

A detailed marble statue of the philosopher Plato, seated and holding a book. He has a long, flowing beard and is dressed in a draped garment. The statue is set against an ornate, classical architectural background.

TRATADO DE ÉTICA ANTONIO PAIM



Edições Humanidades

Apresentação

Na linguagem coloquial, geralmente são considerados sinônimos ética e moral. Esteve em baixa, durante algum tempo, a ponto de que um bispo católico, de grande proeminência, chegou a dizer que, ao insinuar-se que a Igreja a havia abandonado, o que se queria de fato era atraí-la para o moralismo, numa tentativa de afastá-la da "opção pelos pobres (na verdade, pela pobreza)." Presentemente, a moral voltou ao noticiário, visando em especial o Parlamento. Neste, o Conselho de Ética do Senado marcou presença na mídia, o que teria levado a Câmara a apressar-se a imitá-lo, criando também comissão idêntica.

Os filósofos, por sua vez, recusando aquela identificação tampouco chegam a um acordo quanto a forma precisa de diferenciá-las.

Neste livro tomo o seguinte partido: seguindo a Aristóteles, entendo que a *ética* corresponde a uma disciplina teórica cujo objeto é a moral.

Justifico a preferência.

Os parlamentares, quando falam em ética tendo presente o comportamento moral de seus membros, encontram muita dificuldade em definir precisamente o que merecerá punição. Deixo de lado o que corresponderia a crime capitulado na legislação penal porquanto se trata, no caso, de definir se a imunidade os abrangeria. Tenho presente que a disputa política envolve paixão e é freqüente que se expresse em agressões físicas; se o parlamentar fosse privado do direito de reagir esta seria, certamente, uma forma de estimulá-las. Naturalmente, o Regimento Interno das Casas do Congresso não pode admitir que a divergência entre os próprios parlamentares chegue às vias de fato porquanto se trata de negociar (e conciliar, na medida do possível) interesses conflitantes, negociação que deve ter sempre prosseguimento desde que esta é precisamente a tarefa do representante. Em outras circunstâncias, compete-lhe averiguar se se tratou de fato de legítima defesa ou algo nessa linha, isto é, que não seria passível de punição. Enfim, delito penal já se encontra definido na legislação correspondente não residindo aqui a dificuldade.

O problema está em capitular o que seria abrangido pelo decoro parlamentar. Neste âmbito, não é possível partir do que acham, digamos, os deputados da confissão evangélica porquanto certamente divergem dos católicos. Neste patamar, precisamente, é que aparece o problema ético (teórico): em que se fundamentam as preferências morais. Tal é o objeto deste livro.

Resumidamente, a ética apresenta três grandes culminâncias. A primeira reside na ética aristotélica. Na Grécia, entendia-se que o comportamento moral (virtuoso) não era dado a todos. Não seria o caso de entrar em maiores detalhes, numa tentativa de antecipar o que se encontra no corpo do livro. Agora, pretendo apenas destacar em que se distinguia o entendimento grego do judaico-cristão, segundo o qual a moral é obrigatória para todos. Como a Escolástica acabou adotando o modelo aristotélico, não conseguiu proporcionar uma síntese duradoura e permanente. Aristóteles visava a vida na cidade terrena; os teóricos escolásticos a vida eterna.

Outro fator de ruptura correspondeu à Reforma Protestante, fazendo emergir, no Ocidente, o pluralismo religioso. Na Idade Média, cabia à Igreja Romana estabelecer o comportamento recomendável na vida social. Com a Reforma, surge o que se denominou de

"moral social de tipo consensual". Como encontrar-lhe fundamentos aceitáveis por todos? É mais ou menos o problema com que se defrontam os nossos parlamentares.

Este o segundo grande momento da ética.

O terceiro, finalmente, corresponde ao nosso tempo. O problema contemporâneo da ética equivale ao tema da experiência moral.

De modo que trato especificamente do surgimento da necessidade de estabelecer-se moral social, numa nova circunstância, de pluralismo religioso. Início esta parte do livro com a caracterização da ética aristotélica e do encaminhamento que lhe deu a Escolástica, a fim de bem fixar as razões pelas quais se impunha uma nova fundamentação do fato moral. O interesse maior na moralidade social não fez desaparecer a questão da moral individual, cujos fundamentos são também revistos. Acredito ter focalizado o que a Época Moderna produziu de mais relevante na matéria.. Naturalmente tive que deixar alguma coisa de fora. Ao leitor que sinta necessidade de complementá-la, recomendo o volume dedicado à Moral, do Curso de Humanidades, de cuja elaboração participei, juntamente com Leonardo Prota e Ricardo Vélez Rodriguez.⁽¹⁾

Estudo, subseqüentemente, o problema teórico da experiência moral.

Era necessário preceder os três momentos básicos de uma conceituação geral da moral; de suas relações com a religião e a política e de uma tipologia dos modelos éticos. Em alguns casos, achei prudente inserir os textos que me pareceram essenciais ao entendimento. Apenas um exemplo: qualquer que seja o posicionamento individual em face da religião, nós brasileiros tivemos alguma forma de educação religiosa mas poucas são as pessoas que guardam na mente o que de fato ensinou Moisés no Decálogo ou Cristo no Sermão da Montanha. Tal é entretanto o ponto de partida essencial da moral ocidental e, ao encaminhar o seu estudo, não poderia pressupor que fossem realmente do conhecimento do leitor.

Com exceção da parte relativa à ética contemporânea (o tema da experiência moral), aos outros aspectos dediquei muitos escritos e alguns deles, reproduzidos nesta obra, apareceram em dois livros anteriores: *Modelos éticos. Introdução ao estudo da moral* (1992) e *Fundamentos da moral moderna* (1994). Esboço geral desse projeto indiquei-o, em forma, de curso à distância na revista *Humanidades* (números de 1983). Desde o decênio anterior estava preocupado com a ausência de discussão desse tema no Brasil. Tanto na Europa como aqui mesmo na América Latina (México e Argentina, por exemplo), proliferam os manuais de ética, tema por nós solenemente ignorado. Portanto, o livro que decidi denominar de *Tratado de ética* pretende resumir a meditação de algumas décadas.

Muitas foram as pessoas que me acompanharam nessa exploração. Nesta oportunidade, não faria sentido pretender relacioná-las todos. Não posso, contudo, deixar de mencionar a Leonardo Prota e Ricardo Vélez Rodriguez que não só leram e criticaram o que

⁽¹⁾ *Moral. Curso de Humanidades.-3* - Guias de Estudo. Londrina, EDUEL-Instituto de Humanidades, 1997, 308 p. Neste volume acham-se indicados os principais modelos éticos e caracterizadas as obras relacionadas a Aristóteles; à moral social (autores ingleses, com uma antologia dos principais textos, considerando que alguns constituem raridade bibliográfica); a ética kantiana; a ética eclética (que teve muita repercussão no Brasil, no século XIX, e veio a ser encampada pelos neotomistas); a ética totalitária e a ética de responsabilidade (Max Weber). Estão apontados ainda os temas da discussão moral. A partir desta enumeração, é possível verificar o que deixei de lado e se seria do interesse do leitor.

escrevi sobre o tema como decidiram incluí-lo no curso de humanidades, tarefa de que jamais poderia desincumbir-me sozinho e que, entretanto, muito contribuiu para que soubesse deslindar o essencial. O tema da ética contemporânea, estudei-o em Portugal, nas minhas estadas anuais. Agradeço a Antonio Braz Teixeira a solicitude com que me proporcionou acesso a alguns textos virtualmente inacessíveis no Brasil.

Rio de Janeiro, janeiro de 2002.

A. P.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – A ÉTICA COMO DISCIPLINA FILOSÓFICA

1. Processo histórico de constituição
2. Principais modelos éticos

PARTE I – A MORAL E SEUS PROBLEMAS

Cap. 1 – Conceituação da moral

- a) Como se conceitua a moral
- b) Elenco dos temas relacionados ao seu conceito

Cap. 2 – Questões centrais da discussão em torno da moral

- a) Objetividade do código e subjetividade da moral
- b) Relações entre moral, direito e política
 Texto complementar
- c) Pré-requisitos da moral
- d) Núcleo e periferia da moral ocidental. Conceituação e determinação do conteúdo
 Textos complementares
- e) Ideal de pessoa humana e acepção de pessoa humana
- f) Questões basilares que se estruturam em torno do núcleo da moral
- g) O que é mutável na moral e como se processa essa mudança
 Textos complementares

Cap.3 – O culto da virtude

PARTE II – SURGIMENTO DA MORAL SOCIAL E PROBLEMA TEÓRICO SUSCITADO PARA A ÉTICA

Introdução

Cap. 1 – A herança grega na interpretação escolástica

- 1.1. Estrutura da ética aristotélica
 - a) Indicações de ordem geral
 - b) As virtudes morais
 - c) As virtudes intelectuais
 - d) Os equívocos a que induziu a noção de phronesis
- 1.2. A interpretação escolástica
 - a) A representatividade dos Conimbricenses
 - b) Primazia da bem-aventurança sobre a felicidade

Cap. 2 – A hipótese suscitada por Pierre Bayle e sua repercussão na Inglaterra

- a) O caráter inovador das idéias de Bayle
- b) O impacto causado na Inglaterra pelos moralistas franceses
- c) A vigência da intolerância religiosa e sua superação
- d) O deslocamento dos itens estritamente religiosos

Cap. 3 – O encaminhamento dado à discussão por Mandeville

Cap. 4 – O amadurecimento da proposta na meditação de Butler e a formulação ensejada por Hume

- a) A moral como tema de investigação teórica
- b) O coroamento da meditação precedente na obra de Hume
- c) O verdadeiro significado do utilitarismo

Cap. 5 – A inteira separação entre moral e religião na obra de Kant

- a) O ponto em que Kant retoma a hipótese de Bayle
- b) A solução kantiana do problema da liberdade
- c) A crítica de Hegel à ética kantiana
- d) Avaliação crítica da ética hegeliana

Cap. 6 – As sugestões de Max Weber como corolário do debate precedente

- 6.1. A questão da eficácia da moral kantiana
- 6.2. A ética de responsabilidade na formulação de Weber
 - a) O que se preserva na meditação precedente
 - b) Os princípios da ética de responsabilidade

PARTE III – NOVA MUDANÇA NO OBJETO DA ÉTICA: O PERÍODO CONTEMPORÂNEO

Introdução

I. PRINCIPAIS ESTUDOS SOBRE A EXPERIÊNCIA MORAL

- 1. O formalismo na ética e a ética material dos valores (1921), de Max Scheler (1874/1928)
- 2. Ética (1926), de Nicolai Hartmann (1882/1950)
- 3. Morale théorique et science des mœurs (1937), de Georges Gurvitch (1894/1965)

II. O VERDADEIRO SIGNIFICADO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

- 1. Mudança de enfoque no estudo do fenômeno religioso
- 2. As variedades da experiência religiosa (1902), de William James (1842/1910)
- 3. A idéia do sagrado (1917), de Rudolf Otto (1869/1937)
- 4. O sagrado e o profano (1956), de Mircea Eliade (1907/1986)

III. A SINGULARIDADE DA EXPERIÊNCIA MORAL

- 1. Imperativo de distinguir experiência moral de experiência religiosa
- 2. Componentes básicos da experiência moral

BIBLIOGRAFIA

ÍNDICE ONOMÁSTICO

“A ética não dá a lei para as ações
mas apenas as máximas das ações”.
Kant – *Doutrina da virtude* (1797)

INTRODUÇÃO – A ÉTICA COMO DISCIPLINA FILOSÓFICA

1 – Processo histórico de constituição

a) Como se conceitua a moral

Sendo uma avaliação acerca dos costumes, para reprová-los ou aceitá-los, a moral corresponde a algo de constitutivo da sociedade. Efetivamente, não se pode imaginar a vida social sem a presença de regras de conduta a que se devam cingir seus protagonistas. Contudo, o processo segundo o qual essa esfera da cultura ganha autonomia e vem a ser considerada sem referenciais religiosos, ou de outra índole, é de muito difícil reconstituição.

Presumivelmente, os códigos de que se tem notícia ou foram preservados correspondem a fenômeno tardio. Antes de atingir esses estágios avançados de sistematização, deve ter-se efetivado esforço inimaginável na linha da fixação de normas que contribuíssem para a coesão e a sobrevivência dos agrupamentos humanos. Além de tardios, os códigos são precedidos de larga tradição oral. Assim, a partir mesmo do texto fundamental para a cultura ocidental que é o Deuteronômio de Moisés, sabe-se que só assumiu a forma que nos foi transmitida no século V antes de Cristo muitas centúrias após a morte daquele a quem é atribuída sua autoria. No mesmo ciclo, são conhecidas outras codificações, consagradoras de tradições culturais diversas.

Afora tais dificuldades, a moralidade revestiu-se de feição perfeitamente diferenciada entre o Ocidente e o Oriente, considerando-se que as teorizações sobre a moral, nos países do Oriente, registrariam avanços em relação ao Ocidente, facultando elucidação mais precisa de diversos problemas teóricos.

Os aspectos enunciados são sem dúvida muito relevantes, mas configuram uma linha de investigação que não se inclui entre os objetivos do presente Tratado.⁽¹⁾ Vamos nos limitar à determinação do destino histórico que teve, no Ocidente, a moral judaico-cristã. Esse tipo de moralidade aparece associado à religião e, do ponto de vista em que nos colocamos, o momento inicial mais destacado é representado pelo texto bíblico denominado Deuteronômio (palavra que provém da tradução grega da Bíblia e significa "a segunda lei"). O Deuteronômio, por sua vez, é parte do Pentateuco (coleção dos cinco livros de Moisés).

Na Bíblia, Moisés apresenta o Decálogo ou Dez Mandamentos da lei de Deus, que na cultura ocidental viria a constituir-se no ponto de partida para a elaboração da moralidade, uma das dimensões essenciais do homem, ao lado da religiosidade, da política, do direito, etc. Na tradição cristã, o texto fundamental em que se retoma a pregação de Moisés é o Sermão da Montanha, no primeiro dos evangelhos que abrem o Novo Testamento: *Evangelho segundo São Mateus*. Os evangelhos correspondem a uma espécie de compilação do que se contava acerca de Cristo. A primeira seria devida ao Apóstolo Mateus, em Jerusalém, que a teria escrito em arameu (língua do povo que vivia em Aram, denominação da Síria Antiga), não se tendo conservado o seu texto. A versão que figura na Bíblia é a tradução grega, efetivada por volta do ano 70 de nossa era. A Bíblia contém outras três compilações de tais eventos, denominadas Evangelhos segundo São Marcos, São Lucas e São João.

⁽¹⁾ Adotamos esta denominação pelo fato de que não consiste numa história da discussão em torno da moral, mas como se constituiu e caracteriza a disciplina filosófica que a estuda, isto é, a ética.

O segundo momento do processo de constituição da moral ocidental é representado pela meditação grega. Enquanto na tradição judaica, incorporada ao Velho Testamento, a moral é ensinada como sendo constituída de preceitos sugeridos diretamente pela divindade, o pensamento grego está voltado para a delimitação das esferas da vida humana. Nessa busca é que iria esbarrar com o problema. Os gregos chamaram *ética* a elaboração teórica que se dirige à conceituação da moralidade. Na Grécia, a reflexão autônoma acerca do comportamento moral do homem tem uma história muito rica, se bem os estudiosos do tema destaquem as contribuições de Sócrates (470/399 a.C.) e Platão (438/348 a.C.). Contudo, Aristóteles (384/322 a.C.) é o autêntico fundador da disciplina filosófica a que se deu o nome de *ética*, tendo ademais formulado os principais de seus problemas teóricos.

A busca do conceito de ética, na meditação grega, obedece a dois esquemas fundamentais: 1º) Sua dissociação do conceito de *política*; e, 2º) identificação da ética seja com a *phronesis* (sabedoria; contemplação; intuição dos valores éticos), com a virtude ou com o prazer. Em Platão estes aspectos não se acham dissociados.

Aristóteles tem três tratados éticos:

- I) *Ética a Eudemono*. Eudemono foi seu discípulo. Durante o século passado foi considerada apócrifa. Comentaristas ingleses e alemães atribuíam-na ao próprio Eudemono e não a Aristóteles. Werner Jaeger no livro *Aristóteles* (1ª ed. alemã, 1923; tradução espanhola, editada pelo Fondo de Cultura Economica, México, 1946) volta a atribuí-la a Aristóteles, considerando a primeira de suas éticas, onde ainda se faz muito presente a influência platônica;
- II) *Ética a Nicômaco*. Nicômaco era filho de Aristóteles. Trata-se da obra em que procede à elaboração autônoma; e,
- III) *Grande Ética*. Corresponde a uma coletânea das duas obras anteriores, organizada após a sua morte.

Em síntese, na obra de Aristóteles está fixado o que a distingue da tradição judaica incorporada ao Velho Testamento: a virtude não é obrigatória, é uma conquista, uma aquisição que não é dada a todos. A virtude exige pré-requisitos e apresenta-se de forma diferente em relação a certos papéis sociais. Ainda mais: a virtude está associada ao saber, isto é, à cultura.

A *Ética a Nicômaco* está traduzida para o português e figura na edição recente da coleção *Os pensadores (Aristóteles (II))*, tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross, São Paulo, Abril Cultural, 1979, págs. 45-236). Dispõe-se também da tradução devida a Mario da Gama Kury, publicada pela Editora Universidade de Brasília. Kury toma por base a edição de I. Bekker – em geral adotada na publicação das obras de Aristóteles -, patrocinada pela Academia de Ciências de Berlim (*Aristotelis Opera*, 1831-1859), 5 volumes; reed. 1874-1879; reimpressão em 1968).

Caberia ao cristianismo aproximar as duas tradições antes caracterizadas, grega e judaica. A pregação de Cristo repousa na idéia de *persona*, a que não chegara a civilização greco-romana. Nesta, embora estejam presentes vários ingredientes do conceito de *persona* humana, o característico do homem era a condição de *cidadão*, isto é, de pertencer à cidade, o que encaminhava a meditação no sentido de averiguar distinções entre os homens ao invés daquilo que os aproximava. Assim, somente com o cristianismo seria dado o passo essencial

no sentido de vincular a moralidade a um ideal de pessoa humana, ou da pessoa ideal, isto é, o homem virtuoso.

Além disto, o cristianismo iria ensejar significativa elaboração teórica acerca da ética. Essa elaboração exigiu que da meditação grega fossem eliminados, sucessivamente, tanto os aspectos hedonísticos como os naturalísticos, e, muito especialmente, a autonomia da moral, que passa a subordinar-se integralmente aos princípios religiosos.

Alguns autores iriam denominar de *ética de salvação* a doutrina moral formulada durante a Idade Média, com o propósito de destacar que, no processo de reelaboração da ética grega, de ângulo teológico, deu-se precedência à vida eterna. A conquista da virtude, na terra, seria um requisito essencial à obtenção da paz interior após a morte. Esse aspecto é importante na medida em que serve para enfatizar o caráter do elemento novo aparecido na época do Renascimento. Consiste este na religião protestante, que iria dissociar a salvação do comportamento terreno. Agora ao homem só resta cumprir a lei moral, não se credenciando à salvação pela obra que poderá, no máximo, – segundo concluiria o debate teológico coroado no século XVIII – servir como indício.

A esse respeito Max Weber observa que o dogma da Reforma, segundo o qual o eleito de Deus para a salvação o fora por desígnio insondável de sua própria vontade – “sem qualquer previsão de fé ou boas obras, ou de perseverança em ambas” – deixara os crentes entregues exclusivamente a si mesmos, numa “inacreditável solidão externa”. Ao que acrescenta: “No que era, para o homem da época da reforma, a coisa mais importante da vida – sua salvação eterna – ele foi forçado a, sozinho, seguir seu caminho ao encontro de um destino que lhe fora designado na eternidade. Ninguém poderia ajudá-lo. Nenhum sacerdote, pois o escolhido só por seu próprio coração podia entender a palavra de Deus. Nenhum sacramento, pois embora os sacramentos houvessem sido ordenados por Deus para aumentar sua glória, devendo assim ser escrupulosamente observados, não são meios de obtenção da graça, mas apenas os *externa subsidia* objetivos da fé. Nenhuma Igreja. ... Finalmente, nenhum Deus. ... Isto – a completa eliminação da salvação através da Igreja e dos sacramentos (que no luteranismo não foi de modo algum desenvolvido até suas conclusões finais) – era o que constituía a diferença absolutamente decisiva entre o calvinismo e o catolicismo”. (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, tradução brasileira, São Paulo, Pioneira, 1967, pág. 72).

O aparecimento de outra interpretação do texto bíblico, conquistando a nova religião adesões significativas tanto na Inglaterra como em diversos países do continente, engendrou, para o aspecto ora considerado, uma situação deveras singular. Tradicionalmente, em todo o Ocidente e até à Época Moderna, a Igreja Católica dispunha de virtual monopólio no estabelecimento de toda a moralidade, não se configurando uma situação em que se tomasse necessário considerar isoladamente a moral social. Em decorrência disto irá instaurar-se um grande debate acerca do tema.

A discussão acerca dos fundamentos da moral social ocorre com maior intensidade na Inglaterra, de fins do século XVII aos meados do século XVIII. Sem embargo das diversas doutrinas então suscitadas, o principal resultado consistiu em estabelecer-se moral social do tipo consensual, que viria a ser uma das notas características do período histórico então iniciado, a par da organização do sistema representativo no plano político.

Para semelhante desfecho, contribuiu de forma decisiva o fato de que se haja conseguido dissociar a moralidade social da religião.

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 contra prova, 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" (*La crise de la conscience européenne – 1680/1715*. Paris, Gallimard, 1961, vol. 2, pág. 68).

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 e 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" (*História da filosofia*, tradução espanhola, 4ª edição, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1956, vol. II, pág. 747).

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 Cromwel, 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 do sistema representativo com a Revolução de 1689.

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 de virtude 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." (Obra citada, vol. cit., pág. 82).

Caberia a um discípulo seu, segundo Hazard, popularizar a tese de que a moral é essencialmente social. Este seria Anthony Ashley Cooper (1671/1713), conde de Shafsterbury, filho de Lord Shafsterbury, o famoso homem de Estado do século XVII que protegera Locke e o estimulara na concepção do sistema representativo. Anthony Cooper tivera Locke como seu preceptor. No seu famoso texto *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708) sobressai o caráter imperativo do estabelecimento da moralidade social.

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. Dando sistematização a essas idéias, Francis Hutcheson (1694/1746) inicia na Universidade de Glasgow a tradição de erigir ao sentimento como critério da moralidade social, de que dá conta no livro *An Inquiry into the Originals of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725). Discípulo de Hutcheson seria Adam Smith (1723/1790), professor de moral na Universidade de Glasgow e que, embora tornado famoso pela *Riqueza das*

Nações (1776), publicou *Theory of moral sentiments* (1759). Reveste-se ainda de grande importância para o debate considerado a obra de Adam Ferguson (1723/1816), professor de moral na Universidade de Edinburgo, em especial *On Essay on Civil Society*, recentemente reeditado.

A discussão em tomo da natureza desse sentimento iria acentuar o entendimento da moralidade como eminentemente social. David Hume (1711/1776) afirmaria que a universalidade dos juízos morais explica-se pela aprovação ou reprovação a que estão sujeitos nossos atos. Define a virtude como ação ou qualidade da alma que excita um sentimento de prazer e aprovação entre "os que a conhecem". O sentimento moral somente pode expressar-se numa sociedade que julga em conformidade com suas próprias medidas.

Vê-se, pois, que a problemática da ética social teve sua gênese no contexto da formação de uma sociedade majoritariamente protestante, onde desaparece a mediação da Igreja entre a Criatura e o Criador.

A consideração da moral social de forma autônoma e a admissão da possibilidade de seu estabelecimento mediante consenso constituem, pois, momento destacado no processo de formação da moral ocidental.

Não há tradução portuguesa dos textos vinculados ao processo descrito, salvo a primeira carta sobre a tolerância, de John Locke (*Carta a respeito da tolerância*, tradução de Jacy Monteiro, São Paulo, Ibrasa, 196~1; no volume dedicado a Locke na mencionada coleção *Os Pensadores* figura também essa carta, na tradução de Anoar Aix). Têm, contudo, relação direta com essa discussão alguns textos clássicos que se incorporaram à literatura ocidental, sem maiores vínculos com sua intenção moralizante original, como as *Viagens de Gulliver* (1726), de Jonathan Swift (1667/1745) ou *Robinson Crusoe* (1719) e *Moll Flanders* (1722), de Daniel Defoe (1660/1731).

A completa separação entre moral e religião, no plano teórico, dá-se com a obra de Kant (1724/1804) intitulada *Fundamentação da metafísica dos costumes*, publicada em 1785.

Kant entende que não há uma contestação da validade dos Dez Mandamentos, ou melhor, da tradição moral cristã. Mas uma crise de seus fundamentos. Dessa forma tomará como premissa geral a tese de que existe a moralidade, que as pessoas fazem avaliações morais, isto é, formulam juízos morais. O problema, a seu ver, está em saber como se fundamentam tais juízos.

Para encaminhar a solução, Kant apresenta uma síntese verdadeiramente genial dos princípios enunciados nos Dez Mandamentos. Formula-a 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". A idéia de que o homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio deixaria marcas profundas no curso ulterior da moral ocidental.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* seria publicada no Brasil pela Cia. Editora Nacional, em 1964, numa primorosa tradução de Antonio Pinto de Carvalho. Na coleção *Os Pensadores* figura uma tradução de Paulo Quintela.

No século passado, a discussão da problemática moral, de ângulo filosófico, é dominada pelas soluções ecléticas ou científicas. No primeiro caso, tenta-se conciliar a solução kantiana com a interpretação tomista da ética aristotélica. Na espécie, a hipótese melhor sucedida deve-se a Paul Janet (1823/1899), filósofo francês que seria muito difundido no Brasil. Quanto à suposição de que seria possível elaborar-se moral científica – isto é, um código obrigatório, formulado segundo os procedimentos adotados pela ciência – acabaria desabrochando plenamente neste século, como fundamento do Estado totalitário. A experiência soviética é o desfecho trágico dessas doutrinas.

Finalmente, se não se pretende enumeração exaustiva mas apenas indicar os modelos essenciais, destaca-se a ética de responsabilidade, cuja hipótese inicial é devida a Max Weber (1864/1920). Pretende ser o desdobramento natural do processo em que se dissociam moral e religião. Retoma, assim, a herança kantiana. Ao mesmo tempo, entretanto, submete à crítica a suposição oitocentista da sociedade racional, marchando ao encontro de um modelo ético que prescreve a tradição mas incorpore os princípios consagrados pelo consenso.

2. Principais modelos éticos

Em síntese, limitando a análise à experiência ocidental e considerando-a em seu desdobramento histórico, a meditação de cunho filosófico ensejada pela moral levaria aos seguintes modelos éticos:

I. *A ética grega*, segundo a qual a virtude não é obrigatória, exigindo pré-requisitos e apresentando-se de forma distinta em relação a certos papéis sociais, achando-se associada ao saber.

II. *A ética de salvação*, elaborada durante a Idade Média, assim denominada por ter interpretado a ética grega de ângulo teológico, dando precedência à vida eterna.

III. *A ética social*, elaborada nas nações protestantes, na Época Moderna, com o propósito de fixar critérios para a incorporação de princípios morais à sociedade, já que a moralidade básica é entendida como sendo individual e dizendo respeito a uma relação com o Criador que não admite mediações.

IV. *A ética do dever*, formulada por Kant, que circunscreve o problema ético ao da fundamentação da moral, preconizando uma solução racional, sem recurso à divindade.

V. *A ética eclética*, que se propõe conciliar o racionalismo kantiano com a simultânea admissão de inclinações morais nos homens, adotada pelos neotomistas.

VI. *A ética dos fins absolutos*, segundo a qual "os fins justificam os meios", que, sem abdicar dos pressupostos científicas que a fazem renascer na Época Moderna, veio a ser encampada pelos marxistas.

VII. *A ética de responsabilidade*, proposta por Max Weber, que pretende fazer renascer a tradição kantiana, no que diz respeito à eliminação da dependência à religião, reelaborando-a para abandonar os vínculos que porventura tivesse estabelecido com a suposição de uma sociedade racional.

O presente texto consiste numa introdução ao estudo da problemática enunciada.

PARTE I – A MORAL E SEUS PROBLEMAS

Cap. 1 – Conceituação da moral

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 tomados válidos 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. Na verdade, como afirma Roberto Santos (conhecido estudioso da história e da evolução econômico-social da Amazônia e que, ao mesmo tempo, desde a publicação da *Introdução ao Direito Natural* (1958), tem se mantido fiel ao tema da moralidade, marchando, nos anos recentes, para uma formulação doutrinária de grande valor heurístico, a que denominou de "atuação humanística"), "os sistemas morais, por se centrarem em regras de ação, constituem, na maior parte dos casos, racionalizações de hábitos de conduta pessoal ou grupal, quer esses hábitos já estejam instituídos, quer se tenham em vista instituí-los". Entendo que o eminente pensador patricio não pretende identificar hábito com *costume* (elemento incorporado à ação sem o momento da reflexão) mas aproximá-lo da noção weberiana de convenção (para maiores detalhes, ver adiante: – *Pré-requisitos da moral*).

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) Elenco dos temas relacionados ao seu conceito

O primeiro deles decorre do fato de que os preceitos morais têm origem religiosa. Disso resulta que em nossa cultura exista um Código Moral, formulado por Moisés e Jesus Cristo ao qual devemos obediência. Nessa circunstância, a moral ocidental não se distinguiria do direito, isto é, não envolveria uma escolha livre (que desde Santo Agostinho chamamos de livre arbítrio)? Abordamos esta questão, logo a seguir, denominando-a de “objetividade do código e subjetividade da moral”.

Ainda em suas relações com a religião, na Época Moderna emerge a questão de saber como se fundamenta a moral social, em face do pluralismo religioso e da perda, pela Igreja Romana, do monopólio de estabelecê-la unilateralmente. Por sua amplitude, dedicamo-lhe a Parte III.

O tema das relações da moral com o direito e a política também precisa ser considerado, o que o fazemos neste mesmo capítulo.

Subseqüentemente, trataremos dos pré-requisitos da moral bem como, dentre os seus princípios, quais são permanentes e quais de fato evidenciam ser mutáveis.

Cap. 2 – Questões centrais da discussão em torno da moral

a) 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 Tremeaygues e Pacaud, Paris, PUF, 2ª ed., 1950, págs. 413-414).

O código moral cristão não é certamente uma elaboração racional, como teremos oportunidade de ver logo adiante. 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.

b) 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. O entendimento mais adequado do problema exige que abordemos, logo a seguir, a questão da ética social.

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 Jaspers, 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 Rousseau 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 Marx ao formular o 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, neste século, o regime conhecido sob a denominação de sistema totalitário, onde não há 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-la 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.

Texto Complementar

O texto adiante transcrito é parte da conferência que Max Weber pronunciou no pós-guerra e pouco antes de falecer, tendo sido publicada com o título "A política como vocação". A tradução portuguesa do texto integral encontra-se nos seguintes livros: *Ciência e política – duas vocações*, tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota, São Paulo, Cultrix, 1970 – que apareceu recentemente em co-edição com a Editora Universidade de Brasília, de onde se extraiu o trecho adiante – e *Ensaio de Sociologia*, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Zahar, com várias edições.

Aquele que, em razão de sua situação econômica, se vir obrigado a viver "da" política, não escapará à alternativa seguinte: ou se voltará para o jornalismo e para os encargos burocráticos nos partidos ou tentará conseguir um posto numa associação que se encarregue da defesa de certos interesses, como é o caso dos sindicatos, das câmaras de comércio, das associações rurais, das agências de colocação etc., ou, ainda, buscará posição conveniente junto a uma municipalidade. Nada mais se pode dizer a respeito desse aspecto exterior da profissão política, a não ser que o funcionário de um partido político partilha com o jornalista do *odium* que se levanta contra o *déclassé*. Eles se verão sempre chamados, embora apenas pelas costas, de "escriba salariado" e de "orador salariado". Quem fosse

incapaz de, em seu foro interior, enfrentar essas injúrias e dar-lhes resposta, agiria melhor se não se orientasse para aquelas carreiras que, além de tentações penosas, só lhe poderão oferecer decepções contínuas.

Quais são, agora, as alegrias íntimas que a carreira política pode proporcionar a quem a ela se entrega e que prévias condições seria preciso supor?

Bem, ela concede, antes de tudo, o sentimento de poder. A consciência de influir sobre outros seres humanos, o sentimento de participar do poder e, sobretudo, a consciência de figurar entre os que detêm nas mãos um elemento importante da história que se constrói podem elevar o político profissional, mesmo o que só ocupa modesta posição, acima da banalidade da vida cotidiana. Coloca-se, porém, a esse propósito, a seguinte pergunta: quais são as qualidades que lhe permitem esperar situar-se à altura do poder que exerce (por pequeno que seja) e, conseqüentemente, à altura da responsabilidade que esse poder lhe impõe? Essa indagação nos conduz à esfera dos problemas éticos. É, com efeito, dentro desse plano de idéias que se coloca a questão: que homem é preciso ser para adquirir o direito de introduzir os dedos entre os raios da roda da História?

Pode-se dizer que há três qualidades determinantes do homem político: paixão, sentimento de responsabilidade e senso de proporção. Paixão no sentido de "propósito a realizar", isto é, devoção apaixonada a uma "causa", ao deus ou ao demônio que a inspira. Isso nada tem a ver com a conduta puramente interior que meu pranteado amigo George Simmer tinha o costume de denominar "excitação estéril", forma de agir própria de uma certa casta de intelectuais, particularmente russos (nem todos, é claro) e que, atualmente, causa furor em nossos meios intelectuais obnubilados por esse carnaval a que se concede o nome pomposo de "revolução". Tudo isso não passa de "romantismo do que é intelectualmente interessante", de que está ausente o sentimento objetivo de responsabilidade e que gira no vazio. Com efeito, a paixão apenas, por sincera que seja, não basta. Quando se põe a serviço de uma causa, sem que o correspondente sentimento de responsabilidade se torne a estrela polar determinante da atividade, ela não transforma um homem em chefe político. Faz-se necessário, enfim, o senso de proporção, que é a qualidade psicológica fundamental do homem político. Quer isso dizer que ele deve possuir a faculdade de permitir que os fatos ajam sobre si no recolhimento e na calma interior do espírito, sabendo, por conseqüência, *manter* à distância os homens e as coisas. A "ausência de distância", como tal, é um dos pecados capitais do homem político. Se inculcássemos na jovem geração de intelectuais o desprezo pelo recolhimento indispensável, nós a condenaríamos à impotência política. Surge, a essa altura, o problema seguinte: como é possível fazer conviverem, no mesmo indivíduo, a paixão ardente e o frio senso de proporção? Faz-se política usando a cabeça e não as demais partes do corpo. Contudo, se a devoção a uma causa política é algo diverso de um frívolo jogo intelectual, constituindo-se em atividade sinceramente desenvolvida, essa devoção há de ter a paixão como fonte necessária e deverá nutrir-se de paixão. Todavia, o poder de subjugar energeticamente a alma, poder que caracteriza o homem político apaixonado e o distingue do simples diletante de excitação estéril, só tem sentido sob a condição de ele adquirir o hábito do recolhimento – em todos os sentidos da palavra. O que se chama "forma" de uma personalidade política indica, antes de tudo, que ela possui essa qualidade.

Há um inimigo vulgar, muito humano, que o homem político deve dominar a cada dia e cada hora: a muito comum *vaidade*. Ela é inimiga mortal de qualquer devoção a uma causa, inimiga do recolhimento e, no caso, do afastamento de si mesmo.

A vaidade é um traço comum e, talvez, não haja pessoa alguma que dela esteja

inteiramente isenta. Nos meios científicos e universitários, ela chega a constituir-se numa espécie de moléstia profissional. Contudo, quando se manifesta no cientista, por mais antipatia que provoque, mostra-se relativamente inofensiva, no sentido de que, via de regra, não lhe perturba a atividade científica. Coisa inteiramente diversa ocorre quando se trata do político. O desejo do poder é algo que o move inevitavelmente. O “instinto de poder” – como habitualmente se diz – é, com efeito, uma de suas qualidades normais. O pecado contra o Espírito Santo de sua vocação consiste num desejo de poder, que, sem qualquer objetivo, em vez de se colocar exclusivamente ao serviço de uma "causa", não consegue passar de pretexto de exaltação pessoal. Em verdade e em última análise, existem apenas duas espécies de pecado mortal em política: não defender causa alguma e não ter sentimento de responsabilidade – duas coisas que, repetidamente, embora não necessariamente, são idênticas. A vaidade ou, em outras palavras, a necessidade de se colocar pessoalmente, da maneira a mais clara possível, em primeiro plano, induz freqüentemente o homem político à tentação de cometer um ou outro desses pecados ou os dois simultaneamente. O demagogo é obrigado a contar com o "efeito que faz" – razão por que sempre corre o perigo de desempenhar o papel de um histrião ou de assumir, com demasiada leviandade, a responsabilidade pelas conseqüências de seus atos, pois que está preocupado continuamente com a impressão que pode causar sobre os outros. De uma parte, a recusa de se colocar a serviço de uma causa o conduz a buscar a aparência e o brilho do poder, em vez do poder real; de outra parte, a ausência do senso de responsabilidade o leva a só gozar do poder pelo poder, sem deixar-se animar por qualquer propósito positivo. Com efeito, uma vez que, ou melhor, porque o poder é o instrumento inevitável da política, sendo o desejo do poder, conseqüentemente, uma de suas forças motrizes, a mais ridícula caricatura da política é o mata-mouros, que se diverte com o poder como um novo-rico ou como um Narciso vaidoso de seu poder – em suma, como adorador do poder pelo poder. Por certo que o simples politiquês do poder, objeto, também entre nós, de um culto cheio de fervor, pode alcançar grandes efeitos, mas tudo se perde no vazio e no absurdo. Os que criticam a "política do poder" têm, nesse ponto, inteira razão. A súbita derrocada moral de certos representantes típicos dessa atitude permitiu que fôssemos testemunhas da fraqueza e da impotência que se dissimulam por detrás de certos gestos cheios de arrogância, mas inteiramente inúteis. Política dessa ordem não passa, jamais, de produto de um espírito embotado, soberanamente superficial e medíocre, incapaz de apreender qualquer significação da atividade humana. Nada, aliás, está mais afastado da consciência do trágico de que se penetra toda ação, e, em especial, toda ação política, do que essa mentalidade.

Incontestável e constituindo elemento essencial da História, ao qual não fazemos justiça em nossos dias, é o fato seguinte: o resultado final da atividade política raramente corresponde à intenção original do agente. Cabe mesmo afirmar que muito raramente corresponde e que, freqüentemente, a relação entre o resultado final e a intenção primeira é simplesmente paradoxal. Essa constatação não pode, contudo, servir de pretexto para que se fuja à dedicação ao serviço de uma causa, pois que, se assim ocorresse, a ação perderia toda a coerência interna. Quanto à natureza da causa em nome da qual o homem político procura e utiliza o poder, nada podemos adiantar: ela depende das convicções pessoais de cada um. O homem político pode dedicar-se ao serviço de fins nacionais ou humanitários, sociais, éticos ou culturais, profanos ou religiosos. Pode também estar apoiado em sólida crença no "progresso" – nos diferentes sentidos dessa palavra – ou afastar totalmente essa crença; pode pretender servir uma "idéia" ou, por princípio, recusar valor a quaisquer idéias, para apenas cultivar fins materiais da vida cotidiana. Seja qual for o caso, uma crença qualquer é sempre necessária, pois, caso contrário – e ninguém pode negá-la – a inanidade da criatura eclipsará até mesmo o êxito político aparentemente mais sólido.

c) Pré-requisitos da moral

A moral é anterior à meditação que chegou a ensinar. Com o propósito de enfatizar essa circunstância, Max Weber indicou que a validade das normas morais não resultaram de qualquer consideração abstrata do tipo que denominamos de ética. Do ponto de vista sociológico em que se situa – o de considerar as idéias tão somente na medida em que adquirem significado para a ação prática –, a moral se identifica seja com aquilo que vale por motivos religiosos seja com o que se estabeleceu por convenção. A convenção faz parte da ordem legítima, como o direito, mas diferentemente deste não se apóia em nenhuma forma de coação ou em entidade especificamente destinada àquele fim. A convenção se estabelece por adesão voluntária no interior dos grupos sociais.

Convém precisar mais detidamente a terminologia weberiana a fim de deixar fixados os limites em que pretendemos invocar aqui suas análises, já que não nos propomos nenhuma investigação de caráter sociológico.

Weber entende que, do ângulo da sociologia, não se pode distinguir radicalmente a norma jurídica da norma moral, isto é, enquanto elementos presentes à ação que se deseja estudar. Assim, busca estabelecer a distinção entre as máximas incorporadas à ação humana pelo costume ou pela convenção. O momento da reflexão é que as distingue. O costume é definido como conduta regular que, graças unicamente a seu caráter usual e à imitação irreflexiva, se mantém pelas vias tradicionais, enquanto a convenção resulta da aprovação ou desaprovação de um círculo humano que forma o mundo circundante do ator. No que se refere à norma jurídica, implica na existência do direito institucionalizado. Tenha-se presente que Max Weber não entende como universal essa concepção do direito, proclamando que se restringe à sociologia e admitindo consideração de outro ângulo (político, econômico ou jurídico).

As normas morais, embora venham a tornar-se costumeiras, não foram introduzidas nos agrupamentos humanos por uma questão de costume. Provêm da religião ou do que Max Weber conceitua como convenção.

Para perfeito entendimento do ponto de vista de Weber, a citação que se segue parece suficiente:

"Normalmente... para a consideração sociológica o 'moral' é idêntico ao que vale por 'motivos religiosos' ou em virtude da 'convenção'. Como uma norma exclusivamente ética – em contraposição à anterior – poderá valer, para a consideração sociológica, a idéia de um padrão abstrato de conduta, que se desenvolveria sobre os axiomas últimos do válido, na medida em que essa idéia adquira significado para a ação prática. Tais idéias tiveram com freqüência uma importância real amplíssima. Sem embargo, em todas as partes em que se deu este caso, foram um produto relativamente jovem do pensar filosófico. Na realidade da vida cotidiana; tanto no passado como no presente, as 'normas morais' são, em oposição às 'normas jurídicas', considerando a coisa sociologicamente, máximas de conduta condicionadas pela religião ou pela convenção, e seus limites em relação ao direito são graduais. Não há nenhum preceito 'moral' de importância social que, de alguma maneira e em algum lugar, não tenha sido um preceito jurídico." (*Economia e sociedade*. Segunda Parte. A economia e as ordens e poderes sociais. I – 3 § 2 – Ordem jurídica, convenção e costume, pág. 263 do vol. I da Ed. Fondo de Cultura).

Max Weber não se ocupou de estabelecer o que denominamos de *pré-requisitos da moral*, embora seja precisamente em sua obra que nos tenhamos inspirado para averiguá-los.

O pré-requisito essencial, para a existência reconhecida das regras que convencionamos denominar de moral, é a autoridade. Littré definiu a autoridade como o poder de se fazer obedecer. Essa definição tem o mérito de chamar a atenção para os traços essenciais do conceito.

Em primeiro lugar para o *poder* ao qual se deve obediência. Semelhante poder não há de consistir em nenhuma abstração. A autoridade se concebe como encarnada numa *potestade* (potentado).

Outra característica consiste em que esse poder é exterior. É claro que posso dizer que a verdade tem o poder de constringer "com a sua autoridade". Mas aqui estamos tratando da sociedade e da moral.

Para se constituir como poder capaz de ser obedecido, a autoridade deve exercer-se independentemente do valor intrínseco da ordem. Mais precisamente: não pode estar sujeita a qualquer tipo de avaliação racional.

A definição de Littré não é sobrecarregada com a questão dos meios utilizados para alcançar a obediência. E, assim, não exclui que essa potência se imponha seja por coação seja por habilidade, por tradição, ou legitimada mediante outros procedimentos etc.

A tese de que o pré-requisito essencial da moral é a autoridade pode pois ser enunciada desta forma: o estabelecimento da moral acha-se associado ao surgimento na sociedade de um pólo de dominação. Assim, a consideração dos principais traços da idéia de autoridade remete de pronto à investigação da natureza da dominação.

A natureza da dominação foi considerada em toda a sua amplitude por Max Weber.

Max Weber define *dominação* como a probabilidade de encontrar obediência dentro de um grupo determinado para mandatos específicos (ou para toda classe de mandatos). Não é, portanto, toda espécie de probabilidade de exercício do "poder" ou "influxo" sobre outros homens. No caso concreto, esta dominação (autoridade) pode repousar nos mais diversos tipos de submissão: desde o hábito inconsciente até os que são considerados puramente racionais com vistas afins. Um mínimo de *vontade de obediência*, ou seja, de *interesse* (externo ou interno) em obedecer, é essencial em toda relação autêntica de autoridade.

Weber considera ainda que toda dominação sobre uma pluralidade de homens requer de modo normal um quadro administrativo, que pode estar ligado à obediência de seu senhor (ou senhores) pelo costume, de modo puramente afetivo, por interesses materiais, ou por motivos ideais (referidos a valores). Mas essas circunstâncias não podem representar os fundamentos em que a dominação confia. Normalmente se lhes acrescenta outro fator: a crença na legitimidade.

A partir de tais considerações (Primeira parte. III, pág. 170 da ed. cit.), é que Weber aponta os tipos puros de dominação legítima (racional, tradicional e carismática).

A conceituação de Weber permite excluir do âmbito da análise temas tais como "instinto de dominação". No caso, embora esse tipo de instinto seja inegável, apenas remete para a dimensão irracional do homem. E esta dimensão, inelutável, que só pode ser enfrentada com alguma possibilidade de sucesso - entendido como limitação de efeitos desastrosos mas nunca a sua eliminação - no plano individual, indica que a sociedade racional é plenamente impensável, que o processo de racionalização a que corresponde a aventura humana tem seus limites.

Além disto, o entendimento de Weber aponta para a vontade de obediência (interesse), que parece deva ser entendido como o elemento impulsionador da necessidade de legitimação a que se vê instada a autoridade.

Weber fala também em quadro administrativo. No que se refere à moral e no plano em que nos colocamos, deve-se considerar irrelevante se a autoridade que possibilitou a introdução de norma colocada acima dos instintos seria patriarcal ou religiosa. Do ponto de vista meramente conceitual, o que se disse parece suficiente para evidenciar que, sem a existência prévia de uma autoridade, as normas morais –estabelecidas por simples convenção ou por inspiração religiosa, para lembrar a distinção de Max Weber – não teriam a possibilidade de ser incorporadas à vivência do agrupamento humano.

Na obra de Weber encontra-se ainda uma outra indicação valiosa para a fixação do que antes foi denominado de *pré-requisitos da moral*.

Pode-se dizer que Weber, de certa forma, vincula o surgimento da moral ao aparecimento da vida urbana. A cidade dá lugar a trabalho contínuo e racional onde transparece a relação entre fim; meio, êxito ou fracasso que, em sua opinião, apresentam-se como algo ininteligível. Escreve: "No resultado do trabalho do alfaiate, do tecelão, do torneiro, do carpinteiro, intervêm muito menos os fatores naturais incalculáveis, estão muito mais ausentes os fatores de criação orgânica que atuam como potências naturais incompreensíveis e só fantasticamente interpretáveis, como no trabalho agrícola". Desprovidos de seu caráter óbvio, acrescenta, convertem-se em problema surgindo a questão racionalista do sentido da existência. Assim, a vivência religiosa tende a despojar-se da forma de delírio ou sonho.

Segundo Weber, o trabalho citadino desenvolve também o conceito de "dever" e de "retribuição", como fundamento do modo de viver, na medida em que assume a forma costumeira de obrigação para um cliente. Dão origem a valorações moralizantes no setor da religiosidade.

As camadas agrárias, para Weber, não aspiravam à salvação nem sabiam que deveriam ser salvas. Seus deuses são seres fortes, com padrões análogos aos dos homens, alternativamente valentes ou pérfidos, amigos ou inimigos entre si e contra os humanos, mas em todo caso inteiramente desprovidos de moralidade, como os homens submetidos ao suborno mediante o sacrifício. Não há aqui nenhum motivo para uma "teodicéia" e em geral para uma especulação ética sobre a ordem cósmica.

A isto acrescentaria: "As racionalizações e o aprofundamento da intimidade do religioso, isto é, especialmente a introdução de normas e mandamentos éticos que queiram o bem e o recompensem e que castigam o mal e que, portanto, devem ater-se às exigências morais, finalmente o sentimento da 'culpa' e o desejo de 'salvação' desenvolveram-se quase sempre paralelamente a certo progresso do trabalho industrial e quase sempre paralelamente a

certo desenvolvimento das cidades." (*Economia e sociedade*. Segunda parte. IX. Sociologia da dominação. VIII. Dominação política e hierocracia. Volume II da tradução espanhola, Ed. Fondo de Cultura, págs. 908-910).

Weber adverte que não se pode imaginar nenhuma dependência unívoca desde que a racionalização do religioso tem suas próprias leis e sobre estas as condições econômicas influem tão somente como "vias de desenvolvimento", achando-se relacionada, antes de tudo, a um certo desenvolvimento da educação sacerdotal.

Tenha-se presente ainda, segundo se enfatizou, que, para Weber, quando se trata da análise sociológica, "moral" não se distingue nitidamente do que "vale por motivos religiosos".

d) Núcleo e periferia da moral ocidental. Conceituação e determinação do conteúdo

A moral ocidental se constitui de um núcleo básico que vem sendo enriquecido desde o Decálogo: *o ideal de pessoa humana*. Esse ideal não se formulou desde logo, mas experimenta alguns momentos básicos em sua evolução.

O primeiro corresponde aos próprios Dez Mandamentos. O segundo equivale ao conceito de pessoa humana elaborado na Idade Média, tomando por base o método de análise racional estruturado na Grécia, notadamente as discussões em torno do livre arbítrio. E, finalmente, o terceiro consiste no ciclo que vai do pleno florescimento da idéia de *ética social*, na Inglaterra, na primeira metade do século XVIII, à obra madura de Kant na segunda metade daquele século.

No enunciado precedente está pressuposta a hipótese de que o código judaico-cristão, em que pese se tenha formulado em nome de Deus, comporta interpretação racional, isto é, não se constitui num simples elemento de fé. Assim, antes de caracterizar as idéias que configuram o núcleo básico da moral ocidental, empreenderemos uma breve análise daquele Código, análise essa que nos permitirá igualmente configurar o que denominamos de periferia do núcleo básico.

A pergunta inicial seria a seguinte: *Comporta o código judaico-cristão uma interpretação racional?*

O código judaico-cristão encontra-se nos textos bíblicos. É apresentado como emanção direta de Deus. A par disto, o relato bíblico insere não poucas contradições, facultando ainda múltiplas interpretações, tão diversas a ponto de haver gerado no seio da religião cristã a grande cisão de que resultou o protestantismo.

Esse código, contudo, impregnou de modo radical a cultura do Ocidente. Por essa razão, as correntes racionalistas da Época Moderna sentiram-se tentadas a debruçar-se sobre a Bíblia e reinterpretá-la.

Embora Kant houvesse definido o Iluminismo como aquele movimento através do qual "os homens saem da menoridade de que são eles mesmos responsáveis sobretudo em questões de religião", ("Resposta à questão: o que é iluminismo", dezembro, 1784, in *Filosofia da história*, tradução francesa, Paris, Aubier Montaigne, 1947, pág. 91), a crítica bíblica somente assume feição definida nos meados do século passado, na medida em que se

estrutura a chamada esquerda hegeliana. Ludwig Feuerbach (1804/1872) pretendeu explicar as religiões a partir das exigências e necessidades humanas (*Essência do cristianismo*, 1841). Os irmãos Bauer – Bruno Bauer (1820/1882) e Edgar Bauer (1820/1886) – dedicam-se à tarefa de submeter os textos bíblicos a uma crítica radical, secundados por David Strauss (1804/1872). Assim, a crítica religiosa chega a ocupar um lugar de destaque entre os temas da filosofia europeia do século passado. Hipólito Taine (1828/1893) e Ernesto Renan (1823/1892), entre outros, na França, reclamaram a valorização do cristianismo não do ponto de vista do sobrenatural, mas como manifestação de um ideal moral, engendrado por determinadas condições materiais.

Muitas das teses então reputadas de "materialistas" acabariam encampadas pela contemporânea teologia católica. Assim, sem negar que se trata de um pacto entre Deus e o povo judeu, Norbert Lohfink (*Sciences bibliques en marche*, Casterman, 1969) escreve que nenhum teólogo cristão se arriscaria hoje a afirmar ter havido, no Monte Sinai, uma grande experiência mística coletiva, no curso da qual os ancestrais ouviram a voz de Deus pronunciar as palavras conservadas nos Dez Mandamentos. A esse propósito escreve Trapiello:

"O Antigo Testamento não apresenta um sistema moral completo e coerente, algo parecido a nosso conceito tradicional de teologia moral ou ética filosófica. No antigo Israel ninguém se preocupou em analisar conceitos, elaborar definições universais, deduzir conseqüências de princípios adequadamente formulados. ... O mesmo ocorreu nos outros povos do antigo Oriente Médio e inclusive no Novo Testamento, pois nem Cristo nem os apóstolos pretenderam apresentar um sistema moral elaborado e completo... Os autores do Antigo Testamento contentaram-se com apresentar e defender uns quantos princípios gerais básicos, que devem reger a conduta moral dos israelitas." (J. Garcia Trapiello – *El problema de la moral en el Antigo Testamento*, Barcelona, Herder, 1977, pág. 69).

Ainda assim, o código moral judaico-cristão penetrou na cultura do Ocidente principalmente através da pregação centrada nos Dez Mandamentos, razão pela qual é nesse texto que se deve encontrar uma resposta à questão suscitada.

Na versão oficial da Igreja Católica no Brasil, o decálogo se formula deste modo:

1. Amar a Deus sobre todas as coisas
2. Não tomar seu Santo Nome em vão
3. Guardar domingos e festas
4. Honrar pai e mãe
5. Não matar
6. Não pecar contra a castidade
7. Não furtar
8. Não levantar falso testemunho
9. Não desejar a mulher do próximo
10. Não cobiçar as coisas alheias

O preceito de amar o próximo não figura no *Êxodo* (20), que é o local onde se encontram os mandamentos na feição que lhe teria dado Moisés. Certamente por este motivo

não consta da enumeração precedente, embora a Igreja assim o denomine. É no *Levítico* (19) que Moisés diz "Amarás o teu próximo como a ti mesmo".

No *Êxodo* (20) não ha referência ao sexto mandamento. O primeiro mandamento estabelece: "Não terás outros deuses diante de mim". O segundo reza: "Não farás para ti imagens esculpidas... Não te prostrarás diante delas e não lhes prestarás culto..." , sendo este um dos preceitos que divide católicos e protestantes. O nono mandamento (Não desejar a mulher do próximo) se formula nestes termos: "Não cometerás adultério". O décimo mandamento (Não cobiçar as coisas alheias) é assim apresentado: "Não cobiçarás a casa do teu próximo (explicitando-se que a casa compreende a mulher, o servo e animais de serviço) nem coisa alguma que lhe pertença".

No Evangelho segundo Mateus (5), além de reafirmar a validade dos mandamentos ("Aquele pois que violar um destes mandamentos mais pequenos, e ensinar assim aos homens, será considerado o menor no reino dos céus"), Jesus os refere expressamente e de certa forma os torna mais rígidos.

O primeiro mandamento está formulado nestes termos: "O Senhor teu Deus adorarás e a ele só servirás". Trapiello considera equivalente as duas formulações – a de Moisés e a de Jesus – e diz que "o dever de amar a Deus não é, a rigor, simplesmente o primeiro mandamento ou o mais importante dos mandamentos senão que é o espírito que resume e dá sentido a todos eles".

Ainda em Mateus (22.36) encontra-se o seguinte: "Mestre, qual é o grande mandamento da Lei? Jesus disse-lhe 'Amarás o senhor teu Deus de todo o coração, de toda a tua alma, de todo o teu espírito'. Este é o máximo e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a este: 'Amarás a teu próximo como a ti mesmo'. Destes dois mandamentos depende toda a lei e os profetas."

No Evangelho segundo Mateus estão mencionados ainda estes mandamentos:

4.º) Honrar pai e mãe

5.º) Não matar (Não só a morte é condenada mas a própria ira contra o irmão, etc.)

6.º) Não furtar

8.º) Não levantar falso testemunho

9.º) Não desejar a mulher do próximo (27. Ouviste que foi dito "Não cometerás adultério". Eu, porém, digo-vos que todo o que olhar para uma mulher, cobiçando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração).

Não há, no texto considerado, menção expressa ao 2º, 3º e 10º mandamentos, embora se saiba que não estão ausentes da pregação de Jesus, conservada pela tradição, que não se resume ao Evangelho de Mateus.

Como se vê, o código ético judaico-cristão não corresponde a elaboração de caráter teórico, o que explica terem os filósofos modernos tentado dar-lhe uma formulação que permitisse fundamentação puramente racional, projeto que seria finalmente cumprido por Kant. Este, como se indicou, procurou reduzi-lo a um único princípio – o de que o homem é

um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio – cumprindo, por isto mesmo, examiná-los *de per si*.

Os preceitos diretamente religiosos dos Dez Mandamentos consistem apenas no primeiro e no segundo. Comportam, entretanto, interpretação laica.

A divindade, como a entende a tradição considerada, pode ser aproximada do ideal da perfeição. No pensamento grego, retomado por Spinoza, a idéia de perfeição está associada à de essência (ou realidade). "Quando relacionamos os indivíduos ao gênero e os comparamos entre si, e constatamos que uns têm mais ser ou realidade que os outros, dizemos que uns são mais perfeitos que os outros." (*Ética*, 4ª parte, Prefácio). Caberia a Descartes estabelecer vinculação entre as idéias de Deus e de perfeição ao escrever: "A substância que consideramos soberanamente perfeita, e na qual não concebemos qualquer defeito ou limitação de perfeição, chama-se Deus". Assim, o ideal de perfeição seria uma espécie de ápice da moral.

O princípio segundo o qual não se invocará o nome de Deus em circunstâncias injustificadas remete à noção de responsabilidade. Se não houvesse um princípio moral que a sustentasse, seria impensável a idéia de responsabilidade civil ou social, como a compreendemos. Deste modo, o princípio moral tem imediatamente uma função pedagógica. Certamente era isto que tinha em vista Maurice Blondel ao dizer que o sentido psicológico e moral dessa idéia é anterior ao sentido social, civil ou penal. Ao que acrescenta: "A responsabilidade é a solidariedade da pessoa humana com os seus atos, condição prévia de toda obrigação real ou jurídica".

Os demais mandamentos delimitam esferas muito importantes da convivência social, notadamente a moral sexual e as relações na família, de um lado, e, de outro, o reconhecimento da propriedade.

Freud enxerga na proibição do incesto a condição para o reconhecimento da autoridade e o estabelecimento da moralidade. Não é necessário solidarizar-se com as implicações doutrinárias retiradas dessa observação para reconhecer-lhe a pertinência. Com efeito, parece impossível a coexistência da moralidade com a promiscuidade.

Por isso o código moral devia debruçar-se sobre o tema. O entendimento da família e da moral social, contudo, evoluem com o tempo. O próprio Tropicello proclama ser deficiente a moral sexual do Antigo Testamento. Entende ser excessiva a liberdade em relação à poligamia, ao concubinato e ao divórcio, e condenável a tolerância das relações sexuais com escravas e cativas de guerra, com a prostituição etc., além de que "a linguagem usada nesta matéria é, com freqüência, a mais crua" (obra citada, págs. 112-113). Vê-se, pois, que o código delimita uma esfera e indica as suas componentes essenciais, não podendo ser-lhe atribuído um entendimento literal em todas as épocas e em todos os aspectos considerados.

O 4º e o 9º mandamentos (Honrar pai e mãe e Não desejar a mulher do próximo) estão na linha de eliminação da promiscuidade e de preservação da integridade da família. A espécie humana certamente não teria sobrevivido se não se constituísse uma comunidade relativamente pequena, apta a sustentar os seus rebentos no largo período em que, lentamente, evoluem da total dependência para graus sucessivos de autonomia e independência.

Por isto mesmo, o empenho de exaltação da família se encontra em diversas outras culturas e tradições. Em conformidade com o conhecimento que se preservou das seitas

órficas, na Grécia Antiga, observa-se semelhança muito grande entre essa espécie de mandamentos, segundo se pode ver no relato de Diógenes Laercio (*Vida e doutrina dos grandes filósofos da Antigüidade*, tradução espanhola, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1947), e na obra dos comentaristas. Na escola pitagórica ensinava-se que nada era mais venerável que a qualidade de pai. Indica-se que Homero chamou Júpiter de Rei dos Deuses. Mas para mostrar toda a sua grandeza denominou-o de *pai dos deuses e dos homens*. A mãe era comparada à natureza generosa e benfeitora, indicando que assim como Cibele produz os astros e Demeter gera os frutos e as flores da terra, assim a mãe alimenta os filhos com toda alegria. Os iniciados eram instados a *honrar seu pai e sua mãe como representantes terrestres das grandes divindades*. Dizia-se, mais, que os pais não são dados por casualidade, como se supõe vulgarmente, mas por uma ordem superior chamada fortuna e necessidade.

O mandamento relativo à castidade parece achar-se vinculado a uma outra tradição, simultânea à da exaltação da família em muitas culturas, que é a de nutrir desconfiança tanto em relação ao sexo como à mulher. Na seita pitagórica, para ficar no mesmo exemplo, acreditava-se nas virtudes da mulher iniciada mas se desconfiava da "mulher natural". Diz-se que tendo um discípulo perguntado quando lhe seria permitido aproximar-se de mulher, Pitágoras teria respondido: "Quando estiveres cansado do teu repouso". Parece entretanto que se estabelecia uma nítida distinção entre os iniciados e a comunidade.

Embora não esteja diretamente relacionado ao ensinamento pitagórico, vale transcrever entendimento diverso da questão vigente na mesma época:

"Sua mãe (de Pitágoras), Teano, deixou algumas obras. Diz-se que é sua a seguinte questão: 'Quanto tempo é preciso para que uma mulher seja pura depois da coabitação?' A que responde assim: 'Com o marido, imediatamente; com um estranho, jamais'. Dizia a uma jovem, no momento preciso em que ia unir-se a seu marido, que devia despojar-se de sua modéstia ao mesmo tempo que de suas vestes e voltar a tomá-las, ao sair do leito. 'Que modéstia?', disse-lhe alguém. 'A que é nota distintiva de nosso sexo', respondeu." (Diógenes de Laercio, op. cit., trad. cit., pág. 298).

Do que precede, parece lícito supor que o entendimento do sexo como algo de pecaminoso não coexistiu, em todas as circunstâncias e culturas, com o amadurecimento da consciência de que a sobrevivência da espécie humana requeria uma instituição, do tipo da família, e que esta não sobreviveria em meio à promiscuidade, impondo-se a observância de regras e normas que acabaram assumindo a feição do que denominamos de moral.

A par dos mandamentos expressamente religiosos (1° e 2°), dos que se referem à família e à moral sexual (4°, 6° e 9°), sobressaem aqueles relacionados diretamente à propriedade: 7° – Não furtar e 10° – Não cobiçar as coisas alheias.

É discutível se a existência da propriedade deva ser entendida como pré-requisito da moralidade, a exemplo do que se admite ocorrer no que tange à condenação da promiscuidade. Pitágoras, cuja seita é apontada como exemplo clássico de moralidade, "foi o primeiro, segundo refere Timeo, a dizer que tudo deve ser comum entre os amigos e que a amizade é a igualdade; seus discípulos reuniam todos os seus bens para desfrutá-los em comum" (Diógenes Laercio, op. cit., pág. 288). Entre as máximas pitagóricas figura esta: "Nada terás em propriedade".

Assim, a admissão da propriedade é uma componente da tradição judaico-cristã que não precisaria obrigatoriamente ser preceituada, se se partisse exclusivamente de

exigências morais. Não há nenhuma evidência racional de que a moralidade deva obrigatoriamente ser sustentada pela propriedade, além de que a moral foi pensada, em outras tradições, dela dissociada. Semelhante reconhecimento não autoriza considerá-la imoral, como às vezes ocorre.

O 3º mandamento (Guardar domingos e festas), embora possa ter-se achado, originalmente, vinculado a comemorações de caráter religioso, guarda relação mais estreita com a atitude diante do trabalho. As grandes civilizações alteraram de modo significativo a maneira de encará-lo, razão pela qual não contribuiria para elucidá-la uma tentativa de inventariar-se as várias posições. Adquire pertinência tão somente examinar, de modo específico, a forma pela qual se apresentou, na Época Moderna, o que se efetivará logo adiante.

Resta considerar o 5º e o 8º mandamentos. Quanto a este último (Não levantar falso testemunho), aborda um aspecto muito importante sobre o qual devem repousar as relações na comunidade: a confiança mútua. Mas insere igualmente uma componente pedagógica das mais relevantes ao enfatizar a necessidade do respeito à verdade e da condenação à mentira. Sabe-se, desde Sócrates, que esta é uma das questões mais complexas que se apresentaram à inteligência humana. Contudo, o mandamento assumiu feição inspiradora de comportamentos, sem a pretensão de tomar a existência imune a tensões.

O 5º mandamento (Não matar) suscitou não poucas controvérsias acerca do caráter ambíguo de um preceito que é adotado por uma comunidade que milenariamente faz a guerra e para ela se prepara de modo cioso e responsável, geração após geração.

Embora nos tenha sido ensinado em nome de Deus, achando-se vinculado a uma religião que é uma componente definidora da história do Ocidente, a moral diz respeito às relações concretas entre seres finitos e limitados e que, se bem devam aspirar à perfeição, não podem alcançá-la plena e harmoniosamente, harmonia e plenitude atribuíveis, de modo exclusivo, à divindade. Assim, o preceito bíblico mereceria esta qualificação sugerida por Djacir Menezes:

"...não basta arvorar, abstratamente, o dogma do *não matarás* para a solução do drama imenso. A plenitude do dictamen supremo será o *não matarás injustamente*. No fundo, palpita o problema da justiça. A proibição de derramar sangue do semelhante não é um absoluto: insere-se no contexto de circunstâncias históricas de onde ressalta a validade irresistível. Então o matar, ato anti-humano, pode tomar-se essencialmente humano, portanto essencialmente moral e jurídico." (Ferocidade e fraternidade. *Carta Mensal* 25 (296), novembro, 1979, pág. 30).

Finalmente, o preceito "Amarás o próximo como a ti mesmo", embora não figure no Decálogo, talvez consista na contribuição essencial da religião judaico-cristã para configurar o ideal de pessoa humana que impregnou a nossa civilização. Orwell, em sua famosa crítica da sociedade totalitária (1984), tratando-se de conceber algo capaz de destruir a integridade da pessoa – e de fazê-la renunciar a toda a tradição que os mandamentos souberam preservar através dos tempos – imaginou precisamente as sessões de ódio. O amor como ideal a ser buscado diuturnamente dá unidade à pessoa humana idealizada pelo código moral judaico-cristão, e que Kant entendia devêssemos trazer dentro de nós para inspirar-nos no complexo curso da existência.

O código judaico-cristão comporta pois uma interpretação racional que está longe de empobrecê-lo. Ao contrário, essa interpretação deve ser entendida como um compromisso do segmento laico de nossa sociedade com a recuperação dos elementos perenes da cultura ocidental.

Resta acrescentar que o ideal de pessoa humana preservado através do código combinou-se indiferentemente com a exaltação da pobreza ou da riqueza.

Na tradição católica, só muito recentemente abandonada, a pobreza encarnava o ser moral por excelência. Dizia-se ser mais fácil passar um calibre pelo fundo de uma agulha que entrar um rico no reino dos céus. Contemporaneamente, os católicos parecem empenhados em eliminar da sociedade o estado de pobreza material, sem que tenham explicitado as implicações da mudança no que tange ao que se supunha fosse a essência da religião, isto é, a vida eterna. Ainda assim, tanto num ciclo como no outro, preserva-se o Decálogo, com as alterações da versão original apresentada nos comentários anteriores.

Como se sabe, as seitas puritanas, na Época Moderna, acabariam enxergando na riqueza um indício de salvação. No particular, situaram-se no extremo oposto da que era então a posição oficial da Igreja Católica. Contudo, semelhante mudança não alterou o entendimento dos preceitos morais ensinados por Moisés e Jesus.

Segue-se a indicação das *idéias que configuram o ideal de pessoa humana*.

Tanto o termo *idéia* como *ideal* são tomados no sentido kantiano.

As idéias não apenas não derivam dos sentidos como não podem ser encontradas na experiência. Não se destinam a organizar a experiência científica mas se constituem em ideais.

As idéias que configuram o ideal de pessoa humana não derivam todas do código judaico-cristão. Neste podem ser encontradas as seguintes:

Perfeição

Refletindo o que seria a reação natural de um católico, o pensador paraense Roberto Santos formulou esta objeção ao fato de que tenhamos aproximado as idéias de Deus e de perfeição, seguindo a Descartes: "Para o crente, Deus nada tem a ver com o ideal de perfeição porquanto o concebe como uma pessoa inteligente, racional e, além de tudo, viva".

Ao dizer-se que o mandamento moral, válido para todos, aponta no sentido da busca da virtude, não se pretende esvaziar de sentido religioso o texto bíblico. A concepção que o homem fará de seu Deus há de variar segundo as religiões e para tais concepções o tribunal da razão nunca será a última instância. A sabedoria popular, ao consagrar o princípio de que "religião não se discute", quis certamente chamar a atenção para a circunstância de que a escolha de uma religião não obedece a procedimentos exclusivamente racionais. As regras morais, contudo, devem passar essa prova. Assim, ao aproximar a idéia de Deus do ideal de perfeição os racionalistas da Época Moderna pretenderam salvar os princípios consagrados da moral ocidental, sem os quais, parecia-lhes, seria impossível a convivência social, quando a cisão entre católicos e protestantes conduzia a abismo intransponível. Precisamente essa preocupação iria levar à descoberta de que o ideal de pessoa humana corresponde ao núcleo daquela moral – e compreende um compromisso radical com a virtude, isto é, com a busca da

perfeição –, descoberta que seria uma das contribuições essenciais de Kant para dissociar moral e religião.

Responsabilidade

A elaboração teórica da idéia de responsabilidade não se deu isoladamente mas vinculada à de responsabilidade civil (obrigação de reparar, nos termos da lei, os danos causados a outrem), de responsabilidade penal (situação e caráter daquele que pode ser punido por um crime ou delito) ou de responsabilidade moral (que obriga a reparar, independente da lei; ou atitude consciente em relação a seus atos), que sustenta os dois tipos precedentes.

A questão da responsabilidade política foi muito discutida no Brasil Imperial (a tese da irresponsabilidade do Imperador).

No plano da meditação de cunho religioso, a idéia de responsabilidade esteve associada à de pecado. Pascal e os jansenistas discutiram o tema para concluir que a ignorância da lei não suprime a responsabilidade do pecado. Trapiello, na obra citada, afirma que "a responsabilidade individual aparece não apenas nos tempos tardios (cf. Jer. 31, 29; Ez. 18), senão desde os muito antigos: a Caim se pede contas pelo seu procedimento contra seu irmão (Gen. 4, 19-12); Saul é rechaçado por sua desobediência (1 Sam 15, 23b); David é castigado pelos seus pecados (2 Sam 12)... " (pág. 80).

É possível também associar a noção de responsabilidade à de liberdade, como quer André Bridoux (*Morale*, Paris, Hachete, 1945) ao defender a tese de que a primeira condição da responsabilidade é a liberdade. Mas esse entendimento é de aparecimento tardio no Ocidente.

Não se trata de efetivar uma reconstituição histórica e estabelecer procedências. Contudo, é plausível supor-se que as diversas formas de responsabilidade se sustentam no ideal de *solidariedade da pessoa humana com os seus atos* (Blondel). A solidariedade da pessoa humana com seus próprios atos é ensinada pelo 2º mandamento ao estabelecer que o nome de Deus não pode ser invocado em vão. Suponho que este preceito recomenda que o nome de Deus seja invocado em circunstâncias próprias (por exemplo, no ato da oração) e não na prática cotidiana, sobretudo para atribuir-lhe este ou aquele ato. No mundo mágico em que viveram nossos ancestrais, onde toda sorte de divindade interfere na vida cotidiana, a solidariedade com os próprios atos não poderia surgir espontaneamente. Tenho em vista, ao atribuir semelhante função aos mandamentos, a advertência de Trapiello de que "no Antigo Testamento o ensinamento nunca é meramente teórico, senão que está sempre e essencialmente ordenado à prática" (pág. 81).

Amor do próximo

Assim, dentre as noções que configuram plenamente o ideal de pessoa humana, pelo menos três encontram-se no código, a saber: *perfeição, responsabilidade e amor do próximo*.

Há entretanto uma idéia essencial à configuração do ideal de pessoa humana que não figura no código. Trata-se da idéia de Liberdade. Neste fato (surgimento tardio de nota tão relevante) talvez resida a maior evidência de que o imperativo de ser submetida a meditação de cunho racional seria intrínseco à própria moralidade.

Permito-me transcrever adiante as considerações que, a respeito, inseri na *História das Idéias Filosóficas no Brasil* (4ª ed., Convívio, págs. 22-24):

Na Antigüidade, conforme assinala Reale, "nunca se chegou a reconhecer inequivocamente o homem como pessoa, embora conjunturas políticas e econômicas já esboçassem tal reconhecimento no sistema de *jus gentium* ou em certos institutos jurídicos particulares". Além desses rudimentos de consciência jurídica da personalidade, existente entre os romanos, através de ordenamento das relações entre pessoas não integradas na comunidade, regidas pelo *jus civile*, de que fala Reale, a posição de Antígona, na peça de Sófocles, insinua a existência de um direito da pessoa, acima do da cidade, posição extremamente valorizada por Hegel, do mesmo modo que a do estoicismo. Contudo, prevalece o primado da categoria de cidadão sobre a de pessoa. Aristóteles resume a tese nos seguintes termos: "É evidente pois que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é por sua natureza um animal político, destinado a viver em sociedade..." ("Liberdade antiga e liberdade moderna", in *Horizontes do Direito e da História*, São Paulo, Saraiva, 1959, pág. 39). Coube ao cristianismo colocar a *humanitas* como dignificante em si mesma, acima da cidadania e da nacionalidade.

É certo que na idéia de humanidade posta em circulação pelos estóicos encontram-se em germe aquelas noções relacionadas à pessoa humana que o cristianismo iria desenvolver. Assim, segundo Plutarco, Zenon teria escrito "uma *República* muito admirada cujo princípio é: que os homens não devem separar-se em cidades e povos que tenham leis particulares, porque todos os homens são concidadãos, já que há para eles um único caminho e uma única ordem de coisas (cosmos), como para um rebanho unido sob a regra de uma lei comum". Contudo, somente na Idade Média essa problemática ganharia corpo. Gilson chega mesmo a advertir que é na antropologia onde as distinções entre pensamento grego e medieval se estabelecem de forma mais acentuada: "Aqui, talvez mais que em qualquer outro tema, as diferenças se dissimulam sobre a identidade das terminologias e é necessário examiná-las de perto para discerni-las." (*L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, 2ª ed., 1948, pág. 175).

A problemática do homem na filosofia cristã envolve gama variada de temas (corpo, alma, amor, obrigação moral etc.). A questão-chave corresponde entretanto ao conceito de livre arbítrio, porquanto as demais notas sugerem pouco mais que o comportamento social recomendado ao cristão. A meditação em torno do livre arbítrio, em contrapartida, além de explicitar a verdadeira dimensão metafísica do tema, consiste precisamente no elemento apto a propiciar o estabelecimento de uma visão pessimista da pessoa humana, em certos momentos de sua evolução histórica, em particular na Segunda Escolástica Portuguesa.

Aristóteles elaborou com acuidade as relações entre o apetite abordado no nível animal e a consideração da componente racional. Entende que o desejo comporta certas gradações. O gênero (orexis) constituir-se-ia de espécies: o desejo cego, o apetite irracional; o impulso que desconhece a razão por sua impetuosidade mas a ela se conformando de certa forma (coragem); e o desejo voluntário (racional). Essa última espécie distinguir-se-ia da vontade que, além do objeto visado (desejo racional), fixaria os meios para a sua consecução e, entre estes, efetivaria uma escolha. Embora tendo contribuído com essa noção básica, falta na obra de Aristóteles o conceito mesmo de liberdade. A idéia somente apareceria através da conceituação do livre arbítrio.

Toda a dificuldade do conceito de livre arbítrio dos escolásticos advém do fato de que a vontade, que intervém na escolha, deve conservar sua indeterminação, do contrário o ato a que está chamada a desempenhar perderia sua característica essencial, isto é, não seria livre. Competia, pois, preservar essa indeterminação mas evitando, ao mesmo tempo, por essa via, a legitimação da escolha do mal.

O livre arbítrio preserva-se no homem mesmo depois do pecado original. Contudo, o problema é deslocado do âmbito da vontade para o plano extra-racional. A liberdade se preserva quanto ao seu exercício (em relação ao ato, desde que pode agir ou não) da mesma forma que em relação ao objeto (que pode ser desejado ou não). No que respeita aos fins, entretanto, estabelece-se uma vinculação entre o exercício do livre arbítrio e a escolha do bem, não por uma intervenção da própria razão mas através de uma doação extra-racional, ou, como diz Gilson, "a doutrina cristã da libertação do querer pela graça penetrou na análise do livre arbítrio para modificar profundamente sua estrutura". Mais precisamente: "O homem é livre e faz o mal por seu arbítrio mas não é livre pelo fato de que age segundo seu arbítrio. Demos mais um passo; criado livre, o homem pecou pelo poder que tinha de pecar, mas este poder não fazia parte de sua liberdade verdadeira que era o de não pecar. Noutros termos, a liberdade do homem era a de um querer criado livre da servidão do pecado; seu livre arbítrio era pois, ao mesmo tempo, um poder eficaz. Este livre arbítrio, pecando, abdicou de seu poder; diremos nós que essa abdição seja constitutiva de sua liberdade? Uma liberdade que se diminui, mesmo livremente, é infiel à sua essência; o ato livre pelo qual ele se torna menos livre trai sua própria liberdade. Eis porque, precisamente pelo fato de que todo querer é um poder, toda diminuição do poder de querer diminui a liberdade do livre arbítrio. A verdadeira potência é aquela de querer eficazmente o bem; depois de haver feito o mal, a vontade permanece livre de querer o bem, mas não o de fazer: ela não é, portanto, senão uma liberdade mutilada; restituindo-lhe este poder perdido, a graça dá ao livre arbítrio algo de sua eficácia primeira; longe de o diminuir, libera-o; à espontaneidade do *arbitrium*, acrescenta a liberdade, que é eficaz; um verdadeiro *liberum arbitrium* é um *libertas arbitrii*." (obra citada, pág. 299).

Compreende-se, pois, o sentido da tese de Mondolfo acerca da Renascença. Segundo o filósofo italiano, ao exaltar a pessoa humana – e afirmar, como Galileu, por exemplo, que, se do ponto de vista extensivo, o entendimento humano quase nada representa em comparação ao divino, sob o aspecto intensivo iguala à certeza objetiva divina – o Renascimento não apenas repete um tema clássico mas se contrapõe a uma tendência claramente expressa no pensamento medieval, isto é, "a exigência geral de humildade de parte do homem, afirmando sua dependência da revelação e da autoridade" (*Figuras e ideas de la filosofia del Renacimiento*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1964, pág. 237; tradução brasileira, São Paulo, Mestre Jou, 1967, pág. 206)."

A solução do problema da liberdade seria ensejada por Kant. Preservando o entendimento precedente de que a liberdade não o seria se a vontade tivesse que determinar-se por causas externas, Kant a vincula à escolha da lei moral. A liberdade do homem consiste em não ceder às inclinações e escolher-se como ser moral.

Textos Complementares

O Decálogo de Moisés e o Sermão da Montanha

Os livros do Antigo Testamento não têm autor, no sentido moderno do termo. Consistem no recolhimento de uma tradição oral que data de séculos. As narrações de cunho histórico e as leis consagradas eram transmitidas às gerações sucessivas, na própria vida cotidiana, ao mesmo tempo em que, nos santuários, tais elementos assumiam a forma de cânticos ou orações. As tentativas de preservá-los através da escrita também se perdem no tempo. Admite-se, contudo, que, por volta do quinto século antes de nossa era, hajam assumido a feição que chegou aos nossos dias.

O denominado *Pentateuco* (cinco livros) foi isolado das demais partes do Antigo Testamento pelos samaritanos (judeus da Samária), que se separaram da comunidade judaica de Jerusalém em torno do ano 300 a.C. Entre os judeus, esses cinco livros eram chamados *Torah* (que foi traduzido como lei, mas que tem outros significados, entre estes os de instrução ou guia). Comumente, nos primórdios do Cristianismo e mesmo na Idade Média, entendia-se que o Pentateuco havia sido escrito por Moisés.

Os cinco livros intitulam-se Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. O Gênesis contém uma parte introdutória relativa à criação do mundo e a história dos patriarcas do povo judeu, subdividida em três ciclos, respectivamente, de Abraão, Isaac e Jacob. O Êxodo relata a história de Moisés e de sua missão religiosa. Insere os vários preceitos religiosos e morais, havendo inclusive referência aos Dez Mandamentos. O Levítico trata basicamente do culto entre os hebreus (rituais, sacrifícios, regras a serem observadas pelos sacerdotes etc.). Os Números ganharam a denominação por conter o recenseamento dos israelitas mas corresponde a relato histórico. Finalmente, o Deuteronômio ou "segunda lei" é assim chamado, presumivelmente, pelo fato de consistir numa reiteração dos princípios religiosos e morais, contidos nos outros livros, como uma espécie de testamento definitivo do grande guia e legislador, às vésperas de sua morte. Costuma-se considerar o Decálogo na versão deste último livro.

As diversas edições da Bíblia, devidas seja aos católicos seja aos protestantes, contêm textos introdutórios relativos à significação religiosa de cada uma de suas partes integrantes, inclusive as razões pelas quais rejeitam este ou aquele texto. Os judeus recusam o Novo Testamento. O leitor interessado em conhecer o sentido da meditação judaica que se seguiu ao aparecimento da religião católica, em relação ao tema considerado, pode consultar o livro *O estudo e a oração*, antologia organizada por J. Guinsburg (São Paulo, Editora Perspectiva, 1968).

O Decálogo

Moisés convocou todo o Israel e disse-lhe:

"Escuta, Israel, as leis e os preceitos que hoje te faço ouvir; aprende-os e põe-nos em prática. O Senhor, nosso Deus, firmou uma aliança conosco no Horeb. Não foi com os nossos pais que o Senhor contraiu esta aliança, mas conosco, que hoje estamos aqui ainda vivos. O Senhor falou-nos sobre a montanha, face a face, do meio do fogo. Eu estava, então, entre o Senhor e vós para vos transmitir as suas palavras, porque, aterrados pelo fogo, não vos aproximastes da montanha. Ele disse:

'Eu sou o Senhor, teu Deus, que te fez sair do país do Egito, da casa da escravidão. Não terás nenhum outro deus além de Mim. Não farás para ti nenhum ídolo que reproduza a imagem de quem quer que seja que está no alto do céu, ou em baixo, sobre a terra, ou nas águas debaixo da terra. Não te prostrarás nunca diante delas, e não as adorarás; porque só Eu, o Senhor, é que sou o teu Deus, um Deus zeloso, que castigo a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e a quarta geração dos que Me ofendem, mas uso de benevolência até a milésima com aqueles que Me amam e guardam os Meus mandamentos.

Não invocarás o nome do Senhor, teu Deus, em apoio da mentira; porque o Senhor não deixará impune aquele que tiver invocado o Seu nome em favor da mentira.

Guardarás o dia de Sábado, para o santificar, como te ordenou o Senhor, teu Deus. Trabalharás durante seis dias, e neles farás todas as tuas obras; mas, no sétimo dia, que é o sábado do Senhor, teu Deus, não farás trabalho algum: tu, o teu filho ou a tua filha, o teu escravo, macho ou fêmea, o teu boi, o teu jumento ou qualquer dos teus animais; nem o estrangeiro que está dentro das tuas portas, para que o teu servo e a tua serva descansem como tu. Recorda-te de que foste escravo no país do Egito, donde o Senhor, teu Deus, te fez sair com mão forte e braço poderoso. É por isso que o Senhor, teu Deus, te ordenou que guardasse o dia de Sábado.

Honra teu pai e tua mãe, como te ordenou o Senhor, teu Deus, a fim de prolongar os teus dias e para que vivas feliz na terra que o Senhor, teu Deus, te destina.

Não matarás.

Não cometerás adultério. Não furtarás.

Não levantarás falso testemunho contra o teu próximo.

Não cobiçarás a mulher do teu próximo, e não desejarás sua casa, nem seu campo, nem seu escravo, nem sua escrava; nem o seu boi, nem o seu jumento, nem nada que lhe pertença.'

Estas são as palavras que o Senhor dirigiu com voz forte a toda a assembléia, sobre a montanha, do meio do fogo, da nuvem e das trevas, sem acrescentar mais nada; depois, escreveu-as em duas tábuas de pedra, que me entregou. Ora, depois que ouvistes a voz que saía do meio das trevas, enquanto a montanha estava em fogo, aproximastes-vos todos de mim com os chefes das vossas tribos e os vossos anciãos, dizendo: Na verdade, o Senhor, nosso Deus, revelou-nos a Sua glória, e a Sua grandeza e ouvimos a Sua voz do meio da chama; hoje damo-nos conta que Deus pode falar ao homem e este continuar vivo! Mas não iremos, de fato, morrer, consumidos por essa grande chama? Se ouvirmos de novo a voz do Senhor nosso Deus, morreremos. Qual é a criatura capaz de ouvir, como nós, a voz do Deus vivo, falando do meio do fogo e permanecer viva? Vai, escuta o que o Senhor, nosso Deus, te disser; és tu que nos contarás tudo o que o Senhor, nosso Deus, te tiver dito e nós, ouvindo-O, obedeceremos.

O Senhor ouviu as palavras que me dirigíeis e disse-me: 'Ouvi a voz desse povo, as palavras que te dirigiu; tudo o que disseram está bem. Ah! se pudessem manter através do tempo esta disposição de temor para Comigo e cumprir todos os Meus mandamentos! Então seriam eternamente felizes, eles e os seus filhos. Vai, diz-lhes que voltem para as suas tendas. Tu, porém, ficarás aqui comigo, e expor-te-ei toda a lei, os preceitos e as regras que lhes

deves ensinar, a fim de que as observem no país cuja posse lhes destino.' Observai, pois, com cuidado, o que o Senhor, vosso Deus, vos ordenou; não vos afastareis delas nem para a direita nem para a esquerda. Seguireis o caminho que o Senhor, vosso Deus, vos traçou, e sereis felizes e tereis longa vida, na terra que ides possuir.

Estas são as leis, os preceitos e as regras que o Senhor, vosso Deus, ordenou que vos ensinasse, e que tendes de seguir na terra que ides conquistar. Assim temerás o Senhor, teu Deus, cumprindo todas as Suas leis e preceitos que te transmito: tu, teus filhos, e netos, em todo o tempo da vossa vida, a fim de que os vossos dias se prolonguem. Tu os ouvirás, pois, ó Israel, e os observarás com cuidado, para prosperares e te multiplicares infinitamente, na terra onde corre o leite e o mel, como te prometeu o Senhor Deus de teus pais.

Escuta, ó Israel! O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor! Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças. Estes mandamentos que hoje te imponho serão gravados no teu coração. Ensiná-los-ás aos teus filhos e meditá-los-ás quer em tua casa, quer em viagem, quer ao deitar-te ou ao levantar-te. Atá-los-ás como símbolo no teu braço, e usá-los-ás como filactérias entre os teus olhos. Escrevê-los-ás sobre os pilares da tua casa e sobre as tuas portas."

O Sermão da Montanha (Evangelho segundo São Mateus)

Vendo Jesus aquela multidão, subiu a um monte, e, tendo-se sentado, aproximaram-se dele os seus discípulos. Ele, abrindo a sua boca, os ensinava, dizendo:

Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus.

Bem-aventurados os mansos, porque possuirão a terra. Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados.

Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia.

Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus. Bem-aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus.

Bem-aventurados os que sofrem perseguição por amor da Justiça, porque deles é o reino dos céus.

Bem-aventurados sois, quando vos insultarem e vos perseguirem, e disserem falsamente todo o mal contra vós por causa de Mim.

Alegrai-vos e exultai, porque é grande a vossa recompensa nos céus, pois assim perseguiram os profetas, que existiram antes de vós.

Vós sois o sal da terra; porém, se o sal perder a sua força, com que será ele salgado? Para nada mais serve senão para ser lançado fora e calcado pelos homens. Vós sois a luz do mundo. Não pode esconder-se uma cidade situada sobre um monte; nem se acende uma lucerna, e se põe debaixo do alqueire, mas sobre o candeeiro, a fim de que dê luz a todos os que estão em casa. Assim brilhe a vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem o vosso Pai, que está nos céus.

Não julgueis que vim abolir a Lei ou os Profetas; não os vim destruir, mas sim para os cumprir. Porque em verdade vos digo: antes passarão o céu e a terra, que passe da Lei um só jota ou um só ápice, sem que tudo seja cumprido. Aquele pois que violar um destes mandamentos mais pequenos, e ensinar assim aos homens, será considerado o menor no reino dos céus; mas o que os guardar e ensinar, esse será considerado grande no reino dos céus. Porque eu vos digo que, se a vossa justiça não exceder a dos escribas e a dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus.

Ouvistes o que foi dito aos antigos: *Não matarás*, e quem matar será submetido ao juízo do tribunal. Pois eu digo-vos que todo aquele que se irar contra o seu irmão será submetido ao juízo do tribunal. O que chamar 'raca' a seu irmão será condenado no Conselho. O que lhe chamar 'louco', será condenado ao fogo da geena. Portanto, se estás para fazer a tua oferta diante do altar, e te lembrares aí que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa lá a tua oferta diante do altar, vai reconciliar-te primeiro com teu irmão, depois vem fazer a tua oferta. Acomoda-te sem demora com o teu adversário, enquanto estás em caminho com ele, para que não suceda que o adversário te entregue ao juiz, e o juiz te entregue ao seu ministro, e sejas posto em prisão. Em verdade te digo: Não sairás de lá antes de ter pago o último centavo.

Ouvistes que foi dito: *Não cometerás adultério*. Eu, porém, digo-vos que todo o que olhar para uma mulher, cobiçando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração. Por isso, se o teu olho direito é para ti causa de queda, arranca-o e lança-o para longe de ti, porque é melhor para ti que se perca um dos teus membros, do que todo o teu corpo seja lançado na geena. E, se a tua mão direita é para ti causa de queda, corta-a e lança-a para longe de ti, porque é melhor para ti que se perca um dos teus membros, do que todo o teu corpo seja lançado na geena. Também foi dito: *Aquele que repudiar sua mulher, dê-lhe libelo de repúdio*. Eu, porém, digo-vos: todo aquele que repudiar sua mulher, a não ser por causa de fornicação, expõe-na ao adultério; e o que desposar a repudiada, comete adultério.

Igualmente ouvistes o que foi dito aos antigos: *Não perjurarás, mas guardarás para com o Senhor os teus juramentos*. Eu, porém, digo-vos que não jureis de modo algum (sem motivo justo) nem pelo céu, porque é o trono de Deus; nem pela terra, porque é o escabelo de seus pés; nem por Jerusalém, porque é a Cidade do Grande Rei. Nem jurarás pela tua cabeça, pois não podes fazer branco ou negro um só dos teus cabelos. Seja o vosso falar: Sim, sim; não, não. Tudo o que disso passa, procede do maligno.

Ouvistes o que foi dito: *Olho por olho e dente por dente*. Eu, porém, digo-vos que não resistais ao (que é) mau; mas, se alguém te ferir na tua face direita, apresenta-lhe também a outra; e ao que quer chamar-te a juízo para te tirar a tua túnica cede-lhe também a capa. Se alguém te forçar a dar mil passos, vai com ele mais dois mil. Dá a quem te pede, e não voltes as costas ao que deseja que lhe emprestes.

Ouvistes o que foi dito: *Amarás o teu próximo e aborrecerás o teu inimigo*. Eu, porém, digo-vos: Amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam e orai pelo que vos maltratam e vos perseguem. Deste modo sereis filhos do vosso Pai que está nos céus, o qual faz nascer o sol sobre maus e bons, e manda a chuva sobre justos e injustos. Por que, se amais (somente) os que vos amam, que recompensa haveis de ter? Não fazem os publicanos também o mesmo? E se saudardes somente os vossos irmãos, que fazeis (nisso) de especial? Não fazem também assim os gentios? Sede pois perfeitos, como também vosso Pai celestial é perfeito.

Guardai-vos de fazer as boas obras diante dos homens, com o fim de serdes vistos por eles, doutra sorte não tereis direito à recompensa do vosso Pai, que está nos céus. Quando, pois, dás esmola, não faças tocar a trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas nas sinagogas e nas ruas, para serem louvados pelos homens. Em verdade vos digo que já receberam a sua recompensa. Mas, quando dás esmola, não saiba a tua esquerda o que faz a tua direita, para que a tua esmola fique em segredo, e teu Pai, que vê (o que fazes) em segredo, te pagará.

E, quando orais, não sejais como os hipócritas, que gostam de orar em pé nas sinagogas e nos cantos das praças, a fim de serem vistos pelos homens. Em verdade vos digo que (já) receberam a sua recompensa. Tu, porém, quando orares, *entra no teu quarto, e, fechada a porta*, ora a teu Pai em segredo; e teu Pai, que vê (o que se passa) em segredo, te dará a recompensa. Nas vossas orações não useis muitas palavras como os gentios, os quais julgam que serão ouvidos à força de palavra. Não os imiteis, porque vosso Pai sabe o que vos é necessário, antes que vós lho peçaís.

Vós pois orai assim: Pai nosso, que estás nos céus, santificado seja o teu nome. Venha o teu reino. Seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu. O pão nosso de cada dia nos dá hoje. Perdoa-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos aos que nos têm ofendido. E não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal.

Porque, se vós perdoardes aos homens as suas ofensas, também vosso Pai celeste vos perdoará. Mas, se não perdoardes aos homens, tão pouco vosso Pai vos perdoará os vossos pecados.

Quando jejuais, não vos mostreis tristes como os hipócritas que desfiguram os seus rostos para mostrar aos homens que jejuam. Na verdade vos digo que (já) receberam a sua recompensa. Mas tu, quando jejuas, unge a tua cabeça e lava o teu rosto, a fim de que não pareças aos homens que jejuas, mas a teu Pai, que está presente ao (que há de mais) secreto, e teu Pai, que vê no secreto, te dará a recompensa.

Não acumuleis para vós tesouros na terra, onde a ferrugem e a traça os consomem, e onde os ladrões perfuram as paredes e roubam. Entesourai para vós tesouros no céu, onde nem a ferrugem, nem a traça os consomem, e onde os ladrões não perfuram as paredes nem roubam. Porque onde está o teu tesouro, aí está também o teu coração.

O olho é a lâmpada do corpo. Se o teu olho for são, todo o teu corpo terá luz. Mas, se teu olho for defeituoso, todo o teu corpo estará em trevas. Se pois a luz, que há em ti, é trevas, quão espessas serão as próprias trevas!

Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de odiar um e amar o outro, ou há de afeiçoar-se a um e desprezar o outro. Não podeis servir a Deus e à riqueza.

Portanto vos digo: Não vos preocupeis, nem com a vossa vida, acerca do que haveis de comer, nem com o vosso corpo acerca do que haveis de vestir. Porventura não vale mais a vida que o alimento, e o corpo mais que o vestido? Olhai para as aves do céu, que não semeiam, nem ceifam, nem fazem provisões nos celeiros, e contudo vosso Pai celeste as sustenta. Porventura não valeis vós muito mais do que elas? Qual de vós, por mais que se afadigue, pode acrescentar um só côvado à sua vida?

Por que vos inquietais com o vestido? Considerai como crescem os lírios do

campo: não trabalham nem fiam. Digo-vos todavia que nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como um deles. Se pois Deus veste assim uma erva do campo, que hoje existe, e amanhã é lançada no forno, quanto mais a vós, homens de pouca fé! Não vos aflijais pois, dizendo: Que comeremos? Que beberemos? Com que nos vestiremos? Os gentios é que procuram todas estas coisas. Vosso Pai sabe que tendes necessidade de todas elas. Buscai pois, em primeiro lugar, o reino de Deus e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão dadas por acréscimo. Não vos preocupeis pois, pelo dia de amanhã; o dia de amanhã terá as suas preocupações próprias. A cada dia basta o seu cuidado.

Não julgueis, para que não sejais julgados. Pois, segundo o juízo com que julgardes, sereis julgados; e com a medida com que tiverdes medido, vos medirão também a vós. Porque olhas tu para a aresta que está no olho de teu irmão, e não notas a trave no teu olho? Como ousas dizer a teu irmão: Deixa-me tirar-te do olho uma aresta tendo tu no teu uma trave? Hipócrita, tira primeiro a trave do teu olho, e então verás para tirar a aresta do olho do teu irmão.

Não deis aos cães o que é santo, nem lanceis aos porcos as vossas pérolas, para que não suceda que eles as calquem com os seus pés, e que, voltando-se contra vós, vos dilacerem.

Pedi, e vos será dado; buscai e achareis; batei e abrir-se-vos-á. Porque todo o que pede, recebe; e o que busca, encontra; e a quem bate, abrir-se-á. Qual de vós dará uma pedra a seu filho, quando este lhe pede pão? Se lhe pedir um peixe, dar-lhe-á uma serpente? Se vós, pois, sendo maus, sabeis dar coisas boas a vossos filhos, quanto mais vosso Pai celeste dará coisas boas aos que lhas pedirem?

Assim, tudo o que vós quereis que os homens vos façam, fazei-o também vós a eles; esta é a Lei e os Profetas.

Entrai pela porta estreita, porque larga é a porta, e espaçoso o caminho que conduz à perdição, e muitos são os que entram por ela. Que estreita é a porta, e que apertado o caminho que conduz à Vida, e quão poucos são os que dão com ele!

Guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós com vestidos de ovelhas mas por dentro são lobos rapaces. Pelos seus frutos os conhecereis. Porventura colhem-se uvas dos espinhos, ou figos dos abrolhos? Assim toda a árvore boa dá bons frutos, e toda a árvore má dá maus frutos. Não pode uma árvore boa dar maus frutos, nem uma árvore má dar bons frutos. Toda a árvore, que não dá bom fruto, será cortada e lançada no fogo. Vós os conhecereis pois pelos seus frutos.

Nem todo o que me diz: ‘Senhor, Senhor’ entrará no reino dos céus; mas o que faz a vontade de meu Pai, que está nos céus, esse entrará no Reino dos Céus. Muitos me dirão naquele dia: ‘Senhor, Senhor, *não profetizamos nós em teu nome*, e em teu nome expelimos os demônios, e em teu nome fizemos muitos milagres?’ Então, eu lhes direi bem alto: ‘Nunca vos conheci; apartai-vos de mim, vós que praticais a iniquidade’.

Todo aquele, pois, que ouve estas minhas palavras, e as observa, será semelhante ao homem prudente que edificou a sua casa sobre rocha. Caiu a chuva, transbordaram os rios, sopraram os ventos, investiram contra aquela casa e ela não caiu, porque estava fundada sobre rocha. Todo o que ouve estas minhas palavras e não as pratica, será semelhante ao homem

insensato, que edificou a sua casa sobre areia. Caiu a chuva, transbordaram os rios, sopraram os ventos, investiram contra aquela casa e ela caiu, e foi grande a sua ruína.'

Aconteceu que, tendo Jesus acabado este discurso, estavam as multidões admiradas da sua doutrina, porque os ensinava como quem tinha autoridade, e não como os seus escribas."

e) Ideal de pessoa humana e aceção de pessoa humana

Embora o ideal de pessoa humana constitua o núcleo da moral ocidental, em certos ciclos históricos ou em segmentos nacionais pode vigorar aceção de pessoa humana que se contraponha àquele ideal. O entendimento do homem, como "bom selvagem", na doutrina de Rousseau, embora aparentemente exalte as qualidades do homem, acabou inspirando sistemas messiânicos opressores. Assim, é imprescindível distinguir entre *ideal e aceção* de pessoa humana, a fim de poder apreender qual a verdadeira forma como é encarado nos momentos históricos ou correntes de pensamento.

No Brasil – como de resto na cultura portuguesa – vigorou durante largo período uma visão negativa do homem. Essa visão vincula-se à vertente pessimista formada no seio do cristianismo, expressa com toda a clareza no famoso escrito do diácono Lotario de Segni, mais tarde elevado ao trono papal (1198/1216) com o nome de Inocêncio III, *O desprezo do mundo (De contemptu mundi)*, revelador do mais solene e profundo desprezo não tanto pelo próprio mundo mas pela condição humana, colocada mesmo abaixo dos vegetais. Assim, escreve: "Andas pesquisando ervas e árvores; estas, porém, produzem flores, folhas e frutos, e tu produzes de ti lêndeas, piolhos e vermes; elas lançam do seu interior azeite, vinho e bálsamo, e tu, do teu corpo, saliva, urina, excrementos."

A forma de que se revestiu essa visão pessimista foi denominada de *saber de salvação*, que se caracteriza pelos traços adiante resumidos.

O elemento definidor consiste no *desprezo do mundo*, da maneira como o entendia Lotario de Segni, no texto antes referido. O mundo é aqui identificado sobretudo com a dimensão corpórea, na qual se integra o próprio homem. Concebe-se a este como ser corrompido precisamente em decorrência da circunstância.

O mundo não estaria aí para que os homens nele erigissem algo digno da glória de Deus, como nos primórdios do protestantismo em geral e no puritanismo em particular - mas para tentá-lo. Desse modo, a resistência à tentação equivale ao comportamento ético por excelência.

À transitoriedade da tentação opõe-se a eternidade da salvação. Tais são os ingredientes fundamentais do saber de salvação. Além do que se disse, tem a peculiaridade de gerar um estado de espírito muito diverso da vivência interior do religioso de nossos dias, no sentido seguinte: trata-se de um projeto existencial cuja validade é diretamente proporcional ao seu grau de exteriorização. Não fora o homem quase impotente diante do pecado, quando entregue a si mesmo; pudesse assimilar, sem resistência, o que é, na verdade, a própria consciência culpada, seu resultado seria uma comunidade de ascetas ou penitentes. Como esse desfecho não ocorre de modo espontâneo, os que ascendem ao saber de salvação devem erigir-se em modelo e configurar a sociedade à sua imagem.

No caso brasileiro, o saber de salvação legou-nos a manifestação radical expressa no *Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, para quem o homem é "um vil bicho da terra e um pouco de lodo"

Mais tarde, graças à difusão do positivismo, veio a encontrar a maior receptividade em amplos círculos da intelectualidade o entendimento de que o homem é *determinado e determinável*, isto é, para saber o que é o homem basta conhecer as condições sociais em que se encontra. Correlativamente, a mudança naquelas condições acarretará alterações no comportamento e na maneira de ser do homem, sendo, por isto mesmo, previsível a instauração de uma sociedade racional e, portanto, integrada por seres morais, desde que submetida a população ao que Comte denomina de "educação sistemática", de que se dará exemplo ao fim do tópico. Embora essa hipótese não conte em seu favor com qualquer depoimento histórico, consiste numa crença profundamente arraigada. No plano teórico, corresponde à suposição da possibilidade de moral e política científicas.

Neste século, na medida em que se empreendeu a crítica à hipótese precedente, emerge a tendência a considerar o homem como um ser que se deixa dominar pelas forças irracionais que carrega consigo.

As acepções da pessoa humana estruturadas em determinadas épocas não são sucessivas e superáveis, como imaginavam os positivistas, mas coexistentes e muito arraigadas. Contudo, sempre se levantam vozes contra essa tendência à unilateralidade e em prol de visões integradas e equilibradas. Exemplos dessa posição encontram-se no pensamento brasileiro, tanto da fase que se contrapôs à visão pessimista herdada do século XVIII como aos que se opuseram ao positivismo. Assim, Domingos Gonçalves de Magalhães (1811/1882), escritor romântico consagrado, filósofo e historiador, teria oportunidade de escrever que o "homem é muito superior à pintura que dele fazem sensualistas e materialistas". Sendo antes um ente social do que individual – prossegue – e exprimindo-se a excelência das ações morais por si mesmas e não pelas intenções, podemos "guiar-nos pelo juízo da sociedade, porque nela brilha a mesma razão que nos aclara". Ao que acrescenta: "Mas como só é bom o que é verdade, e a verdade é o fruto da nossa inteligência desenvolvida pela cultura de todas as ciências, no meio da sociedade e com os seus próprios socorros, o dever moral dos cultores da ciência é comunicar a todos o que eles julgam ser verdade, ainda que ela seja contrária à opinião geral. Mas esse dever não lhe dá direito algum de impor a verdade por meio da força. A sociedade é livre como a nossa consciência e livre deve governar-se para se aperfeiçoar." (*Obras completas*, tomo VII, Rio de Janeiro, Livraria Garnier, 1965, págs. 385-386).

A diversidade de acepções da pessoa humana não altera o fato de que os preceitos morais, no Ocidente, repousam num ideal de pessoa humana que se configura ao longo de séculos.

Textos Complementares

a) O homem como peregrino na terra

No período colonial brasileiro, veio a alcançar grande sucesso o livro de pregação moral intitulado *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Seu autor, Nuno Marques Pereira, parece ter vivido entre 1652 e 1735, sendo escassas as informações sobre a sua vida.

De 1728 a 1765 o livro veio a merecer cinco edições sucessivas, o que é indício claro de que encarna o espírito da época.

A pregação moral nessa obra se faz em torno de cada um dos mandamentos. O autor descreve a situação de pecado com que se defronta em sua peregrinação pelo Brasil, a linha de argumentação com que a combateu (baseada sempre em textos religiosos e exemplos históricos) e as formas de castigo que teria presenciado. Em sua narração o homem aparece como uma criatura desprezível.

Acerca da condição humana na terra escreve Nuno Marques Pereira:

"Sabei que é este mundo estrada de peregrinos e não lugar, nem habitação de moradores, porque a verdadeira pátria é o Céu, como assim o advertiu São Gregório, Papa; que, por isso, enquanto andam os homens neste mundo, lhes chamam caminhantes. E diz São João Crisóstomo que neste mundo não há mais que uma virtude, da qual se compõem as outras: e é o ter-se por peregrino nesta vida, e por cidadão da Glória."

E quem assim conhecer a sua Pátria, com razão poderá dizer com Davi: "Ai de mim, porque é prolongada a minha peregrinação!" O qual, falando com Deus, diz: "Não caleis, Senhor; porque eu sou adventício, estrangeiro e peregrino diante de Vós, como foram os meus antepassados." Como quem queria dizer: "Senhor, pois eu não faço caso das injúrias dos homens, nem das propriedades da terra, e nela me trato como quem vai de caminho; não tapeis vossos ouvidos a meus clamores!"

Por esta causa premiou Deus a Abraão, por se fazer peregrino, com o fazer pai de todas as gentes; por ver o zelo com que o amava, desprezando todo o sossego do mundo pelo servir. Este foi também o modo de vida que Deus deu e ensinou a Isaac, quando o mandou para a terra de Canaan, que devia morar e juntamente ser peregrino. E diz São Paulo, falando com os homens, que são todos peregrinos e que não têm aqui cidade permanente e própria; e que vão caminhando e buscando-a, que é sem dúvida a Glória. Do Abade Olímpio se conta que perguntando-se-lhe de que modo se viveria no mundo, deu em resposta: "Trata-te e estima-te como peregrino." Finalmente, Cristo, Senhor nosso, também se chamou peregrino, e os Apóstolos também o foram, enquanto viveram neste mundo.

E, por isso, com grande razão disse Davi que toda a vida do homem neste mundo não é mais que um quase entrar nele e sair logo. E em outro lugar (*Psalm.* 136. v. 4), como podemos alegrar-nos em terra alheia? E Job, com viver duzentos e quarenta e tantos anos, disse que a sua vida era uma trasladação, somente, de um sepulcro para outro: do ventre para a sepultura.

"E assim permitiu Deus que a vida do homem fosse breve, para que ele nem com as propriedades se ensoberbecesse, vendo o pouco tempo que as havia de gozar; nem com as adversidades perdesse o ânimo, vendo que em breve haviam de acabar; e para que se resolvesse a se mortificar e viver conforme aos preceitos divinos e conselhos de Cristo, tendo por grande ventura o comprar, com trabalhos de uma breve na terra, os gostos eternos na Glória, onde deve sempre ter o seu pensamento e o coração, tendo-se, neste mundo, por peregrino e desterrado, fugindo de empregar o seu coração na terra; porque, como aconselha Santo Agostinho, onde estão fixos e permanentes os nossos corações, aí estão os nossos gostos.

"E deste discurso se segue que se devem tratar e haver os homens como

peregrinos; porque, se bem reparamos que coisa é a vida dos homens neste mundo, acharemos que não é mais que uma mera peregrinação; que vão caminhando com toda a pressa para a eternidade, desde o inferior ao superior, tanto que chegam a ter uso de razão; já andando, já navegando, já aparecendo glórias até possuí-las e, na mesma posse, temendo perdê-las. O desvalido queixando-se de não as poder alcançar e possuir. O enfermo, desejando a saúde para a estragar. O navegante buscando o porto e, talvez, para se perder; e quando já nele se acha, apeteendo voltar e se não é com o corpo, com a vontade. E assim não há no homem firmeza, nem estabilidade que por muito tempo dure, por andar sempre em uma perpétua mudança. E só pára este bulício quando chega a um dos termos aonde há de ir parar: ou ao Céu, para onde foi criado; ou ao inferno, o que Deus não permita, por sua divina clemência e misericórdia."

Acerca da dimensão do pecado escreve o autor:

"E senão, vede o que afirma o Doutor Angélico Santo Tomás, quando diz que o pecado é quase infinito, pois é feito contra uma Majestade infinita. Aumenta-se sua graveza pela vileza da pessoa que o comete, por ser um vil bicho da terra e um pouco de lodo contra seu benfeitor, Criador e Redentor.

Os danos que disso resultam a quem peca, não há razões que os possam explicar, por serem inumeráveis. Perde todo o direito que tinha à adoção e filiação de Deus; à proteção, que tem de seus servos e amigos; à paz e serenidade, que acompanha a uma boa consciência; à participação das boas obras de todos os justos. Faz também ao pecador cair em outros muitos pecados, se não é diligente em se levantar deles. Põe-se o pecador em estado de não poder fazer penitência; e fica finalmente em tal perigo pela culpa, que entre o pecador e o inferno se não mete mais que uma respiração.

Pelo pecado vêm aos homens horrendos castigos e desgraças, como são: doenças, mortes repentinas, desonras, descréditos e infinitas penalidades que os afligem. Por isso se diz: *Supplicium est poena peccati*, donde São Jerônimo tirou, por conseqüência, que dos pecados ordinariamente procedem as enfermidades." (transcrito de *Moralistas do século XVIII*, antologia organizada por Anna Maria Moog Rodrigues, Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1979).

b) O homem no estado positivo, segundo Comte

Augusto Comte (1798/1857) pretendeu ter descoberto a lei fundamental da evolução social, que denominou de *três estados*. Segundo esta, o homem atravessou dois estágios históricos – chamados de teológico e metafísico – marchando para ingressar no estado positivo. No *Sistema de Política Positiva* (1851-1854), que é a obra de sistematização final, formula uma hipótese acerca do estado positivo da qual se transcreve adiante alguns trechos. Parte da hipótese geral de que o desenvolvimento de determinadas funções cerebrais decorre das necessidades materiais. Alteradas estas, com o ingresso no estágio final da humanidade, desenvolver-se-ão preferentemente as tendências sociais próprias do sentimento e da inteligência. Sua hipótese visa apresentá-las de forma clara, numa "apreciação provisória", que, além de interesse teórico, tem "grande utilidade prática, preparando o tipo moral de situações adequadas" ao novo estado. Neste, a "poesia regenerada" terá desenvolvido espontaneamente o ideal de conduta humana, cumprindo de todos os modos delineá-la. Ao que acrescenta:

"Numa tal hipótese, o grande problema humano encontrar-se-á espontaneamente resolvido, em conformidade com a predileção natural que nos inspirará livremente a síntese altruísta. Ainda que nossa constituição cerebral atribua uma grande preponderância aos instintos pessoais, sua dominação efetiva deve-se sobretudo à excitação contínua que recebe do conjunto das necessidades físicas. Privado desse tipo de estímulo será facilmente contido pelos antagonismos individuais resultantes dos diversos contatos sociais. O curso natural das relações humanas levará cada um a desenvolver de preferência suas tendências que comportam, quase sem limites, sucesso verdadeiramente universal. Assim surgirá livremente a aptidão, característica dos instintos simpáticos, a compensar, por um vasto exercício habitual, sua fraca energia natural. O encanto que lhe é próprio fará com que em breve prevaleçam sobre as tendências cuja superioridade orgânica será então combatida por sua inércia cotidiana. Segundo a teoria biológica da hereditariedade, deve-se mesmo admitir que, numa tal sociedade, algumas gerações serão suficientes para modificar realmente a constituição cerebral, aumentando ou diminuindo a massa dos órgãos que serão assim exercitados ou entorpecidos.

É necessário considerar agora o que ocorrerá com nossa existência intelectual. Vê-se desde logo que nossas especulações práticas desenvolver-se-ão muito pouco, pois seu principal estímulo resulta das necessidades corporais. Por isto mesmo, a cultura científica propriamente dita perderá também sua destinação essencial, consistente em iluminar a atividade industrial. Quanto aos instintos teóricos que nos levam diretamente a buscar a explicação dos fenômenos, são naturalmente muito mais frágeis para inspirar então esforços verdadeiramente continuados. Numa situação em que o meio não lhes imprima nenhuma forte excitação prática, seja pessoal seja simpática, fatigar-se-ão de seu exercício estéril, contentando-se em esboçar construções mais fáceis, segundo analogias mais simples. Nossa inteligência, então, seguirá sua predileção natural pelos trabalhos estéticos, que mais lhe convêm que os trabalhos científicos ou mesmo técnicos. Suas funções voltadas para a concepção achar-se-ão assim subordinadas essencialmente à função de expressão, cuja preponderância espontânea manifesta-se sob tantas formas, graças à sua relação direta com a sociabilidade. ...

Para completar essa análise da hipótese preliminar, resta caracterizar a atividade correspondente. Sendo nossa existência prática relativa principalmente às nossas necessidades materiais, concebe-se que, numa tal sociedade, sua intensidade e mesmo sua natureza achar-se-ão profundamente modificadas. ... Numa palavra, os atos se transformarão essencialmente em jogo que, em lugar de preparação à existência prática, constituirão puros meios de expressão e expansão. Essa transformação será sensível sobretudo em relação à atividade coletiva que, não mais sendo absorvida pelos empreendimentos exteriores, aplicar-se-ão às festas destinadas a manifestar e desenvolver as afeições comuns. O caráter estético prevalecerá espontaneamente na existência prática, como na existência teórica. Percebe-se assim como a arte convém melhor à nossa natureza que a ciência e mesmo a indústria, em decorrência de sua relação mais direta e mais pura com as emoções que nos animam. Não exerceremos então outra indústria além do aperfeiçoamento de nossos meios especiais de expressão afetiva, como não cultivaremos outra ciência afora a "jovial ciência" ingenuamente preferida por nossos avós cavaleirescos.

A esta constituição individual corresponderá existência coletiva semelhante, seja doméstica seja mesmo política, onde os instintos simpáticos dominarão livremente. Sua preponderância será então marcada sobretudo por um desenvolvimento mais completo da vida em família e menor sucesso da vida em sociedade.

...

Quanto à evolução necessária de uma tal sociedade, a lei fundamental dos três estados encontrar-se-á profundamente modificada, sobretudo pelo fato de que a idade intermediária desaparecerá quase inteiramente. Nada poderá dispensar a iniciação fetichista, que será mesmo mais pura e mais prolongada, desde que a atividade material pouco perturbará a preponderância espontânea do sentimento. Sem embargo, não hesito em afirmar que o advento final do positivismo será mais rápido e mais fácil. Para dissipar essa aparente contradição, basta encarar ... o teologismo propriamente dito como uma longa transição, primeiro política e depois monotéica, do fetichismo ao positivismo. Ora, já observei que semelhante intermediário é exigido sobretudo pelas condições sociais, que em nossa hipótese perderiam esse antepassado. Exclusivamente do ponto de vista intelectual, que então prevalecerá, representei o positivismo como podendo suceder imediatamente ao fetichismo, nas populações convenientemente submetidas a uma evolução sistemática. Ora, esta aptidão se estenderia até à evolução puramente espontânea, para o caso hipotético que acabo de apreciar. Prolongaria por mais tempo a crença ingênua nas vontades diretas, desde que o espírito científico encontrar-se-ia menos estimulado. Mas permitiria, de forma mais cômoda, transformá-la na concepção final das leis naturais, sem qualquer grave interposição dos deuses e entidades. Ainda que a inteligência estivesse então desprovida dos principais impulsos práticos, que tanto contribuíram para o nosso progresso científico, seu próprio exercício natural o conduziria finalmente a distinguir a atividade espontânea da vida propriamente dita. Ora, não existe, no fundo, nenhuma outra diferença teórica entre o fetichismo e o positivismo, cuja sucessão tomar-se-ia assim direta." (transcrito da antologia publicada pela Gallimard em 1972, intitulada *Auguste Comte - La science sociale*, págs. 260-270. A tradução é de Antonio Paim).

f) Questões periféricas basilares que se estruturam em torno do núcleo da moral

No exame do conteúdo do Decálogo, efetivado na letra a) deste capítulo 2, indicamos que apresenta os germens do que Kant denominaria de *imperativo categórico* e resumiu como sendo a exigência de considerar-se o homem como um fim em si mesmo e nunca como meio. A este grupo de questões chamamos de *núcleo* da moral, indicando também que equivale ao ideal de pessoa humana que viria a configurar-se na cultura ocidental.

A moral não se resume entretanto a esse núcleo. Deve atender igualmente a diversas situações que aparecem na convivência social. Para dar conta de semelhante tarefa não pode contudo aspirar a constituir-se numa espécie de receituário.

A experiência histórica iria indicar que, não sendo possível prever o que seria adequado em face de circunstâncias concretas, à sociedade compete promover a virtude. A história conheceu em seus vários ciclos grandes moralistas. A par disto, tanto os filósofos como os escritores debruçaram-se sobre o tema. Leve-se em conta que não obstante a função pedagógica da legislação impositiva do cumprimento de determinadas regras, semelhante obrigatoriedade, como vimos na letra b) precedente, leva-nos a transitar para a esfera do direito quando o que nos ocupa no presente é a moral.

Dentre os estudiosos do tema, Kant iria sugerir uma fórmula de avaliação do comportamento moral que se considera eficaz (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes* -

Primeira seção – Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico).

É possível saber se estou agindo moralmente ou não? Kant acha que sim. A seu ver, basta que se examine se a ação que se deseja avaliar poderia assumir a forma de uma regra válida para todos. Dando um exemplo, pergunta: para safar-me de dificuldade momentânea, posso fazer uma promessa sem a intenção de cumprir? Responde desta forma:

"Afim de contas, no concernente à resposta a esta questão: se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, o meio mais rápido e infalível de me informar consiste em perguntar a mim mesmo: ficaria eu satisfeito se minha máxima (tirar-me de dificuldades por meio de promessa enganadora) devesse valer como lei universal (tanto para mim como para os outros)? Poderei dizer a mim mesmo: pode cada homem fazer uma promessa falsa, quando se encontra em dificuldades, das quais não logra safar-se de outra maneira? Deste modo, depressa me convenço que posso bem querer a mentira, mas não posso de maneira nenhuma querer uma lei que mande mentir; pois, como consequência de tal lei, não mais haveria qualquer espécie de promessa, porque seria, de fato, inútil manifestar minha vontade a respeito de minhas ações futuras a outras pessoas que não acreditariam nessa declaração, ou que, se acreditassem à toa, me retribuiriam depois na mesma moeda; de sorte que minha máxima, tão logo fosse arvorada em lei universal, necessariamente se destruiria a si mesma." (obra citada, tradução de Antonio Pinto de Carvalho, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1964, pág. 63).

Além do encontro de uma fórmula apta a avaliar a moralidade das ações, a meditação sobre a moral delimitou algumas esferas que são efetivamente basilares, isto é, questões de grande magnitude, exigindo em relação a elas que a sociedade não se limite a aspectos genéricos mas enfrente diretamente as situações. Segundo vimos anteriormente, e o próprio Decálogo, no conjunto da convivência social, delimita a moral sexual e as relações de família, de um lado, e, de outro, o da propriedade. Assim, a família e a propriedade tornaram-se as questões periféricas basilares da moral. Têm a ver com o núcleo (ideal de pessoa humana) mas simultaneamente o transcendem.

Ao longo da história da humanidade a família e a propriedade constituem temas capitais da problemática moral.

g) O que é mutável na moral e como se processa essa mudança

Pode-se dizer que o núcleo da moral no Ocidente, isto é, o ideal de pessoa humana, haja mudado através dos tempos? Parece que não. O lícito é falar-se em enriquecimento, em explicitação de virtualidades.

A questão da escravidão é bem um exemplo do que se deseja esclarecer. Na Grécia Antiga, não havendo o conceito de pessoa, mas o de cidadão, considerava-se legítimo escravizar os bárbaros. Quando a descoberta das Américas e da parte meridional do Continente Africano levou ao encontro de civilizações primitivas, apareceram as doutrinas justificativas de sua submissão ao trabalho escravo. Agora, o direito à liberdade considera-se uma prerrogativa do cristão. Mais tarde, o conhecimento desses povos primitivos permitiu verificar que a escravidão de uns pelos outros também se praticava em seu meio. E como certos insetos comportam-se de uma forma que poderia ser aproximada da escravidão entre os homens, adquiriu foros de ciência a idéia de que se tratava de um fenômeno natural.

Tobias Barreto (1839/1889) iria considerar o tema de ângulo estritamente moral. Num de seus últimos ensaios, elaborado em 1887, escrevia: "Ser *natural* não livra de ser *ilógico, falso e inconveniente*. As coisas que são *naturalmente regulares*, isto é, que estão de acordo com as leis da natureza, tornam-se pela maior parte outras tantas *irregularidades sociais*; e como o processo geral da cultura, inclusive o processo do direito, consiste na eliminação destas últimas, daí o antagonismo entre a seleção artística e as leis da sociedade natural.

Assim, e por exemplo, se alguém ainda hoje ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim – é natural a existência da escravidão; há até espécies de formigas, como a *polyerga rubescens*, que são escravocratas; porém, é cultural que a escravidão não exista.

Maudslay disse uma vez que o ladrão é como o poeta: nasce, não se faz. Subscrovo esta opinião, mas pondo-a em harmonia com a minha doutrina. Sim, senhor, a existência de ladrões é um produto da *natureza*; que eles, porém, não existam, é um esforço, um produto da *cultura social*, sob a forma ética e jurídica.

Do mesmo modo, é um resultado natural da luta pela vida que haja grandes e pequenos, fortes e fracos, ricos e pobres, em atitude hostil uns aos outros; o trabalho cultural consiste na harmonização dessas divergências, medindo a todos por uma só bitola" (Variações anti-sociológicas in *Estudos de Filosofia*, Grijalbo-MEC, 1977, pág. 330).

À luz do que precede pode-se responder à pergunta: mudou o ideal de pessoa humana? A resposta será negativa em ambos os casos.

Quando se aplicou restritamente certos atributos da pessoa humana, reconhecendo-os tão somente no *cidadão* ou no *cristão* (na Grécia Antiga ou na fase inicial das descobertas), parece óbvio que o ideal de pessoa humana não se deixa afetar pela circunstância.

Quanto à premissa de que o ser natural do homem explica esse ou aquele comportamento, trata-se de uma verificação que não interfere na moralidade. Esta, segundo Kant ou seu discípulo brasileiro Tobias Barreto, contrapõe-se às inclinações, nisto residindo a verdadeira liberdade do homem.

Assim, o ideal de pessoa humana ganhou, através dos tempos, sobretudo, explicitação mais acabada, correspondendo a obra de Kant ao seu verdadeiro ápice. Contudo, a questão não chega a fossilizar-se e palpita na meditação posterior.

Se tal ocorre com o ideal de pessoa humana, o mesmo não se pode dizer da moral social, a começar mesmo de questões tão relevantes como a família ou a propriedade.

A moral social muda através dos tempos. Ainda mais: os ciclos históricos alteram a relevância atribuída a determinadas questões. Assim, até onde podemos perceber, o europeu da Idade Média dava preferência à salvação da alma. Nos nossos dias, em contrapartida, o homem das chamadas nações em desenvolvimento colocam como valor mais alto a conquista do bem-estar material, enquanto o das nações desenvolvidas destaca a qualidade da vida.

Deste modo, considerado em suas grandes linhas, os ciclos históricos promovem o remanejamento da hierarquia dos valores, com reflexos significativos na moral social. Além

disto, varia igualmente o próprio entendimento das relações sexuais e da família, como do papel da propriedade.

Na Época Moderna, as alterações em aspectos importantes da moral social ocorrem por consenso. Em geral, grupos ou indivíduos rebelam-se contra as regras estabelecidas, provocando a natural reação do meio. Desde que a mudança pretendida não se contraponha frontalmente ao ideal de pessoa humana acalentado no Ocidente, estabelece-se primeiro certa tolerância. Na eventualidade de que haja anuência para a mudança, aparecem as evidências do novo consenso. Quando isto ocorre, efetivam-se alterações correspondentes na legislação (direito). Nos países em que se consolidaram as instituições do sistema representativo (Parlamento; partidos políticos; imprensa livre etc.), não há maior probabilidade de que a mudança da regra moral seja tentada diretamente pela via da legislação ou se instaure clima de intolerância capaz de impedir qualquer mudança fundamental.

Textos Complementares

O texto adiante é da autoria do prof. Djacir Menezes, conhecido filósofo brasileiro, autor de extensa bibliografia. Não se trata de transcrição integral mas apenas de parte de uma conferência.

Tratando da família, escreve Djacir Menezes:

"No desenvolvimento da sociedade industrial, o papel da família, e, portanto, da mulher, sofreu mudanças profundas, como até os sociólogos verificaram. Mudanças de padrões de vida, de estilos de comportamento, de valores morais. Daí uma nova cosmovidência, que, para muitos, significaria novo ciclo histórico.

Nos ensaios, nos romances, no palco, nas tevês, na cátedra, no púlpito, ouviu-se a crítica da família tradicional, onde imperava a autoridade do pai, filhos submissos, mulher dócil, preconceitos vindos de herança patriarcalista em via de lapidação. Contra esse sistema, que reproduzia, na ordem privada, consagradas estruturas de ordem pública, assistimos hoje a reação destemperada que pretende alcançar muitas libertações. A batalha das mudanças sociais se concentra, com astúcia e compreensão, em torno do que outrora se chamava reverentemente o 'santuário da família' – que os gregos recolhiam ao gineceu. Não escondo a simpatia pelos moralistas que, de olhos marejados, olham a estrepitosa desmoralização que se promove neste festival de decadência romana e cesárea.

Um dos estribilhos, que deriva da pena de alguns sociólogos diagnosticadores da transformação que dará o último passo na emancipação da mulher, comunica que o *amor é sexo*.

De fato, a reprodução da espécie humana é sexo. Quando, na escala biológica dos seres, começa o dimorfismo sexual, a evolução se encaminha para a reprodução sexuada. À medida, porém, em que ascendemos na escala dos seres vivos, em direção aos mamíferos superiores (e não complicaremos a explicação entrando nos meandros da grande árvore genealógica) – as estruturas crescem de complexidade e o comportamento sexual se envolve em novos fatores. A certa altura, o que se denomina de 'instinto sexual', nos antropomorfos, denuncia, ao compasso das atividades elementares da vida psíquica, o surgimento de formas afetivas do conviver ainda zoológico, mas já prenunciando o alvorecer da vida sentimental mais elevada.

Já então esse ser emerge na atmosfera de uma sociabilidade que transcende o nível animal e a procriação. Fenômeno regulado por normas espontâneas de convivência foi, lentamente, se disciplinando, no longo curso da evolução histórica, por efeito de normatividades que eram, indistintamente, religiosas, éticas e jurídicas. Elucidar as linhas desse processo de diferenciação é objeto de estudos mais profundos, estranhos a estas páginas. Todavia, assinalarei que esse desenvolvimento acompanha, simultaneamente, o progredir da 'interioridade' humana: e o simples ato animal de reprodução ilumina-se no alto sentimento do amor.

A propósito, recordamos aqui o que dissemos numa conferência na Embaixada Argentina, no Rio, sobre um livro póstumo de Ingenieros: 'Instinto sexual não resume o amor, que é sentimento de longa e lenta formação pelo gênio da espécie, no enriquecimento subjetivo, que somente o homem civilizado alcança. E no civilizado, sua plenitude se revela somente nos mais nobres e supremos exemplares da cultura, onde a delicadeza do intelecto e da sensibilidade atinge formas sublimadas das afinidades eletivas, de que falava Goethe...'

Onde mais se intensifica hoje a contestação dos valores tradicionais? Ou, melhor falando, onde é mais viva a sensibilidade quando se atacam esses valores? Poucos divergirão: no domínio da família, onde se acusa a maior resistência às mudanças de padrões de conduta. Nela residem os conflitos que constituem pábulo de novelas, romances, ensaios, estudos sociais e psicológicos, debates universitários. Esses conflitos refletem a consciência ética: interiorizam, dramaticamente, o dinamismo e a busca de novas formas de equilíbrio.

Ensinam alguns manuais de sociologia americana que a família é uma agência destinada à reprodução da espécie. É sabido que essa instituição teve no passado funções procriativas, religiosas, educativas e econômicas. Qualquer estudante de Direito Romano sabe que o *pater* era executor de funções religiosas no culto dos antepassados, era o dono do latifúndio agrícola na família patriarcal, exercia funções políticas nos conselhos dos *seniores*: a *manus* unificava diversas *potestas* conjugadas no *pater familias* (*manus maritalis*, *patria potestas*, *dominica potestas*, *mancipium*) – figuras jurídicas que transitaram para as diversas legislações do ocidente e se infiltraram nos tempos em que se expandiu o capitalismo nas suas diferentes etapas. O que aí se diz pode ser estudado com riqueza de detalhes em obras especializadas. Entretanto, esse repasse, ou melhor, essas indicações sumaríssimas dão idéia de que a família, privando-se sucessivamente de relevantes funções básicas, gradualmente enfraqueceu sua ação primordial, com a conseqüente transformação de sua estrutura.

Em que rumo vai, pois, a família? Mingua-lhe o papel econômico nas concentrações urbanas; e aos poucos vai sendo reduzida, com a expansão dos métodos capitalistas de produção no meio rural, onde se impõem novas formas de relações econômicas.

...

Que funções lhe restaram? *A função de produzir o aumento da população.* De modo que a falsa tese decantada hoje de que 'Amor é sexo' reflete toda essa profunda transformação por que passam as relações humanas, que se espelham no domínio da Arte, da Religião e da Filosofia, no alarido de tantas escolas, correntes, doutrinas e sectarismos querelantes.

...

Na época de Eça, no Portugal das últimas décadas do século XIX, ele e Ramalho alegremente comentaram a situação da família classe média, definindo-a como ‘um agregado que se reunia para aborrecer-se em comum’. Reuniam-se nas horas das refeições ou antes de dormir, numa cidade vazia de ideais, de acontecimentos e centros associativos.

Em qualquer cidade, tudo hoje é bem diferente. A luta pela chamada ‘emancipação da mulher’ começou, como todo mundo sabe, sob o tema da igualdade dos sexos. Devia escrever ‘igualdade jurídica dos sexos’, dada a desigualdade natural, origem de outras dissimetrias sociais e psicológicas. De modo que se trataria de suprimir desigualdades oriundas da tirania masculina, consagrada nos sistemas éticos e jurídicos. Os defensores da liberdade sexual ridicularizaram o preconceito da virgindade e advogaram o direito da mulher realizar suas experiências libidinosas antes do casamento. Argumentava-se que essa libertação proporcionaria, entre outras coisas, experiência que daria maior segurança ao futuro lar. A educação erótica recíproca era condição do sucesso da agência procriativa da espécie. Infelizmente, as estatísticas desmentiram todo esse lero-lero.

Bem sei que a história não volta atrás e que o antigo lar não se restabeleceria jamais. Sobre isso não repetirei juízos valor, que seriam sexagenariamente subjetivos.

...

Não creio que a crise da família na transição atual seja a crise da condição masculina, isto é, a falência histórica da ditadura androcêntrica, recomposta sempre através das diversas mudanças da civilização. Se, por um lado, o homem compôs a escala de valores de uma moral rigidamente protecionista do exercício de sua virilidade social e política, por outro lado o feminismo não pode se esquivar à responsabilidade do fracasso desses valores, que os defende a ambos. Chesterton escrevia sarcasticamente, há várias décadas, ao ouvir o barulho eleitoral das sufragistas nas ruas de Londres: ‘Vinte milhões de mulheres jovens erguem-se ao grito de *não queremos ser mandadas* – e se fazem mecanógrafas’.

Nessa época elas reclamavam, com estrépito, o direito de votar. Viam todas as condições femininas através dessa aproximação das umas. Solteironas saíam à batalha dando vazão a seus recalques, na redentora beligerância contra os homens que as machucavam. Entretanto, as diferenças nascidas das desigualdades naturais são básicas da desigualdade jurídica, que as consagram e – diga-se a verdade – as agravam.

Confessemos o fundamental: *Não se tolera mais qualquer discriminação que afete a igualdade jurídica formal entre o homem e a mulher*. Eis um princípio proclamado em nome da própria dignidade humana.

...

Estamos ao léu entre duas ordens de ideologias. Tabus que agonizam e tabus que nascem. Nascimento uterino, nessa fase da mudança. Duas ordens de tabus: os *moribundos* e os *utópicos*, ambos inviáveis porque são produtos da insalubridade social e política. Desaparecerão, quando a saúde for reconquistada por essas idades além.

A sorte da família está condicionada por todo esse imenso complexo de forças em marcha. O ideal da família se inspira no amor, expressão do instinto sexual, sublimado pelo longo processo de racionalização da humanidade. É o ponto de culminância moral, que os filósofos entreviram no círculo iluminado da *philia*. A educação sexual, despindo-se da

herança teológica do pecado, integra-se na ética natural, ditada pelo convívio humano; será a suprema razão do casamento estável, com funções básicas intransferíveis aos mais perfeitos órgãos que porventura se venham a organizar socialmente." (transcrito da *Carta Mensal*, órgão do Conselho Técnico da Confederação Nacional do Comércio, n.º. 282, setembro de 1978).

A questão atual da propriedade

O texto a seguir corresponde à parte final de um dos capítulos do livro *Da Revolução à Democracia* (2ª edição, São Paulo, Convívio, 1977), do prof. Miguel Reale, ex-reitor da Universidade de São Paulo e conhecido filósofo do direito: "... (a) tese da necessária estatização dos meios de produção, como instrumento ineliminável de justiça social, constitui um dos mais trágicos mitos da política social de nosso tempo, não representando senão uma abstração, cujas conseqüências funestas são atestadas por sessenta anos de insolúvel Ditadura do Proletariado, cuja ação interna ou externa se confunde com os objetivos do imperialismo russo.

Pois bem, a doutrina econômica que inspira a Democracia Social distingue-se da marxista exatamente por seu caráter pluralista, pela aderência às realidades concretas, e pela necessária adequação às conjunturas histórico-sociais do país em que ela é estruturada.

E pluralista porque não se apegua, de maneira absoluta, a uma única solução de Política Econômica, mas reconhece antes que, se o essencial é a participação dos indivíduos nos benefícios propiciados pelo progresso das ciências e da tecnologia, o que importa não é a 'burocratização das riquezas', mas sim a 'socialização do progresso', significando estas palavras que os bens da civilização devem ser paulatinamente estendidos cada vez mais a todos os que compõem a coletividade.

Na elaboração dos instrumentos mediante os quais pode e deve se processar a redistribuição eqüitativa dos bens individual e socialmente produzidos, ... tríplice é a posição do Estado: a) ou o Estado reconhece e propulsiona a livre iniciativa, em razão da propriedade privada, segundo a linha dos interesses particulares em concorrência; b) ou o Estado fiscaliza e coordena essas iniciativas, segundo planos por ele estabelecidos, de maneira global ou setorial; c) ou o Estado chama a si a execução direta da produção e dos serviços, substituindo-se aos indivíduos.

Cabe aqui, desde logo, uma observação. Na ampla gama da Política Econômica própria da Democracia Social, não se pode dizer, *a priori*, que esta ou aquela das três vias apontadas deva excluir as outras duas, porquanto todas devem coexistir, segundo uma graduação que varia de país para país. É importante observar que não é nenhuma preferência ideológica, de caráter individualista ou socialista, pró ou contra o dirigismo econômico, que determina esse escalonamento de soluções, mas tão somente a análise objetiva dos fatores operantes em cada meio social, à luz de suas peculiaridades e contingências históricas. Desse modo, é variável e pragmático o grau de 'privatização' ou de 'estatização' existente, dependendo a escolha também de elementos ligados à formação tradicional de cada comunidade.

Em qualquer hipótese, porém, tal como ocorre na maioria das democracias sociais, mesmo naquelas governadas por partidos socialistas não marxistas, como é o caso da Alemanha, reconhece-se a necessidade de preservar a 'economia de mercado', tanto no plano

interno como no internacional, situando-se a livre empresa como fulcro das forças produtivas e condição *sine qua non* de mais ampla redistribuição dos bens produzidos. Essa preferência não resulta, porém, de uma tese preconcebida, nem se alimenta do otimismo naturalista do 'liberalismo econômico' de cunho oitocentista, mas decorre da serena e objetiva análise das relações econômicas.

É a razão pela qual não se condena, indiscriminadamente, o intervencionismo estatal, admitindo-o não só como força moderadora do sistema, a fim de se evitarem abusos previsíveis numa 'economia aberta', mas também para suprir as deficiências da iniciativa privada, excluindo-se esta daqueles domínios em que o interesse coletivo impõe e legitima o monopólio oficial.

No que se refere ao Brasil, já foi demonstrado que, ao longo destas últimas décadas, e, mais propriamente, desde a Constituição de 1934, o nosso modelo econômico obedece ao princípio que confere prioridade à iniciativa privada, sendo certo, todavia, que a coparticipação do Poder Público vem alargando cada vez mais a sua participação direta, convertendo-se o Estado, através de múltiplas entidades paraestatais, no maior empresário do país.

Compreende-se, por conseguinte, que haja natural preocupação no sentido de que seja preservado o valor da iniciativa privada, tal como o determina o art. 163 da Constituição vigente, segundo o qual 'são facultados a intervenção no domínio econômico e o monopólio de determinada indústria ou atividade, mediante lei federal, quando indispensável por motivo de segurança nacional ou para organizar setor que não possa ser desenvolvido com eficácia no regime de competição e de liberdade de iniciativa, assegurados os direitos e garantias individuais'.

Esse dispositivo marca a nota essencial de nossa Política Econômica, aquela que mais corresponde a uma Nação em vias de desenvolvimento, quando o mais sábio é combinar com prudência as virtudes inerentes a cada instrumento de ação.

De qualquer forma, porém, o nosso sistema se harmoniza com o prevalecente entre as democracias ocidentais, visto como, se algo caracteriza o Estado contemporâneo, consoante tenho tantas vezes frisado, é a circunstância de ter assumido muitas funções antes atribuídas aos particulares, passando a agir também como empresário. Nesse sentido, o Estado brasileiro, sobretudo a partir da Revolução de 1964, não destoa da linha evolutiva de nosso tempo."

Cap. 3 – O culto da virtude

Os filósofos – e não apenas os moralistas – sempre se debruçaram sobre a questão da virtude. Aristóteles considera que consiste no encontro do justo meio. E escreveu páginas magníficas para explicar o sentido profundo dessa descoberta, como por exemplo na conceituação da coragem. Depois de estabelecer que embora as coisas temíveis não sejam as mesmas para todos os homens, proclama que há inquestionavelmente circunstâncias que são terríveis para todos e as examina de modo detido, para concluir: "Em suma, a covardia, a temeridade e a bravura relacionam-se com os mesmos objetos, mas revelam disposições diferentes para com eles, pois as duas primeiras vão ao excesso ou ficam aquém da medida, ao passo que a terceira mantém-se na posição mediana, que é a posição correta. Os temerários são precipitados e desejam os perigos com antecipação, mas recuam quando os têm pela

frente, enquanto os bravos são ardentes no momento de agir, mas fora disso são tranquilos." (*Ética a Nicômaco* - III, 7).

Na Época Moderna, Tomas Hobbes (1588/1679) e Baruch de Espinosa (1632/1677) pretenderam chegar a uma espécie de tábua de virtudes e vícios partindo de uma única premissa geral. Hobbes denominou-as leis da natureza e as hierarquizou. Define lei da natureza como sendo um preceito, estabelecido pela razão, "mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la". Distingue-a do direito, que corresponde à liberdade de fazer ou deixar de fazer. Deste modo, lei da natureza e direito acham-se correlacionados. A primeira lei da natureza correlaciona-se com um direito de natureza e acha-se formulada nestes termos: "Todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la e, caso não a consiga, pode procurar e usar todas as vantagens da guerra." Dessa primeira lei, contida na parte inicial do enunciado, deduz dezenove outras, que dizem respeito a questões tais como justiça, gratidão, complacência, perdão, insolência, orgulho e assim por diante. Tais leis da natureza, esclarece, dizem respeito à manutenção da paz e à conservação das multidões humanas, sendo as únicas pertencentes à doutrina da sociedade civil. "Há outras coisas que contribuem para a destruição dos indivíduos, como a embriaguez e outras formas de intemperança, as quais portanto também podem ser contadas entre aquelas coisas que a lei da natureza proíbe. Mas não é necessário referi-las, nem seria pertinente fazê-lo neste lugar." (*Leviatã*, capítulos XIV e XV).

Espinosa estuda as virtudes na exposição de seu sistema geométrico no livro que denominou de *Ética*, onde parte das premissas gerais do seu sistema para chegar à vida social. Trata-se de um texto em que as proposições decorrem de axiomas, obedecem a demonstrações e encerram-se por escólios (comentários), tudo disposto da forma a mais esquemática. Em que pese a aparente *secura* da exposição, os sentimentos morais estão estudados de modo lapidar. A busca de definições precisas longe de empobrecê-la a enriquece, como se pode ver destes exemplos: "A inveja não é senão o próprio ódio, na medida em que se considera que dispõe o homem de tal maneira que ele se alegre com o mal de outrem e, ao contrário, se entristeça com o seu bem"; "O orgulho é um efeito ou propriedade do amor-próprio, podendo portanto definir-se: é o amor de si mesmo ou o contentamento íntimo na medida em que afeta o homem de tal maneira que ele tem, acerca de si mesmo, uma opinião mais vantajosa do que seria justo". Espinosa coloca-se a serviço do combate à servidão humana, que define como sendo a impotência para governar e refrear os sentimentos e inclinações.

De sorte que mesmo sem alimentar a ilusão de que o homem pudesse alcançar a perfeição, os filósofos buscaram de uma forma ou de outra exaltar a virtude e proclamaram, como fez Espinosa, que "O ódio nunca pode ser bom". Deste modo, as páginas que dedicaram a esse tema são dignas de serem meditadas. Na impossibilidade de resumi-las todas, vamos nos limitar à transcrição do que Kant escreveu sobre o tema, referindo sucintamente, antes de fazê-lo, o seu entendimento da questão.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785, Kant buscou fixar um fundamento racional da moralidade, capaz de restabelecer a unidade entre católicos e protestantes nesse aspecto particular da interpretação das tradições judaico-cristãs. Partiu de um enunciado que fixasse o essencial dos Dez Mandamentos e denominou-o imperativo categórico. Consiste, como dissemos, num ideal de pessoa humana.

Parecia-lhe, também, que a partir de semelhante enunciado poderia proceder à ordenação do conjunto de regras que presidem a vida social. Seria a *Metafísica dos Costumes*,

propriamente dita, e não apenas investigação de seus fundamentos. Dividiu-a em duas partes, denominando-as: *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito*, publicada em 1796, e *Primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude* (1797).

Ao contrário de seus predecessores, Kant rejeita a possibilidade de construir uma doutrina da virtude a partir de considerações sobre os sentimentos. O cumprimento da lei moral não deve ser buscado com vistas à felicidade mas por simples respeito à moralidade. Dessa forma, a doutrina da virtude parte de premissas exclusivamente racionais. A questão consiste, pois, no estabelecimento dos deveres. Divide-os em dois grandes grupos, os deveres do homem para consigo mesmo e os deveres para com os outros homens. A transcrição subsequente diz respeito apenas a essa segunda parte.

§ 23

A divisão mais elevada dos deveres para com os outros homens pode ser a seguinte: por um lado os deveres que os obrigam e, por outro lado, os deveres cuja execução não traz uma obrigação para o outro. – A realização dos primeiros é (relativamente a outrem) meritória, a dos segundos é um dever *obrigatório*. – O *amor* e o *respeito* são os sentimentos que acompanham a prática desses deveres. Eles podem ser examinados separadamente (cada um por si) e existir dessa maneira. (Assim pode-se *amar* o próximo mesmo se este mereça apenas pouco *respeito*; e da mesma forma deve-se respeitar a todo homem, abstraindo-se o fato de que se poderia julgá-lo muito pouco digno de amor.) Mas em princípio eles estão sempre, segundo a lei, ligados um ao outro em um dever, apenas de tal maneira que ora é um dever e ora o outro que constitui no caso o princípio, ao qual o outro dever está ligado acessoriamente. – Nós devemos, assim, nos considerar obrigados a ser generosos em relação a um pobre; mas como este favor implica também que o seu bem dependa de minha generosidade, e com isto todavia humilha o outro, é dever evitar humilhação àquele que recebe, por uma conduta que apresente esta generosidade ou como uma simples obrigação, ou como um pequeno obséquio de amizade, e conservar-lhe o respeito que lhe cabe.

§ 24

Quando se trata das leis do dever (não das leis da natureza) e isto nas relações exteriores dos homens uns com os outros, nós nos consideramos em um mundo moral (inteligível), no qual segundo a analogia com o mundo físico, a ligação dos seres racionais (sobre a terra) se faz por *atração* e *repulsão*. Graças ao princípio do *amor recíproco* os homens são levados a se *aproximar* continuamente uns dos outros; e graças ao do *respeito*, que eles se devem uns aos outros, a se *manterem à distância* uns dos outros e, se uma dessas grandes forças morais viesse a declinar, então, se posso me servir aqui das palavras de Haller, sob um outro prisma "o nada (da imoralidade) engoliria em seu abismo todo o reino dos seres (morais) como uma gota d'água".

§ 25

Mas o *amor* não deve ser entendido aqui como *sentimento* (esteticamente), ou seja, como um prazer obtido da perfeição de outros homens, como um amor da *satisfação* proporcionada pela sua perfeição (pois não se pode ser obrigado por outrem a ter sentimentos), mas deve ser considerado como um axioma de *benevolência* (enquanto prática) que tem por seguimento a beneficência.

Deve-se dizer precisamente a mesma coisa do *respeito* de que devemos dar prova com relação aos outros: não se trata com efeito simplesmente do *sentimento* que provém da

comparação de nosso valor pessoal com o de outrem (como aquele que experimenta por simples hábito uma criança para com seus pais, um aluno com relação a seu mestre, um inferior em geral para com um superior), mas de um *axioma* que consiste em restringir a estima que nós nos atribuímos pela dignidade da humanidade em uma outra pessoa, e o respeito é por conseqüência compreendido aqui em um sentido prático.

.....

Do dever do amor em particular

§ 26

O amor pelo homem, já que é compreendido aqui como prática, e, por conseqüência, não enquanto amor da satisfação que se pode obter – deve consistir em uma benevolência ativa e concerne pois às máximas das ações. – Aquele que encontra prazer no bem-estar dos homens, na medida em que ele os considera simplesmente como tais, que é feliz quando os outros o são, é em geral um *amigo do homem* (filantropo). Aquele que não é feliz senão quando os outros não o são é um *inimigo do homem* (um misantropo no sentido prático). Aquele para o qual é indiferente o que acontece a outrem, contanto que tudo vá bem para ele, é um *egoísta*. Aquele, entretanto, que foge dos homens porque não pode encontrar nenhuma satisfação neles, embora ele lhes *deseje bem* a todos, é um antropófobo (um misantropo esteticamente falando) e se poderia nomear antropofobia sua aversão pelos homens.

.....

Divisão dos deveres do amor

São: A) *os deveres de beneficência*; B) *de reconhecimento*, e C) *de simpatia*.

A

Do dever de beneficência

§ 29

Fazer bem a si mesmo, tanto quanto é necessário, simplesmente para encontrar prazer em viver (assim cuidar de seu corpo, sem todavia recair na indolência), pertence aos deveres para consigo mesmo; o contrário é, seja privar-se por *avareza* (servilmente) daquilo que é necessário para experimentar o contentamento de viver, seja privar-se do prazer das alegrias da vida por uma *disciplina* exagerada de suas inclinações naturais (por fanatismo), uma e outra dessas coisas sendo contrárias ao dever do homem para consigo.

Mas como, além da *benevolência* do voto relativamente a outros homens (o que não nos custa nada), pode-se ainda exigir que ela seja prática, ou seja, considerar a beneficência com relação aos necessitados como dever de todo homem que possui meios? – A benevolência é o contentamento que se obtém da felicidade (do bem-estar) dos outros; mas a beneficência é a máxima que consiste em tomar esta felicidade como fim, e o dever de beneficência é a sujeição que impõe a razão de admitir esta máxima como lei universal.

Que uma tal lei esteja em geral na razão, eis o que não transparece por si mesmo aos nossos olhos; muito ao contrário, a máxima que nos parece ser a mais natural é "Cada um por si e Deus (o destino) por todos".

§ 30

É dever de todo homem ser beneficente, ou seja, ajudar segundo os seus meios, sem nada esperar por isso, àqueles que estão na miséria a reencontrar sua felicidade.

Com efeito, todo homem que se encontra na miséria deseja ser ajudado por outros homens. Mas se declarasse como sua máxima não desejar por sua vez prestar assistência aos outros quando eles estiverem na miséria, ou seja, se fizesse de sua máxima uma lei universal permissiva, então, supondo-se que estivesse na miséria, cada um lhe recusaria igualmente sua assistência, ou estaria ao menos no direito de recusar-lhe. Assim, a máxima do interesse pessoal se contradiz ela mesma, se é transformada em lei universal, ou seja, ela é contrária ao dever e, por conseqüência, a máxima do interesse comum, que consiste em ser beneficente com relação àqueles que estão na necessidade, é um dever universal para os homens e isto porque estes, enquanto seres humanos, devem ser considerados como entes racionais sujeitos a necessidades e unidos em uma mesma situação pela natureza a fim de se ajudarem reciprocamente.

§ 31

A beneficência não deve quase nunca passar por um dever meritório aos olhos daquele que é *rico* (a riqueza consistindo em possuir de uma maneira supérflua, ou seja, inútil para suas próprias necessidades, os *meios* de fazer a felicidade de outrem), ainda que fazendo isso obrigue ao mesmo tempo os outros. A satisfação que assim se proporciona, e que não lhe custa nenhum sacrifício, é uma maneira de enlevar-se de sentimentos morais. Também deve evitar cuidadosamente parecer pensar que obriga os outros; pois de outra forma não seria mais verdadeira beneficência, que testemunharia a outrem, uma vez que exprimiria a vontade de lhe impor uma obrigação (que rebaixa sempre este a seus próprios olhos). Ele deve, pois, antes se mostrar obrigado ou honrado pela aceitação do outro, e por conseqüência preso a seu dever como a uma dívida, se (o que é ainda melhor) ele não realiza seu ato de beneficência completamente em segredo. – Esta virtude é maior quando os meios de ser beneficente são limitados e o benfeitor encontra em si força suficiente para suportar silenciosamente os males que poupa aos outros; é então que pode ser efetivamente considerado como *rico moralmente*.

B

Do dever de reconhecimento

O *reconhecimento* consiste em *honrar* uma pessoa em razão de um benefício que se recebeu dela. O sentimento que está associado a esse juízo é o do respeito para com o benfeitor (aquele que obsequia), enquanto que o sentimento do benfeitor para com aquele que aceita não pode ser considerado senão sob a relação de amor. – Mesmo uma simples e cordial *benevolência* de outrem, sem efeito exterior, merece o nome do dever de virtude; e isto funda a distinção entre o reconhecimento *ativo* e aquele que é simplesmente *afetivo*.

§ 32

O *reconhecimento* é um dever, o que quer dizer que não é somente uma *máxima de prudência*, que consiste no testemunho da obrigação que se deve em razão da beneficência

praticada para consigo, como propósito de incitar os outros a mais uma benevolência; pois seria então servir-se do reconhecimento simplesmente como de um meio em vista de outros fins pessoais; o reconhecimento é, ao contrário, uma necessidade imediata imposta pela lei moral, ou seja, um dever.

Mas também o reconhecimento deve ser ainda particularmente considerado como um dever *santo*, ou seja, como um dever cuja violação (como exemplo escandaloso) pode anular a motivação moral da beneficência em suas próprias bases. Com efeito, denomina-se santo o objeto moral relativamente ao qual a obrigação não poderia jamais ser perfeitamente exaurida por nenhum ato que lhe seja conforme (onde o obrigado permanece sempre obrigado). Todo outro dever é um dever *ordinário*. – Não existe nenhum meio de *pagar* um benefício recebido, porque aquele que recebe o benefício não pode jamais compensar o privilégio do mérito que alcançou aquele que lho deu, e que consiste em ter sido o primeiro a ser benevolente. – Mas mesmo sem um tal ato (de beneficência) a simples benevolência decorada, com relação a um benfeitor, já é uma espécie de reconhecimento. Denomina-se *gratidão* a semelhante intenção reconhecida.

§ 33

No que diz respeito à *extensão* do reconhecimento, ele não se estende somente aos contemporâneos, mas também aos ancestrais, mesmo àqueles que não se pode designar com exatidão. É também a razão pela qual se considera pouco conveniente não defender, tanto quanto possível, os antigos que podem ser considerados como nossos mestres, contra todos os ataques, as acusações e o desprezo que lhes dirijam; mas a esse propósito é puro erro colocá-los, em razão de sua antigüidade, acima dos modernos quanto ao talento e à boa vontade, e desprezar, por comparação, tudo que é novo, como se o mundo se afastasse sempre mais de sua perfeição original segundo as leis da natureza.

No que diz respeito à *intensidade*, ou seja, o grau da obrigação própria a esta virtude, deve-se estimá-la segundo a utilidade que o obrigado retirou do benefício, e segundo o desinteresse com o qual o benefício lhe foi prodigalizado. O menor grau é devolver ao benfeitor serviços *idênticos*, se ele pode recebê-los (se ainda está vivo) ou, se não pode, a outros homens. É também não considerar um benefício recebido como um fardo de que se gostaria muito de ser aliviado (porque aquele que gozou de um favor está em um grau mais abaixo do que aquele que lhe prestou, e isso fere o seu orgulho), mas aceitar ao contrário a ocasião de ser reconhecido como um benefício moral, ou seja, como uma possibilidade dada de praticar esta virtude, que na *profundeza íntima* da intenção benevolente traz também a *ternura* da benevolência (a atenção dirigida ao menor grau desta na representação do dever), e de cultivar assim o amor da humanidade.

C

A simpatia é em geral um dever

§ 34

A *simpatia* pela *alegria* ou *aflição* de outrem é certamente o sentimento sensível de um prazer ou de uma dor (que por esta razão devem ser esteticamente designados) obtidos do estado de contentamento, assim como do sofrimento, de outrem (compaixão, participação sensível), ao qual a natureza tornou os homens receptivos. Ora, usar desta simpatia como um meio para por em obra a benevolência ativa e racional é ainda um dever, ainda que

simplesmente condicional, que se designa sob o nome de *humanidade*: é, com efeito, porque aqui o homem não é simplesmente considerado como um ser racional, mas também como um animal dotado de razão. E a humanidade pode ser colocada na *faculdade* e na *vontade* de se *comunicar* uns aos outros seus *sentimentos*, ou simplesmente na *receptividade* para o sentimento comum de contentamento ou de sofrimento, que nos dá a própria natureza. A primeira é livre e se denomina por conseqüência *participação*, fundando-se sobre a razão prática: a segunda é *necessária*, e pode-se dizer que ela se *comunica* (como o calor ou as doenças contagiosas) e poderia ser denominada uma participação passiva, já que se propaga naturalmente entre os homens que vivem uns ao lado dos outros. Só existe obrigação no tocante à primeira.

O estóico concebia o *sábio* de uma maneira sublime, quando ele o fazia dizer: "Eu desejo um amigo, não para ser *eu mesmo* socorrido na miséria, na doença, no cativeiro etc., mas a fim de que eu possa *lhe* prestar assistência e salvar um homem; e, entretanto, este mesmo *sábio*, vendo que seu amigo não podia ser salvo, dizia-se: O que me importa?" Ou seja, ele rejeitava a participação passiva.

Com efeito. quando um outro sofre e eu me deixo (pela imaginação) ganhar por sua dor, que eu não possa contudo aliviar, nós somos dois a sofrer, ainda que o mal (naturalmente) não diga respeito propriamente senão a uma pessoa. Ora, é impossível que seja um dever aumentar o mal no mundo e, por conseqüência, também fazer o bem por compaixão. Da mesma forma, seria uma espécie de beneficência ofensiva, já que ela expressa uma benevolência que se dirige a um ser indigno, e denominamo-la piedade e é uma coisa que os homens, que não deveriam se gabar de ser dignos da felicidade, deveriam evitar uns com relação aos outros.

§ 35

Ainda que não seja em si um dever compartilhar a pena ou a alegria de outrem, o é, entretanto, participar ativamente de seu destino e é pois, finalmente, um dever indireto cultivar em nós os sentimentos naturais (estéticos) de simpatia em nós mesmos, e nos servir deles assim como de meios para participar do destino de outrem, em virtude de princípios morais e do sentimento que lhes corresponde. – Também é um dever não fugir dos lugares em que se encontram os infelizes aos quais falta o mais necessário, mas procurá-los, e não se deve evitar os hospitais ou as prisões para devedores etc., a fim de evitar o doloroso sentimento de simpatia, de que não se poderia defender-se, pois esse sentimento é, todavia, exatamente uma força implantada em nós, pela natureza, para produzir aquilo que a representação do dever por si só não revelaria.

Dos vícios da misantropia diretamente contrários ao amor dos homens

§ 36

Esses vícios constituem a execranda família da *inveja*, da ingratidão e da *alegria obtida da infelicidade de outrem*. – O ódio, aqui, todavia, não é aberto e violento, mas secreto e velado, o que acrescenta ainda a baixeza ao esquecimento do dever para com o seu próximo e transgride, pois, ao mesmo tempo, o dever para consigo mesmo.

a) A *inveja*, como tendência a perceber com desgosto o bem que acontece aos outros, ainda que o seu não seja absolutamente afetado e que, se chega ao ato (que consiste em diminuir o bem de outrem), é *inveja qualificada*, e de outro modo somente ciúme, não é,

contudo, senão uma intenção indiretamente má, quero dizer o desprazer de ver nosso próprio bem colocado à sombra pelo de outrem, porque nós não sabemos estimar aquele em seu valor intrínseco, mas somente em comparação com o bem dos outros, e é assim somente que nós podemos tornar sensível a nós mesmos sua estimação. – Eis porque fala-se também da união e da felicidade de uma família etc., como de uma coisa *digna de inveja*, como se fosse permitido, em muitos casos, invejar alguém. Os primeiros sentimentos, devidos à inveja, estão pois inscritos na natureza do homem e é somente o desencadeamento destes que constitui o vício hediondo de uma paixão lúgubre, na qual tortura-se a si mesmo e que tende, ao menos em desejo, à ruína da felicidade dos outros, e que é por conseqüência tão oposto ao dever do homem para consigo mesmo quanto ao dever para com os outros.

b) A *ingratidão* para com seu benfeitor, que quando vai até odiar este é *ingratidão qualificada*, e de outro modo não pode ser dita mais do que um *defeito de reconhecimento*, é um vício na verdade extremamente detestável no juízo de cada um, embora o homem tenha tão má reputação sob esse aspecto que não se considera inverossímil que seja possível se fazer um inimigo por benefícios notáveis. – O princípio da possibilidade de um tal vício jaz no dever para consigo mesmo mal compreendido, que consiste em não ter necessidade, nem pedir a beneficência dos outros, porque ela nos impõe uma obrigação para com eles, mas a preferir suportar por si mesmo as penas da vida antes de encarregar delas os outros, ou seja, por conseqüência, contrair uma dívida a seu respeito (obrigação): nós receamos incorrer assim na categoria que é a do protegido com relação a seu protetor, o que é contrário à verdadeira apreciação de si (ser orgulhoso da dignidade da humanidade em sua própria pessoa). Eis porque nós mostramos de bom grado reconhecimento para com aqueles que deviam *inevitavelmente* nos preceder na benevolência (para com nossos ancestrais ou nossos pais), enquanto que nós nos mostramos avarentos em reconhecimento para com nossos contemporâneos e até mesmo, para tornar invisível essa relação de desigualdade, nós lhes demonstramos exatamente o contrário. – Trata-se, por conseqüência, de um vício que repugna à humanidade, não devido ao prejuízo que um tal exemplo deve em geral criar para os homens desviando-os de qualquer outra benevolência (pois estes podem ainda, em uma intenção puramente moral, colocar no desdém de toda recompensa por seu benefício um valor interno moral tanto maior), mas porque o amor pelos homens é aqui, por assim dizer, aniquilado e a falta de amor é transformada de maneira vil em direito de odiar aquele que ama.

c) A *alegria obtida da infelicidade de outrem*, que é precisamente o contrário da simpatia, não é tampouco estranha à natureza humana; quando ela vai ao ponto de ajudar o mal a acontecer, ela toma manifesto, como *alegria obtida da infelicidade de outrem qualificada*, o ódio pelo homem e surge em toda a sua torpeza. É, sem dúvida, fundado na natureza segundo as leis da imaginação, aquelas do contraste, que nós sentimos mais fortemente nosso bem-estar e mesmo nossa boa conduta, quando a infelicidade dos outros ou sua queda no escândalo, sua tolice mesmo, são colocados como fundo para nossa felicidade, a fim de colocar esta mais em evidência. Mas regozijar-se imediatamente com a existência de *criminalidades* que destroem o bem do mundo universal, e mesmo desejar, por conseqüência, tais acontecimentos, é um ódio secreto pelo homem e o exato contrário do amor pelo próximo, que nos obriga como dever. – A *presunção* que inspira uma prosperidade ininterrupta, e a arrogância que a boa conduta engendra (que não consiste senão na felicidade de haver escapado, até então, da sedução dos vícios públicos), das quais o homem pleno de amor próprio constitui, de ambas, um mérito, produzem essa alegria maligna, que é diretamente oposta ao dever segundo o princípio da simpatia formulada na máxima do honrado Chrémès em Térence: "Eu sou homem, tudo o que atinge o homem me atinge também."

Desta alegria obtida da infelicidade de outrem, a mais branda é o *desejo de vingança*, que consiste, com a aparência do melhor direito, e mesmo da obrigação (por amor do direito), em se propor por fim, mesmo sem vantagem pessoal, a infelicidade de outrem.

Toda ação que lesa o direito de um homem merece um castigo, pelo qual o crime é *vingado* na pessoa do culpado (e o castigo, assim, não repara somente o prejuízo causado). Mas o castigo não é um ato da autoridade privada do ofendido, mas o de um tribunal distinto dele, que outorga efetividade às leis de um poder superior a todos aqueles que lhe são submetidos e, se nós consideramos (como isto é necessário na ética) os homens em um estado jurídico, determinado somente por *simples leis da razão* (e não segundo leis civis), ninguém tem o direito de infligir castigos e de vingar a ofensa suportada pelos homens, a não ser aquele que é o supremo legislador moral e apenas este (eu quero dizer Deus) pode dizer: "A vingança cabe a mim, eu vingarei." É, pois, um dever de virtude não somente não replicar, simplesmente por vingança, à inimizade dos outros pelo ódio, assim como também não pedir ao juiz do mundo para nos vingar, e isto, em parte, porque o homem cobriu-se suficientemente de erros para ter ele mesmo grande necessidade de perdão e, em parte também, mas particularmente, porque nenhuma pena, qualquer que seja seu objeto, não deve jamais ser ditada pelo ódio. – Eis porque o *perdão* é um dever do homem; mas ele não deve ser confundido com a *paciência pusilânime* para suportar as ofensas como renúncia aos meios rigorosos para prevenir a ofensa repetida de outrem; pois significaria lançar seus direitos aos pés dos outros e violar o dever do homem para consigo mesmo.

Dos deveres de virtude para com os outros homens que dependem do respeito que lhes é devido

§ 37

Chama-se *modéstia a moderação* em suas pretensões em geral, ou seja, a limitação voluntária em um homem do amor por si mesmo em função do amor por si que se atribuem os outros. A ausência *desta moderação*, ou a falta de modéstia é, na pretensão de ser *amado* pelos outros, o *amor-próprio*, e naquela de ser *respeitado* por eles, a arrogância. O *respeito* que eu dirijo a outrem, ou que um outro pode exigir de mim, é assim o reconhecimento de uma *dignidade* nos outros homens, quer dizer, de um valor, que não tem preço nem equivalente, contra o qual o objeto da estimação poderia ser trocado. – O desprezo consiste em julgar uma coisa como não tendo nenhum valor.

Todo homem tem o direito de exigir o respeito de seus semelhantes e, *reciprocamente*, é obrigado ao respeito para com cada um dentre eles.

A humanidade em si mesma é uma dignidade; com efeito, o homem não pode jamais ser utilizado simplesmente como meio por nenhum homem (nem por outro, nem sequer por ele mesmo), porém, sempre, simultaneamente também, como um fim, e é nisso precisamente que consiste sua dignidade (a personalidade), graças à qual ele se eleva acima dos outros seres do mundo, que não são absolutamente homens e que podem pois ser utilizados, por conseqüência, acima de todas as coisas. Da mesma forma como não pode alienar-se de si mesmo por nenhum preço (o que contradiria o dever da estima de si), também não pode agir contrariamente à necessária estima de si que outros dirigem a si mesmos enquanto homens, ou seja, é obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todo outro homem; e, por conseguinte, sobre ele repousa um dever que se relaciona ao respeito que deve ser testemunhado a todo outro homem.

§ 39

Desprezar os outros, ou seja, recusar-lhes o respeito devido a todo homem em geral, é, em todos os casos, contrário ao dever; com efeito, trata-se de homens. Conceder-lhes *pouca estima*, interiormente comparando-o com outros, é por vezes sem dúvida inevitável, mas manifestar exteriormente essa falta de estima é uma ofensa. – O que é *perigoso* não é um objeto de desprezo e não é nesse sentido que o homem depravado é desprezível; e se eu estou suficientemente elevado acima de seus ataques para dizer que desprezo aquele homem, isto significa apenas o seguinte: não há ali nenhum perigo, mesmo se eu não cogito de nenhuma defesa contra ele, porque ele se expõe a si mesmo em toda a sua baixaza. Mas não deixa de ser verdade que eu não possa recusar ao homem depravado, ele mesmo, todo o respeito enquanto homem, uma vez que ao menos o respeito que lhe é devido em sua qualidade de homem não lhe pode ser negado, ainda que se torne indigno por seus atos. Assim, podem existir penas desonrosas, que desonram a própria humanidade (por exemplo, o esquartejamento, entregar o criminoso aos cães, cortar nariz e orelhas) e que não só são mais dolorosas para o homem zeloso de sua honra (e que aspira, como cada um deve fazê-lo, a respeito dos outros) do que a perda de seus bens e da vida, mas que ainda fazem enrubescer de vergonha o espectador, por pertencer a uma espécie com a qual deve-se proceder assim.

§ 40

O respeito perante a lei, que é subjetivamente designado como sentimento moral, é o mesmo que a consciência do dever. Por idêntica razão, a manifestação do respeito perante o homem, enquanto ser moral (estimando seu dever da forma mais elevada) é também um dever que os outros têm para com ele, e é um direito ao qual ele não pode renunciar a aspirar. – Chama-se esta pretensão o amor da honra, cujo fenômeno na conduta exterior é a honorabilidade, enquanto que a sua falta se chama o escândalo; o exemplo deste desprezo pode provocar a imitação, e dar este exemplo é extremamente contrário ao dever, em compensação, escandalizar-se com uma coisa que não surpreende senão porque ela se afasta da razão comum, enquanto ela é em si mesma boa, é um erro (já que se toma o insólito também por proibido) e também uma falta perigosa e funesta para a virtude. – Com efeito, o respeito que se deve a outros homens que nos dão um exemplo não deve degenerar até uma imitação cega (enquanto que o costume é elevado à dignidade de uma lei); uma tal tirania do costume popular seria contrária ao dever para consigo mesmo.

§41

A omissão dos simples deveres de amor é *falta de virtude*. Mas a do dever que procede do respeito devido a cada homem em geral, é um vício. Com efeito, negligenciando-se os primeiros, não se ofende a ninguém; mas, faltando-se ao respeito, lesa-se o homem naquilo que toca a sua legítima pretensão. – A primeira transgressão é o oposto da virtude. Mas aquilo que não somente não é próprio a acrescentar alguma coisa de moral, mas ainda suprime o valor que, sem isso, poderia ser reivindicado *em proveito* do sujeito, é um vício.

Eis porque também os deveres para com o próximo que concernem ao respeito que lhe é devido não são expressos senão negativamente, ou seja, esse dever de virtude só é expresso indiretamente (pela proibição do contrário).

Dos vícios que atentam contra os deveres do respeito pelos outros homens

Esses vícios são A) *o orgulho*, B) *a maledicência* e C) *a zombaria*.

A

O orgulho

§ 42

O *orgulho* (superbia e, como esta palavra exprime, a tendência a se elevar sempre mais alto) é uma espécie de ambição, pela qual nós solicitamos aos outros homens que, em comparação conosco, eles se estimem pouco a si mesmos, e é, por conseqüência, um vício que contradiz o respeito ao qual cada homem pode legitimamente aspirar.

Ele difere da *altivez* enquanto *amor da honra*, ou seja, o cuidado de nada abandonar de sua dignidade de homem em comparação com os outros (e que por esta razão é comumente ligado ao adjetivo *nobre*); é que o orgulho exige dos outros um respeito que ele entretanto lhes recusa. – Mas esta altivez, ela própria, torna-se também uma falta e uma ofensa quando ela não é, simplesmente, senão uma exigência dirigida aos outros de se ocuparem da nossa importância.

.....

Tudo isso é claro por si mesmo. Mas, contudo, observou-se menos que o orgulhoso é sempre, no fundo de sua alma, um ser *ignóbil*. Pois não exigiria dos outros que se rebaixassem em comparação com ele, se não descobrisse em si mesmo que não lhe pareceria tão duro humilhar-se, por sua vez, e renunciar a todo respeito de outrem, no caso da fortuna vir a mudar para ele.

B

A maledicência

§ 43

A palavra malevolente ou a *maledicência* – pela qual não compreendo a *calúnia*, uma relação *mentirosa* que pode ser levada aos tribunais, mas somente a tendência imediata a divulgar, sem intenção particular, aquilo que traz prejuízo à consideração de outrem, é alguma coisa de contrário ao respeito devido à humanidade em geral, uma vez que todo escândalo dado enfraquece esse respeito sobre o qual repousa a motivação para o bem moral e toma, tanto quanto possível, incrédulo a esse respeito.

.....

C

A zombaria

§ 44

A *mania de censurar superficialmente* e a tendência a colocar os outros em ridículo, o *escárnio*, que consiste em fazer dos erros de outrem um objeto imediato de

divertimento, constituem maldade, sendo completamente diferente do *gracejo*, desta familiaridade entre amigos que consiste em rir de certas particularidades, tomando-as apenas em aparência, como se fossem erros, mas como indicando de fato uma superioridade de espírito, ou por vezes também estranhas à regra ditada pela moda (e isso não constitui *ironia maldosa*). Mas transformar em ridículo erros reais - ou imaginários como se fossem reais - na intenção de tirar da pessoa o respeito que lhe é devido, e a tendência a isso, o espírito *cáustico*, possui em si alguma coisa de uma alegria diabólica e é, por esta razão, uma violação bem mais grave do dever de respeito para com os outros homens.

.....

SEGUNDA SEÇÃO

Dos deveres éticos dos homens entre si do ponto de vista de seu estado

§ 45

Na ética pura esses deveres de virtude não podem dar lugar a uma seção especial do sistema. Com efeito, eles não contêm princípios de obrigação dos homens, como tais, uns com relação aos outros, e eles não podem pois propriamente constituir uma parte dos primeiros princípios *metafísicos* da doutrina da virtude; não são mais do que regras de *aplicação* do princípio da virtude (segundo a forma) aos casos que se apresentam na experiência (a matéria), modificadas segundo a diferença dos sujeitos, e eis porque, como todas as divisões empíricas, elas não autorizam nenhuma classificação certa e completa. Contudo, assim como se pede uma passagem da metafísica da natureza à física, que possui suas regras particulares, do mesmo modo se pede alguma coisa de análogo da metafísica dos costumes: ou seja, *esquematizar*, por assim dizer, os puros princípios do dever pela sua aplicação aos casos da experiência, e apresentá-los inteiramente prontos para o uso moralmente prático. Que conduta deve-se ter para com os homens, por exemplo, quando eles estão em um estado de pureza moral, ou em um estado de corrupção? Quando eles são cultivados ou incultos? Que conduta convém ao sábio ou ao ignorante? E qual delas faz daquele, no uso de sua ciência, um homem de trato agradável (polido), ou um sábio inabordável em sua profissão (um pedante)? Que conduta convém ao homem aplicado às coisas práticas ou àquele mais vinculado ao espírito e à inteligência? Que conduta deve-se adotar segundo a diferença dos estados, da idade, do sexo, do estado de saúde, da riqueza ou da indigência etc.? Não resultam daí igual número de *espécies de obrigação* ética (pois não existe mais do que *uma*, a da virtude em geral), mas somente formas de aplicação e, por consequência, não poderiam ser desenvolvidas como seções da ética e membros da *divisão* de um sistema (que deve *a priori* proceder de um conceito da razão), mas somente serem-lhe acrescidas. – Mas esta própria aplicação integra uma exposição completa do sistema.

CONCLUSÃO DA DOCTRINA ELEMENTAR

Da união íntima do amor com o respeito na amizade

§ 46

A *amizade* (considerada na sua perfeição) é a união de duas pessoas ligadas por um amor e um respeito iguais e recíprocos. Vê-se facilmente que ela é o Ideal da simpatia e da comunicação no que concerne ao bem de cada um daqueles que estão unidos por uma vontade moralmente boa, e que se ela não produz toda a felicidade da vida, a aceitação deste Ideal e

dos dois sentimentos que o compõem envolve a dignidade de ser feliz, de tal modo que procurar a amizade entre os homens é um dever. – Mas é fácil de perceber que ainda que tender para a amizade como para o máximo de boas intenções dos homens, uns com relação aos outros, seja um dever, se não comum, ao menos meritório, uma amizade perfeita é uma simples Idéia, embora praticamente necessária, que é impossível de realizar em qualquer prática que seja. Com efeito, como é possível para o homem, na relação com o seu próximo, assegurar-se da *igualdade* de cada um dos dois elementos de um mesmo dever (por exemplo, do elemento constituído pela benevolência recíproca) em um como no outro, ou, o que é ainda mais importante, como é possível descobrir qual é, na mesma pessoa, a relação de um sentimento constitutivo do dever com o outro (por exemplo, a relação do sentimento procedente da benevolência com aquele que provém do respeito) e se, quando uma pessoa testemunha muito ardor no *amor*, ela não perde, ao fazer isso, alguma coisa do *respeito* pelo outro? Como obter, pois, que os dois lados do amor e do respeito se equilibrem exatamente, o que é todavia necessário à amizade? – Pode-se, com efeito, considerar o amor como a força de atração, e o respeito como a de repulsão, de tal forma que o princípio do primeiro sentimento ordena que se aproxime, enquanto que o segundo exige que se mantenha, um com relação ao outro, a uma distância conveniente, e esta restrição da familiaridade, que é expressa pela regra: os melhores amigos, eles próprios, não devem se *tratar comumente*, encobre uma máxima que não vale somente para o superior em relação ao inferior, mas também para o inferior com relação ao superior. Com efeito, o superior se sente ferido em seu orgulho antes mesmo que se perceba disso e ele consente em que o respeito que lhe deve o inferior não lhe seja absolutamente testemunhado por um momento, mas não em que ele seja suprimido, pois o respeito, desde que se tenha alterado uma vez, é interiormente irremediavelmente perdido, mesmo se os sinais exteriores, que são os seus (o cerimonial), reencontrem seu antigo curso.

A amizade concebida como realizável em toda a sua pureza ou sua perfeição (entre Orestes e Pílates, Teseu e Piríto) é o cavalo de batalha dos autores de romances; Aristóteles dizia em contrapartida: "Meus caros amigos, não existem amigos!" As observações seguintes poderão chamar a atenção sobre as dificuldades da amizade.

Que um amigo faça observar ao outro seus erros, eis aí evidentemente um dever em se considerando as coisas moralmente; é, com efeito, para o seu bem que se faz e é, pois, um dever de amor. Mas sua outra metade vê aí uma falta do respeito que se esperava dele e ele crê haver já caído na (estima) do outro, ou receia ao menos, já que ele é observado pelo outro e secretamente criticado, estar sempre em perigo de perder sua estima; em suma, *só o fato* de dever ser observado e criticado lhe parecerá em si mesmo já alguma coisa de ofensivo.

O quanto, na aflição, um amigo não é desejado, sobretudo, bem entendido, um amigo ativo, que possa muito socorrer-vos a seus próprios custos! Mas é, entretanto, uma pesada carga sentir-se ligado ao destino de um outro e convidado a prover a necessidades alheias. – A amizade não pode, pois, ser uma união que visa a vantagens recíprocas, mas ela deve ser puramente moral, e a assistência, com a qual cada um pode contar da parte do outro em caso de aflição, não deve ser considerada como o objetivo e o princípio de determinação da amizade, - pois assim ele perderia o respeito do outro -, mas somente como o testemunho exterior da benevolência interior e cordial suposta no outro, sem contudo desejar pô-la à prova, coisa sempre perigosa. Eis porque cada amigo tem generosidade suficiente para poupar ao outro esta carga, para carregá-la sozinho, tomando mesmo cuidado para escondê-la dele inteiramente. Mas pode sempre, todavia, gabar-se de que em caso de aflição poderia seguramente contar com a assistência do outro. Porém, se um recebe do outro um *benefício*, sem dúvida pode ainda talvez contar com a igualdade no amor, mas não no respeito, já que se vê manifestamente colocado um grau abaixo, estando obrigado sem poder reciprocamente

obrigar. – A amizade é, contudo, alguma coisa de tão *terna*, na doçura da sensação de uma possessão recíproca que se aproxima da fusão em uma pessoa, que se se a deixa repousar sobre sentimentos e se não se submete esta comunicação recíproca e este abandono a princípios ou a regras rígidas que protegem da familiaridade e que limitam o amor recíproco pelas exigências do respeito, ela estará a todo instante ameaçada de *interrupção*, como acontece habitualmente entre as pessoas incultas, ainda que isto não conduza sempre à *ruptura* (o povo peleja e o povo se reconcilia). Essas pessoas não podem prescindir uma da outra e elas não podem tampouco entender-se, porque têm necessidade de querelas, até mesmo para experimentar a doçura da concórdia e da reconciliação. Em todos os casos o amor, na amizade, não pode ser uma *afeição*, porque esta é cega na sua escolha e se dissipa com o tempo.

§ 47

A *amizade moral* (ao contrário da amizade estética) é a inteira confiança que duas pessoas têm uma pela outra na comunicação recíproca de seus julgamentos secretos e de suas impressões, na medida em que possa se conciliar com o respeito que se dirigem reciprocamente.

O homem é um ser destinado à sociedade (embora ele seja também insociável) e cultivando a vida de sociedade experimenta poderosamente a necessidade de *se abrir* para os outros (mesmo sem nada esperar disso); mas, por outro lado, reservado e prevenido pelo medo do mau uso que o outro poderia fazer desta descoberta de seus pensamentos, ele se vê obrigado a *ocultar* em si mesmo uma boa parte de seus julgamentos (particularmente aqueles que concebe sobre os outros homens). Conversaria de bom grado com alguém a respeito do que pensa sobre os homens com os quais ele está em relação, sobre o governo, a religião etc., mas não deve ousá-lo porque o outro, que guarda para si mesmo prudentemente seu julgamento, poderia usar de suas palavras em seu detrimento. Ele revelaria mesmo também aos outros seus defeitos e seus erros; mas deve temer que o outro esconda os seus e que, assim, perca o seu respeito.

Se encontra, pois, um homem que tem boas intenções e espírito, de tal modo que possa, sem ter que se preocupar com esse perigo, abrir-lhe seu coração com uma plena confiança, e que, além disso, concorde com ele na sua maneira de julgar as coisas, então pode dar livre curso aos seus pensamentos; ele não está mais inteiramente só com seus pensamentos como em uma prisão, mas goza de uma liberdade, de que se priva entre as massas, onde deve se fechar em si mesmo. Todo homem tem seus segredos e não deve confiá-los cegamente a outrem, em parte devido à maneira de pensar desprovida de nobreza da maioria, que fará deles um uso que lhe será nocivo, e em parte devido à falta de inteligência de muitos na apreciação e na distinção daquilo que pode ou não ser repetido, ou à indiscrição. Ora, é extremamente raro encontrar todas essas qualidades reunidas em um indivíduo; sobretudo quando uma estreita amizade exige que este amigo inteligente e de confiança considere-se como obrigado a conservar oculto a um outro amigo, tido por igualmente seguro, o segredo que lhe foi confiado, salvo permissão expressa do primeiro que lhe confiou.

Entretanto, esta amizade (puramente moral) não é um Ideal, mas (o cisne negro!) existe realmente, vez por outra, em sua perfeição. Mas esta outra forma de amizade (pragmática) que consiste em se incumbir, por amor, é verdade, dos objetivos dos outros homens, não pode ter a pureza nem a perfeição desejada, que é necessária para uma máxima justamente determinante, e é um Ideal de um voto, que no conceito da razão não conhece nenhum limite, mas que na experiência deve ser sempre muito limitado.

O *amigo dos homens* em geral (ou seja, o amigo da espécie humana inteira) é aquele que participa esteticamente do bem de todos os homens (que partilha sua alegria) e que não o perturbará jamais sem um profundo remorso. Mas a expressão *amigo* dos homens possui um sentido ainda mais estrito do que a de filantropo. Ela contém, com efeito, a representação e a justa consideração da *igualdade* entre os homens, ou seja, a Idéia de ser obrigado por esta igualdade mesma, enquanto que se obriga outros homens por benefícios; representa-se aqui todos os homens como irmãos submetidos a um pai universal que deseja a felicidade de todos. Com efeito, a relação do protetor, como benfeitor, ao protegido, como obrigado, é exatamente uma relação de amor recíproco, mas não de amizade, já que o respeito que é devido não é igual de uma parte e de outra. O dever que consiste em ser benevolente enquanto amigo do homem (uma bem necessária afabilidade), e a justa consideração desse dever, servem para preservar os homens do orgulho que costuma dominar os afortunados, que possuem os meios de serem beneficentes.

.....

* * *

APÊNDICE

Das virtudes de sociedade (virtudes homileticae)

§ 48

É um dever tanto para consigo mesmo quanto para com outrem incentivar o comércio dos homens, uns com os outros, com suas perfeições morais (*officium commercii, sociabilitas*), não se *isolar* (*separatistam agere*); não colocar somente em si o ponto central e imutável de seus princípios, mas também considerar o círculo que se traça em torno de si como uma parte do círculo que abrange tudo na intenção cosmopolítica; não somente se propor a realizar como fim o bem do mundo, mas também cultivar os meios que a ele conduzem indiretamente: a urbanidade na sociedade, o bom humor, o amor e o respeito recíproco (a brandura e o decoro), e acrescentar, assim, graças à virtude, o que é também um dever de virtude.

Aí não se trata, certamente, de nada além do que das *obras exteriores* ou os ornamentos, que dão uma bela aparência de virtude, mas que não engana, pois cada um sabe que importância deve dar a ela. Não é mais do que uma insignificância, mas reforça o sentimento da virtude, ele próprio, pelo esforço efetuado para aproximar o tanto quanto possível esta aparência da verdade, *na facilidade com a qual deixamo-nos abordar, a brandura da linguagem, a cortesia, a hospitalidade, a indulgência* (na controvérsia, sem contenda) e todas essas simples formas do comércio humano são obrigações exteriores que obrigam também os outros, e que contribuem para a intenção virtuosa, tomando ao menos a virtude *amável*.

Pode-se então se perguntar se se pode manter relações com homens viciosos? Não se pode evitar encontrá-los, pois caso contrário seria preciso abandonar o mundo; e mesmo nosso julgamento sobre eles não é competente. – Mas ali onde o vício é um escândalo, ou seja, um exemplo publicamente dado do desprezo às estritas leis do dever e, por consequência, implica a desonra, então, mesmo se ele não fosse punido pelas leis do país, deve-se interromper as relações que se mantinha até então ou ao menos evitá-las na medida do possível; com efeito, a continuação dessas relações tiraria da virtude toda a honra e faria dela

uma mercadoria para todo aquele que fosse suficientemente rico para corromper o parasita pelas delícias do banquete.

(Transcrito de *Doutrina da virtude*, tradução francesa de Philorenko, Ed. Vrin, 1968, págs. 125-152.).

PARTE II – SURGIMENTO DA MORAL SOCIAL E PROBLEMA TEÓRICO SUSCITADO PARA A ÉTICA

INTRODUÇÃO

Nesta oportunidade, estamos nos propondo examinar o processo segundo o qual a meditação sobre a moral ganha autonomia em relação às outras esferas do saber.

No pensamento grego, a ética esteve subordinada à política, na forma especial como a esta última definia, isto é, tendo por missão contribuir no sentido de que a cidade pudesse “realizar uma vida perfeita e independente” (Aristóteles). Na *Ética a Nicômaco* política e ética estão de certa forma superpostas, confundindo-se o objeto de ambas porquanto a segunda trata das virtudes e dos meios de adquiri-las, sendo condição da felicidade, que, por sua vez, é o objetivo visado pela cidade.

Na interpretação realizada pela Escolástica, notadamente em São Tomás, o objetivo deixa de ser a felicidade terrena. Em seu lugar aparece a bem-aventurança, a felicidade eterna, cujo ápice seria a contemplação de Deus. Como adverte René Antoine Gauthier, a ética é de fato absorvida pela teologia.

O empenho de autonomizar a meditação acerca da moralidade ocorre na Época Moderna. Inicia-se com a proposição de Pierre Bayle (1647/1701), no sentido de tornar a moral independente da religião. Não se buscou, então, dissociar a meditação aristotélica da interpretação escolástica, partindo-se diretamente desta última. A identificação é imprecisa – o que, entretanto, só foi reconhecido muito mais tarde. Em que pese a circunstância, não poderíamos nos dispensar de fazê-lo.

O momento seguinte a Bayle consiste no grande debate teórico realizado na Inglaterra 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). Ao longo desse debate tem nascimento a moral social propriamente dita, isto é, de tipo consensual.

Ainda assim, na meditação inglesa considerada, a moralidade individual aparece como indissociável da religião, não se tendo realizado plenamente o projeto de Bayle. Aqui precisamente se insere a solução kantiana, em especial a que aparece na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Conclui-se o ciclo em que a ética encontra o seu lugar autônomo no conjunto do saber.

A rigor, a nossa investigação deveria encerrar-se nesse ponto. Contudo, a solução kantiana mereceria uma complementação digna de ser considerada, devida a Max Weber (1864/1920), que a denominou de *ética de responsabilidade*.

Portanto o objeto desta Parte II compreende a herança grega na interpretação escolástica e os momentos mencionados, a saber: a hipótese de Bayle; o encaminhamento da discussão por Mandeville e Shaftesbury e seu amadurecimento em Butler e Hume; a solução ensejada por Kant e, finalmente, as sugestões de Max Weber como corolário do debate precedente. Pareceu-nos imprescindível abordar a crítica de Hegel à ética kantiana, desde que

corresponde a uma excelente ocasião para evidenciar o que entendemos como essencial nesta última.

Naturalmente, no pensamento moderno acerca da moralidade há outras vertentes que mereceriam ser estudadas. Entretanto, nosso objetivo não é a história do debate mas apenas da questão teórica que se nos afigura como o mais relevante. Dessa ótica, tampouco caberia a abordagem das correntes que, à primeira vista, confluiria na mesma direção, a exemplo da ética eclética, que foi apropriada pelo neotomismo. Esse segmento do pensamento moderno e contemporâneo teve uma grande presença no Brasil.

Tendo-o examinado detidamente, concluímos que, na verdade, tangencia o problema teórico da moral moderna, que é o de sua autonomia em face da religião. Os neotomistas tampouco compreenderam a natureza profunda da moral social, ainda que o título da obra de Arthur Utz possa sugerir o contrário.⁽¹⁾

O fato de que tenhamos incluído em nossa análise a Max Weber poderia sugerir que deveríamos estudar amplamente o momento em que se insere, o do neokantismo e da transição para o culturalismo. Em Herman Cohen (1842/1918) não há propriamente uma reelaboração da ética kantiana. Sendo socialista, limitou-se a aderir à tese hegeliana que considera o Estado como sujeito ético, tese que examinaremos, consoante se indicou. E quanto ao culturalismo, há naturalmente autores que não podem deixar de ser considerados num *Tratado de Ética*, digno do nome, notadamente Max Scheler (1847/1928) e Nicolai Hartman (1882/1950). Tratando-se da temática contemporânea - a experiência moral - são estudados na Parte III.

Cap. 1 – A herança grega na interpretação escolástica

1.1 – Estrutura da ética aristotélica

No item subsequente deste capítulo vamos considerar o ponto de referência com que a Época Moderna se defrontou no que se refere à ética aristotélica. A fim de possibilitar o estabelecimento de confronto entre o pensamento de Aristóteles e a interpretação escolástica, faremos preceder, àquela apresentação, uma idéia sumária da estrutura do pensamento de Aristóteles nessa matéria. É certo que o reconhecimento de tal distinção é fenômeno muito posterior ao debate cujo sentido procuraremos apreender. Ainda assim, não poderíamos deixar de fazê-lo, notadamente pelo fato de que os grandes temas da moralidade encontram-se, sem sombra de dúvida, em Aristóteles. Se foi ignorado nesse primeiro momento, acabaria vindo a ser uma das redescobertas significativas dos momentos posteriores, ainda no mesmo período histórico.

Na exposição que se segue vamos nos valer dos estudos realizados por Werner Jaeger e René Antoine Gauthier.

⁽¹⁾ Professor da Universidade de Friburgo, na Suíça, Utz é um dos mais importantes autores neotomistas contemporâneos. O primeiro tomo de sua *Ética Social* (trad. espanhola, Barcelona, Editorial Herder, 1961) denomina-se *Princípios da doutrina social* e versa sobre esse aspecto da atuação da Igreja; e o segundo, *Filosofia do Direito* (trad. espanhola, ed. cit., 1961).

a) Indicações de ordem geral

Em relação a esse aspecto da meditação aristotélica, foram preservados três livros: *Ética a Eudêmono*, *Ética a Nicômaco* e *Grande Ética*.

Eudêmono era um dos discípulos de Aristóteles. Durante o século passado, os estudiosos chegaram a considerar o texto que leva seu nome como apócrifo. Outros atribuíram-no ao próprio Eudêmono. A questão parece ter sido solucionada de forma definitiva na obra que Werner Jaeger dedicou a Aristóteles,⁽¹⁾ na qual fundamenta a seguinte hipótese: a *Ética a Eudêmono* é a primeira das obras em que Aristóteles se ocupa do tema, quando ainda não havia desenvolvido a própria posição e refletia a influência platônica, enquanto a *Ética a Nicômaco* (Nicômaco era filho de Aristóteles) corresponde à sua elaboração autônoma. Na opinião de Jaeger, a *Grande Ética* consiste numa coletânea que procura fundir as duas obras anteriores, organizada após a sua morte. Essa opinião parece hoje aceita sem contestação, podendo-se afirmar que a doutrina aristotélica encontra-se na *Ética a Nicômaco*.

A melhor edição da *Ética a Nicômaco* é devida a René Antoine Gauthier (Louvain, Publications Universitaires, 2ª ed., 1970, 4 volumes). Além de uma introdução, em que estuda as questões relacionadas ao texto – inclusive as alterações de caráter histórico na interpretação dos principais conceitos –, e de dois volumes de comentários, a reconstituição do próprio texto (Tomo I, vol. 2) é verdadeiramente exemplar. Nessa versão desaparecem muitas das obscuridades que as outras preservam. Assim, por exemplo, nas traduções que circulam no Brasil,⁽²⁾ seus autores, Valandro e Kury, adotam a expressão *meio termo* quando o que Aristóteles tem em vista, na perspicaz observação de Gauthier, é o *justo meio*, isto é, o encontro de uma posição equilibrada na ação e não um simples “meio termo”. Kury também traduz *areté* por excelência moral, o que não parece ter sido uma escolha feliz. Aristóteles distingue *areté ética*, dizendo respeito ao caráter, que habitualmente (inclusive Gauthier) se traduz como virtude moral e *areté dianoética*, referente à reflexão e à prudência, traduzida por Gauthier como *virtude intelectual*. Além do mais, não se pode desconhecer que o termo consagrado é virtude (notadamente na sua oposição ao vício), parecendo descabida a tentativa de inovar pelo simples gosto de fazê-lo, sem razão aparente que o justifique.

A *Ética a Nicômaco* compõe-se de dez livros, em geral publicados sem títulos. Gauthier, afora o desmembramento que operou no Livro I, adiante mencionado, agrupou-os de forma temática. Os Livros II e III, este até o capítulo 8, tratam da virtude moral em geral e os Livros III (a partir do capítulo 9) ao V das virtudes morais em particular. O Livro VI versa sobre as virtudes intelectuais; o Livro VII, sobre a continência e a incontinência; os Livros VIII e IX sobre a amizade; o X em parte (até o cap. 5) o prazer e em parte (6 a 9) a contemplação. O capítulo 10 do Livro X considera-o uma introdução à *Política*.

Para Aristóteles, a ética é uma das ciências práticas, isto é, relacionadas à ação, sendo as demais a *política* e a *econômica*. Nessa subdivisão a ética aparece com o nome de *sabedoria*. No Livro I da *Ética a Nicômaco* dá proeminência à política que está definida, nos

⁽¹⁾ Werner Jaeger – *Aristóteles – bases para a história de seu desenvolvimento intelectual* (1923), tradução espanhola. México, Fondo de Cultura, 1ª ed., 1946.

⁽²⁾ A primeira versão é de Leonel Valandro, na qual Gerd Bornheim fez uma revisão, forma pela qual foi inserida na coleção Os Pensadores; e a segunda, de Mario da Gama Kury (UnB, 1985), com base no original grego estabelecido por Bekker, na famosa edição patrocinada pela real Academia da Prússia. A antecedente louva-se da versão inglesa de W. D. Ross.

textos que dedicou à matéria e foram preservados (*Política*, III), deste modo: "Uma cidade, claro está, não é um simples amontoado para evitar as deficiências mútuas e intercambiar os serviços. Estas são duas de suas condições necessárias, mas que não determinam a cidade. Uma cidade é uma reunião de casas e de famílias para viver bem, isto é, para realizar uma vida perfeita e independente". Quer dizer, Aristóteles não separa a política da moral como se dá nos tempos modernos. Política e ética estão de certa forma superpostas, confundindo-se os objetos de ambas porquanto a segunda trata das virtudes e dos meios de adquiri-las, sendo condição da felicidade, que, por sua vez, é o objetivo visado pela cidade.

Na *Ética a Nicômaco* (Livro VI) afirma que as virtudes intelectuais são: arte, ciência, sabedoria, filosofia e inteligência. Da sabedoria diz não ser nem arte nem ciência, cumprindo-lhe dirigir a ação moral.

Do Livro I, Gauthier destacou o Capítulo I denominando-o de Prólogo. Aristóteles afirma aqui que a ação moral tende para o bem como para o seu fim. Avança em seguida a hipótese da multiplicidade dos fins e busca hierarquizá-los para afirmar a existência do Supremo Bem. Sendo a política a mais alta ciência ordenadora, seu fim é o Supremo Bem.

No mesmo prólogo, Gauthier insere partes dos capítulos 3 e 6 onde, a seu ver, Aristóteles trata do método da investigação para ressaltar que do moralista se exige rigor de raciocínio.

Quanto ao auditório, acha que os jovens não são apropriados para integrá-lo. Enfatiza ainda que não se trata apenas de adquirir conhecimentos mas estar de posse de regras para a ação. Do Livro I, Gauthier reúne as demais partes sob o título geral de "O Bem Supremo ou a Felicidade".

No que respeita aos aspectos gerais da obra, cumpre destacar ainda que, ao contrário da visão judaica, na perspectiva de Aristóteles a virtude não é obrigatória ou mesmo passível de ser atingida por todos. Requer alguns pré-requisitos, entre estes a riqueza e a saúde. A tese está apresentada ao fim do capítulo 8 do Livro I, da forma adiante:

"Nestas condições, as ações conformes à virtude serão por si mesmas agradáveis mas, seguramente, ao mesmo tempo que boas e belas. E agradáveis, boas e belas no mais alto grau, se e verdade que se julga bem o virtuoso; e considera-se que é como o dissemos.

Por conseguinte, a felicidade é ao mesmo tempo bem supremo, beleza suprema e supremo prazer e não é necessário separarmos estas propriedades, como se dá na inscrição existente em Délos:

"A suprema beleza é a justiça;
o bem mais precioso, a saúde.
Mas o prazer supremo é unir-se
ao objeto de seu amor."

Estas propriedades com efeito pertencem todas três às melhores atividades e são estas atividades, ou uma dentre elas, a melhor, que constituem, segundo a nossa definição, a felicidade.

Nossa definição concorda também com a opinião segundo a qual a felicidade exige, além da virtude, bens exteriores.

Salta aos olhos, todavia, que a felicidade requer que se agregue ainda à virtude os bens exteriores, como dissemos; pois é, senão impossível, ao menos difícil de cumprir as belas ações sem o concurso dos bens exteriores. Antes de mais nada, há tantas coisas que se alcança com a ajuda de instrumentos, através dos amigos, da riqueza, do poder político! E, em seguida, existem bens cuja privação empana nossa beatitude, a exemplo do bom nascimento, de belos e numerosos filhos, da beleza: não se terá sido feita plena felicidade se não se tem boa aparência, ou se não dispõe de bom nascimento, sendo solitário e sem filhos; e, seguramente, menos ainda se se tem filhos ou amigos desagradáveis, ou se bons, chegam a morrer. Como dissemos antes, a felicidade tem necessidade que acrescentemos à virtude tudo aquilo que pode tornar a vida serena como um belo dia. Daí provém que aquilo que coincide com a felicidade é, para uns, a sorte, e, para outros, a virtude."⁽³⁾

Muitos intérpretes procuraram reduzir a moral aristotélica às próprias doutrinas, notadamente a Escolástica. A esse propósito Gauthier adverte que São Tomás tratava de teologia, isto é, da problemática relacionada à divindade e não aos homens em sociedade, onde a moralidade adquire seu sentido pleno. Assim, fala da *bem-aventurança e contemplação de Deus*, isto é, da felicidade eterna e da vida após a morte, quando Aristóteles cuida do bem viver na cidade grega, como teremos oportunidade de examinar mais detidamente no item seguinte.

Contudo, não é necessário isolar Aristóteles de seu próprio contexto para dar-se conta da grandiosidade de sua obra e da perenidade de muitas de suas reflexões. Na maioria dos casos, seus temas são os da moralidade em todos os tempos.

Atendendo aos propósitos da presente análise que se limitam a tentar apreender o espírito da doutrina aristotélica a fim de contrastá-lo com a interpretação popularizada na Alta Idade Média, o que talvez explique não haja sido sequer tomada como referência, na meditação moderna, vamos nos limitar à indicação do conteúdo básico da *Ética a Nicômaco*, sem nos determos no estudo minucioso de qualquer desses aspectos.

b) As virtudes morais

Aristóteles apresenta no capítulo 7 do Livro II uma tábua das virtudes e dos vícios. Essa tábua é precedida dos seguintes elementos:

Capítulo 1 – Justificação da tese de que a virtude se adquire pelo hábito.

Capítulo 2 – Parte da tese geral de que agir segundo a regra é insuficiente, cabendo ainda averiguar qual a regra correta. Apresenta as seguintes:

1ª – Realizar ações comedidas (primeira noção de justo meio).

2ª – Produzir ações idênticas à virtude.

Capítulo 3 – E pelo prazer ou pela dor causada pelos atos que se avalia o homem virtuoso. Daí conclui a 3ª regra: "É necessário aprender a experimentar a dor ou o prazer".

⁽³⁾ *L'Éthique a Nicomaque*. Tome I – Deuxième Partie; traduction par René Antoine Gauthier, Louvain, Publications Universitaires, 2eme ed., 1970, p. 19-20 (tradução de A.P.).

Capítulo 4 – Examina uma questão de lógica (se há círculo vicioso no dizer-se que é necessário praticar atos da virtude para tornar-se virtuoso).

Capítulo 5 – Estabelece a distinção entre paixões, faculdades e estados habituais.

Capítulo 6 – Apresenta a noção de justo meio.

Aristóteles define a virtude do seguinte modo: "A virtude é o justo meio em relação a dois vícios, um por excesso, o outro por falta" (II. 6.1 107). Antes de defini-la havia afirmado, entre outras coisas, o seguinte: "Por exemplo, temer, ter confiança, desejar, encolerizar-se, sentir piedade, e, em geral, experimentar o desejo ou a pena, tudo isto é susceptível de muito como de pouco e, nos dois casos, falta-se à perfeição. Ao contrário, experimentar as paixões no momento adequado, por um motivo conveniente, em relação ao que é justo, para obter o resultado que se deve obter, e do modo que se deve, eis o que é ao mesmo tempo meio e excelência, e a excelência é justamente a marca da virtude" (II.6.1106).

As virtudes são a coragem, a temperança, a liberalidade, a magnificência, o justo orgulho (*magnanimité*) a calma, a veracidade, a espirotuosidade, a amabilidade, a modéstia e a justa indignação.

Para cada uma dessas virtudes há um excesso e uma falta. A falta de coragem equivale à covardia e, o seu excesso, à temeridade. E assim por diante. Na página seguinte apresentamos a tábua das virtudes e dos vícios, segundo Aristóteles. Circunscreve-os também a certos domínios (paixões, dinheiro e bens materiais, etc.).

Entre as virtudes morais, Aristóteles atribui ênfase especial à Justiça, que estuda no Livro V. Tomada em seu aspecto geral, diz que a Justiça é a própria virtude, ou, mais precisamente, é a virtude mais completa. Por isto mesmo transcende a tábua a seguir transcrita.

Na visão de Aristóteles, a Justiça é uma disposição de caráter e o justo é o respeitador da lei e o probo.

Considerada de modo particular, distingue *justiça distributiva* (que toma ao problema do ângulo moral) e a *justiça comutativa* (que leva em conta situações concretas).

"A justiça, no sentido em que a temos definido – escreve Aristóteles não é uma parte da virtude, mas a virtude em sua inteireza. Do mesmo modo, a injustiça, que se lhe opõe, não é uma parte do vício mas o vício em sua inteireza. Em que se distinguem a virtude e a justiça assim compreendidas? Salta aos olhos em decorrência do que dissemos: elas são concretamente idênticas, mas sua essência não é a mesma. Se se considera o fato de que há uma relação com o outro, há justiça; se se considera determinado estado do caráter, pura e simplesmente há virtude." (V.2.11.30).

Neste livro, Aristóteles estuda ainda a equidade de que diz ser um corretivo em relação à lei, na medida em que sua universalidade torna-a incompleta e pode dar lugar à injustiça.

TÁBUA DAS VIRTUDES E DOS VÍCIOS			
<i>Falta ou privação</i> (Deficiência)	<i>Justo</i> <i>Meio</i>	<i>Excesso</i>	<i>Domínio</i>
Covardia	Coragem	Temeridade	Sentimentos de medo e confiança
Insensibilidade	Temperança	Intemperança	Prazeres e Dores
Avareza	Liberalidade	Prodigalidade	Dinheiro e bens materiais
Mesquinharia	Magnificência	Vulgaridade (orientação)	
Humildade indébita (<i>pulsilanimité</i>)	Justo orgulho (<i>magnanimité</i>)	Vaidade oca (<i>vanité</i>)	Honra
Pacatez	Calma	Irascibilidade	Cólera
Falsa modéstia	Veracidade	Jactância	Relações com o outro
Rusticidade	Espirituosidade	Chocarrice (Chalça grosseira)	
Mau-humor	Amabilidade	Obsequiosidade	
Vergonha	Modéstia	Despudor	Paixões Desrespeito
Desrespeito	Justa indignação	Inveja	

c) As virtudes intelectuais

Para Aristóteles, as virtudes intelectuais são necessárias ao próprio exercício das virtudes morais, pela razão muito simples de que a prática da virtude exige uma regra. A ação moral requer que o agente tome uma decisão no sentido de efetivá-la. Cabe ao intelecto enunciar essa decisão da forma mais apropriada.

Aristóteles reduz a duas as virtudes intelectuais: a filosofia e a sabedoria. Apesar de que a filosofia seja a ciência suprema, para a prática da virtude a sabedoria é mais proeminente.

Para definir o que seja a sabedoria, Aristóteles recorre ao atributo que geralmente é identificado com as pessoas sábias: são capazes de tomar a melhor deliberação. Comumente, preenchem tal requisito os chefes de família e os políticos.

A sabedoria não é uma ciência mas um estado habitual que dirige as ações, tendo por objeto as coisas boas e más para o homem. Ao colocar a questão nestes termos, pretende enfatizar que a sabedoria, como a considera, não está constituída apenas pela parte racional. Pressupõe uma especial disposição do espírito.

Finalmente, a seu ver, a sabedoria pode ser aproximada do que comumente se denomina boa consciência, bom senso ou inteligência prática.

d) Os equívocos a que induziu a noção de *phronesis*

O emprego por Aristóteles da palavra *phronesis* para indicar o estado mais elevado da vida em sociedade – isto é, do que seria uma espécie de felicidade suprema – induziu a muitos equívocos. O sentido mais próximo da nossa compreensão seria "intuição dos valores éticos transcendentais". Ao apreendê-los, o homem estaria em condições de aquilatar plenamente a adequação de sua conduta moral. Presumivelmente, o que Aristóteles tinha em vista não era naturalmente a totalidade dos cidadãos passíveis de praticar a virtude – tenha-se presente que, no seu modo de ver, a virtude não estava ao alcance de todos, exigindo pré-requisitos em matéria de bens e saúde –, aos quais incitava com o seu discurso, mas apenas uns quantos sábios. Quando se trata das virtudes intelectuais, diz mesmo que a sabedoria é um atributo dos homens políticos e dos chefes de família, tomando naturalmente o modelo dos bens sucedidos.

A *phronesis* seria pois uma espécie de refinamento do homem que é possuidor do saber.

Ora, Platão empregou a mesma palavra para designar a contemplação das idéias e o próprio Aristóteles numa parte de sua vida adotou a posição platônica. Na *Ética a Nicômaco*, contudo, a *phronesis* volta a restringir-se à esfera moral.

Ao rastrear a história desse conceito no pensamento medieval, Gauthier registra que nos primeiros tempos, seguindo a Cícero, o termo foi traduzido indiferentemente por *prudentia* e *sapientia*. O termo sapiência caiu em desuso, sendo substituído por sabedoria que, ao traduzir *phronesis*, quer dizer, a seu juízo, "um bom senso concreto, um saber vivo, um equilíbrio moral, um princípio de ação sereno e profundo, que não se poderia exprimir de outro modo, em termos aristotélicos, o que é, por oposição à *sophia*, a *phronesis*".⁽⁴⁾

A palavra prudência, na linguagem ordinária, perdeu o seu antigo vigor. Entende Gauthier que seu significado teria sido reduzido a uma espécie de arte de evitar riscos. Trata-se certamente de uma qualidade mas nunca da qualidade suprema.

A questão se torna mais grave quando, traduzida como contemplação, é inserida por São Tomás num contexto teológico. Nada portanto mais distanciado das preocupações de Aristóteles. A propósito, escreve Gauthier:

"A moral de São Tomás, pela circunstância mesma de que é teologia, é uma moral de Deus. Certamente 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 até 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 lei moral; todos estes 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. A primeira vista, a construção tomista parece calcada na *Ética a Nicômaco*: num, como no outro caso, não é a felicidade que se coloca ao princípio da moral? Enganosa aparência! A construção tomista retira seu princípio não de Aristóteles mas da bem-aventurança do Sermão da Montanha; a análise aristotélica da felicidade somente fornece o

⁽⁴⁾ *L'Éthique a Nicomaque* – Tome I – Première Partie – Introduction par René Antoine Gauthier.

instrumento conceitual que serve para realçar a beatitude evangélica: a idéia de que a felicidade é fim e que o fim é o princípio de ordem de moral. Mas, para poder utilizá-los na teologia moral, São Tomás teve que submeter essas idéias a uma transformação tão profunda, que correspondem ao contrário do que eram, além de palavras, o essencial do pensamento de Aristóteles. O fim moral, que é para Aristóteles realidade essencialmente contingente, pois que é ação do homem, é para S. Tomás a realidade menos contingente que possa ser, pois ela é o próprio Deus, não o Deus-objeto dos filósofos, mas o Deus-Pessoa, dos cristãos: o fim do homem não se encontra numa ação do homem, nem mesmo na ação, qualquer que seja, pela qual se une a Deus, ela se acha numa Pessoa que é mais ele mesmo que o próprio e no qual se encontra. Eis a primeira palavra da teologia moral de S. Tomás, e desde esta primeira palavra a filosofia moral de Aristóteles é negada. A partir daí S. Tomás podia guardar-lhe as palavras, as fórmulas, jamais o espírito."⁽⁵⁾

De sorte que, embora se haja tornado usual traduzir *phronesis* por contemplação (Livro X, capítulos 7 e 8), cumpre ter presente que se trata, na visão de Aristóteles, de uma atividade interior do homem virtuoso, orientadora de sua vida em sociedade, atividade que pode mesmo ser chamada de "divina" por sua majestade e magnitude, mas que, nos marcos da sua análise, não tem em vista recomendar-se à vista eterna.

1.2 – A interpretação escolástica

a) A representatividade dos Conimbricenses

Seria um erro grosseiro ignorar a ampla diversidade que se abriga sob a denominação *Escolástica*, porquanto se trata de movimento que abrange vários séculos e sofreu influxo do pensamento árabe e judaico. Para circunscrever o objeto que se tem em vista, vamos nos valer da advertência de Ferrater Mora ao entender que deva o emprego do termo limitar-se à Escolástica Cristã, reconhecendo-se simultaneamente que em seu seio aparecem diversas vertentes. Em relação à interpretação da doutrina moral de Aristóteles, o aspecto considerado é menos dramático. Tomada a inflexão que São Tomás introduz naquele movimento, ao conciliar Aristóteles com os dogmas cristãos, não há propriamente maiores divergências na escolha dos temas extraídos em geral da *Ética a Nicômaco*.

Além disto, nosso propósito não consiste em registrar os percalços experimentados pela ética aristotélica na Idade Média, mas apenas focalizar a maneira presumível como a Época Moderna a recebeu.

Neste sentido, o modelo preferível deve ser o do *Curso Conimbricense*. Não apenas porque foi a forma pela qual penetrou nos países que se tornaram protestantes, justamente onde se inicia a discussão ora focalizada – bastando indicar a esse propósito que os manuais integrantes do Curso eram utilizados pelo preceptor de Leibniz, em fins do século XVII – como de certa forma é aos escolásticos portugueses e espanhóis que se deve a sobrevivência da Escolástica nos primórdios do mundo moderno. Precisamente para destacar tal singularidade é que se cunhou a denominação de *Segunda Escolástica* – devida a Carlos Giacón, autor do livro *La Segunda Scolastica* (Milão, 1946), popularizada entre nós por Joaquim de Carvalho (1892/1958).

⁽⁵⁾ Introduction cir., vol. cit., p. 275-276.

Em oposição à escolha, poder-se- invocar o caráter "moderno" que alguns estudiosos identificaram no *Curso Conimbricense*,⁽⁶⁾ o que invalidaria pudesse representar a visão medieval recebida pela Época Moderna. A semelhante objeção lembraríamos que o pretense caráter moderno do *Curso Conimbricense* resulta do fato de que tenha sido associado ao nome de Pedro da Fonseca (1528/1599), embora só haja contribuído com o texto relativo à *Metafísica de Aristóteles*. Mas, ao fazê-lo, decidiu precedê-la de uma obra em dois tomos, intitulada *Comentários à Metafísica de Aristóteles* (aparecida em Roma, respectivamente, em 1577 e 1589), que viria a se constituir numa das primeiras introduções à filosofia elaboradas no Ocidente.

Na tradição escolástica, como veremos mais detidamente logo a seguir, os manuais e compêndios selecionavam o que lhes parecia fossem as principais questões da obra estudada e ali mesmo discutiam pormenorizadamente as disputas mais relevantes. Desse método resulta a impressão – pelo menos para os que como nós nos encontramos em outro momento da cultura – da mais completa falta de unidade.⁽⁷⁾ É possível que Pedro da Fonseca tivesse se dado conta desse aspecto, o que explicariam os *Comentários*.

Mas, ao fazê-lo, não poderia deixar de estimular a curiosidade em torno de metafísica autônoma, que seria uma questão propriamente moderna, empenho que teria continuidade na obra de seu contemporâneo e continuador, Francisco Suárez (1548/1617), ao pretender encontrar um princípio ontológico do qual se pudesse derivar qualquer outro conhecimento.

Incumbido de elaborar, para *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa, Editorial Verbo, vol. I, 1989; vol. II, 1990), o verbete dedicado a Pedro da Fonseca, o estudioso do pensamento medieval Antonio Manuel Martins afirma que Suárez não referendou a autonomia da filosofia, sugerida por Fonseca. Eis o que escreve na mencionada *Enciclopédia*:

"A polarização do esforço de renovação da escolástica, no âmbito da metafísica, em torno da figura de Suárez tem levado não só ao esquecimento da obra de Fonseca como a uma apreciação sumária e incorreta da mesma. Para lá dos pontos comuns entre estes autores, há algumas divergências importantes cujo alcance está ainda por explorar. Limitamo-nos a apontar duas. A primeira tem a ver com o próprio estatuto da metafísica e da filosofia em geral. Em Fonseca a metafísica goza de uma autonomia que Suárez não admite. Em Fonseca a Filos. primeira já não é *ancilla theologiae*, mas sim *omnium scientiarum domina*; o metafísico é *praesidens, iudex* das restantes ciências, não estando, portanto, sujeito a qualquer tutela (*Comentários à Metafísica de Aristóteles*, I, cols. 139-140). Para podermos avaliar um pouco melhor o alcance de uma posição deste tipo basta repararmos que Suárez, 20 anos mais tarde, irá corrigir a linha de orientação da metafísica de Fonseca. Neste, como noutros casos, sem o

⁽⁶⁾ Veja-se p. ex. Etienne Gilson – *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système*. Paris, 1903; e José Ferrater Mora – “Suárez et la philosophie moderne”. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, 68 (1), janeiro-março, 1963.

⁽⁷⁾ A esse propósito escreve Emile Bréhier: "Apesar da limpidez tranqüila e talvez única do estilo de São Tomás, seus hábitos literários acham-se tão distanciados dos nossos que é difícil ver se existe um sistema tomista e em que consiste. Não há nele nada daquela emoção e arrebatamento que nos séculos XI e XII ocasionavam a aparição de obras sintéticas em que o pensamento se expunha com continuidade; por exemplo, na *Suma Teológica* não se vê senão uma série de questões separadas em artigos, alinhando-se em cada um, primeiro, os argumentos contra a tese, depois, os argumentos a favor e, finalmente, a resposta aos argumentos contrários; mas não há nenhuma decisão, nenhuma visão de conjunto (salvo exceção da 1ª parte, questão 85, artigos 1-3). Só se deseja nessas discussões triunfar sobre o adversário. *História da Filosofia*, trad. espanhola, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 4ª ed., 1956, tomo II, p. 400.

nomear mas nem por isso deixando de o visar claramente. Só quem não conhece os textos não vê. No prólogo, em que apresenta o plano e razão de ser da sua obra diz o seguinte: "Nesta obra desempenho de tal modo o papel de filósofo que jamais perco de vista que a nossa filosofia deve ser cristã e *serva da teologia divina (divinae theologiae ministram)*" (F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae, ad lectorem*, sublinhado nosso). É o regresso inequívoco a uma visão instrumental da Filosofia de que Fonseca já se tinha libertado. Este aspecto, cuja importância nunca será demais sublinhar, não tem sido devidamente valorizado. Outra diferença importante entre estes dois autores está, de certo modo, ligada ao que acabamos de dizer. Suárez, em coerência com a sua posição e com o próprio título completo da sua obra, dedica uma atenção especial à chamada "teologia natural" e em particular à problemática da demonstração da existência de Deus e dos seus atributos. E aquele núcleo que, mais tarde, na sistematização wolffiana, se autonomizará com o nome de teodicéia. Simplificando as coisas e incorrendo numa projeção anacrônica, poderíamos sintetizar a diferença entre Suárez e Fonseca dizendo que as *Disputationes Metaphysicae* contêm uma teodicéia, enquanto que os *Comentários à Metafísica de Aristóteles* não incluem uma única *quaestio* dedicada a essa problemática. Neste ponto, a obra de Fonseca distingue-se claramente não só da dos escolásticos da grande tradição medieval como da dos seus contemporâneos e mesmo dos textos publicados nessa tradição até hoje. É uma questão demasiado importante para nos podermos contentar com a resposta, por demais fácil, do caráter inacabado da obra de Fonseca. Não se trata aqui de minimizar a importância da obra de Suárez, mas antes de chamar a atenção para o erro que é assimilar, sem mais, as suas posições. O que nos importa sublinhar é, por um lado, que Fonseca publica o seu texto 20 anos antes de Suárez, sendo, portanto, a recepção da metafísica de Fonseca anterior à de Suárez e, por outro lado, que o texto dos *Comentários à Metafísica de Aristóteles* é suficientemente rico para justificar uma leitura mais atenta e rigorosa."

De todos os modos, o caráter "moderno" que se atribui ao *Curso Conimbricense* diz respeito a uma questão de ordem muito geral. Substantivamente, isto é, no exame concreto dos temas o curso em nada destoa da Escolástica. Mormente no que se refere à ética, onde não se vislumbram maiores divergências.

O *Curso Conimbricense* destinava-se a nortear o ensino de filosofia no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, consistindo no ordenamento das questões disputadas acerca das teses de Aristóteles, prescindindo, na maioria dos casos, dos próprios livros do autor. Apareceram com o título geral de *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Da tarefa foi incumbido, inicialmente, Pedro da Fonseca. Este limitou-se a publicar, em 1564, as *Instituições Dialéticas*, texto de iniciação à Lógica, sendo-lhe atribuída outra missão na Ordem dos Jesuítas, o que não o impediu, como vimos, de redigir os mencionados *Comentários à Metafísica de Aristóteles*.

Coube a Manoel de Gois (1543/1597), que também pertencia à Ordem e ensinava no Colégio das Artes, dar continuidade ao projeto, de que se desincumbiu publicando os volumes dedicados à *Física* (1592); ao *De Coelo* (1593); ao *Metereológico* (1593); ao *Parva Naturalia* (1593); ao *De Generatione et corruptione* (1597); ao *De Anima* (1597) e à *Ética a Nicômaco*, aos quais foram agregados os textos devidos a Pedro da Fonseca. Salvo no que respeita às questões suscitadas por este último, o Curso acompanha fielmente a São Tomás.

Antonio Alberto de Andrade (1915/1982), editor de *A moral a Nicômaco, de Aristóteles*, do Pe. Manoel de Gois, parte do *Curso Conimbricense*,⁽⁸⁾ observa que, em Portugal, não se fez qualquer edição do próprio livro de Aristóteles. Os manuscritos preservados consistem apenas de comentários. Os comentários do Pe. Manoel de Gois são de 1586 – presumivelmente, já que não figura na impressão original – sendo os únicos impressos.

O ponto de vista de Aristóteles está apresentado em forma de *disputas*, cada uma das quais, por sua vez, subdivide-se em duas, três, quatro ou mais questões. São os seguintes os temas estudados: acerca do bem (1ª disputa); acerca do fim (2ª); acerca da felicidade (3ª); dos três princípios dos atos humanos: vontade, intelecto e apetite sensitivo (4ª); da bondade e da malícia das ações humanas em geral (5ª); dos estados da alma que se chamam paixões (6ª); das virtudes em geral (7ª); da prudência (8ª); e das restantes virtudes morais – justiça, fortaleza e temperança (9ª).

Depois de estabelecer o confronto entre o texto do Pe. Manoel de Gois e a *Suma Teológica* de São Tomás – que transcrevemos em seguida, Alberto de Andrade conclui o seguinte: "O confronto patenteia a identidade de pensamento, aliás indicada pelos próprios Conimbricenses... Em geral, os conimbricenses estão, pois, com São Tomás, conforme recomendação dos superiores hierárquicos e o ambiente local impunha. A ele se chegam na determinação da essência e definição do bem, na definição e toda exposição da prudência, como em tantas outras questões."⁽⁹⁾

As questões versadas no *Curso Conimbricense*, nas quais encontra como vimos identidade de pensamento, acham-se na 1ª e 2ª da *Suma Teológica*, obedecendo ao mesmo esquema, conforme se deduz da comparação a seguir:⁽¹⁰⁾

1ª, 2ª da Suma de São Tomás	Conimbricenses
	Acerca do bem (1ª Disputa)
Do fim – 1ª Questão Artigo 1: 1 – Se o agir por causa do fim convém ao homem. 2 – Se é próprio da natureza racional. 3 – Se existe algum fim último da vida humana. N.B. Vai até 8, inclusive, que os Conimbricenses omitem.	Acerca do fim – 2ª Disputa 2ª Questão: Se o agir por causa do fim convém a toda a natureza intelectual e só a ela. 3ª Questão: Existe ou não algum fim último das ações humanas.
Da felicidade – 2ª Questão 1 – Se a felicidade do homem consiste nas riquezas. 2 – Se nas honras. 3 – Se na fama ou na glória. 4 – Se no poder. 5 – Se nalgum bem do corpo. 6 – Se no prazer. 7 – Se nalgum bem da alma.	Acerca da felicidade 1ª Questão: Se a felicidade consiste nos bens externos (= riqueza, poder, honra e glória). 2ª Questão: Se consiste nos bens do corpo. Em particular, que a felicidade não está no prazer. 3ª Questão: Se consiste na operação da alma.
Que é a felicidade – 3ª Questão 1 – Se é algo increado. 2 – Se é operação. 3 – Se é operação da parte sensitiva ou só na	4ª Questão: Em que operação se coloca a felicidade.

⁽⁸⁾ *Curso Conimbricense – I*, introdução, estabelecimento do texto e tradução de Antonio Alberto de Andrade, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957, edição bilingüe (latim e português).

⁽⁹⁾ Ed. cit., Introdução, p. XCV.

⁽¹⁰⁾ O confronto transcrito encontra-se nas p. LXXXVIII a XCIII da ed. citada.

<p>intelectiva. 4 – Se da intelectiva, se operação do intelecto ou da vontade. 5 – Se é operação do intelecto, do especulativo ou do prático.</p> <p>Do que se exige para a felicidade – 4ª Questão 5 – Se o corpo se requer para a felicidade do homem. 7 – Se se requerem alguns bens exteriores.</p> <p>Do voluntário e do involuntário – 6ª Questão 1 – Se se encontra o voluntário nos atos humanos.</p> <p>Do motivo da vontade – 9ª Questão. 1 – Se a vontade é movida pelo intelecto (1ª parte, questão 82, artigo 1: Se a vontade move o intelecto). (Posto que no índice tenha encontrado: A vontade move imperando ao intelecto e às outras potências da alma – o certo é que nos lugares aí indicados se não trata do assunto como os Conimbricenses).</p> <p>(Em forma de conclusão afirma que a vontade move todas as potências da alma para os seus atos. – Questão 82, artigo 4 da 1ª parte.</p> <p>Da causa do pecado por parte do apetite sensitivo. 1 – Se a vontade é movida pela paixão do apetite sensitivo. – Questão 77ª</p>	<p>5ª Questão: Se os bens exteriores se requerem para a felicidade.</p> <p>Dos três princípios dos atos humanos: vontade, intelecto e apetite sensitivo. 1ª Questão: Se todos os atos humanos partem da vontade livre.</p> <p>2ª Questão: Se é a vontade que move o intelecto ou o intelecto a vontade. 3ª Questão: Se a vontade move todas as outras potências para exercerem seus atos. Artigo 2º: De que modo a vontade move os sentidos internos. N.B. Citam São Tomás. Motivo porque a vontade move o apetite sensitivo. N.B. Citam São Tomás. De que modo a vontade move os membros externos. N.B. Citam São Tomás. Se o apetite sensitivo move a vontade.</p>
<p>Da bondade e malícia dos atos humanos em geral – Questão 18ª 2 – Se a ação do homem tira do objeto a bondade ou a malícia. 3 – Se as tira das circunstâncias.</p>	<p>Da bondade e malícia das ações humanas em geral. 1ª Questão: Se a bondade e a malícia das ações humanas se deve pedir ou não ao objeto. 2ª Questão: Se a bondade e a malícia das ações humanas depende também das circunstâncias.</p>
<p>Das paixões da alma em geral – 22ª Questão. Das diferenças das paixões – 23ª Questão. 1 – Se as paixões que estão no concupiscível são diversas das que estão no irascível. (Não encontrei correspondente e eles não citam São Tomás). 1 – Do sujeito delas, isto é, se existe alguma paixão na alma. 2 – Se está mais na parte apetitiva do que na apreensiva. 3 – Se está mais no apetite sensitivo do que no intelectivo que se diz vontade. – Questão 22ª Se o forte se ira – 2ª questão, artigo 10. N.B. Também divide, de um lado os Estóicos e de outro os Peripatéticos. Os Conimbricenses indicam este lugar. Da ordem das paixões. 4 – Se estas quatro, a saber, o gáudio, a tristeza, a esperança e o temor são as principais paixões. – Questão 25.</p>	<p>Dos estados da alma que se chamam paixões 1ª Questão: Se se divide bem o apetite sensitivo em concupiscível e irascível. 2ª Questão: Se ambos os apetites sensitivos têm sede no coração. 3ª Questão: Se está certa a definição de paixão. N.B. Diferente. As paixões não pertencem propriamente ao apetite racional. 4ª Questão: Se as paixões se coadunam com o espírito do sábio. 5ª Questão: Se as paixões da alma são bem enumeradas pelos Filósofos (gáudio e tristeza, esperança e temor).</p>

<p>Das paixões da alma em especial. 1 – Do amor. Questão 26. Do ódio, etc. – Questão 29. N.B. Os Conimbricenses restringem-se quase só a definições. Das virtudes, quanto às suas essências. 4 – Se as define conveniente a virtude – Questão 55^a</p> <p>Do meio termo das virtudes. 1 – Se as virtudes morais estão no meio termo – Questão 64^a N.B. Citado pelos Conimbricenses. Do meio termo da justiça – 2^a, 2^a, Questão 59, artigo 10. Da causa das virtudes. 1 – Se a virtude é natural ao homem.</p> <p>2 – Se há virtudes que sejam causadas em nós peça repetição das obras. Da conexão das virtudes. I – Se as virtudes morais são entre si conexas – Questão 65^a. Do sujeito da virtude. 4 – Se o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude – Questão 56^a. N.B. Caetano cita Escoto e os Conimbricenses também. Contudo, diferentes. Os Conimbricenses indicam este lugar de São Tomás que defendem em artigo à parte. Da distinção das virtudes morais, das intelectuais. 3 – Se basta dividir a virtude em moral e intelectual. – Questão 58^a Da causa dos hábitos comuns à produção dos mesmos. 4 – Se alguns hábitos são infundidos por Deus nos homens – Questão 51^a.</p>	<p>Artigo 2 – Divisão das paixões em espécies mais pequenas (amor, ódio, etc.).</p> <p>Das virtudes em geral. 1 – Se está bem a definição de virtude.</p> <p>2^a Questão: Se a virtude moral consiste no meio termo.</p> <p>2 – Do meio termo da justiça.</p> <p>3^a Questão: 1 – Se as virtudes são naturais ao homem ou se as adquire com os próprios atos. 2 – Que as virtudes adquiridas se obtêm com os nossos atos. 4^a Questão: Se as virtudes morais têm conexão entre si. 5^a Questão: Se algumas virtudes se encontram no apetite sensitivo.</p> <p>6^a Questão: 1 – Se é ou não apta a divisão das virtudes (intelectuais e morais). 2 – Da divisão das virtudes em adquiridas e infusas.</p>
<p>Da prudência em si. – 2^a, 2^a, Questão 47^a. 5 – Se a prudência é uma virtudes especial. N.B. Eles mesmos dizem que a de Aristóteles não difere da de São Tomás. Das partes da prudência. – 2^a, 2^a, Questão 48^a.</p> <p>Das integrantes. – Questão 49.</p> <p>Das sujeitas. – Questão 50. Das potenciais. – Questão 51, e 1^a, 2^a. Questão 57, artigo 6.</p>	<p>1^a Questão: Se Aristóteles definiu bem a prudência. 2 – De que modo se deve entender que a falsidade não entra na prudência.</p> <p>2^a Questão: Se se ensinam bem os atos da prudência e as suas partes. 2 – Das partes da prudência que chamam integrantes. 3 – Das partes sujeitas e potenciais.</p>
<p>Da justiça. – 2^a, 2^a, Questão 58.</p> <p>Das partes da justiça. (Sujeitas, integrantes e potenciais). – 2^a, 2^a, Questão 61.</p> <p>Da fortaleza. 1 – Da própria virtude. 2 – Das suas partes. – 2^a, 2^a, Questão 123. Da temperança. – 2^a, 2^a, Questão 141. Das partes da temperança em geral. – Questão 143. Das partes da temperança em especial – Questão 144.</p>	<p>Das restantes virtudes morais. 1^a Questão: Da justiça. 2 – Das partes integrantes e sujeitas da justiça. 3 – Dos atos da justiça comutativa. 4 – Das partes potenciais da justiça. 2^a Questão: Da fortaleza. 2 – Das partes da fortaleza. 3^a Questão: Da temperança e partes integrantes, sujeitas e potenciais.</p>

b) Primazia da bem-aventurança sobre a felicidade

Seria ocioso proceder ao exame circunstanciado da interpretação escolástica da ética aristotélica quando o nosso propósito é enfatizar o aspecto contra o qual a Época Moderna começa a se rebelar.

A subordinação da moralidade pública à Igreja – que era reivindicada durante a Idade Média na Europa – tinha como contrapartida teórica a subordinação da ética à teologia. Mais precisamente, na interpretação de Aristóteles não se trata do simples comportamento moral dos homens mas da salvação da alma, que era o objetivo maior visado por aquela sociedade. Tal aspecto sobressai precisamente no modo de conceber e conceituar a felicidade.

Manoel de Gois aborda o tema na 3ª Disputa.⁽¹¹⁾ Define a felicidade como sendo equivalente ao "Sumo bem do homem". Em que pese muito se tenha disputado sobre essa definição – tendo Santo Agostinho indicado que determinado autor havia colecionado nada menos que 288 sentenças acerca da felicidade –, todos concordam com parte da definição, isto é, de que consiste num bem. Resta saber de que tipo.

São três os gêneros do bem, a saber: externos, do corpo e da alma. Os bens externos são sobretudo a riqueza, o poder, a honra e a glória. A argumentação do autor cuida de comprovar que o sumo bem do homem não pode estar sujeito a algo de fortuito como a fortuna e, em geral, os bens exteriores.

Os bens do corpo são principalmente os prazeres do sentido, a saúde, a formosura e a força. São quatro os argumentos do autor contra a opinião de que a felicidade consistiria nesse gênero de bem.

Esquemáticamente, o primeiro argumento invoca a dependência em que o corpo se encontra da alma, não podendo dar-se a circunstância de que os fins do primeiro se sobreponham aos da segunda, sendo a verdade justamente o contrário. Em segundo lugar, o Sumo Bem do homem não pode ser comum aos homens e aos animais. Terceiro: muitos animais privados de razão excedem os homens em bens do corpo (p. ex.: têm vida mais longa ou são mais robustos e mais velozes) e, por essa via, excederiam ao homem na consecução daquele fim, o que é inadmissível. E, finalmente, os bens do corpo podem encontrar-se simultaneamente com a desonestidade e os vícios, enquanto "a suma felicidade exclui toda a afronta da desonestidade e da miséria".

A felicidade consistirá, pois, nos bens da alma. Em relação a esta, o autor distingue potências, hábitos e operações. A perfeição não pode consistir numa simples potência mas em ato. O hábito por sua vez é mais perfeito que o ato. Contudo, o fim do hábito é a operação. Assim, chega o autor à conclusão de que a felicidade deve ser buscada num determinado tipo de operação.

Permitimo-nos transcrever o texto integral da argumentação, a fim de que seja apreendida em sua plenitude:⁽¹²⁾

"Porém, para que ensinemos em que operação consiste a felicidade, deve advertir-se que a felicidade é dupla – sobrenatural e natural. Cada uma delas se divide ainda em duas:

⁽¹¹⁾ Ed. do Instituto de Alta Cultura, cit., p. 105 a 136.

⁽¹²⁾ Ed. Cit., p. 123-125.

a sobrenatural em *respeitante a esta vida e pertencente à outra vida*; a natural, em *especulativa e prática*.

A *felicidade sobrenatural, que se alcança na outra vida*, consiste na contemplação intuitiva da natureza divina, como opina São Tomás, no livro 3, *Contra os Gentios*, cap. 25 e 26 e *Quodlibet* 8, art. 19, e os seus sequazes em vários lugares e outros, contra Escoto, in 4, d. 49, q. 4 e 5, contra Henrique Gandavense na Suma, art. 49, q. 6, contra Gil, *Quodlibet* 3, q. 19 e contra outros muitos que afirmam que a dita felicidade se situa no ato de amar a Deus claramente visto. Igualmente contra São Boaventura, in q. d. 49, Ip. dist. q. 5, contra Alberto Magno, dist. 48, art. 4, contra Alense, 3 p. q. 23, memb. 1 e 4, p. q. 92, m. 2, art. 4 e contra outros que a colocam em ambos os atos simultaneamente, do intelecto e da vontade, isto é, na contemplação intuitiva da divina natureza e no amor ou fruição da mesma.

A sentença de São Tomás, que os seus defensores confirmam com muitos argumentos, pode-se mostrar brevemente deste modo: A felicidade formal não é outra coisa que a aquisição e posse do fim último. Ora, só a clara visão de Deus exige isso. Logo, só ela é felicidade.

A *maior* todos reconhecem e colige-se daquelas palavras da primeira aos *Coríntios*, 9: *Correi de modo que compreendais*, e da primeira a *Timóteo*, 6: *Aprende a vida eterna*.

Prova-se a *menor*, porque a vontade não é potência que apreende mas que apetece e o seu ato não é apreensão mas inclinação com que se é atraído para a coisa amada, conforme aquilo de Santo Agostinho no livro 13 das *Confissões*, cap. 9: *O meu amor é o meu peso*. O intelecto, porém, é potência apreensiva e pelo seu particular modo de operar, atrai a si o objeto e possui o presente e unido a si. Logo, etc.

A suma felicidade consiste na mais perfeita de todas as operações. Ora, a contemplação intuitiva da divina essência é dessa natureza. Logo, a suma felicidade consiste nela.

Prova-se a *menor*, primeiro, porque a potência que a produz, a saber, o intelecto, é a mais nobre de todas, como ensina Aristóteles, no livro 10 da *Moral*, cap. 7 e 8. O mesmo se prova pelo fato de o objeto do intelecto ser mais simples e abstrato do que o objeto da vontade, visto que o intelecto vai até à coisa com um ato perfeito, abstraindo da existência; e a vontade nada apetece com ato perfeito, a não ser com ordem à existência. Ninguém, com efeito, deseja ou ama o dinheiro, por exemplo, senão para o possuir.

Quanto à felicidade sobrenatural desta vida, como esta felicidade é uma tendência para aquela felicidade suprema de que há pouco falamos, também é preciso confiná-la sobretudo na ação a caridade sobrenatural, porque tal tendência faz-se principalmente por meio de atos meritórios que a caridade em parte produz, em parte ordena.

Por isso, também Cristo Senhor, Mestre da ciência celeste, no sermão das bem-aventuranças constituiu a felicidade desta vida na prática (*in actionibus*) das virtudes. Nem obsta o fato de a vontade, em que assenta a caridade, ser menos perfeita segundo o grau e a ordem da natureza, do que o intelecto. Basta que ela seja mais perfeita, atendendo à razão e ao dever de tender, por meio de ações meritórias para a pátria celeste e visão de Deus, como para o último termo da criatura intelectual."

Como se vê, o ambiente é plenamente distinto daquele em que viveu e meditou Aristóteles. Na cidade grega o que se desejava estabelecer era que o bem-estar não há de consistir na privação dos bens materiais mas também não apenas nestes, requerendo, simultaneamente, o culto da virtude. Esta se define por ações equilibradas, a serem efetivadas no meio social. A inflexão medieval é, pois, total e absoluta. Agora se trata de salvar a alma, conquistar a vida eterna. Era natural, portanto, que no próprio nascedouro da Época Moderna se cuidasse de libertar a moral de semelhante camisa-de-força. Mesmo porque o monopólio da verdade religiosa, de que dispunha a Igreja de Roma, desaparece em grande parte da Europa. E, ao contrário do que se poderia esperar, dessa diversidade não emerge uma única Igreja dissidente mas grande número delas, algumas rivalizando em poderio e influência, como a Luterana, a Presbiteriana, a Anglicana e a Metodista. A rigor, o contexto impunha que o debate acerca da moralidade se colocasse em novas bases. Ademais, não havia qualquer clima para separar a doutrina aristotélica da interpretação escolástica, o que somente ocorreria muito mais tarde. O ponto de referência há de ter sido esse empenho de colocar a moral ao serviço da salvação da alma, quando os homens se colocavam outros objetivos e tinham que recusar, ainda que apenas em parte, essa proposição. Adquiria força cada vez maior o propósito de erigir, aqui mesmo na terra, uma obra digna da glória de Deus.⁽¹³⁾

Cap. 2 – A hipótese suscitada por Pierre Bayle e sua repercussão na Inglaterra

a) O caráter inovador das idéias de Bayle

Pierre Bayle (1647/1707) nasceu numa família protestante e foi educado nessa crença. Adulto, converte-se ao catolicismo mas acaba regressando à religião reformada. Além dessa questão de ordem pessoal, também o ciclo histórico em que viveu contribuiu para colocar o tema da religião no centro de suas preocupações. Era o tempo de Luiz XIV, o Rei Sol, tão cioso de seu absolutismo como de seu catolicismo. Considerando incômodo governar num país sem unidade confessional, empreendeu uma campanha pela conversão dos protestantes, que culminou, em 1685, com a revogação do Édito de Nantes. Este documento, expedido por Henrique IV em 1598, conseguira dar por encerradas as sangrentas disputas religiosas que haviam abalado a França no século XVI. O Édito de Nantes autorizou o culto calvinista em quase todo o país e permitiu-lhe organizar universidades. Estabelecia igualdade plena entre católicos e protestantes, a estes assegurando o acesso a cargos públicos. Com a sua revogação, os protestantes abandonam em massa o território francês.

Bayle não apenas viveu esse clima de intolerância religiosa como viu-se por ele diretamente afetado. Ensinando filosofia na Academia de Sedan, teve que abandonar o posto para refugiar-se em Roterdam. Estávamos em 1680 e tinha 47 anos de idade. Viveria na Holanda os anos que lhe restaram de vida.

A obra principal de Bayle é o *Dicionário Histórico e Crítico*, aparecido em 1697. Está subdividido em pequenos verbetes, em geral dedicados a nomes famosos ou a correntes de pensamento que confluíam para as suas preocupações (ex.: *maniqueus*). A essas breves indicações acrescentou extensas notas em que esclarece e detalha as suas opiniões. Numa

⁽¹³⁾ É precisamente neste sentido que evolui a teologia protestante, consoante o estabeleceu Max Weber (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, trad. brasileira, São Paulo, Pioneira, 5ª ed., 1987).

versão abreviada, em dois volumes, veio a tornar-se um dos livros mais importantes do século XVIII.⁽¹⁾

Além do *Dicionário*, Bayle publicou diversos outros livros, no período de Roterdam, todos em francês, entre estes *Pensamentos diversos escritos a um doutor da Sorbonne por ocasião do cometa que apareceu no mês de dezembro* (1681); *Crítica geral da história do calvinismo de P. Maimbourg* (1682) e *Comentários filosóficos sobre estas palavras: obriga-nos a entrar* (1686).

Bayle colocou sua pena ao serviço da tolerância. Mas o fez de uma forma nova ao pretender minar toda sorte de intolerância, a começar mesmo daqueles com os quais se identificava em matéria de religião, os calvinistas. Suas polêmicas envolvem a estes, notadamente o pastor Jurieu, francês que com ele emigrara para Roterdam.

O eixo de sua argumentação consistirá na tese de que as verdades da religião repousam na providência divina e não na natureza humana. Cabe recorrer ao argumento de autoridade: *Deus o disse e o permitiu*. Suas considerações sobre a imortalidade da alma, no *Dicionário*, esclarecem de modo preciso a sua posição. Ei-las: "Tu crês na imortalidade da alma porque tua razão assim mostra, enquanto eu, contra o meu sentir, creio que nossas almas são imortais porque nossa religião me ordena nisto acreditar. Considera estas duas maneiras de sentir e confessarás, sem dúvida, que a minha é muito melhor." (Art. *Perrot*, nota I).

Além de crer na autoridade divina, é imprescindível que não intervenha a autoridade humana para apreciar o seu valor. Parece a Bayle suficientemente comprovada a discrepância na interpretação da Escritura, não só entre católicos e protestantes mas no próprio seio dessas crenças. Tanto a afirmação de que a certeza advém da unidade da tradição, assegurada pela Igreja Romana, como o método do livre exame, posto em circulação pelos protestantes, desencadearam disputas intermináveis.

Os dogmas são anti-rationais. A razão nada pode contra eles ou em seu favor. O homem os recebe por revelação.⁽²⁾ Examinando a conclusão que Bayle infere de tais assertivas, Bréhier a aprecia do seguinte modo: "... como na aceitação ou no repúdio da revelação não intervém a filosofia, a sociedade deve respeitar os homens que, em matéria religiosa, sejam antidogmáticos e até os ateus, opinião, sublinha Bréhier, muito atrevida naqueles tempos intolerantes".

Não só atrevida como de enormes conseqüências porquanto o alvo principal de Bayle consiste em dissociar a moral da religião, tornando a primeira independente. Compreende que não era suficiente, em prol da tolerância, colocar as diversas igrejas acima de qualquer julgamento humano, – como afirma Locke ao defini-las como "votadas ao culto externo da divindade", só a esta cabendo julgar de sua propriedade – sendo imprescindível buscar um entendimento da moralidade que a libertasse da tutela dessa ou daquela seita.

⁽¹⁾ Dessas edições, Paulo Mercadante possui a que se preparou em Berlim, em 1765 (*Extrait du Dictionnaire Historique et Critique de Bayle*, divisé en deux volumes avec une preface. À Berlin, Chez Chrétien Frédéric Voss, 1765, vol. I, 291 p.; vol. II, 413 p.).

⁽²⁾ O *Dicionário* contém um verbete sobre Pomponale (Pomponatius), que viveu no século XV e publicou um tratado sobre a imortalidade da alma, que suscitou uma grande polêmica. Pomponale insistia em que semelhante proposição não se encontrava em Aristóteles, consoante afirmavam muitos de seus intérpretes. Apresenta, então, este argumento que causou em Bayle a mais funda impressão: "Ele declara pois que acredita na imortalidade das almas e que está disposto a dar sua vida para sustentá-la mas porque Deus a revelou aos homens e não porque a luz natural o ensina." (*Extrait*, tomo segundo, p. 80).

Sublinha ainda Bréhier: "A dialética negativa de Bayle origina, portanto, a tolerância, que coloca a convicção religiosa ao abrigo e à margem das disputas humanas; mas tem como contrapartida positiva (o que principalmente lhe dá significação) uma concepção da natureza humana concreta, histórica e não referida a qualquer termo transcendente."⁽³⁾

O conhecimento dessa natureza humana através da história⁽⁴⁾ – e critica abertamente aqueles que, em seu tempo, desdenham a investigação histórica" – mostra que os bons costumes podem encontrar-se entre os ateus enquanto que as pessoas crentes não estão livres de serem criminosas. Exaltando o significado dessa notável contribuição, escreve Paul Hazard: "Estabelecidas a prova e a contraprova, Bayle chega ao termo de sua demonstração: religião, moralidade, longe de serem indissolúveis, 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."⁽⁵⁾

b) O impacto causado na Inglaterra pelos moralistas franceses

A obra de Bayle encontrou ampla repercussão na Inglaterra. O país vivia um quadro muito propício para acolher o tipo de proposição que apresentava.

De um lado, o ano da revogação do Edito de Nantes (1685) coincide com a ascensão ao poder de Jaime II, católico confesso, reacendendo a luta religiosa em que se vivia desde os tempos de Carlos I (reinou entre 1625 e 1649). Este levou o país à guerra civil, que trouxe como consequência sua condenação à morte e execução, bem como o fim da monarquia. Seguiu-se, entre 1653 e 1658, o governo de Oliver Cromwell, depois de cuja morte restaurou-se a monarquia, com Carlos II (reinado de 1660 a 1685)). A liderança liberal vive longos períodos de exílio na Holanda a começar da principal figura desse grupo, Anthony Ashley Cooper, lorde Shafsterbury (1621/1683), de quem John Locke (1632/1704) era assessor –, a exemplo do que ocorrera com Bayle e grande número de protestantes franceses. O ciclo considerado da história política inglesa encerra-se com a Revolução Gloriosa de 1688, que assegura o poder ao Parlamento e veta aos católicos o acesso ao trono.

A tolerância religiosa era portanto uma questão muito candente, como veremos mais detidamente logo adiante.

De outro lado, o país tinha uma tradição de encarar a natureza humana do ângulo negativo, não apenas no plano da pregação protestante mas como meditação teórica autônoma, que ganha forma acabada na obra de Thomas Hobbes (1588/1679). Para Hobbes, os homens são movidos pela competição, a desconfiança e o desejo de glória. No estado de natureza viviam uma situação de guerra de todos contra todos. A única solução encontrada consistiu em firmar um pacto atribuindo toda a força e poder ao soberano. Tornou-se assim

⁽³⁾ *História da Filosofia*, trad. espanhola, Buenos Aires, ed. cit., tomo segundo, p. 747.

⁽⁴⁾ "... os fatos históricos podem ser conhecidos com certeza perfeita em seu gênero; ademais, o historiador não se aplica, como o matemático, a seres que não são senão idéias de nossa alma, que não poderiam existir fora de nossa imaginação, senão a realidades muito certas. Os matemáticos – acrescenta Bayle e aqui deve-se pensar em Leibniz – fazem valer também as grandes idéias da infinitude de Deus, que proporcionam as profundidades abstratas das matemáticas. Ao que o historiador opõe o conhecimento tão valioso, que suas investigações lhe dão sobre as fraquezas da razão humana e sobre seus limites". (*Apud Bréhier – História da Filosofia*, ed. cit., vol. cit., p. 472).

⁽⁵⁾ *La crise de la conscience européenne – 1680-1715*. Paris, Gallimard, 1961, vol. 2, p. 78.

um dos mais conceituados teóricos do absolutismo em seu país e em seu século, mas também o iniciador de um tipo de meditação de cunho moral que enfatiza a maldade humana e busca os remédios para tornar factível a vida em sociedade. Denominados de *pessimistas*, os moralistas que seguiam essa trilha lograram alcançar uma posição de grande proeminência na sociedade inglesa da última década do século e começos do seguinte.

Entre os chamados “pessimistas” é significativa a acolhida dos moralistas franceses que, de certa forma, contribuem para reforçar suas posições. Aham-se nesse caso as *Máximas* do duque François de La Rochefoucauld (1613/1680), aparecidas em 1665, e as *Fábulas* de Jean de La Fontaine (1621/1695), que se publicam em 1668, 1678 e 1694. Na opinião de Thomas A. Horne, que estudou o período para situar a obra de Bernard Mandeville,⁽⁶⁾ marca-os sobretudo a polêmica contra os jansenistas e a perseguição que lhes moveu o Papa, o que por si só assegurava-lhes a simpatia dos protestantes ingleses.

A querela do jansenismo é sobretudo de caráter teológico mas teve comprovada repercussão no plano moral. Ganhou esse nome devido à doutrina do bispo Cornélio Jansênio (1585/1638), que estava relacionada ao movimento de renovação religiosa desenvolvido em torno da Abadia de Port-Royal, na França.

Reformada nos começos do século, essa abadia acolhe pessoas de reconhecida nomeada, como o mestre De Sacy, Nicole, Arnauld, Lancelot e, o mais conhecido de todos, Blaise Pascal.

O centro da reforma religiosa, preconizada pelos chamados "solitários de Port-Royal" cifrava-se na tese de que a simples, graça, através da qual a Igreja Católica afirmava serem eliminados os pecados dos fiéis, não era suficiente para alcançar aquele objetivo, sendo imprescindível que estes se pautassem por uma conduta exemplar. A Igreja, por seu turno, temia que uma tal rigidez afastasse ainda mais as pessoas de suas hostes, grandemente reduzidas em decorrência da Reforma Protestante. Graças à interveniência dos jesuítas, às teses jansenistas que proclamavam pretender apenas restaurar o entendimento de Santo Agostinho relativo à graça foram atribuídas sentido herético, mediante um enunciado que os próprios jesuítas compuseram mas que os jansenistas nele não se reconheciam. O certo é que foram condenados numa bula papal de 1653. Como as vítimas entenderam que a condenação visara teses com as quais não se sentiam solidários e mantiveram inalterada a sua atuação, seguiram-se medidas repressoras cada vez mais contundentes. Culminam com o fechamento da abadia, por Luiz XIV, em 1709. Em 1712, as próprias instalações são demolidas e destruídas, como se as idéias ali difundidas pudessem ter contagiado as pedras e a argamassa que as mantinham de pé, tamanhos os absurdos a que os homens foram conduzidos pela intolerância religiosa.

Do ponto de vista estritamente moral, os jansenistas mereceriam entusiástica recepção nos países protestantes, desde que afirmavam ter o pecado original retirado ao homem a liberdade de querer, além de tê-lo tornado incapaz do bem e inclinado necessariamente ao mal.

Coube a Bernard Mandeville (1670/1733) familiarizar os denominados moralistas "pessimistas" com as idéias de Bayle e conduzir a discussão que lideraram ao encontro do que posteriormente se chamou de *moral social do tipo consensual*, plenamente diferenciada em

⁽⁶⁾ *The social thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth Century England*, London, Macmillan, 1978.

relação à moral individual e completamente dissociada da religião. A própria multiplicidade de igrejas e seitas acabaria conduzindo à negociação para o estabelecimento das regras norteadoras do comportamento social, notadamente no que se refere à introdução de mudanças. Na Inglaterra, semelhante desfecho traduziu-se no caráter geral da legislação que, basicamente, limita-se a sancionar práticas consagradas, na melhor tradição do direito consuetudinário. Mas aqui o que nos interessa e preocupa é o aspecto teórico da questão.

Mandeville traduziu ao inglês as *Fábulas* de La Fontaine e as publicou em 1703. Vê-se nitidamente a influência desse tipo de prosa no fato de que seu livro básico tenha sido denominado de *Fábula das Abelhas*. Contudo, não se limitaria àquele autor seu contato com a mencionada vertente. Conforme Thomas A. Horne: "La Rochefoucauld fornece um excelente exemplo do estilo e do clima de opinião encontrado no "período clássico" da literatura francesa com a qual Mandeville adquiriria familiaridade. Através de sua tradução das fábulas de La Fontaine podemos constatar o seu interesse direto naquela tradição. Mas a mais importante influência francesa no pensamento de Mandeville foi Pierre Bayle. Mandeville reconhece seu débito a Bayle nos *Pensamentos Livres* ao dizer: "Aqueles que são versados em livros cedo descobrirão que fiz um grande uso de Monsieur Bayle..."⁽⁷⁾ É interessante notar que Bayle estava pronunciando conferências públicas, em Roterdam, no mesmo período em que Mandeville freqüentava a escola naquela cidade, embora não haja evidência de que as tenha assistido. Horne lembra que um dos opositores da vertente aqui considerada, a que pertencia Mandeville, designara as noções de Bayle como "perniciosas e abomináveis" e suas "extravagâncias e paradoxos" como "profanos e irreligiosos".

Ainda assim, para que a proposta de Mandeville tivesse curso era necessário que o clima de intolerância religiosa fosse ultrapassado, o que viria a ocorrer no início do século XVIII tanto pelas alterações no ambiente político como graças à influência alcançada pelas idéias de Locke. Mas também que o caminho fosse aberto à discussão de natureza ética, deslocados os temas estritamente religiosos.

c) A vigência da intolerância religiosa e sua superação

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.

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.

⁽⁷⁾ Obra citada, p. 28.

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,⁽⁸⁾ 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 rutura 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,⁽⁹⁾ está desiludido da possibilidade do homem civilizado tornar-se virtuoso. Encontram-se numa linha de meditação que iria desembocar no mito do "bom selvagem", mais tarde formalizado por Jean-Jacques Rousseau (1712/1778). 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.

Na prevalência da tolerância religiosa há de ter pesado, igualmente, os argumentos avançados em seu favor, devidos a John Locke, notadamente o seu conceito de *igreja*, que sai

⁽⁸⁾ Constantes do livro *The Dissenters; from Reformation to the French Revolution*. Oxford University Press, 1978, da autoria de Michael R. Watts.

⁽⁹⁾ 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.

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, 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 tosem 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 como 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, conclui Locke, 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."

d) O deslocamento dos itens estritamente religiosos

Para que a problemática moral aflorasse a primeiro plano, o que se verifica notadamente a partir da segunda metade do século, seria imprescindível, a par da tolerância religiosa, que os temas de interesse exclusivamente religioso deixassem de monopolizar as atenções, o que parece ter de fato ocorrido.

Nos começos do século, embora já aflorassem textos com a intenção de discutir a questão moral tomada em si mesma havendo concomitantemente preocupação com o comportamento social das pessoas, como teremos oportunidade de ver mais detidamente no capítulo seguinte –, o empenho de "purificação" da Igreja Anglicana estava longe de haver desaparecido e durante um certo período o tema da religião natural alcança a preferência.

Diz-se ser *natural* a religião que, brotando espontaneamente, seja ao mesmo tempo uma espécie de síntese de todas as religiões em disputa. Para descobri-lo é suficiente proceder ao reexame dos dogmas, rejeitando aqueles que se contraponham diretamente à razão e não cheguem a alcançar universalidade. Trata-se, portanto, do esforço em prol de uma religião racional, desprovida de componentes emotivos..

Essa idéia encontra-se no livro *Christianity not misterious* (1696) de John Toland (1670/1722) e ensejou o aparecimento de bibliografia significativa até mais ou menos os fins dos anos vinte e começos dos anos trinta. Entre os que alcançariam maior nomeada, sobressaem Anthony Collins (1676/1729), que, de 1707 a 1709, publicou nada menos que sete livros – dos quais alcançou maior sucesso *A Discourse on Freethinking* (1713) – combatendo as extravagâncias da Bíblia e, em geral, a superstição e a tentativa de impor interpretações oficiais, a pretexto de combater opiniões perigosas, tendo saudado "o nascimento e o desenvolvimento de uma seita chamada de *livres pensadores*"; Thomas Woolston (1669/1713), autor do livro *The Moderator between an Infidel and an Apostate* (1725), onde sugere uma interpretação alegórica dos milagres e da ressurreição de Cristo; e Mathews Tindall (1636/1733), cuja obra *Christianity as Old as Creation* (1730), pretende provar a perfeita coincidência entre a religião natural e a religião revelada; e diversos outros.

A popularidade alcançada pelo tema da religião natural, na Inglaterra dos começos do século XVIII, talvez possa ser atribuída a Samuel Clarke (1675/1729), em decorrência do debate público em que se envolveu com Leibniz (1646/1716). Clérigo de Londres, amigo de Newton, Clarke contesta a tese de Leibniz segundo a qual a física de Newton se contrapunha à religião natural. Avança, entre outros, o seguinte argumento:

"Os materialistas supõem que a estrutura das coisas é tal que tudo pode nascer dos princípios mecânicos da matéria e do movimento, da necessidade e do destino; os princípios matemáticos da filosofia mostram, ao contrário, que o estado das coisas (a constituição do Sol e dos planetas) dá-se de uma forma que não pode nascer senão de uma causa inteligente."

As duas personalidades trocaram cartas entre 1715 e 1716, transcritas na imprensa da época com grande repercussão.⁽¹⁰⁾

O interesse pela religião natural, na Inglaterra, reduz-se grandemente a partir dos anos trinta, passando ao continente, onde alcançaria amplo desdobramento na meditação de Voltaire (1694/1772) e dos enciclopedistas, indo entroncar com o idealismo alemão. O tema voltaria ainda à atualidade, no século XIX, na França e em Portugal, mas não teria sentido

⁽¹⁰⁾ São dez cartas ao todo, cinco de cada um, tendo sido incluídas na tradução francesa preparada por Paul Janet (*Oeuvres philosophiques de Leibniz*, Paris, Alcan, 1900, p. 732-816).

rastreá-lo porquanto nos move empenho mais modesto, o de compreender as circunstâncias inglesas da primeira metade do século XVIII.

Não se trata de supor que os grandes pensadores ingleses se tenham desobrigado da imposição de manifestar-se acerca da validade da hipótese da religião natural. O próprio Hume deixou para ser publicado após a sua morte um ensaio acerca do tema⁽¹¹⁾ o que, por sua vez, sugere tenha de fato perdido toda urgência.

Outro assunto de índole religiosa que supostamente encantou a imaginação dos ingleses, ainda que por um período não muito dilatado, corresponde à doutrina que se chamou de *entusiasmo*. Segundo esta, o homem pode receber uma iluminação divina, persuasiva de determinadas ações, cujo lema era *Deus in nobis* (Deus está conosco). Locke expressou publicamente sua preocupação com a eventualidade da difusão de semelhante doutrina, a ponto de acrescentar, na 4ª edição do *Ensaio sobre o entendimento humano*, aparecida em 1700, um capítulo para combatê-la.⁽¹²⁾ Anthony Cooper (1671/1713), que é personagem central no debate que estudaremos, a partir do capítulo subsequente, também revela idêntica preocupação ao voltar a este assunto no livro *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708). O certo é que o fenômeno revelou-se transitório.

Parece fora de dúvida a proeminência crescente assumida pela discussão teórica acerca da moral social, que reúne expressiva bibliografia. Sem qualquer pretensão de esgotá-la mas apenas para dar uma idéia de sua magnitude, pode-se mencionar, a partir do *Enquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, de Francis Hutcheson (1649/1746), publicado em 1725, os seguintes livros: em 1726, *A Letter to a Deist concerning the Beauty of Moral Virtue* de John Balguy; *Fifteen Sermons*, de Joseph Butler e *The Foundation of Morality in Theory and Practice*, de John Clarke; em 1728, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, de Francis Hutcheson; *An Enquiry into the Original of Moral Virtue*, de Archibald Campbell; e *The Foundation of Moral Goodness – Part I*, de John Balguy; em 1729, *The Fable of the Bees – Part II*, de Bernard Mandeville; *The Foundation of Moral Goodness – Part II*, de John Balguy; e *Reflections on the Fable of the Bees*, de Francis Hutcheson; em 1731, *Dissertation concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*, de John Gay e *A Second Letter to a Deist*, de John Balguy; em 1732, *Alciphron*, de George Berkley; *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War* e *A Letter to Dion Occasioned by his Alciphron*, de Bernard Mandeville; em 1735, *Letters between Mr. G. Burnet and Mr. Hutcheson concerning Virtue or Moral Goodness*; em 1736, *The Analogy of Religion*, de Joseph Butler; em 1739, *The Treatise of Human Nature*, de David Hume; em 1741, *Essays – Moral, Political and Literary*, de David Hume; em 1747, *Enquiry into the Orgin of the Human Appetites and Affections*, de David Hartley e *A Short Introduction to Moral Philosophy*, de Francis Hutcheson; em 1749, *Observations on Man*, de David Hartley; em 1751, *Essays on the Characteristics*, de John Brown; *Enquire concerning the Principles of Morals*, de David Hume e *Essays on the Principles of Morality*, de Henry Home, Iord Kames; em 1755, *System of Moral Philosophy*, de Francis Hutcheson; em 1758, *Review of the Principal Questions in Morals*, de Richard Price; e, em 1759, *The Theory of the Moral Sentiments*, de Adam Smith.

São cerca de trinta títulos, sem contar as reedições que mereceram diversos dos livros mencionados, em pouco mais de três décadas, não computadas as obras estritamente

⁽¹¹⁾ *Diálogos sobre a religião natural*, publicados em 1779, três anos depois da morte do autor. Pela dificuldade em identificar qual personagem o representaria, o livro não conseguiu precisar qual seria a posição de Hume.

⁽¹²⁾ Cf. Raymond Polin – *La politique morale de John Locke*, Paris, PUF, 1960, p. 66-67.

literárias, que, de uma forma ou de outra estão relacionadas a esse debate, como é o caso de Defoe e Swift, a que nos referimos, e de Alexander Pope 1688/1744). Cabe levar em conta, ainda, que os autores registrados são aqueles cuja lembrança seria preservada pela posteridade, figurando em antologias ou merecendo estudos específicos, e não tudo quanto se publicou.

A temática própria da moralidade, suscitada nesses livros, compreende uma ampla discussão acerca da noção de interesse. O sentido geral do debate consiste em determinar se o interesse está exclusivamente vinculado ao amor próprio, ao egoísmo, ou se supõe também intenções altruísticas. Aqui se elabora o conceito de benevolência, de boa vontade.

O segundo grupo de questões acha-se vinculado à noção de *utilidade*. Se a virtude está relacionada ao cumprimento dos ditames da benevolência, pareceria óbvio que o objetivo supremo de semelhante comportamento seria a felicidade geral. Por conseguinte, tudo quanto contribuísse para aquele objetivo (a felicidade geral) poderia ser considerado como útil. Tratando-se de um contexto protestante, onde o denominado problema teodiceico está resolvido na suposição de que o homem está na terra para realizar uma obra digna da glória de Deus – e não para salvar-se e merecer a vida eterna, como ensinava a Igreja Católica –, o denominado *utilitarismo* viria a assumir também uma dimensão teológica, afirmando alguns pensadores que o próprio Deus seria utilitário. Como esse aspecto nada acrescenta à discussão que nos diz respeito, podemos dispensar-nos de examiná-lo.

Finalmente, a questão do sentimento moral, a determinação de seu verdadeiro papel e como se correlaciona com a razão.

Há um certo consenso, que seguiremos, quanto à importância relativa dos autores mencionados. Têm importância decisiva no debate Bernard Mandeville, Anthony Cooper, Joseph Butler e David Hume. O mérito de Francis Hutcheson consiste em haver levado esse debate para a Universidade. Foi professor de moral na Universidade de Glasgow, a partir de 1727. Dos mais próximos amigos de Hume, acompanhou-lhe a evolução e nela certamente influenciou. De sorte que, examinando as próprias idéias de Hume, torna-se dispensável considerá-lo especificamente. O mesmo se pode dizer de Adam Smith (1723/1790), que substituiu a Hutcheson. Desenvolveu a doutrina da simpatia mas nem por isto alterou o arcabouço substancial do movimento que estamos examinando.

Cap. 3 – O encaminhamento dado à discussão por Mandeville

Bernard Mandeville nasceu em Rotterdam, em 1670. Ingressou na Universidade de Leyden muito jovem, aos 15 anos, formando-se em medicina em 1694, quando tinha apenas 21 anos. Seguiu a mesma especialidade de seu pai (neurologia e aparelho digestivo). Em meados da década esteve na Inglaterra para aperfeiçoar seus conhecimentos de inglês. Segundo seus biógrafos, encantou-se com o país, achando sua maneira de ser muito agradável. Em fins do decênio transferiu-se em definitivo para Londres, onde viveu até a morte, em 1733, aos 63 anos de idade. Na capital inglesa viria a ser médico bem sucedido.

Ocupa uma posição singular no curso dos debates de que resultaram a plena separação da moral social tanto da religião como da moral individual. Combateu, de modo tenaz, durante cerca de três décadas, toda atitude moralizante como ineficaz e inócua. Ao fazê-lo contribuiu para dar à discussão caráter eminentemente teórico, isto é, desvinculando-a

do empenho de transformar-se de pronto numa espécie de diretriz governamental. É uma figura central e sem considerar suas idéias, e o contexto polêmico em que as elaborou, difícil se torna situar o papel que o bispo Joseph Butler viria a desempenhar na determinação do objeto em que ora nos detemos.

Mandeville é autor de extensa bibliografia, embora se haja tornado famoso pelo livro *A fábula das abelhas* (1714), que leva o significativo subtítulo de "vícios privados, virtudes públicas". O livro foi refundido e acrescido de novos ensaios primeiro em 1723, para, finalmente, ser publicado em duas partes em 1732. A fábula é a seguinte: 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 consequência disto, desapareceu efetivamente a ambição, o desejo de lucro e de luxo, mas ao mesmo tempo desaparecem a indústria e tudo quanto fazia com que a sociedade fosse próspera e feliz. Com essa opinião pretende Mandeville que a civilização seja, como queriam os "pessimistas" do tipo de Hobbes, resultado dos interesses egoísticos dos homens, reconhecendo entretanto que a moral atua como freio e restaura o equilíbrio, dando razão também aos "otimistas" (Shafsterbury, Hutcheson, etc.).

Segundo Thomas A. Horn, estudioso de seu pensamento (*The Social Thought of Bernard Mandeville*, London, Macmillan, 1978), Mandeville difundiu na Inglaterra posterior à Revolução Gloriosa as idéias dos moralistas franceses, em especial no que respeita à separação entre moral e religião e na indicação de que o trânsito da moral individual para o social não pode dar-se de forma linear. Segundo entende, as próprias virtudes que à sociedade incumbe cultivar são muito diversas e até podem contrapor-se à moral individual tradicional.

Na época em que Mandeville fixou residência na Inglaterra, 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. 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.

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 moralidade farão crescer a ilegalidade e o desgoverno. ... desafiarão os melhores governos ... e estão prontos para promover a insurreição e o tumulto público".⁽¹⁾

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

⁽¹⁾ Apud Thomas A. Horne – *The social thought of Bernard Mandeville*, London, Macmillan, 1978, p. 5.

ira divina. O terremoto que atingiu Londres em 1692 e as grandes tempestades de 1703 eram considerados como expressões da cólera Deus.

As primeiras manifestações de Mandeville dão-se precisamente para contestar essas crenças. Começam em 1704 com a publicação de uma coletânea de fábulas e prosseguem nos anos subseqüentes até a publicação, em 1714, da primeira versão ordenada de sua obra básica, *A fábula das abelhas*. Considera-se, contudo, que seus pontos de vista ganhariam feição mais acabada na medida em que se dispõe a criticar as idéias de Shafsterbury, razão pela qual cumpre-nos considerá-las previamente.

Anthony Ashley Cooper, 3º conde de Shafsterbury (1671/1713), era filho de lord Shafsterbury, o famoso líder liberal com quem trabalhou Locke. Publicou diversos estudos dedicados à moral, a começar de *An Enquiry concerning Virtue or Merit* (1699), e depois reuniu-os no livro *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), sucessivamente reeditado. Em sua obra de moralista, não visou diretamente a Mandeville. Seu propósito era encontrar uma posição mediana entre dois grupos extremados. De um lado, os pensadores religiosos ortodoxos que, tomando à expulsão do paraíso como paradigma, consideravam que o principal estímulo para as ações virtuosas dos homens era precisamente a lembrança daquele evento e da punição representada pelo inferno. De outro, pensadores como Hobbes que depreciavam a natureza humana argumentando que o único móvel da ação era o interesse próprio. Para contrapor-se a ambos os grupos empreenderá a defesa da natureza humana.

A tese primordial de Shafsterbury consiste na afirmativa de que os homens não são um conjunto de átomos desconectados mas, como todas as coisas, estão ordenados para o melhor, por um desígnio da providência, necessariamente bom e permanente. Exalta, na natureza, a admirável simplicidade da ordem, razão pela qual contrapõe-se às doutrinas religiosas que admitem o milagre. É pois francamente otimista sua visão tanto da natureza em geral como da natureza humana em particular.

De modo coerente com esse princípio geral, Shafsterbury encara de maneira positiva as paixões humanas. Subdivide-as em três grandes grupos: I) as afeições que visam nosso interesse próprio e que não são de modo algum desprezíveis; II) as afeições que visam o interesse geral; e, III) as afeições que não têm em vista qualquer interesse, como a crueldade e a malícia, que são sempre más e que denomina de "não-naturais". Em oposição à opinião mais difundida, afirma que algumas afeições podem naturalmente conduzir o indivíduo a buscar o bem público, sem levar em conta seu próprio bem-estar e na ausência de sentimentos religiosos prévios. Supunha também que não havia necessariamente conflito entre as afeições voltadas para o interesse público e aquelas voltadas para o interesse próprio. A seu ver, as afeições públicas proporcionam grandes satisfações e, socialmente, as afeições privadas são necessárias ao conjunto. Aposta na harmonia e no equilíbrio, embora admita a presença de circunstâncias que possam afetá-los: a paixão exagerada pode destruir seu próprio fim, do mesmo modo que uma criatura negligente e insensível aos perigos pode trazer danos ao convívio social. Segundo entende, contudo, de tais circunstâncias não se poderia inferir a existência de conflito latente entre o público e o privado.

Supõe que a tese da natureza egoísta do homem somente se sustentaria se vivesse solitariamente. Ao invés disto, emergiu a sociabilidade natural tanto com vistas à existência material como à satisfação emocional. Ademais, o homem seria dotado de um senso moral que o compele a refletir sobre suas ações e afeições, de certa forma equiparável ao senso estético que lhe permite identificar prontamente a beleza. Assim, o homem virtuoso não age propriamente com vistas ao bem público mas porque o seu senso moral distingue o certo do

errado. Em conseqüência define a virtude como a busca desinteressada do bem público, com a aprovação do senso moral. O caráter desinteressado da ação é essencial para que se a considere virtuosa.

A rigor, a meditação de Shafsterbury não se distingue da pregação moralizante, oriunda sobretudo dos religiosos ortodoxos, embora não o faça valendo-se diretamente da religião mas partindo de uma avaliação positiva da natureza humana. O fato de que Mandeville o tivesse visado com a sua crítica há de ter contribuído para preservar o interesse por sua obra.

Seu *leitmotiv* principal consiste na exaltação do "gentleman", do homem cultivado e de bom gosto. Escreveria em sua obra básica:

"Assim vemos que, afinal, não é aquilo que nós chamamos de princípio mas um gosto o que governa os homens. Eles podem pensar com certeza que "isto é certo, isto é errado", eles podem acreditar que "isto é crime, isto é pecado, isto é punível pelos homens, isto é punível por Deus". No entanto, se o gosto das coisas tende a ser contrário à honestidade, se a imaginação for vulgar, se o apetite for forte pelas belezas subalternas e pelas mais baixas ordens de simetrias e proporções, a conduta seguirá infalivelmente este caminho. Até a consciência, temo eu, tal como é devida à disciplina religiosa, fará má figura onde tal gosto é falho. Entre o vulgo talvez ela faça milagres. Um demônio ou o inferno podem prevalecer onde a prisão ou os trabalhos forçados forem insuficientes. Mas tal é a natureza da humanidade liberal, polida e refinada, tão longe estão da simplicidade dos bebês, que ao invés de aplicar a noção de uma futura recompensa ou castigo ao seu comportamento imediato em sociedade eles estarão muito mais aptos, através de toda sua vida, a mostrar evidentemente que podem considerar as pias narrativas como não sendo mais que histórias para crianças ou diversão para os vulgares."⁽²⁾

Em ensaio anterior, também constante do livro *Características dos Homens, Maneiras, Opiniões, Tempos* (1711), afirmaria:

"É praticamente inexistente o número pessoas que iria pretender desconhecer ou não saber julgar aquilo que é polido e bem parecido. Há pouquíssimas pessoas tão afetadamente ridículas que absolutamente não reconhecem a boa educação, renunciando à noção de beleza nas maneiras e no comportamento. Em relação a estas, onde quer que se encontrem, eu não seria tentado a exercer o menor esforço para convencê-las de que existe uma beleza de sentimentos íntimos assim como de princípios.

Quem quer que tenha alguma impressão daquilo que nós chamamos de gentileza ou educação, já está bem informado do que seja o decoro e a graça no trato de tal sorte que espontaneamente confessará prazer e alegria pela sua observação e contemplação. Agora, no caminho do prazer refinado o estudo e o amor da beleza são essenciais, o amor e o estudo da simetria e da ordem das quais a beleza depende, devem também ser essenciais. ...

Assim a beleza e a verdade estão obviamente ligadas à noção de utilidade e conveniência até na apreensão de cada artista engenhoso, de cada arquiteto, escultor ou pintor. Assim também ocorre na medicina. A saúde natural é a justa proporção, a verdade é o curso natural das coisas na constituição. E a beleza exterior do corpo. E quando a harmonia e a justa

⁽²⁾ *A Guide to British Moralists*, antologia organizada por D.H. Monro, London, Fontana, 1972, p. 245.

medida dos pulsos alterados, dos humores circulatórios, dos ares e espíritos móveis forem perdidos ou perturbados, aí entrará a deformidade e com ela a calamidade e a ruína.

Não seria assim também (haveria de se imaginar) no caso da mente? Não há ali também algo que tende à perturbação e à dissolução? Não haverá uma natural tensão, dom ou ordem das paixões ou afeições? Ou, admitindo que assim possa ser não terá, conseqüentemente, que implicar em saúde ou doença, prosperidade ou desastre? Não será encontrado, neste aspecto, acima de tudo, que aquilo que é belo é harmonioso e proporcional, que o que é harmonioso e proporcional é verdadeiro, e que o que for ao mesmo tempo belo e verdadeiro será conseqüentemente bom?”⁽³⁾

Confrontando as doutrinas de Shafsterbury com a posição dos religiosos ortodoxos, Thomas Horne teria oportunidade de escrever:

“Embora existam diferenças em aspectos importantes entre Shafsterbury e os religiosos ortodoxos, é claro que têm em comum algumas posições. De fato, poder-se-ia dizer que enquanto os ideólogos da reforma social defendem o espírito público com argumentos teológicos e, em certos casos, históricos, Shafsterbury proporciona uma psicologia moral como sustentáculo dos argumentos em favor do interesse público. Atos desinteressados dirigidos ao bem público definem a virtude de ambos. Argumentos contra a luxúria, a avareza, a cobiça e a vaidade são encontrados em Shafsterbury, da mesma forma que nos ortodoxos. E, mais importante, ainda que Shafsterbury tenha separado a moralidade da religião, a manteve em estreita aliança com a política. Considerou como sendo óbvio que “moralidade e bom governo marcham juntos”.⁽⁴⁾

Assim, embora Shafsterbury tenha partido da premissa essencial – e que ainda não ganhara reconhecimento universal na sociedade inglesa de seu tempo – de que a moral não se confunde com a religião, não conseguiu de fato isolar a temática que lhe era própria, se bem tenha sabido enfatizar que o essencial do debate residia em seu aspecto social. Ainda a manteve muito próxima da gestão da coisa pública, através do sistema representativo, o que não deixa de ser uma forma de obscurecimento da natureza mesma da moral social, que deve distinguir-se claramente do direito. Contudo, buscou abrir caminho na direção do entendimento pleno da moral social, distinta da individual, e o fez, para usar uma expressão de Chaim Perelman (*Introduction historique à la philosophie morale*, Editions de l’Université de Bruxelles, 1980), promovendo a categoria da dignidade moral, isto é, a idéia de que a ação moral é independente tanto da recompensa como da própria aprovação. Ao que acrescenta Perelman: “É a concepção de um grande senhor que se preocupa antes de tudo com a estima que tem por si mesmo”.

Shafsterbury tinha saúde precária e viveu em Nápoles os últimos anos de sua vida, tendo falecido jovem, aos 42 anos. Sua obra teve o mérito de contrapor-se à identificação da noção de *interesse* com algo de sórdido e condenável, que era lugar comum na época. Ao fazê-lo, obrigou pensadores da categoria de Mandeville a vir em defesa dessa posição, com o que se manteve vivo o debate no plano teórico – e não apenas no âmbito das preocupações moralizantes, mais freqüentes e mais atuantes –, o que parece ter sido essencial à conquista do consenso posterior.

⁽³⁾ Antologia citada, p. 246-247.

⁽⁴⁾ *The Social Thought of Bernard Mandeville*, London, Macmillan, 1978, p. 36.

O cerne da crítica de Mandeville a Shafsterbury reside no seguinte: as virtudes da piedade e da abnegação, que exalta, não têm nenhum papel a desempenhar na vida social, onde o principal consiste na conquista do progresso. Parece a Mandeville que as virtudes requeridas por semelhante objetivo são o trabalho e a tenacidade. Por desconhecer esse quadro real, afirma, Shafsterbury realizou uma construção inteiramente artificial, que busca desmontar peça por peça.

A crítica de Mandeville a Shafsterbury encontra-se no texto "Pesquisa acerca da natureza da sociedade", acrescido à edição de *A fábula das abelhas* publicada em 1723 e que, desde então, nas reedições subseqüentes, faz parte do primeiro volume.⁽⁵⁾

A crítica de Mandeville a Shafsterbury começa por mostrar que constitui um grave equívoco supor que o homem tende naturalmente para a virtude, podendo governar-se pela razão "com mais facilidade e presteza do que o bom cavaleiro conduz pelas rédeas um cavalo bem amestrado". Essa hipótese baseia-se na falsa suposição de que os padrões morais achar-se-iam firmemente estabelecidos na própria natureza humana. Ao contrário do que supõe Shafsterbury, a moralidade não é dada aos homens de forma acabada, permanecendo imutável. Ao contrário, varia extremamente segundo os povos e, no curso da história destes, segundo as épocas.

A doutrina do senso moral inato, prossegue Mandeville, serve tão somente para ocultar do homem a sua natureza real. Ao induzir as pessoas a acreditar que podem ser virtuosas sem decidida abnegação, na verdade fomenta a hipocrisia. Se as idéias de Shafsterbury viessem a ser aceitas universalmente, estariam arruinados a riqueza e o poder do Estado. As virtudes sociais recomendadas por Shafsterbury não preparam o homem para lutar por seu país ou para trabalhar na recuperação de suas perdas. A tranqüilidade e a moderação presentes à obra daquele autor não são de maior utilidade, salvo "para educar parasitas", desde que nunca preparariam o homem "para o trabalho e a assiduidade, nem o instigariam a grandes realizações ou empreendimentos perigosos". A seu ver, Shafsterbury simplesmente recusou-se a reconhecer aquelas qualidades individuais que são absolutamente necessárias para motivar o homem na realização dos trabalhos e no enfrentamento dos riscos capazes de tornar uma nação rica e próspera.

Segundo Mandeville, não foi o senso moral desinteressado ou o amor da humanidade que fez surgir a sociedade e compeliu o homem ao trabalho, mas um de seus vícios: a vaidade. A tendência natural à preguiça, encontrada no homem, somente foi superada pela forte paixão desencadeada pela vaidade. Segundo seu entendimento, a própria sociabilidade tão exaltada por Shafsterbury não passa de manifestação de vaidade. Argumenta: é certo que o homem gosta de companhia mas tal se dá do mesmo modo como aprecia inúmeras outras coisas para o deleite pessoal. Ao buscar associar-se a outros homens, quer em primeiro lugar confirmar a alta opinião que tem de si mesmo; e, além disto, se pode propiciar prazer aos outros, espera ser em troca lisonjeado.

O estado de natureza idealizado por Shafsterbury, em que os homens estariam de posse de virtudes e qualidades admiráveis, corresponde a uma idade de ouro na qual não existiria o comércio, a arte, a dignidade ou o emprego. O que a história registra é a presença de grandes aglomerados sociais que nada têm de comum com aquela idealização. A seu ver, o

⁽⁵⁾ A Search into the Nature of Society in *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*, by Bernard Mandeville; The First Volume, Oxford Clarendon Press, p. 322/369; 1ª edição facsimilada, 1924, e, subseqüentes, 1957 e 1966.

estado de natureza somente poderia manter-se pacífico numa primeira ou segunda geração, quando a superioridade natural dos pais impusesse a ordem. Esta paz desapareceria com a morte daqueles ancestrais, o que desencadearia a luta entre seus descendentes. O homem tem mais apetites do que pode satisfazer com facilidade e, deste ponto de vista, acha-se incapacitado para a sociedade. Um bando deles, colocados em condições equiparáveis, logo começaria a disputar. A paz só será reintroduzida pelo artifício do governo, que reimpõe a ordem originalmente mantida pelos ancestrais. E o governo é apenas um exemplo do tipo de artifício requerido para lutar contra as vontades, imperfeições e variedade dos apetites dos homens. Mandeville coloca-se, portanto, no pólo oposto a Shafsterbury. Não é a natureza que deve ser exaltada mas as criações artificiais do homem para tornar a sociedade possível.

Mandeville argumenta ainda que, pela idealização do senso moral, Shafsterbury ignora que a moralidade exige que a virtude seja acompanhada de uma vitória sobre a natureza. Além disto, o senso moral é incapaz de reconhecer a importância do amor próprio na natureza humana e nas relações entre os homens. Este erro é muito grave desde que um Estado poderoso e próspero somente pode ser construído pelo reconhecimento da importância de serem contidos os desejos do homem egoísta.

Mandeville revela conhecer razoavelmente as atividades produtivas desenvolvidas em Londres que, em sua época, já se constituía num grande empório comercial. O que aquela multidão faz, no sentido de empurrar a vida para a frente, nada tem a ver a pregação dos reformadores religiosos. Em relação ao progresso material, é muito mais importante "a tola e fútil invenção da saia forrada sobre arcos". Declara ser contra o catolicismo romano tanto quanto Lutero e Calvino, bem como a própria rainha Elisabeth, mas em matéria de desenvolvimento social a pregação de um é tão inócua quanto a dos outros. "Religião é uma coisa e comércio é outra" – exclama e acrescenta: "Aquele que dá trabalho a milhares de pessoas, inventando as fábricas mais industriosas, certo ou errado, é o maior amigo da sociedade".

Seu estilo é vivo e atraente na descrição do mundo real, como se pode ver dos exemplos adiante:

"Quanto alvoroço se faz em diversas partes do mundo para produzir um fino pano escarlate ou carmesim, quantas transações e quantos artífices são necessários! Não se trata dos óbvios, como cardadores, fiandeiros, tecelões, operários têxteis, lavadores, tintureiros, desenhistas, modelistas e embaladores; mas de outros mais distantes que poderiam parecer estranhos a esta atividade: como os encarregados de manutenção das máquinas, os fabricantes de utensílios e os químicos que são necessários, simultaneamente, em outras atividades, pois preparam as ferramentas, instrumentos e outros para as tarefas mencionadas; mas todas estas coisas são feitas em casa e podem ser desenvolvidas sem perigo ou esgotamento excessivo; o panorama mais terrível fica por conta da labuta e do risco que temos que suportar no exterior, os vastos mares por atravessar, os diversos climas por enfrentar, as diferentes nações às que devemos ser gratos por sua ajuda. Na verdade, a Espanha sozinha poderia fornecer-nos toda a lã para fabricarmos os melhores tecidos; mas quanta habilidade e esmero, quanta experiência e engenho são necessários para tingi-los com as mais belas cores! Os ingredientes químicos que são misturados em uma caldeira só, estão espalhados pelo universo inteiro! Alume nós temos, mas precisamos de tártaro do Reno e do vitríolo da Hungria; tudo isto fica na Europa; mas para grandes quantidades de salitre somos obrigados a ir até as Índias Ocidentais. A cochinhilha, desconhecida pelos mais velhos, não está mais perto, embora em uma região completamente diferente da terra: nós a compramos dos espanhóis, que não a produzem mas a trazem para nós dos mais longínquos cantos do Novo Mundo, das Índias Ocidentais ... se

considerarmos, dizia, e olharmos para estas coisas de outro ponto de vista, encontraremos que o trabalho dos pobres não é de modo algum um castigo ou uma imposição para eles: ter emprego é uma bênção que eles pedem aos céus em suas preces; assim sendo, assegurar trabalho para a maioria deles é a grande preocupação de toda legislação.”

Mandeville é verdadeiramente implacável nas suas conclusões, como no exemplo de que as próprias calamidades resultam num bem social. Assim, o incêndio de Londres foi uma tragédia, "mas se os pedreiros, os carpinteiros, os ferreiros e tantos outros, não só os empregados na construção, mas também aqueles que produzem as mesmas mercadorias e também outras que pegaram fogo, e os demais negócios que dependem deles quando empregados, se manifestassem sobre o que se perdeu no fogo, o júbilo seria igual ou superior ao constrangimento”.

Afirma altivamente que se "orgulha de ter demonstrado que as belas qualidades e as afeições naturais do homem, as virtudes reais que é capaz de adquirir mediante o raciocínio e o sacrifício, não são a base da sociedade; na verdade, o que chamamos de mal moral e natural constitui o grande princípio que nos torna criaturas sociáveis, a base sólida, a vida e a sustentação de todos os negócios e ocupações, sem exceção. É no mal que devemos buscar a verdadeira origem das artes e das ciências; no momento em que o mal desaparecer, a sociedade se deteriorará e talvez se dissolva completamente”.

Mais tarde, nas edições posteriores de *A fábula das abelhas*, Mandeville buscava desenvolver essa crítica a Shafsterbury, nos seis ensaios em forma de diálogo que inseriu no volume segundo. No prefácio, faz questão de precisar que um dos personagens do diálogo representa o seu ponto de vista enquanto o outro "encontra grande deleite na maneira cortês e na forma de escrever de lord Shafsterbury". Na última parte desse segundo volume volta a considerar as idéias apresentadas em "A Search into the Nature of Society" e volta a criticar Shafsterbury. Contudo, o essencial de sua posição encontra-se naquele ensaio, antes resumido.

Mandeville inclui-se entre os primeiros pensadores modernos que valorizaram a divisão do trabalho, que se vinha fixando em sucessivas gerações. Desse longo processo de especialização é que resultou o desenvolvimento material. E para este contribuíram preferentemente, segundo crê, os homens vinculados ao comércio e à navegação. A experiência histórica comprovava que as virtudes cultuadas por esses homens eram as únicas capazes de trazer prosperidade. Em contrapartida, os pontos de vista expressos por Shafsterbury provinham de um grupo social a que denomina de *Beau Monde*, que equivaleria à aristocracia. No fundo, trata-se simplesmente da maneira como percebem a si mesmos ou desejariam que os outros os percebessem. A partir desse entendimento, chega, conforme acentua Thomas Horne, a classificar os moralistas em dois grandes grupos. Os primeiros, entre os quais arrola Shafsterbury e os reformadores sociais em geral, "não aceitam a inevitabilidade do egoísmo, o caráter natural do amor próprio instintivo, e ensinam que a sociedade depende da recusa da vaidade e de outras paixões. Em Shafsterbury, de acordo com Mandeville, o homem encontra-se iludido pela suposição de que a sociedade corresponde ao desdobraimento do altruísmo natural. ... por outro lado, os moralistas retratados por Mandeville em sua antropologia especulativa ... e o próprio Mandeville entendem que as paixões não podem ser vencidas. ... Ao invés da tentativa de convencer os homens a renunciarem à sua vaidade, usam-na do mesmo modo que o seu interesse próprio para civilizar a humanidade".⁽⁶⁾

⁽⁶⁾ Obra citada, p. 50.

A nosso ver, o mérito de Mandeville consiste no fato de haver demonstrado, de modo insofismável, que os valores morais presentes à 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. E embora atribua primazia ao governo, nesse terreno, de modo idêntico a seus oponentes, não reduziu 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.

É certo, contudo, que não conseguiu circunscrever os limites precisos da discussão de caráter teórico, para separá-la do propósito de influir sobre o curso da sociedade. Este passo seria dado por Joseph Butler, cuja obra antecede justamente o empenho de formalização da nova doutrina moral empreendido por Hume.

Cap. 4 – O amadurecimento da proposta na meditação de Butler e a formulação ensejada por Hume

a) A moral como tema de investigação teórica

Joseph Butler nasceu em 1692 e foi educado para tomar-se pastor presbiteriano, tendo para isso ingressado na *Dissenting Academy* de Tewkesbury. Essa Academia era dirigida por Samuel Jones, que veio a granjear fama como educador. Dentre os contemporâneos de Butler nessa escola muitos tornar-se-iam personalidades destacadas na religião e na política. Ao atingir a idade adulta, decide contudo optar pela Igreja Anglicana, ingressando na Universidade de Oxford, em 1715, onde obteve o B. A. em 1715. Tinha então 25 anos. Nesse mesmo ano é ordenado diácono anglicano pelo bispo Talbot, que era o chefe de uma família ilustre, cujo filho, Charles Talbot, seria lorde Chanceler. Em 1719 foi nomeado Pregador na Rolls Chapel em Londres com o que se inicia sua bem sucedida carreira na Igreja Anglicana. Foi sucessivamente do círculo de pregadores que atuavam diretamente junto à Corte, bispo de Britol e de Duham. Faleceu nesse último posto, em 1752, com a idade de 60 anos.

No ambiente valorativo da observação que era o da Inglaterra de seu tempo, onde o característico consistia no empenho de difundir o modelo elaborado a partir do conhecimento científico, Butler estabeleceu uma distinção fundamental entre o plano da relação com os objetos e o plano (moral) das relações entre os homens. No primeiro caso, exemplificando com os objetos circulares (cadeiras, painéis, etc.), entendia que abstraímos dos aspectos particulares que os singularizam para fixar o conceito, *sem referência ao círculo perfeito*. Assim, nesta primeira maneira de produzir modelos a partir do concreto, faz-se abstração das formas acabadas. Quando entretanto mobilizamos o aspecto cognoscitivo de nossa consciência para ordenar as pessoas com as quais lidamos, embora a hierarquia que venhamos a estabelecer esteja igualmente vinculada ao concreto, não podemos prescindir da idealização do máximo de perfeição. A elaboração de um ideal de pessoa humana, escreve, realiza-se segundo este último procedimento.

Butler também aponta para o respeito que a lei moral infunde, induzindo o homem a segui-la.

Em suma, embora provavelmente este não tivesse sido o seu propósito, deu uma contribuição decisiva no sentido de que a discussão transitasse definitivamente para o plano teórico. Não se trata mais de efetivar pregações de cunho moralizante – como era o propósito da grande maioria dos autores que lhe precederam, mas de determinar o que se deve entender por moral social. Ainda que não lhe tivesse cabido a missão de formalizar a nova disciplina, já agora lidamos diretamente com a *ética social*.

Em sua atuação como pregador, Butler certamente há de se ter comportado como um moralista, a exemplo do tom geral do debate de então. Ainda assim, nos sermões que selecionou para publicação em 1726, o que sobressai é a preocupação de dar encaminhamento teórico à questão. Interessa-lhe muito mais identificar quais são os princípios que podem ser apreendidos da análise do comportamento moral dos homens do que dizer a estes o que devem fazer.

Nessa análise, talvez o seu sucesso encontre-se no fato de que buscou dar seguimento à tradição empirista da cultura do seu país, ao invés de popularizar as idéias dos estudiosos antigos a exemplo de Shafsterbury. Examinando-se o curso real da história humana, que podemos verificar de concreto? – eis a temática que busca desenvolver. Por esse caminho Butler evita também a discussão do problema clássico do *estado de natureza*, que se revelaria uma hipótese sem grande valor heurístico e acabava forçando uma opção dogmática acerca dos motivos que teriam levado o homem a abandonar aquela idílica idade de ouro.

A obra de Butler é portanto uma tentativa de averiguar empiricamente quais os princípios que norteiam as ações morais dos homens quando em sociedade. A respeito desse propósito escreve C. D. Broad, justamente o estudioso contemporâneo que fez renascer o interesse pela obra de Butler:

“Butler compara explicitamente a natureza do homem a um relógio e a uma Constituição. Diz que não a compreenderemos plenamente enquanto não soubermos a que se destina e quais as suas várias funções e as relações entre os diversos princípios e inclinações. De acordo com ele nenhum destes é intrinsecamente mau. A ação errada é sempre o funcionamento excessivo ou inapropriado de algum princípio da ação que é correto quando esta se efetiva no grau devido e no lugar próprio. É como o relógio cuja marcha é muito acelerada para a engrenagem de que dispõe ou uma Constituição onde um dos poderes usurpe de fato as funções de outro. Assim, o essencial em relação ao homem enquanto ser moral consiste em que é um todo complexo de várias inclinações, estruturadas numa hierarquia. Estas inclinações têm uma certa proporção correta e determinada relação correta de subordinação, uma em relação às outras. Mas o homem pode atuar incorretamente, do mesmo modo como ocorre com o relógio ou com a Constituição; e assim devemos distinguir entre a atual força relativa das várias inclinações e aquela que deveriam ter. Esta última pode ser chamada de "autoridade moral". Pode ocorrer perfeitamente que num dado momento um princípio de maior autoridade moral tenha menos força psicológica do que um de menor autoridade moral. Se tal se verifica, o homem provavelmente atuará de forma errada. O acerto ou o erro de uma ação, ou mesmo de uma intenção, somente pode ser julgado considerando-a em relação a todo o sistema em que é um fator. Por isto mesmo julgamos de modo muito diferente certa ação ou intenção numa criança, num lunático ou numa pessoa sã. De modo similar não condenaríamos um automóvel que nos levasse a encarar um relógio como inútil; isto porque os automóveis e os relógios são sistemas muito diferentes, com funções

inteiramente diversas. O automóvel deve ser julgado comparando seu desempenho com o do carro ideal, do mesmo modo que o relógio com o relógio ideal."⁽¹⁾

Broad acrescenta que Butler lançou-se à investigação do homem enquanto ser moral plenamente consciente de que não há um conceito acabado do homem, encarado desse ponto de vista. Propõe-se incluir aos homens, inclusive a si próprio, numa série, com o propósito de detectar aqueles traços que corresponderiam ao modelo ideal. Contudo, tem presente que não estará realizado em qualquer homem. "Butler diria – prossegue – que podemos indicar seus traços gerais mas nunca os seus detalhes precisos". Finalmente, Butler tem presente que a ciência moral é de uma natureza peculiar e não pode ser equiparada às outras ciências. Assim, conclui, "os gases ideais da física ou os círculos ideais da geometria podem ser chamados de "ideais puramente positivos", devendo ser contrastados com o ideal de uma natureza humana que é contemplado pela ética."

A partir de tais parâmetros, Butler distingue quatro elementos determinantes das ações:

I) *Paixões particulares ou afeições*. Sob essa denominação compreende tudo aquilo que chamaríamos de preferência ou aversão. Broad procede à seguinte enumeração: fome, apetite sexual, raiva, inveja, simpatia, etc. Algumas dessas afeições beneficiam à própria pessoa e outras aos demais;

II) *O princípio do amor próprio*. Definindo-o escreve Broad: "Por isto Butler entende a tendência à obtenção do máximo de felicidade para si próprio no curso de nossas vidas. E essencialmente um princípio de cálculo racional que nos leva a refrear os impulsos particulares e a coordená-los de forma a maximizar nossa felicidade total, no longo prazo." (p. 61).

III) *O princípio geral da benevolência*. Trata-se também de um elemento racional direcionado para a obtenção da felicidade geral; e,

IV) *O princípio da consciência, que é o elemento supremo*.

Nos *Sermões sobre a natureza humana*,⁽²⁾ Butler desenvolve plenamente suas idéias acerca dos elementos presentes à ação do homem. Ao tentar resumir o seu ponto de vista, daremos preferência à própria ordenação que segue e não à anteriormente transcrita, devida a Broad, já que a sua hierarquia, no que respeita à moralidade do comportamento, não depende da ordem em que aparecem. O raciocínio seguido por Butler é, entretanto, muito esclarecedor.

No primeiro de seus *Sermões sobre a natureza humana*, Butler parte da afirmação de que "fomos feitos para a sociedade e para o bem de nossos semelhantes", sem embargo de que "devemos ser zelosos de nossa própria vida, saúde e bens privados". E prossegue: "... existe no homem um princípio natural de *benevolência*, que em certa medida representa para a *sociedade* o que o *amor próprio* significa para o indivíduo. E se existe na humanidade alguma disposição para a amizade se existe algo como a *compaixão*, que é o amor momentâneo; se existe algo como as *afeições paternal e filial*; se há alguma *afeição na natureza humana*, cujo

⁽¹⁾ *Five Types of Ethical Theory*, 11ª edition, London, Routledge and Kegan Paul, 1979, p. 56/57 (1ª edição, 1930).

⁽²⁾ *Butler's Fifteen Sermons*, edited by T.A. Roberts, London, Society for Promotion Christian Knowledge, 1970, p. 17-39.

objeto e fim seja o bem de outro, isto será a própria benevolência ou o amor do outro. Quer seja breve, quer esteja em grau reduzido, quer se encontre infelizmente reprimida, isto prova a afirmação e revela para que fomos designados, da mesma forma que se estivesse realmente em maior grau e extensão. Devo contudo lembrar que, embora benevolência e amor-próprio sejam diferentes; embora a primeira tenda mais diretamente para o bem público e o outro para o privado, são de fato tão perfeitamente coincidentes que as maiores satisfações que possamos ter dependem de que tenhamos benevolência no grau devido, e que o amor próprio é um guia seguro para o nosso adequado comportamento em relação à sociedade. Pode-se aduzir que sua mútua coincidência, de tal sorte que dificilmente podemos promover uma sem a outra, seja igualmente uma prova de que fomos feitos para ambos”.

Em seguida Butler menciona "apetites, paixões e afeições particulares", a seu ver completamente distintas do amor-próprio e da benevolência que, de igual modo, "têm a tendência a promover o bem público e o privado". Reconhece que costumam ser confundidas e, para distingui-las, sugere que se procure diferenciar as próprias paixões e apetites do esforço para alcançar os meios de sua gratificação. Para esclarecer seu ponto de vista avança estes exemplos:

"Ainda que um homem tenha aversão a si mesmo, sentiria sofrimento pela fome como sofreria pela gota; e é inteiramente possível supor a existência de criaturas dotadas de amor-próprio no mais alto grau que sejam insensíveis e indiferentes (como o são os homens em certas circunstâncias) ao desprezo e à estima daqueles de que sua felicidade não depende a qualquer respeito. E como o amor-próprio e as diversas paixões e apetites particulares são em si mesmos completamente diferentes, assim o fato de que algumas ações procedem de um e algumas das outras será manifesto a quem quer que observe os seguintes exemplos, muito plausíveis. Um homem atira-se à ruína certa pela gratificação de um desejo presente; ninguém chamará de amor-próprio o princípio dessa ação. Suponha um outro homem que se lança a trabalho laborioso diante da promessa de uma grande recompensa, sem qualquer conhecimento do que pudesse ser tal recompensa; o curso dessa ação não pode ser atribuído a qualquer paixão em particular. A primeira dessas ações pode ser imputada, com certeza, a alguma paixão ou afeição particulares; a segunda certamente à afeição ou princípio geral do amor-próprio. O fato de que alguma busca por uma ação particular, em relação à qual não podemos determinar em que medida são devidos a um ou a outro, procede disto, isto é, de que os dois princípios estão com frequência misturados e um acrescido ao outro”.

Alguns dos apetites e paixões acham-se mais afeiçoados ao bem particular e outros ao bem público.

"A fome deve ser considerada como um apetite privado – prossegue – porque o fim para o qual nos foi dado é a preservação do indivíduo. O desejo de estima é uma paixão pública; porque o fim para o qual nos foi dado é o de regular nosso comportamento em relação à sociedade. A relação que um tem para com o bem privado é tão remota quanto a outra tem para com o bem público, e o apetite não é amor-próprio do mesmo modo que a paixão não é benevolência. O objeto e o fim do primeiro é apenas a comida; o objeto e o fim do segundo é apenas a estima mas esta não pode ser gratificada sem contribuir para o bem da sociedade; da mesma forma que não pode ser gratificado sem contribuir para a preservação do indivíduo."

No homem há ainda um outro princípio, que consiste na capacidade de reflexão para aprovar ou desaprovar suas próprias ações. Assim o conceitua:

"Este princípio no homem, pelo qual ele aprova ou desaprova seu coração, temperamento e ações é a consciência, isto no sentido estrito do termo, embora algumas vezes seja usado em sentido mais amplo. E que esta faculdade tende a impedir os homens de fazer o mal aos outros, guiando-os para o bem, é tão manifesto que se torna desnecessário insistir. Assim, o pai tem a afeição do amor por seus filhos: isto leva-o a cuidar deles, educá-los, a fazer provisões para eles; a afeição natural leva-o a isto, mas a reflexão de que isto é uma atitude adequada, de que lhe é próprio, que é correto e recomendável fazê-lo, isto faz com que a afeição se torne um princípio muito mais harmonioso e leva-o a dedicar mais trabalho e a vencer as dificuldades em proveito de seus filhos, do que experimentaria em relação aos filhos a partir apenas da afeição ou se a encarasse ao curso da ação como indiferente ou criminosa. Deveras é impossível fazer o bem e não aprová-lo, razão pela qual freqüentemente não são consideradas distintas estas duas coisas, embora na verdade o sejam: porque os homens muitas vezes aprovam as ações dos outros, que não imitarão, do mesmo modo que farão o que não aprovam. Não poderá ser de forma alguma negado que existe o princípio da reflexão ou da consciência na natureza humana".

Tenha-se presente que, ao destacar esse conjunto de princípios que servem para nortear as ações dos homens, Butler considera que são inferidos diretamente da observação. Encara a humanidade como algo de unitário, enxergando correspondência plena, em todos os homens, tanto no que se refere às sensações internas como no empenho de evitar a desonra e a dor física, do mesmo modo que alcançar a estima e o amor. As pessoas tendem naturalmente umas para as outras e o fato de que possamos observar melhor esse relacionamento em pequenas comunidades não decorre de que esteja presente apenas nelas. As circunstâncias concretas e as divisões artificiais constituem tão somente ocasiões para que se manifeste aquela tendência. A oportunidade para o relacionamento não teria qualquer significado na ausência de uma disposição interior, como também a inexistência da oportunidade seria razão suficiente para o isolamento dos homens, o que não ocorre. Na sua visão, nada demonstra melhor a existência do princípio real da benevolência do que os eventos, pelos quais todos passamos, quando sentimos vergonha pelo outro, percebemos o perigo iminente que pode afetá-lo, comungamos de sua tristeza e assim por diante.

A crítica que desenvolve a Hobbes tem justamente o propósito de ressaltar a importância da observação. Hobbes, ao invés de voltar-se para os outros homens, buscou averiguar, em sua própria mente, de onde poderia provir a boa vontade para com todos os homens, isto é, a benevolência. Quando de volta dessa análise nos declara que resulta tão somente do amor do poder e do prazer decorrente de seu exercício, a primeira reação que nos ocorre é supor que deve ter havido, aqui, alguma troca de palavra, porquanto a boa vontade de nenhum modo pode conformar-se a esse tipo de hipótese geral.

Butler irá examinar diversos tipos de sentimentos a fim de evidenciar que o amor ao poder não poderia explicá-los. Tomando a este último como referência, como compreender que, na prática de determinado bem, possa o agente dar preferência a uma pessoa e não a outra? Tampouco se poderia distinguir entre a disposição para a caridade e o deleite em praticá-la. A crueldade, a inveja e o ressentimento seriam a mesma coisa que a boa vontade na mente do homem, sendo uma circunstância meramente acidental que as primeiras acarretem infortúnio e a segunda a felicidade. E conclui: "Tais são os absurdos em que podem incidir os homens de capacidade quando têm ocasião de negar sua natureza e renunciar perversamente àquela imagem de Deus cunhada originalmente, cujos traços, embora tênues, são plenamente discerníveis na mente do homem. ... E admitido que reste muito a fazer por nosso próprio coração e temperamento, para cultivar, melhorar, trazê-lo à tona e exercitá-lo de maneira firme e uniforme. Este é o nosso trabalho, isto é a virtude da religião."

Ainda no *Primeiro Sermão*, Butler se pergunta de onde provém a prática do mal contra os outros e, adicionalmente, contra si próprio. A seu ver, em que pese a presença do mal no mundo, não existe propriamente amor pela injustiça, a opressão, a traição ou a ingratidão. Ocorre que, na busca de tais ou quais bens exteriores, desejados com ansiedade, o homem perde o senso da medida. Os princípios e paixões, que se distinguem, como vimos, tanto da benevolência como do amor próprio, primeiro e mais diretamente levam ao comportamento adequado em relação aos outros e a si mesmos, e só secundária e acidentalmente para o que é mau. Observa-se que, para escapar da vergonha de um ato vil, os homens sejam às vezes culpados de coisas piores. Contudo, a tendência original da vergonha é prevenir ações vergonhosas e não estimulá-las. Há certamente no mundo pessoas sem afeições naturais por seus semelhantes do mesmo modo que sem afeições naturais e comuns para consigo mesmo. Ainda assim, destaca, "natureza do homem não é para ser julgada por alguns deles mas pelo que aparece no mundo comum, no conjunto da humanidade".

Butler exalta a noção de justo meio, naturalmente sem referir Aristóteles, que era então, pessoa execrada nos círculos culturais ingleses – posto que aparecendo como indissolavelmente ligado a Escolástica, segundo se pode ver do trecho adiante:

“Proceda-se a um exame da humanidade: o mundo em geral, os bons e os maus, todos sem exceção estão de acordo em que, deixando de lado a religião, a felicidade da vida presente consistiria inteiramente na riqueza, honra, satisfações sensuais, tanto assim que raramente se ouve uma reflexão acerca da prudência, da vida ou da conduta, a não ser baseada nessa suposição. Mas muito pelo contrário, há pessoas que na maior afluência da fortuna não estão mais felizes do que se tivessem apenas o suficiente; cujas preocupações e os dissabores da ambição, na maior parte dos casos, excedem as satisfações auferidas como também os miseráveis intervalos de intemperança e excesso e as muitas mortes prematuras ocasionadas por uma vida dissoluta; estas coisas são vistas e entendidas por todos, reconhecidas por toda gente; mas não são consideradas objeções, ainda que expressamente o contradigam, contra este princípio universal de que a felicidade da vida presente consiste numa ou noutra. De onde provêm todos estes absurdos e contradições? Não é óbvio o termo médio? Pode algo ser mais manifesto que a felicidade da vida consiste na posse e gozo apenas numa certa medida; de que persegui-la além dessa medida é tido sempre como mais inconveniente do que vantajoso para o próprio homem e muitas vezes com extrema miséria e infelicidade”.

O *Segundo e Terceiro Sermões* correspondem a aprofundamento dos temas propostos. Assim, no que se refere à inexistência de maior concordância quanto ao que seja o modelo interior do homem, parece a Butler que isto ocorre ao tornar-se algo de episódico ou peculiar a determinado temperamento – ou mesmo o simples efeito de certos costumes particulares – como sendo princípios mais altos. Apesar disto, é imprescindível mostrar esses princípios aos homens, a fim de que se tornem capazes de reconhecê-los. Ademais, “as indicadas obrigações de virtudes e dos motivos que forçam a sua prática, decorrentes de um exame da natureza humana, devem ser considerados como um apelo dirigido ao coração e à consciência natural de cada pessoa particular, como os sentidos externos são instados a atestar as coisas por eles cognoscíveis”.

Trata também de esclarecer qual possa ser o sentido profundo da indicação de que o homem deve seguir a sua natureza. Mais uma vez ressuscita-se aqui a clássica questão de saber-se se o homem não terá sido feito também para o mal, porquanto o faz seguindo aos seus instintos. Depois de insistir em que se pode falar de natureza em diversos sentidos, estabelece que o princípio da consciência, que declara algumas ações como justas e outras como erradas e injustas, não corresponde a um princípio qualquer, igual aos outros, mas ao

princípio supremo, de que fala São Paulo, na *Epístola aos Romanos* (2.14), daquilo que faz com que o homem, *naturalmente*, seja uma lei para si mesmo.

Escreve Butler: "O Apóstolo afirma que os Gentios fazem *por natureza as coisas contidas na lei*. A natureza é de fato aqui citada como forma de distingui-la da revelação, mas isto não corresponde à simples negativa. Ele pretende exprimir mais do que aquilo pelo qual eles *não fizeram* mas aquilo pelo qual cumpriram as tarefas da lei, expressamente, *por natureza*. É claro que o sentido da palavra não é o mesmo, nesta passagem, que na anterior, quando foi considerada nociva enquanto na posterior é dita como bem, como aquilo pelo qual agiram e poderiam ter agido virtuosamente. Em que consiste no homem aquilo pelo qual ele é *naturalmente uma lei para si mesmo* acha-se exposto nas palavras seguintes: 'aquilo que mostra o ditame da lei inscrito em seus corações, sua consciência também servindo de testemunho, e seus pensamentos entrementes acusando ou desculpando um ao outro'. Se há uma distinção a ser feita entre as *palavras inscritas fios seus corações e o testemunho da consciência*, pelo primeiro pode ser visado a disposição natural para a amabilidade e a compaixão, a fazer o que é de boa reputação, a que o Apóstolo com freqüência se refere; aquela parte da natureza humana, tratada no discurso precedente, que, com muito pouca reflexão, certamente o conduzirá à sociedade e em consideração ao qual ele naturalmente age de modo justo e bom, a menos que outras paixões ou interesses levem-no a extraviar-se. Entretanto, as outras paixões e considerações de interesse privado que nos levam (ainda que indiretamente, nos conduzem não obstante) a extraviar-nos, são por si mesmas em certa medida igualmente naturais e, com freqüência, mais preponderantes. E embora não tenhamos um método para precisar em que medida uns e outros foram colocados em nós pela natureza, são claramente os primeiros, simplesmente considerados como naturais, bons e certos e que podem ser para nós uma lei mais que os últimos. Mas há um princípio superior de reflexão ou consciência em cada homem, que distingue entre os princípios internos de seu coração, do mesmo modo que suas ações externas, que coloca o juízo acima de si mesmo e daquelas ações. Declara de modo resolutivo algumas ações como justas, certas e boas; outras em si mesmas más, erradas e injustas. Sem ser consultado, sem ser perguntado, exercita-se a si mesmo como magistrado, aprova ou condena de modo conseqüente e que, se não for detido de forma violenta, naturalmente e sempre antecipa uma sentença mais alta e mais eficaz, que daqui em diante a secundará e afirmará sua posse. Mas essa parte do ofício da consciência encontra-se além do meu atual propósito de considerar explicitamente. E por esta faculdade, natural ao homem, que ele é um agente moral, que ele é uma lei para si próprio; por esta faculdade, eu digo, não para ser considerada simplesmente como princípio no coração, para ter alguma influência tanto quanto as outras; mas para ser considerada como uma faculdade na espécie e na natureza acima de todas as outras e que sustenta sua própria autoridade.

Esta *prerrogativa*, esta *supremacia natural* da faculdade que examina, aprova e desaprova as diversas afeições de nossa mente e ações de nossa vida, sendo aquilo pelo qual os homens *são uma lei para si mesmos*, em relação à cuja lei de nossa natureza sua conformidade ou desobediência tornam suas ações, naturais ou antinaturais, no mais alto e próprio sentido."

Para tornar ainda mais manifesta a superioridade do princípio da consciência, Butler recorre à clássica distinção entre poder e autoridade. A consciência não se destina apenas a "ter certa influência" mas para aprovar ou desaprovar as ações, isto é, para exercer uma autoridade. Ao que acrescenta: "tivesse ela força, como tem direito; tivesse poder, como tem autoridade, e governaria o mundo de modo absoluto".

Da maneira como se expressa, Butler parece ter em vista o que Kant, logo depois, chamará de imperativo categórico. Veja-se, por exemplo, como argumenta no *Terceiro Sermão*:

"Mas aceitando-se que a humanidade possui o bem dentro de si, podemos nos perguntar: 'Quais as obrigações que devemos aceitar e seguir?' Eu respondo: já foi provado que o homem, pela sua natureza, é uma lei para si mesmo, sem as considerações particulares seja das sanções positivas dessa lei seja das recompensas e castigos que pressentimos e tudo aquilo em que a luz da razão nos ajuda a acreditar seja a isto acrescido. Logo, a pergunta tem sua própria resposta. Sua obrigação consiste em obedecer à lei, por ser a lei de sua natureza. Que a sua consciência aceite e aprove tal linha de comportamento é já de si mesmo uma obrigação. A consciência não só se oferece para mostrar-nos o caminho que devemos seguir, mas da mesma maneira a reveste de sua própria autoridade, que é nosso guia natural, o guia dado a nós pelo autor da nossa natureza. Portanto, pertence à nossa condição de ser, é nossa obrigação seguir esse caminho e seguir esse guia, sem olhar ao redor para ver se é possível dele sairmos com impunidade".

Butler avança, finalmente, uma noção de *interesse* na qual nada há de pejorativo. Acha mesmo ser inquestionável, no caminho natural da vida, o aparecimento de alguma inconsistência entre o nosso dever e o que é *chamado* de interesse. O interesse é a felicidade e a satisfação. Ainda que seja confinado ao mundo material, o interesse geralmente coincide com a virtude e nos conduz ao único e mesmo caminho da vida. Por maiores que sejam as exceções, está firmemente convencido de que, em presença de mente perfeita e sadia, "corresponde a óbvio absurdo supor que o mal prevalecerá finalmente sobre o bem".

Os sermões de Butler apareceram em 1726 sob a denominação de *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. Os sermões sobre a natureza humana – têm essa denominação na edição original – são os três primeiros. Mais tarde, em 1736, publicou *The Analogy of Religion*, que inclui outro texto (*A Dissertation Upon Virtue*) que também se considera expressivo de suas idéias. Suas obras foram coletadas por Samuel Halifax, bispo de Gloucester, em dois volumes e publicadas em 1786. Precisamente um século depois, em 1896, W. E. Gladstone promoveu uma nova edição (*The Works of Joseph Butler*, 2 vols.). Edições autônomas dos sermões aparecem em 1900 (J. H. Bernard) e em 1914 (Dean Mathews). A edição recente tem esta referência: *Butler's Fifteen Sermons and a Dissertation of the Nature of Virtue*, edited with an Introduction by T. A. Roberts, London, S.P.C.K., 1970.

É naturalmente muito difícil averiguar-se o impacto dessa ou daquela obra num período histórico de que estamos tão distanciados, tratando-se ademais de uma cultura com a qual não temos maior intimidade. Contudo, é fora de dúvida que o sentido principal do debate, nas duas décadas subseqüentes, seguiu o caminho apontado por Butler, isto é, o de preferir-se a averiguação teórica à pregação de índole moralizante. Na nova etapa intervêm outros personagens que não foram até então considerados, como John Gay (1699/1745), autor de *Dissertation concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*, 1731; John Wesley (1703/1791), famoso teólogo metodista que edita em 1839 a primeira parte de seu Diário; e David Hartley (1705/1757), autor de *Enquiry into the Origin of the Human Appetites and Affections*, aparecido em 1747, e de *Observation on Man*, 1749. Como entretanto não nos propomos a realização de levantamento histórico abrangente, vamos nos limitar à consideração da obra de Hume, que de certa forma coroa o processo precedentemente considerado de determinação do objeto da ética social.

b) O coroamento da meditação precedente na obra de Hume

David Hume inclui-se entre os grandes filósofos da Época Moderna, sendo certamente o maior deles depois de Kant. Seu grande feito consistiu em haver descoberto – e dessa descoberta ter sabido tirar todas as conseqüências – que o discurso (os enunciados teóricos, a reflexão, as elaborações do pensamento, enfim) distinguem-se totalmente do real, do mundo circundante, das coisas. Em relação a estas o que podemos fazer é construir modelos, cuja possibilidade de relacionamento com o real supunha ser do tipo probabilístico. Por isto mesmo encontra-se muito à frente da ciência de seu tempo, que acreditava numa causalidade determinística.

David Hume nasceu na Escócia, em Edimburgo, em 1711. Desde muito jovem, depois de abandonar a universidade, com 15 anos de idade, teve uma vida muito atribulada. Viveu na França e estudou com os jesuítas no famoso Colégio de La Flèche. Antes de completar 30 anos já havia concebido um conjunto de proposições filosóficas que de fato coroavam o pensamento moderno em uma de suas dimensões fundamentais. Ordenou-as num texto denominado *Tratado da Natureza Humana*, que aparecem em 1739. A obra não teve qualquer repercussão e foi solenemente ignorada, salvo pelo círculo restrito dos seus amigos, entre os quais encontravam-se Francis Hutcheson e Adam Smith.

Dos 30 aos 65 anos, quando falece, em 1776, a vida de Hume não se tornou menos agitada. Entre outras coisas foi secretário de uma expedição militar contra a França, totalmente malograda. Durante muitos anos incursionaria nos meios militares e diplomáticos, sem entretanto conseguir uma carreira estável. No curto período em que ocupa um emprego seguro, na Biblioteca dos Advogados de Edimburgo, na década de cinquenta, aceita a incumbência de escrever uma *História da Inglaterra*. Contudo, não morreria sem que seus contemporâneos chegassem a reconhecer o valor de sua obra. Mereceu de Kant o maior elogio que jamais tributou a qualquer filósofo ao atribuir-lhe o tê-lo despertado do sono dogmático, isto é, da ilusão de que da teoria coerentemente elaborada se poderia passar ao real sem maiores percalços. E foi a partir das premissas fixadas por Hume que Kant iria ultrapassá-lo para constituir a perspectiva transcendental – ponto de vista último adstrito aos limites da experiência humana –, que é a criação efetivamente nova da Filosofia Moderna.

Hume retirou do *Tratado da Natureza Humana* o essencial de sua filosofia publicando dois pequenos livros, que se esforçou mesmo por simplificar quando os reeditou: *Investigação sobre o entendimento humano*, cuja primeira edição apareceu em 1748, e *Investigação sobre os princípios da moral* (primeira edição em 1751). Publicou também diversos ensaios (*Ensaio Morais e Políticos*, em 1741, e *Três ensaios sobre Moral e Política*, em 1748), além da já mencionada *História da Inglaterra* (em seis volumes), da *Dissertação sobre as paixões* (reelaboração do 2º Livro do Tratado) e de um *Diário de viagem*. Deixou para que seus amigos editassem depois da sua morte *Diálogos sobre a Religião Natural e Vida de David Hume escrita por ele mesmo*. Ao divulgar este último livro Adam Smith teria oportunidade de escrever que Hume aproximou-se "tão perto da idéia do perfeito sábio e homem virtuoso quanto o permite a fragilidade da natureza humana".

A *Investigação sobre os princípios da moral* pode ser considerada como tendo solucionado os grandes problemas ensejados pelo debate que procuramos resumir nos tópicos precedentes.

Hume aceita o entendimento de Mandeville – de certa forma admitido por Butler – de que os objetivos que se fixam os homens em sociedade não se inspiram em pressupostos racionais. Assim, não haveria um bem supremo ao qual devesse ajustar-se o comportamento humano, como supunham os antigos, cujas doutrinas Shafsterbury pretende ressuscitar. Diríamos contemporaneamente que os ideais cultuados por um conjunto de nações num determinado período, ou por uma delas tomada isoladamente, resultam de complexas tradições culturais, que podem ser estudadas e inventariadas mas jamais permitirão que acerca delas se estabeleça um conhecimento de tipo científico.

Para alcançar os objetivos visados, os homens partem de tendências primitivas, tornadas patentes no curso histórico seguido pela espécie, tendências essas que se complicam e assumem formas artificiais. As tendências primitivas (naturais) mais importantes são 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 é útil tanto à vida em sociedade como à conquista dos fins colimados.

A partir dessas tendências originárias, os homens erigem criações artificiais que podem ser observadas em meio à grande diversidade dos costumes humanos. Dessa observação pode-se inferir que atuando em circunstâncias análogas a imaginação produz soluções análogas. E são estas justamente as invenções humanas que assumem caráter de universalidade. Hume as distingue daquelas que seriam próprias somente de certos grupos de pessoas.

A esse propósito escreve na obra considerada: "Todos os pássaros da mesma espécie, em todas as épocas e em todos os países, constroem seus ninhos de maneira análoga: e isto nos permite ver a força do instinto. Os homens, em diferentes épocas e em diferentes lugares, constroem diferentemente suas casas: aqui vemos a influência da razão e do costume. Podemos tirar uma inferência análoga entre o instinto de geração e o instinto de propriedade.

Por maior que seja a diversidade das leis municipais, é necessário confessar que seus traços essenciais concordam com grande regularidade, porque os fins a que tendem são em toda parte exatamente semelhantes. De maneira análoga, todas as casas têm um teto e paredes, janelas e chaminés, se bem que sejam diferentes pela forma, as aparências e os materiais."⁽³⁾

É portanto observando essas soluções dotadas de universalidade que podemos identificar os princípios artificiais da moralidade. Entre estes sobressaem a benevolência e a justiça. Mas aqui Hume não simplesmente repete seus antecessores. A benevolência retira sua força da simpatia⁽⁴⁾ que desperta no meio social, enquanto a justiça, que identifica com o respeito ao direito de propriedade, é meritória por atender à utilidade pública.

A doutrina de Hume não é portanto uma simples moral dos sentimentos nem se identifica com o que, posteriormente, veio a ser denominado de *utilitarismo*.⁽⁵⁾ Em suas mãos assume forma acabada uma fundamentação da moral social com base em pressupostos empiristas. Assim, perguntaríamos: como se dá que os homens em sociedade estabelecem

⁽³⁾ *Inquérito sobre os princípios da moral*, tradução francesa de André Leroy, Paris, Aubier, 1947, p. 58-59.

⁽⁴⁾ O filósofo italiano Luigi Bagolini, em curso ministrado na Faculdade de Direito de São Paulo nos começos da década de cinquenta, defende a tese de que caberia a Adam Smith propiciar o mais completo desenvolvimento a essa hipótese de Hume (*Moral e direito na doutrina da simpatia*. Análise da ética de Adam Smith. Prefácio de Miguel Reale. São Paulo, Saraiva, 1952).

⁽⁵⁾ Veja-se adiante: c) *O verdadeiro significado do utilitarismo*.

determinado consenso quanto ao comportamento moral digno de aprovação? Hume responderia que a partir de dois impulsos primários, irracionais, sedimentados pela experiência: a busca do que é agradável e a utilidade, sendo esta nitidamente aproximada da eficácia. A investigação que leva a cabo permite-lhe concluir que esta, isto é, a circunstância da utilidade "tem, em geral, a mais potente ação e o mais completo domínio sobre nossos sentimentos. E necessário pois que seja a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído à humanidade, 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 as 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. E em verdade a principal regra filosófica de Newton".⁽⁶⁾

Com Hume, portanto, a ética social assume feição teórica definida, desprende-se das preocupações de caráter moralizante, e corresponde também a uma hipótese de fundamentação da moral dentre as surgidas na Época Moderna. Encarada a questão do ângulo da separação entre moral e religião, no plano da meditação ética, caberia a Kant complementar a investigação iniciada pelos ingleses. Ao fazê-lo, formularia uma outra hipótese de fundamentação, conforme procuraremos demonstrar no capítulo seguinte.

A obra de Hume constitui legitimamente o coroamento da meditação precedente, pela circunstância de que passa-a em revista e propicia-lhe uma formulação harmoniosa. Vê-se pela correspondência que assumiu esse papel de modo deliberado e pretendia colocar-se à altura de seus grandes predecessores, de Locke, em matéria de teoria do conhecimento, e de Shafsterbury, Mandeville e Butler, no que toca à teoria moral. Empenhou-se mesmo em obter a aprovação de Butler e, com esse propósito, ao ultimar a edição do *Tratado da natureza humana*, em 1739, eliminou as referências à religião que poderiam desgostá-lo.

A investigação que remonta ao começo do século serviu para evidenciar que, sendo o homem um conjunto de paixões, apetites e afeições, resta explicar como esse conjunto, a rigor instintivo, possa ser conduzido no sentido da virtude. Butler havia evidenciado que o homem dispõe de um *princípio*, a consciência moral, que no exercício de sua autoridade propicia aquele desfecho, facilitado pela circunstância de que as próprias paixões, apetites e afeições se direcionavam, naturalmente, para aquele mesmo fim. Butler o afirmara observando os homens naquilo que, a seu ver, tinham de mais estável. Seguiu uma tendência que os pensadores ingleses cultivavam e desenvolviam desde o *Novum Organum* (1620), de Francis Bacon (1561/1626), escrito justamente para estabelecer as regras da observação rigorosa. Contudo, parecera a Hume que estava sendo ignorado um outro lado dessa mesma tendência tradicional, a valorização da experiência. Foi, portanto, para inserir a noção de experiência no próprio núcleo central do debate que publicou o *Tratado da natureza humana*, que traz este expressivo subtítulo: "Ensaio para introduzir o método experimental nos sujeitos morais".

O estudo a que procede das paixões é detalhado e minucioso. Seu propósito consiste em apreender os elementos efetivamente definidores, naquilo que o homem tem de comum com os animais, isto é, no estrito plano dos instintos.

⁽⁶⁾ *Inquérito*, trad. cit., ed. cit., p. 60.

Os sentimentos nucleares, que podem ser associados diretamente ao prazer e à dor, são em número reduzido e formam determinados pares. O primeiro deles é constituído pela polaridade *orgulho-humildade*, que estão diretamente relacionados ao sujeito. A parêntese seguinte, *amor-ódio*, relaciona-se a uma outra pessoa. Originariamente, tais sentimentos não se acham associados a qualquer idéia de virtude ou vício. No caso do amor e do ódio, Hume simula nada menos que oito situações diferentes e as denomina de experiências. Recorrendo ao princípio da "associação das idéias", que estudara na teoria do conhecimento, tentará desvendar as cadeias de associações formadas por aquelas paixões primordiais.

No caso do orgulho, detém-se na análise do que pode produzi-lo e para esse fim recorre a múltiplos exemplos e a diferentes variações. Como não se trata de rever pormenorizadamente tais análises, mas apenas de apreender-lhes o espírito, vamos nos limitar a uma das situações descritas e confrontadas, a primeira que pode produzir imediatamente o orgulho e, a segunda, que pode fazê-lo mediatamente. Pode fazê-lo direta e imediatamente a beleza, o vigor e a força físicas, do próprio sujeito. Como entretanto a beleza costuma ser referida a quem a percebe, negando-se que corresponda a qualquer coisa de real, Hume invoca, simultaneamente, o exemplo da surpresa, levando em conta que não se pode deixar de reconhecer que não é uma qualidade dos objetos. Associa-a a aventuras e fantasias desse tipo, que nutrem a vaidade nos homens, sentimento que originariamente está associado ao orgulho. São portanto circunstâncias distintas: a beleza de nosso próprio corpo e um elemento (surpresa) associado a objeto exterior. De onde provém o sentimento? Dos objetos? – e os varia à exaustão, para sugerir que não podem se constituir na causa imediata. É o prazer (ou a dor) que associamos aos sentimentos formadores como ódio, amor, orgulho, etc.

Analisando o exemplo precedente (do orgulho proveniente da beleza do corpo e da aventura associada à surpresa), escreve Hume:

"Este fenômeno contém duas experiências curiosas que, se os compara um ao outro conforme as regras conhecidas, segundo as quais julgamos das causas e dos efeitos em anatomia, filosofia natural e outras ciências, fornecerão um argumento irrefutável em favor da ação das duplas relações mencionadas precedentemente. Por uma dessas experiências, verificamos que um objeto produz orgulho unicamente por intermédio do prazer: isto porque a qualidade, que engendra o orgulho, não é nada em realidade senão o poder de produzir um prazer. Por outra experiência, verificamos que o prazer produz orgulho por meio de uma transição entre idéias associadas: com efeito, se suprimimos esta relação, a paixão é imediatamente destruída. Uma aventura surpreendente, à qual nós mesmos nos engajamos, está relacionada a nós e, por este meio, produz orgulho; mas as aventuras de um outro, mesmo se podem causar prazer, não podem entretanto jamais excitar essa paixão pela ausência da associação de idéias. Que prova suplementar pode-se desejar para o presente sistema?"⁽⁷⁾

Adiante escreverá Hume:

"Os efeitos mais imediatos do prazer e do sofrimento são os movimentos de inclinação e repulsão do espírito; que se diversificam em volição, em desejo e em aversão, em desgosto e alegria, em esperança e temor, segundo as mudanças de situação do prazer e do sofrimento, e ainda que estes se tornem prováveis ou improváveis, certos ou incertos, ou que se os considere como fora de nosso poder para o momento presente. Mas quando os objetos que causam prazer ou sofrimento adquirem uma relação conosco ou com outros, continuam sempre a despertar o desejo e a aversão, a aversão e a alegria; mas, ao mesmo tempo,

⁽⁷⁾ *Tratado da natureza humana*, trad. francesa de André Leroy, Paris, Aubier, 1983, p. 401-402.

produzem paixões indiretas do orgulho ou da humildade, do amor ou do ódio, que têm, neste caso, uma dupla associação de impressões e de idéias com a dor e o prazer.”⁽⁸⁾

Como se dá, contudo, que estes sentimentos venham a ser associados à virtude e ao vício? A descoberta desse trânsito exigirá que se leve em conta o caráter social da moralidade. Será no exame desse relacionamento social que se tornará possível verificar que a experiência há de ter permitido identificar o que era útil ao fim visado. O princípio de utilidade sobressai mesmo nas mais sofisticadas construções humanas.

Quando publicou, doze anos depois, em 1751, o *Inquérito sobre os princípios da moral*, Hume não a fez preceder, como no *Tratado*, da análise das paixões. Queria certamente atingir público mais amplo, reconhecendo a dificuldade de acompanhar os raciocínios que desenvolvera no primeiro livro. Esperava, contudo, que partindo das principais criações artificiais do homem, em matéria de moral, como a bem-aventurança e a justiça, seria possível demonstrar que se acham correlacionadas àquelas tendências naturais que precedentemente estudara com tanta minúcia. Escreve Hume no *Inquérito sobre os princípios da moral*:

"Em geral, que elogio está implícito em um epíteto simples como 'útil'? E quanta reprovação no epíteto oposto?"

Os seus deuses, diz Cícero ao opor-se aos epicuristas, não podem de direito exigir o culto e a adoração de algumas perfeições imaginárias que vocês possam supor que possuam (*De Natura Deorum*, livro I, cap. XXXVI, onde Cícero compara a inutilidade dos deuses epicuristas com a utilidade dos animais idolatrados pelos egípcios: ibis, ichneumons, crocodilos e gatos). Eles são totalmente inúteis e inertes. Mesmo os egípcios que vocês criticam tanto só consagraram o animal que tivesse utilidade.

Os cétricos afirmam, ainda que isto seja absurdo, que a origem de todos os cultos religiosos é a utilidade dos objetos inanimados, como o sol e a lua, quanto à conservação e o bem-estar dos homens (Sextus Empiricus – *Contra os Sábios*, livro VIII, livro IX, caps. XVIII, XXXIX e LII, onde Sextus relata a opinião de Prodicus sobre a adoração dos astros e de tudo que serve para preservar a vida humana. Cícero – *De Natura ...* livro I, cap. XLII, cita também a opinião de Prodicus). E também a razão comumente apontada pelas historiadores para explicar a idolatria de heróis e de legisladores eminentes (Diodoro da Sicília, *passim*).

Plantar uma árvore, cultivar um campo, gerar filhos, são considerados atos louváveis na religião de Zoroastro.

Em todas as determinações morais esta circunstância de utilidade pública acha-se sempre presente e quando surgem as discussões, tanta na filosofia quanto no cotidiano, a respeito dos limites do dever, a questão não pode de maneira alguma ser decidida com maior certeza do que se estabelecendo que de um lado se encontram os verdadeiros interesses da humanidade. Se por acaso uma opinião errada a destrói, porque a aceitamos baseados em falsas aparências, logo que uma experiência mais impetuosa e um raciocínio mais sadio nos dão uma nação mais justa dos negócios humanos, nós renegamos nosso primeiro sentimento e reajustamos as fronteiras do bem e do mal, segundo a moral.”⁽⁹⁾

Pelo conjunto de princípios apresentados precedentemente, Hume esclarece, de uma forma que foi considerada coerentemente empirista em seu tempo, como se estruturam as

⁽⁸⁾ Obra citada, ed. cit., p. 699.

⁽⁹⁾ Tradução francesa, de André Leroy, Paris, Aubier, 1947, p. 34-35.

valorações morais. Reduzido número de impulsos são associados a diferentes sentimentos e, pelo efeito que produzem na sociedade – por sua utilidade, para usar a terminologia empregada por nosso autor, são relacionados seja ao vício seja à virtude.

Mas de onde provém a circunstância de que os homens sejam instados e estimulados a seguir aqueles comportamentos que estão associados à virtude? Recorrer aqui ao princípio de consciência, de que fala Butler, há de ter parecido a Hume que seria conceder àqueles que abordam a moral privilegiando os seus aspectos racionais. Longe do grande pensador qualquer espécie de menosprezo à educação ou à exaltação da virtude. Ao contrário, é o primeiro a reconhecer a sua importância e pretende mesmo, com sua obra, estar contribuindo naquele sentido. Contudo, seu empenho cifra-se numa outra direção: no encontro daqueles impulsos originários sobre os quais repousam as criações artificiais da moral.

Levando em conta que, ao contribuir para obter a aprovação geral, o comportamento utilitário cria um clima de simpatia, Hume foi levado ao exame mais detido deste sentimento.

Em suas análises conclui que a simpatia constitui, originariamente, 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".⁽¹⁰⁾

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

"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

⁽¹⁰⁾ Livro II. As paixões. III parte - A vontade e as paixões. Seção I. Liberdade e necessidade. *Tratado*, ed. cit., p. 509.

sociedade –, um verdadeiro filósofo jamais reclamará de outro princípio para explicar a aprovação e a estima mais fortes."⁽¹¹⁾

Voltando ao tema no *Inquérito*, escreveria Hume:

"É um fato manifesto que esta circunstância de utilidade é em todos os assuntos uma fonte de louvor e de aprovação; que apelamos constantemente para ela em todas as decisões morais sobre o mérito e o desmerecimento das ações; que é a única fonte desta grande estima que votamos à justiça, à felicidade, à honra, à lealdade e à castidade; que ela é inseparável de todas as outras virtudes sociais, humanidade, caridade, afabilidade, indulgência, piedade e moderação e, em uma palavra, que é o fundamento da principal parte da moral que se refere a humanidade e aos nossos semelhantes.

Parece que, na nossa aprovação geral dos caracteres e dos hábitos, a tendência útil das virtudes sociais não nos emociona pela consideração com o nosso interesse pessoal, mas sim porque tem uma influência mais universal e muito mais extensa. Parece que é sempre uma tendência ao bem público, uma tendência a promover a paz, a harmonia e a ordem social, que ao tocar os princípios benevolentes da nossa estrutura nos faz aderir ao lado das virtudes sociais. E parece, como afirmação adicional, que os princípios de humanidade e de simpatia penetram tão profundamente os nossos sentimentos e que eles têm uma influência tão forte que podem torná-los capazes de despertar a culpa e a aprovação as mais fortes. A presente teoria é o simples resultado de todas estas inferências que, ao que parece, se baseiam cada uma na experiência e na observação uniformes."⁽¹²⁾

E, mais adiante:

"A razão é suficiente, quando é plenamente secundada e aperfeiçoada, para instruir-nos quanto às tendências nocivas ou úteis das qualidades e ações; mas é insuficiente para produzir a condenação ou aprovação morais. A utilidade é apenas uma tendência em relação a um certo fim; se o fim nos fosse inteiramente indiferente experimentaríamos a mesma indiferença em relação aos meios. É necessário que um *sentimento* se manifeste para fazer-nos preferir as tendências úteis às nocivas. Este sentimento não pode ser serão uma simpatia pela felicidade dos homens ou um eco de sua infelicidade, pois são estes os diferentes fins que a virtude e o vício tendem a promover. Aqui pois a razão nos instrui das diversas tendências das ações e a humanidade faz uma distinção em favor das tendências úteis e benfazejas".⁽¹³⁾

c) O verdadeiro significado do utilitarismo

O utilitarismo veio a incluir-se entre as doutrinas morais 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 passado, 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

⁽¹¹⁾ *Tratado*, ed. cit., p. 703-704.

⁽¹²⁾ *Inquérito*, trad. cit., ed. cit., p. 87-88.

⁽¹³⁾ *Idem*, ed. cit., p. 146.

associar ao utilitarismo é a denominada ciência política que floresceu, em especial nos Estados Unidos, a partir da década de trinta.

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 ano 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 os 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, conforme assinalamos, elemento destacado na fundamentação moral aqui estudada. 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."⁽¹⁴⁾

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

Cap. 5 – A inteira separação entre moral e religião na obra de Kant

a) O ponto em que Kant retoma a hipótese de Bayle

A questão teórica que vimos examinando diz respeito à plena configuração do âmbito da moral, configuração esta que permita distingui-la da religião. A tradição judaica-cristã é que procedeu à aproximação entre as duas esferas. Na Grécia, a conquista da virtude dizia respeito à obtenção da felicidade na *polis*, que era precisamente o objetivo da política.

O propósito de proceder àquela separação – no plano teórico, porquanto na vida cotidiana as pessoas não se preocupam com tais distinções – é um tema tipicamente moderno, isto é, que somente aparece na Época Moderna. Foi na Inglaterra, como vimos, que sua

⁽¹⁴⁾ A Dissertation of the Nature of Virtue in Butler's Fifteen Sermons, London, Society for Promotion Christian Knowledge, 1970, p. 153.

discussão teve lugar da forma mais abrangente. Ali, entretanto, o encaminhamento ocorreu na direção do plano social.

Examinando-se o fenômeno à distância, vê-se que na Inglaterra o surgimento da moral social de tipo consensual é algo de muito nítido. O exercício do magistério moral da Igreja, em presença da multiplicidade de crenças, torna-se virtualmente impossível. As prolongadas dissensões do século XVII evidenciam que a imposição de qualquer ponto de vista requer uma dose tal de violência que nenhuma instituição se sustenta. A fase em que a Igreja Anglicana era obstada de funcionar alternou-se com a proibição dos cultos dissidentes. O Parlamento foi dissolvido pelos dois lados e chegou mesmo a duplicar-se.

Depois da Revolução Gloriosa, que eliminou de vez a possibilidade de restauração católica, através da Casa Real, fracassa a tentativa de substituir o magistério moral da Igreja pelo de uma entidade do tipo da Sociedade para a Reforma dos Costumes. Mas também a votação do Ato de Tolerância, em 1689, não corresponde a consenso da sociedade, sendo nitidamente de natureza impositiva. No século XIX, naquelas questões em que princípios morais consolidados precisam ser alterados, o Parlamento não se antecipa. Vale dizer: só se transita da moral para o direito quando se trata da expressão de consenso, refletindo pleno amadurecimento da sociedade na matéria. Tal evidência poderia sugerir que a moral social de tipo consensual começa a insinuar-se durante o século XVIII.⁽¹⁾

Terá a discussão teórica contribuído para semelhante desfecho? O surgimento da moral social de tipo consensual pressupõe uma discussão prévia ou concomitante? São perguntas para as quais provavelmente não há respostas unívocas, como de resto em quase tudo de efetiva relevância no curso da história.

Se não podemos responder satisfatoriamente a esse tipo de indagação, estamos entretanto perfeitamente habilitados a acompanhar os seus desdobramentos no plano teórico.

Na discussão inglesa, a par do reconhecimento da possibilidade de dissociar-se a moral da religião, no que se refere à sociedade, sobressai o acordo tácito quanto à dependência do indivíduo, nessa matéria, da confissão a que pertença, solução que não satisfaria a todos os espíritos, pelo que a discussão teórica terá continuidade.

A hipótese de Bayle era a de que religião e moral circulavam em esferas plenamente distintas, a primeira dizendo respeito à fé, às crenças, aos dogmas; a segunda requerendo escolhas e opções conscientes. Ao ser formulada essa proposição, a possibilidade de diferenciar moral social da moral individual achava-se insuspeitada. A tradição teórica consistia em associar o comportamento moral à idéia de liberdade.

As ações humanas ocorrem por uma decisão da vontade. Para agir, é necessário que a vontade se mobilize para fazê-lo. Se as determinantes de tal opção são externas, não há qualquer exercício da liberdade. Se são internas, o ato só permanece livre quando a determinação provém da consciência moral e não de qualquer outra espécie de coação, a

⁽¹⁾) As *trade-unions* constituem exemplo típico. Tendo sido organizadas para impedir pela força a introdução de máquinas nas manufaturas, foram ferozmente reprimidas nos começos do século XIX. Até os anos quarenta não eram permitidas, passando posteriormente a ser toleradas na medida em que se torna patente seu caráter aglutinador do interesse dos trabalhadores. E assim chegam a realizar um Congresso em 1868, instituindo entidade nacional. Entretanto, disposições regulando o seu funcionamento somente seriam promulgadas pelo Parlamento entre 1871 e 1876.

exemplo das imposições de ordem legal, isto é, oriundas do direito. Santo Agostinho acreditava que a disposição do homem para a prática do bem dependia da intervenção da graça divina, solução que parecera comprometedor da liberdade ou limitando-a à prática do mal. A hipótese jansenista, que tão funda impressão causou aos moralistas ingleses, e, em geral, nos países protestantes, é desse último tipo. Lutero também a defendeu *em De servo arbitrio* (1525)

Kant irá recolocar o tema da moralidade nos termos tradicionais, isto é, vinculando-o à noção de liberdade. Ao fazê-lo desvincula inteiramente a moral individual da religião. E, deste modo, cumpre-se o ideal contido na proposta de Bayle.

b) A solução kantiana do problema da liberdade

Immanuel Kant (1724/1804) é o filósofo que coroou o processo de dissociação entre a Filosofia Moderna e a Filosofia Antiga, ao elaborar uma nova perspectiva filosófica.

A Filosofia Antiga nutria-se da suposição de que as aparências (o que aparece) se sustenta numa realidade que está oculta, realidade a que Aristóteles chamou de substância. Aspirando a se constituir num saber permanente, a filosofia há de ser um discurso sobre a *substância*. Kant formulará um postulado diametralmente oposto: só temos acesso ao *fenômeno* (o que aparece), sendo-nos inteiramente desconhecidas e inacessíveis as coisas como seriam em si mesmas. A principal consequência de semelhante colocação cifra-se em que os temas clássicos da metafísica são abandonados. A razão é impotente para decidir se a alma sobrevive ou não após a morte; se o mundo é finito ou infinito ou se Deus existe ou não. As discussões clássicas desses temas somente conduziram a paralogismos, antinomias e a razão a ultrapassar os seus limites. Em consequência, a metafísica dogmática, isto é, praticada nos moldes antigos, é impossível.

Ao mesmo tempo, Kant acreditava na possibilidade de uma nova metafísica. Seu primeiro patamar corresponderia ao que contemporaneamente denominaríamos de *filosofia das ciências* (teoria do conhecimento ou epistemologia). Na *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1781, quando o autor já contava 57 anos de idade, estabelece a diferença entre filosofia e ciência e demonstra que esta última requer meditação de cunho filosófico para encontrar os próprios fundamentos.

A nova metafísica não limitaria seu objeto ao conhecimento científico. Existem muitas outras questões que não podem ser equacionadas segundo o modelo da ciência, isto é, pelo encontro de soluções de validade universal. Entre estas, Kant destacou, em especial, a religião e a moral.

Não seria esta a oportunidade de examinar as questões que Kant legou à posteridade e que tiveram o mérito de fecundar a filosofia ocidental em duas oportunidades, a primeira dando surgimento ao chamado idealismo clássico alemão, em seguida à sua morte, e, nas últimas décadas do século passado, ao neokantismo, de onde provém a parcela fundamental da filosofia contemporânea. Importa aqui examinar a maneira como solucionou o problema teórico da liberdade, ensejando a completa separação entre moral e religião.

Ao tema Kant dedicou três livros: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785); *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Doutrina da Virtude* (1797). A primeira contém os

enunciados básicos de sua doutrina; a segunda consiste numa tentativa de dar forma sistemática àqueles enunciados, tentativa mal sucedida desde que facultou interpretações na linha da metafísica tradicional, a exemplo da suposição de que estaria proporcionando uma nova demonstração da existência de Deus; e, a terceira, o reexame dos principais temas clássicos a que a idéia da virtude esteve associada. Como o nosso objeto está circunscrito a uma questão específica, é suficiente que nos louvemos dos enunciados básicos contidos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Antes de considerá-los diretamente, cumpre ter presente o contexto de sua meditação, o que certamente nos proporcionará uma compreensão mais adequada do seu sentido principal. Kant formou o seu espírito num ambiente protestante muito rigoroso. Além disto, buscava superar os elementos dogmáticos, isto é, herdados da Filosofia Antiga presentes à filosofia oficial alemã de seu tempo. E, finalmente, posicionar-se diante da discussão ocorrida na Inglaterra, que estudamos precedentemente.

A família de Kant era *pietista*, isto é, partidária do movimento de renovação da Igreja Luterana que teve lugar na Prússia e nos principados alemães no século XVII. Acreditava firmemente nos princípios religiosos em que fora educado e, portanto, tinha naturalmente a tendência a considerar o homem sem idealizações, como um ser pecador e carente de salvação. Independentemente dos rumos que conduziam o seu pensamento filosófico, tais convicções imunizavam-no contra algumas idéias postas em circulação pelo sistema Wolff-Leibniz, notadamente a dependência do conhecimento racional em que deixara a moralidade, mas também o impulsionava na direção de alcançar uma certa unidade entre os cristãos, acerca do tema, o que só poderia advir de uma investigação racionalizante.

Assim em 1763, muito antes de publicar a *Crítica da Razão Pura*, divulga um texto ("Investigação sobre a evidência dos princípios da Teologia Natural e da Moral") onde afirma que a evidência dos princípios morais não é da mesma natureza da evidência matemática. Deste modo, mesmo antes de submeter a filosofia tradicional à sua crítica, em matéria de moral Kant, compreendia que não podia ter sua sorte vinculada à da "razão" na forma onipotente como a conceituava o racionalismo. Mais explicitamente, o conhecimento da lei moral não é condição suficiente para assegurar a sua prática. Os homens têm inclinações que os levam a violá-la.

Deve a moralidade ficar na exclusiva dependência da religião? Eis aí o tema central da meditação kantiana. À vista da multiplicidade de interpretações do texto bíblico, a começar mesmo do texto que correspondia à explicitação do código moral cristão, o Decálogo de Moisés, não podia deixar de compreender a necessidade de uma interpretação unificadora. Se o sistema Wolff-Leibniz não fora bem sucedido ao tentá-lo, a circunstância não o desobrigava de persistir na busca. Nesse ponto preciso é que o debate ocorrido na Inglaterra serviu-lhe de fonte inspiradora.

Kant tinha uma grande familiaridade com a filosofia inglesa, o que aliás era comum aos pensadores alemães de sua época. Desde 1714, com a ascensão de Jorge I (1660/1727) ao trono inglês, o país era governado pelos eleitores de Hanover, isto é, por um príncipe alemão, o que naturalmente deveria facilitar o intercâmbio cultural. Leibniz, por seu turno, entrara em polêmica com autores ingleses seus contemporâneos. O próprio Kant chegaria, em seus cursos, a aproximar algumas de suas convicções das idéias de pensadores ingleses como Shafsterbury, Hutcheson e Hume. No que respeita a Hume, foi o filósofo a que prestou o maior tributo, ao dizer que o despertara do "sono dogmático", isto é, do sistema Wolff-Leibniz, que não se distinguia nitidamente do pensamento antigo.

A filosofia a que chegou com a *Crítica da Razão Pura* naturalmente o impedia de seguir aos ingleses na suposição de que a moralidade deveria inspirar-se na experiência. O método que descobrira consistia em derivar das categorias – isto é, de livres criações do espírito que obviamente não provinham da experiência – o caráter de universalidade alcançado pela ciência. Acreditando na possibilidade de realizar uma inquirição acerca da moralidade que fosse de natureza filosófica – e, portanto, diversa do procedimento científico – teria naturalmente que se ater a tal princípio. A base, os fundamentos, não poderiam emanar da experiência.

Contudo, distinguindo-se dos ingleses nesse ponto radical, Kant era levado a concordar com eles na crença de que existe um senso moral acessível ao comum dos mortais, independente do conhecimento adquirido. Recusará subseqüentemente uma investigação de natureza psicológica, que lhe parecia limitada e insuficiente. Mas incorpora esse núcleo à sua meditação. De fato, Kant está muito próximo de Butler.

No magnífico curso sobre a moral de Kant, sem referir a Butler, Alquié destaca nestes termos a influência inglesa:

"(nos moralistas ingleses), Kant descobre a idéia segundo a qual a vida moral consiste na realização da harmonia entre nossas tendências egoístas e altruístas. Descobre também a idéia de que existe um senso moral inato, isto é, natural (lembro aqui que inato não equivale ao "a priori" kantiano). Encontra também, entre os ingleses, muitas outras idéias, que assinalo rapidamente. Em primeiro lugar: que o senso moral pode ser universal e mesmo que ele é efetivamente universal pois se encontra em todos os homens. Não é, como certos moralistas antigos pensavam, reservado aos sábios de que seria privilégio; nem, como acreditavam alguns moralistas cristãos, devido a uma certa graça que favorece a quem quer. E a moralidade não é, muito menos, como pensavam certos racionalistas, o fruto de um puro conhecimento, ou ainda o fruto de cálculo mais do que um puro elan do coração. E necessário pois apelar para o senso interno, para a evidência interior. E por essa via descobre-se ainda que nossa consciência tem uma verdadeira autonomia, isto é, que ela contém nela mesma suas próprias leis. Não tenho necessidade de dizer como todas essas idéias se encontram, profundamente transformadas é certo, na moral definitiva de Kant."⁽²⁾

Esquemáticamente, a solução kantiana pressupõe as seguintes etapas:

1^a) o reconhecimento de que todos os homens estão capacitados a emitir juízos morais, podendo-se admitir a existência de boa vontade, ou, para seguir aos ingleses, da benevolência, isto é, a predisposição a proceder corretamente;

2^a) ao contrário do que supunham os ingleses, o encontro dos fundamentos de tal disposição não pode consistir nas avaliações da natureza humana, na observação dos homens (Butler) ou na idealização de situações que nos fornecessem base experimental (Hume); mas num procedimento estritamente filosófico, limitado à análise conceitual;

3^a) é necessário, portanto, reconceituar as ações morais para compreender que retiram esse caráter de sua conformidade com o dever, por respeito à lei moral;

4^a) nas ações que procuram conformar-se ao dever, cabe distinguir a máxima em que se sustenta e a lei moral propriamente dita; e,

⁽²⁾ *La Morale de Kant*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1966, p. 5 ("Les cours de Sorbonne").

5ª) para o encontro do princípio supremo da moralidade cumpre classificar os diversos imperativos das ações, o que nos conduzirá à descoberta do imperativo categórico.

Tomando por base a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, procuraremos acompanhar o próprio Kant no desdobramento dessas etapas.

No Prefácio, apresenta do seguinte modo o seu conteúdo:

"Uma Metafísica dos costumes é pois rigorosamente necessária, não só por motivo de necessidade da especulação, a fim de indagar a origem dos princípios práticos que existem *a priori* em nossa razão, mas também porque a própria moralidade está sujeita a toda a espécie de perversões, enquanto carecer deste fio condutor e desta norma suprema de sua exata apreciação. Com efeito, para que uma ação seja moralmente boa, não basta que seja *conforme* com a lei moral; é preciso, além disso, que seja praticada *por causa* da mesma lei moral; de contrário, aquela conformidade é apenas muito acidental e muito incerta, visto como o princípio estranho à moral produzirá, sem dúvida, de quando em quando, ações conformes com a lei, mas muitas vezes também ações que lhe são contrárias. Ora, a lei moral em sua pureza e genuinidade (e justamente é isto o que mais importa na prática) não deve ser buscada senão numa Filosofia pura; donde, a necessidade de esta (a Metafísica) vir em primeiro lugar, pois sem ela não pode haver filosofia moral. Nem a filosofia, que confunde princípios puros com princípios empíricos merece o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum, precisamente por expor numa ciência à parte o que este conhecimento comum apreende apenas de modo confuso); merece menos ainda o nome de filosofia moral, porque justamente devido a tal confusão prejudica a pureza da moralidade e vai de encontro a seu próprio fim."

Kant declara então que, propondo-se publicar, um dia, uma *Metafísica dos Costumes*, decide fazê-la preceder "deste opúsculo que lhe serve de fundamentação". Assinala que "a presente fundamentação não é mais do que a pesquisa e a determinação do princípio supremo da moralidade".⁽³⁾

Na Primeira Seção, que denominou de "Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico", Kant entende que a razão não é suficientemente capaz de guiar com segurança a vontade no concernente a seu objeto (a ação), supondo que um instinto natural a guiaria mais seguramente. Se a razão não é uma potência que possa exercer influência sobre a vontade, sua verdadeira vocação consiste em encontrar uma vontade boa em si mesma, isto é, sem o propósito de usá-la como meio para a conquista de qualquer outro fim.

Para elucidar o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesmo, Kant vai fixar o que se pode entender por *dever*. Para tanto apresenta, entre outros, os dois exemplos seguintes:

"Passo aqui em silêncio todas as ações geralmente havidas por contrárias ao dever, se bem que, deste ou daquele ponto de vista, possam ser úteis, pois nelas não se põe a questão de saber se podem ser praticadas por dever, uma vez que estão em contradição com ele. Deixo também de lado as ações que são realmente conformes com o dever, para as quais no entanto os homens não sentem *inclinação* imediata, mas que apesar disso executam sob o

⁽³⁾ *Fundamentação da metafísica dos costumes* in Oeuvres Philosophiques, Paris, Gallimard, 1985, Bibliothèque de la Pléiade, vol. II, tradução de Victor Delbos, p. 246-247.

impulso de outra tendência; porque, em tal caso, é fácil distinguir se a ação conforme com o dever foi realizada *por dever* ou por cálculo interesseiro. Muito mais difícil é notar esta distinção, quando, sendo a ação conforme com o dever, o sujeito sente para com ela uma inclinação *imediate*. Por exemplo, é manifestamente conforme com o dever que o comerciante não peça um preço demasiado elevado a um comprador inexperiente, e, mesmo quando o comércio é intenso, o comerciante hábil não procede desse modo; mantém, pelo contrário, um preço fixo igual para todos, de sorte que uma criança lhe pode comprar uma coisa pelo mesmo preço que qualquer outro cliente. As pessoas são pois servidas *lealmente*; mas isso não basta para crer que o negociante procedeu assim por dever ou por princípios de probidade; movia-o o interesse; e não se pode supor neste caso que ele tivesse, além disso, uma inclinação imediata para com seus clientes, que o induzisse a fazer, por amor, preços mais convenientes a um do que a outro. Eis aí uma ação cumprida, não por dever, nem por inclinação imediata, mas tão somente por cálculo interesseiro.

Pelo contrário, conservar a própria vida é um dever, e é, além disso, uma coisa para a qual todos sentimos inclinação imediata. Justamente por isso a solicitude muitas vezes angustiante que a maior parte dos homens demonstra pela vida é destituída de todo valor intrínseco, e a máxima, que exprime tal solicitude, não tem nenhum valor moral. De fato, eles conservam a vida *conformemente ao dever*, mas não *por dever*. Ao invés, se contrariedades ou uma dor sem esperança tiraram a um homem todo o prazer da vida, se o infeliz, de ânimo forte, se sente mais enojado de sua sorte que descoroçoado ou abatido, se deseja a morte, e, no entanto conserva a vida sem a amar, não por inclinação ou temor, mas por dever, então sua máxima comporta valor moral."⁽⁴⁾

Para Kant, uma ação cumprida por dever tira seu valor moral não do fim que por ela deva ser alcançado mas da *máxima* que a determina. Distingue máxima de lei, entendendo pela primeira o princípio subjetivo (a representação da lei), enquanto a segunda serviria também de princípio prático se a razão tivesse plenos poderes sobre a ação.

O valor moral da ação não reside no efeito que dela se espera mas da obediência a um princípio geral que formula deste modo: *que eu possa também querer que minha máxima se torne lei universal*.

Vejam os exemplos com que procura elucidar a tese:

"Tomemos, por exemplo, a questão seguinte: ser-me-á lícito, em meio de graves apuros, fazer uma promessa com intenção de a não observar? Não oferece dificuldade distinguir os dois sentidos que a questão pode comportar, consoante se deseja saber se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma promessa falsa. Sem dúvida que muitas vezes pode ser prudente; mas é claro que não basta safar-me, mercê deste expediente, de um embaraço presente; devo ainda examinar com cuidado se dessa mentira não me redundarão, no futuro, aborrecimentos muito mais graves do que aqueles de que me liberto neste momento; e como, a despeito de toda minha *sagacidade*, não são fáceis de prever as conseqüências de meu ato, devo reçar que a perda de confiança por parte de outrem me acarrete maiores prejuízos que todo o mal que neste momento penso evitar. Agirei pois mais sensatamente, portando-me, nesta ocorrência, em conformidade com uma máxima universal e procurando criar o hábito de nada prometer sem intenção de cumprir. Mas depressa se me afigura evidente que tal máxima estriba sempre no temor das conseqüências. Ora, uma coisa é ser sincero por dever, e outra coisa ser sincero por temor das conseqüências desagradáveis: no

⁽⁴⁾ Edição cit., p. 255-256.

primeiro caso, o conceito da ação em si mesma contém já uma lei para mim; mas no segundo caso, preciso, antes de mais nada, tentar descobrir alhures quais as conseqüências que se seguirão à minha ação. Porque, se me desvio do princípio do dever, cometo decerto uma ação má; mas se abandono minha máxima de prudência, posso, em certos casos, auferir daí graves vantagens, embora, na verdade, seja mais seguro ater-me a ela. Afinal de contas, no concernente à resposta a esta questão: se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, o meio mais rápido e infalível de me informar consiste em perguntar a mim mesmo: ficaria eu satisfeito, se minha máxima (tirar-me de dificuldades por meio de uma promessa enganadora) devesse valer como lei universal (tanto para mim como para os outros)? Poderei dizer a mim mesmo: pode cada homem fazer uma promessa falsa, quando se encontra em dificuldades, das quais não logra safar-se de outra maneira? Deste modo, depressa me convenço que posso bem querer a mentira, mas não posso, de maneira nenhuma, querer uma lei que mande mentir; pois, como conseqüência de tal lei, não mais haveria qualquer espécie de promessa, porque seria, de fato, inútil manifestar minha vontade a respeito de minhas ações futuras a outras pessoas que não acreditariam nessa declaração, ou que, se acreditassem à toa, me retribuiriam depois na mesma moeda; de sorte que minha máxima, tão logo fosse arvorada em lei universal, necessariamente se destruiria a si mesma.⁽⁵⁾

A seu ver, com base nesse princípio, a razão está em condições de distinguir o que é bom do que é mau, enfim, a moralidade das próprias ações.

Na Segunda Seção ("Passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes"), Kant define a possibilidade de encontrar o princípio supremo da moralidade sem apelo à experiência. Depois de justificar a assertiva, avança a hipótese de que sendo um ser racional, o homem é o único que se acha em condições de agir segundo a representação da lei ou segundo princípios. A representação de um princípio objetivo denomina-se *mandamento* e sua fórmula chama-se *imperativo*.

Dentre os imperativos distingue aqueles que denomina de *técnicos*, isto é, quando requerem obrigatoriamente uma ação desprovida de sentido moral (se quero sair da sala, tenho que abrir a porta) ou *pragmáticos*, isto é, recomendam-se ao nosso bem-estar, podendo mesmo estar relacionados à moralidade convencional. Para Kant, entretanto, quando se trata da moral, como a entende, há apenas um imperativo categórico a que dá a seguinte fórmula: "Procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal". Dessa fórmula deduz o seguinte imperativo prático: "Procede de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na de todos os outros, sempre e ao mesmo tempo como fim, e nunca como puro meio". Sinteticamente diz-se: o homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio.

A formulação kantiana corresponde a uma síntese genial do conteúdo dos Dez Mandamentos. Com efeito, em se tratando da ação e abstraída a circunstância de que o cumprimento da lei moral cristã possa estar associada à aspiração de assegurar a salvação da alma, os mandamentos do Profeta apontam no sentido da perfeição, isto é, descrevem um *ideal de pessoa humana*. A moral kantiana marca, portanto, um dos pontos altos da moralidade cristã que tantos percalços experimentaria na cultura ocidental.

Nesta Segunda Seção, Kant estabelece ainda a autonomia da vontade. Compreendendo o conceito de dever sua submissão à lei, há uma certa sublimidade e

⁽⁵⁾ Edição cit., p. 262.

dignidade inerente à pessoa cumpridora de todos os seus deveres. Ela não é apenas sujeita à lei moral mas igualmente legisladora daquilo a que se deve submeter.

Finalmente, na Terceira Seção (“Passagem da Metafísica dos Costumes à Crítica da Razão Pura Prática”), Kant irá sustentar que a liberdade do homem consiste na escolha da lei moral. Ao ceder às inclinações, abdica de fazê-lo.

Está aí uma solução original ao clássico problema do *livre arbítrio*, que a filosofia medieval não conseguiu solucionar satisfatoriamente, ao deixar a escolha da ação moral na dependência da graça divina.

c) A crítica de Hegel a ética kantiana

A crítica de Hegel à ética kantiana está contida na *Fenomenologia do Espírito*. Nesta obra, Hegel elabora um grande painel do que teria sido a evolução cultural do ocidente, tomando por paradigma o que tem de mais abstrato, o plano conceitual. Como se trata de proceder a ordenamento lógico e não simplesmente histórico, desde que o processo é ascendente, o modelo é fornecido pelo esquema da teoria moderna do conhecimento, começando das sensações até chegar à idéia. As etapas fundamentais seriam consciência, consciência-de-si, razão e espírito. No interior de cada um desses momentos há um movimento subdividido em três etapas, cada uma delas resultante por sua vez da dinâmica das teses suscitadas pelos autores de obras filosóficas.

Para representar tais momentos, Hegel escolhe um filósofo que melhor o expresse. Mas não se preocupa em apreender o pensamento do autor selecionado, apoiando-se em citações, como seria apropriado. Parte de uma interpretação inteiramente livre, na qual desaparece até mesmo o nome que tem em vista. Hegel inclui-se entre os primeiros historiadores da filosofia, na Época Moderna, e foi certamente a familiaridade com essa disciplina que lhe deu a idéia de considerar seu curso de forma cada vez mais abstrata, primeiro na *Fenomenologia* (1807) e depois na *Lógica*. É possível que esse procedimento se tenha consagrado a partir de Kant pois na *Crítica da Razão Pura* não aparecem, por exemplo, os autores das teses e das antíteses no exame da questão da existência de Deus e a argumentação empregada em cada caso está ordenada de forma a fazer sobressair o contraste.

De modo que na *Fenomenologia* não há propriamente uma análise da ética kantiana. Mas aparece inquestionavelmente a maneira como Hegel a entendeu.

O tema encontra-se na penúltima (Sexta Parte) da *Fenomenologia*, correspondente ao segundo momento do espírito, denominado de "A visão moral do mundo".

Como agente e criador, o espírito assume primeiro a feição do revolucionário – que corresponderia ao *Contrato Social* de Rousseau – e, só depois, a de sujeito moral. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a consciência-de-si se descobre como consciência moral comum.

Nesse primeiro momento não há qualquer contradição. O puro dever é a essência da consciência-de-si e essa certeza lhe permite identificar-se plenamente com a lei moral, que deixa de ser estranha e passa a constituir-se numa escolha livre. Aderindo ao puro dever, a consciência se descobre como liberdade e autonomia.

Esse movimento da consciência não a livra entretanto das inclinações. Incumbe superá-las a fim de que possa efetivar-se a escolha do puro dever. Assim, além do eu-moral há um outro eu, além da liberdade (lei moral) há a natureza.

Todo o esforço da visão moral vai consistir em separar completamente a liberdade da natureza, de sorte a tornar a primeira independente da segunda. Essa separação, entretanto, só faz liberá-las uma da outra. Assim, segundo Hegel, "quanto mais livre se toma a consciência-de-si, tanto mais livre se torna também o objeto negativo de sua consciência". O cumprimento do dever nada tem a ver com a maneira pela qual os fenômenos se acham relacionados na natureza. Há, portanto, indiferença mútua.

A indiferença da liberdade em relação à natureza não é entretanto absoluta. A consciência-de-si que participa das duas realidades considera a moralidade como essencial e a natureza como inessencial. Ao lado da indiferença mútua, verifica-se igualmente a subordinação da natureza à moralidade. E aqui se instaura a contradição que vai obrigar a visão moral do mundo a abandonar sua quietude e placidez para mover-se no sentido de superá-la.

Hegel abandona a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e passa à *Crítica da Razão Prática*, invocando os postulados presentes a esta última. Mas apóia-se numa interpretação livre, segundo a qual o primeiro postulado corresponderia à harmonia entre a felicidade e a moralidade; o segundo ao progresso infinito da consciência-de-si moral pela harmonia conquistada entre sua natureza e a moralidade; e o terceiro, pela crença num Santo legislador do mundo no qual os dois termos acham-se plenamente identificados. Na verdade, os postulados de Kant não têm tal formulação nem pretendem superar a contradição natureza-cultura, que, como se sabe, buscou em outra parte de sua obra, a *Crítica do Juízo*, justamente denominada de "terceira crítica".⁽⁶⁾

Vejamos – e para seguir a trajetória hegeliana até o fim –, resumidamente, qual a experiência realizada pela consciência moral nas três etapas estabelecidas por Hegel e os resultados a que chega finalmente.

O conhecimento da lei moral não pode satisfazer à consciência que aspira também vê-la realizada. Sua ação deve pautar-se no sentido de adequar o mundo a essa realidade. Contudo, a vida social não é certamente o lugar da moralidade devendo a consciência experimentar a amargura da decepção. A felicidade é episódica e momentânea. O mundo não parece ter sido feito para os bons. O bem só pode consistir num objetivo final de efetivação aleatória.

A consciência ver-se-á na contingência de impulsionar o homem a voltar-se sobre si mesmo. É instado a travar combate sem tréguas contra a sua natureza para adequá-la à lei do puro dever. Essa unidade buscada somente resultará do progresso a ser tentado indefinidamente. No fundo, trata-se de uma realização que jamais será alcançada, consistindo de fato num puro impulso porquanto a perfeição é de fato inacessível.

Em suma, voltando-se seja para o mundo seja para o homem, a consciência nada consegue além de simples postulados, o que imporá os passos subseqüentes.

⁽⁶⁾ No curso da exposição teremos oportunidade de examinar especificamente a questão dos postulados da razão prática em Kant, como os entende e que lugar ocupam no conjunto de sua obra.

O movimento da consciência na etapa em que adota uma visão moral do mundo irá conduzi-la a postular a existência do Santo legislador. Assim, a moral kantiana, na interpretação de Hegel, conduz diretamente à religião, isto é, ao momento seguinte da evolução do espírito. Depois da religião, o espírito conquistará afinal o saber absoluto, que vem a ser a própria filosofia hegeliana.

A *Fenomenologia* contém, portanto, apenas a crítica à ética kantiana. A solução do próprio Hegel somente se formulará nos *Princípios da Filosofia da Direito* (1820), onde irá considerar o Estado como sujeito moral.

Entendo que o desenvolvimento da filosofia de Hegel dá-se no plano do saber – e não no das coisas-em-si –, considerando a pura racionalidade. De sorte que não é legítimo supor tivesse admitido a hipótese da sociedade racional, como parece ter sido a crença generalizada depois de sua morte, em particular do hegelianismo dos anos quarenta, de onde saíram esquerda hegeliana e marxismo. O próprio Hegel teria oportunidade de fazer essa advertência no prefácio à mencionada filosofia do direito: "Conceber o que é – eis a tarefa da filosofia, pois que consiste na razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é filho do seu tempo; do mesmo modo que a filosofia, resume seu tempo no pensamento. É igualmente estúpido imaginar que uma filosofia qualquer ultrapassaria o mundo contemporâneo como acreditar que um indivíduo saltará sobre seu tempo. ... Se uma teoria, de fato, ultrapassa esses limites, se constrói um mundo, tal qual deve ser, este mundo somente existe em sua opinião, que é um elemento inconsistente e pode assumir não importa que feição."⁽⁷⁾

A crítica de Hegel à ética kantiana nada tem a ver com o seu pretenso objeto. Basta ter presente que não é mencionado, uma vez sequer, o *imperativo categórico*. Ora, a construção kantiana, desprovida desse imperativo, perde a razão de ser.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, inspirando-se nos ingleses, Kant aceita que as pessoas, de um modo geral, são capazes de juízos morais. Não precisam ser sábias para aprovar ou desaprovar essa ou aquela ação. Semelhante constatação não o leva contudo a aceitar a solução racionalizante do sistema Wolff-Leibniz. Não basta conhecer a lei moral; há que praticá-la. E se o simples conhecimento fosse condição suficiente, não haveria o mal e a imoralidade. As pessoas têm inclinações e estas podem levá-las a violar as regras da moralidade. Se é assim, a moralidade fica na dependência exclusiva da religião? Os ingleses podiam contentar-se com essa alternativa, porquanto partiam do reconhecimento de que a moral individual dependia da Igreja a que pertencia, e estas eram em grande número. O que os preocupava era encontrar os fundamentos teóricos da moral social de tipo consensual que se estava erigindo na Inglaterra da Época Moderna. O problema era, portanto, muito diverso daquele com que Kant se defrontava.

Kant desejava saber se não seria possível unificar o conjunto dos cristãos em torno da interpretação do texto máximo da moralidade ocidental, que era o Decálogo de Moisés. Os cristãos não conseguiam chegar a um acordo nem mesmo quanto ao que seria o segundo mandamento. Por isto irá realizar passo análogo ao empreendido na *Crítica da Razão Pura*, em relação à *Lógica* de Aristóteles, ao reformular e reordenar as suas categorias. A única forma de assegurar a unidade daquela interpretação seria dar aos mandamentos da lei de Deus uma formulação tal que de pronto a assegurasse. Tal é precisamente o papel do imperativo categórico, onde se afirma, em síntese, que o homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio. Assim, quando Moisés diz "não matarás"; "não furtarás", etc., está

⁽⁷⁾ *Filosofia do direito*. Trad. francesa, Paris, Gallimard, 13ª ed., 1940, p. 31.

apontando na direção de um ideal de pessoa humana. Eis porque a moral kantiana é um ponto alto no desenvolvimento da moral do Ocidente. Para aproximar-se desse ideal o homem não cederá às suas inclinações. A sua liberdade residirá na escolha da lei moral. E, quanto à distinção básica entre idéia e ideal e o papel que este último desempenha na vida dos homens, o próprio Kant tivera oportunidade de advertir:

"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."⁽⁸⁾

Ora, na exposição de Hegel não aparece nada disto. Há naturalmente o problema da *Crítica da Razão Prática* onde Kant, cedendo à intenção sistemática, procurou apresentar o caminho percorrido na *Fundamentação* segundo o esquema adotado na *Crítica da Razão Pura*. Trata-se de um empreendimento mal sucedido, porquanto, no caso da razão prática, não parece caber uma *Analítica* nem uma *Dialética*, como ocorre na obra precedente. O próprio Kant parece tê-lo reconhecido ao dar curso ao projeto anunciado na *Fundamentação* de publicar a *Metafísica dos Costumes*, de que se desincumbe, no caso da moral, com a *Doutrina da Virtude* (1797), obra que tampouco é mencionada na crítica hegeliana.

Ainda assim, não cabe dar aos postulados sentido diverso daquele de que se revestem. Na obra em questão, o próprio Kant formula esta pergunta:

"Como é possível conceber uma extensão da razão pura do ponto de vista prático, que não seja ao mesmo tempo uma extensão de seu conhecimento no plano especulativo?"

E responde afirmando, entre outras coisas:

"Esta extensão da razão teórica não é uma extensão da especulação de forma a autorizar doravante um uso positivo do ponto de vista teórico. Com efeito, como a razão prática nada faz além de mostrar que estes conceitos são reais e que têm realmente seus objetivos (possíveis), mas como nada em matéria de intuição desses objetos nos é dado (o que não pode efetivamente ocorrer), nenhuma proposição sintética é possível de fato desta realidade que lhe é reconhecida. Por conseguinte, esta revelação não nos ajuda em nada para estender nosso conhecimento do ponto de vista especulativo. ... As três idéias da razão especulativa ... não são em si mesmas conhecimentos..."⁽⁹⁾

Em suma, a demarche não autoriza nenhuma restauração da metafísica dogmática para reintroduzir as discussões clássicas em tomo da finitude ou infinitude do mundo; a sobrevivência da alma e a existência de Deus. A filosofia crítica continua exercitando-se apenas no que respeita aos fundamentos da ciência e à cultura, que são criações humanas, estando portanto nos limites da experiência possível. É óbvio que, para chegar a tal resultado, não se vê qual a utilidade da *Crítica da Razão Prática*.

⁽⁸⁾ *Crítica da Razão Pura*. Trad. francesa, Paris, PUF, 2ª ed., 1950, p. 413/414.

⁽⁹⁾ *Crítica da Razão Prática*. Trad. francesa de F. Alquié in *Oeuvres philosophiques* (col. Pléiade), Paris, Gallimard, 1985, vol. II, p. 772.

A Doutrina da Virtude tem o mérito de explicitar plenamente qual a verdadeira intenção de Kant no que respeita à moral: ater-se à moralidade individual.

Apesar de que tangencia completamente o espírito e a letra da moral kantiana, a crítica de Hegel encontrou defensores. Tomo aqui, para exemplificar, o livro *Hegelian Ethics* (London, Macmillan, 1969; trad. espanhola, Valencia, Fernando Torres ed., 1976), de W. H. Walsh.

Walsh começa avançando uma crítica ao chamado "formalismo" kantiano. Quando se adota essa denominação, tem-se em vista, em geral, a distinção que Kant estabelece entre *máxima* e *lei*. Máxima é a representação subjetiva do princípio da ação, sem dispor dos ingredientes para torná-lo obrigatório, ou melhor, o seu simples enunciado. A importância da distinção reside no fato de que, por esse meio, Kant encontra um princípio simples através do qual as pessoas podem avaliar a moralidade de seus atos. Basta enunciá-lo de forma universal para aferir a sua propriedade. Na *Fundamentação*, Kant deixou-nos alguns exemplos, conforme mencionamos precedentemente.

Walsh aceita a crítica hegeliana segundo a qual, mediante o apelo a tal universalização, "qualquer linha de conduta incorreta ou imoral pode ser justificada". E avança o seguinte exemplo:

"Em certos sistemas de governo totalitários estimula-se as crianças a denunciar à polícia se ouvem de seus pais críticas ao regime. A lealdade ao Estado, ensina-se-lhes, precede à lealdade à própria família, e ainda quando a informação fornecida pela criança conduza ao castigo dos pais, é correto que seja dada. Para a grande maioria das pessoas que vivem em outros países esta prática de colocar as crianças contra os pais é moralmente abominável; constitui um dos aspectos mais repulsivos do conjunto do modo de vida totalitário. O próprio Kant, com sua mentalidade liberal, certamente assim o consideraria. Mas, poderia um kantiano moderno demonstrar a um convencido crente no totalitarismo o caráter incorreto de sua máxima particular? Duvido muito que o pudesse."⁽¹⁰⁾

Segundo a Hegel, o autor esquece que a moral kantiana é indissociável do imperativo categórico, isto é, de um ideal de pessoa humana. É elementar o reconhecimento de que o sistema totalitário corresponde ao total e pleno rompimento com a tradição moral do Ocidente. O princípio que a rege se formula deste modo: "os fins justificam os meios", o que, segundo a moralidade ocidental, é inaceitável. Os meios têm que ser adequados aos fins. E não há fins altruísticos capazes de justificar o aviltamento da pessoa humana efetuado pelo totalitarismo. De modo que não se trata de "convertê-los" à moral ocidental mas apenas de interditar a possibilidade de que possam alegar qualquer compatibilidade de seus princípios com as regras da moralidade aceitas no Ocidente.

Longe de corresponder a "formalismos" no sentido de frio e distante, o princípio kantiano, para quem reconhece a tensão existencial e o autêntico desafio a que corresponde o propósito de comportar-se moralmente, guarda plena atualidade. Reconheceu-o Max Weber ao escrever:

"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

⁽¹⁰⁾ Trad. espanhola, ed. cit., p. 44.

eróticas um homem faça a uma mulher esta confiança: “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”.⁽¹¹⁾

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.

No que se refere aos outros aspectos da crítica hegeliana, Walsh pondera que Hegel tem em vista muito mais uma atitude vital que uma filosofia formal, além do fato de que busca sobretudo fixar a própria posição. Contudo a resume com certa simpatia e objeta mesmo que “a doutrina kantiana que converte a razão prática num elemento divino dentro do homem e considera as paixões como pertencentes à sua natureza animal, equivale a uma forma de dualismo tão objetável como qualquer outro tipo, a exemplo do dualismo de Descartes”. Aqui também o autor tangencia o âmago da questão. É evidente que as paixões não integram a parte racional do homem e não consiste nesse aspecto o dualismo kantiano mas no fosso que estabeleceu entre natureza e cultura. Como bem o demonstra Miguel Reale, a questão está em que Kant somente concebia a experiência natural, escapando-lhe a possibilidade da experiência cultural em geral. O culturalismo supera essa dicotomia, o que está plenamente documentado na obra do próprio Reale, em especial *Experiência e Cultura* (São Paulo, 1977).

No fim de contas, Walsh concede que a conclusão de Hegel de que o homem moral não pode levar a moralidade a sério não tem consistência teórica e nem pode ser atribuída a Kant. Ao que acrescenta:

“Hegel esquece, em primeiro lugar, que Kant estabelece a noção de uma vontade santa como aquela que é evidentemente melhor que a nossa: um ser possuído de semelhante vontade atuaria tal como devia, sem sentir-se obrigado a fazê-lo experimentar nenhuma contra-inclinação. E, ainda que Kant não sugira em nenhuma parte que os seres humanos possam alcançar essa condição, tampouco elimina o ponto de vista de que os que adquirem bons hábitos, e por essa razão experimentam menos tentações, sejam inferiores àqueles cujas decisões morais são sempre alcançadas depois de uma luta interna”.⁽¹²⁾

Maior amplitude adquire a defesa da crítica hegeliana na obra de Jean Hyppolite (1907/1968). Como se sabe, Hyppolite traduziu as principais obras de Hegel ao francês e as comentou abundantemente. Sua hipótese mais geral baseia-se no fato de que o prefácio da *Fenomenologia* tenha sido escrito depois de concluída a obra, com o propósito de vinculá-la à *Lógica*, cuja primeira parte aparece em 1812. Lembra Hyppolite que na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, publicada em 1817, que é expressamente um compêndio de seu sistema, a proposta contida na *Fenomenologia* é resumida e esquematizada ao extremo.

Supõe que presumivelmente, ao lidar com a História da Filosofia, a Hegel terá ocorrido a idéia de reduzi-la a um esquema lógico. E, depois de tê-lo executado na

⁽¹¹⁾ Ensaio sobre o sentido da neutralidade axiológica nas ciências sociológicas e econômicas (1917) in *Essais sur la Theorie de la science*. Paris, Plon, 1965, p. 425-426.

⁽¹²⁾ Trad. cit., p. 57.

Fenomenologia, cuidou de torná-lo ainda mais abstrato na *Lógica*, onde trata de umas poucas categorias, inseridas respectivamente na teoria do ser, na teoria da essência e na teoria do conceito, consoante o roteiro da *Enciclopédia*. Nesta, à Ciência da Lógica seguem-se a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. Seu propósito era de fato construir um grande sistema, cumprindo aliás o legado deixado pelo próprio Kant.

O propósito de isolar uma parte desse todo complexo exigiu de Hyppolite o recurso a verdadeiras alegorias. No que diz respeito à ética kantiana, afirma textualmente que Hegel encara a posição kantiana menos como uma filosofia especulativa do que como uma forma de viver, o que não deixa de ser uma verdade já que o grande móvel de Kant era promover uma espécie de "paz perpétua" entre todos os crentes, no que respeita à moralidade, buscando um enunciado do Código de Moisés que restaurasse a unidade da interpretação.

Reconhecer o caráter verdadeiro da intenção hegeliana deveria, entretanto, haver imunizado Hyppolite quanto à tentação de aceitar a hipótese visivelmente forçada de que a *Crítica da Razão Prática* corresponderia ao essencial na posição kantiana. Além de ter dado esse passo e aceitar passivamente a omissão do imperativo categórico, Hyppolite rotula de "moralismo" a ética kantiana. O "moralismo" é visivelmente uma postura inautêntica – justamente aquilo de que não se pode acoiar a demarche kantiana – desde que faz caso omisso da dificuldade do comportamento moral e pretende reduzi-lo a uma catilinária oca.

Deixando-se de lado o *panlogicismo*, é fora de dúvida que Hegel facultou uma contribuição notável ao buscar uma solução histórica para os famosos "a priori" kantianos. As categorias, as idéias e os ideais são de fato livres criações do espírito, como queria Kant, mas surgiram num contexto histórico determinado e determinável – está aí o cerne da solução hegeliana.

Contudo, e quem o adverte é Croce, confundiu propostas teóricas com instituições ou criações culturais que não podem ser superadas, em qualquer sentido, e muito menos no hegeliano. A religião e a moral são dimensões eternas do homem não sendo possível simplesmente dissolvê-las no Absoluto.

No que respeita especificamente à ética kantiana, é um momento essencial na constituição de moralidade individual concebida racionalmente, momento que somente seria ultrapassado – e integrado, já que estamos aqui em pleno clima hegeliano – no que Max Weber denominou de *ética da responsabilidade*.

d) Avaliação crítica da Ética hegeliana

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart, em 1770. Estudou teologia em Tubing e trabalhou como preceptor privado, entre 1794 e 1800, em Berna e Frankfurt. Em 1801 ingressou na Universidade de Iena, na condição de livre docente. Entre 1809 e 1816 foi reitor do Ginásio de Nuremberg, tornando-se, sucessivamente, professor das Universidades de Heidelberg e Berlim. Na década de vinte ascende à condição de filósofo oficial da Prússia e dos principados alemães que se encontravam sob a sua liderança. Faleceu em 1831, aos 61 anos de idade.

Considera-se que se tenha disposto a empreender caminho autônomo já próximo de completar 40 anos. Até então fazia parte do grupo de autores românticos, entre os quais se encontrava Friedrich Schelling (1775/1854), que havia imaginado um sistema filosófico seguindo a Johann Gottlieb Fichte (1762/1814). Sobrevivendo a Hegel, Schelling tornou-se

também uma espécie de filósofo oficial, nos anos quarenta, chamado pela Corte para se contrapor ao encaminhamento político que os discípulos de Hegel estavam dando aos seus ensinamentos, tornando-se, por essa razão, uma das figuras destacadas do idealismo alemão. No curso de sua vida, Schelling esteve afastado das atividades docentes entre 1806 e 1820, tendo se ocupado de elaborar sucessivos sistemas filosóficos, nenhum dos quais bem sucedido.

Ainda que correndo o risco de nos desviarmos do tema, parece imprescindível referir aqui os problemas legados à posteridade por Kant e o encaminhamento que lhe deu Fichte, tendo em vista que só se pode falar de *ética hegeliana* de maneira muito especial. Ainda que enfrentando uma questão central da moralidade, que logo referiremos, Hegel não o fez seguindo as trilhas tradicionais. Assim, não dedicou qualquer livro ao tema, a exemplo de todos os autores examinados precedentemente. E, a rigor, só o considerou tardiamente, para compor uma parte do sistema, ao invés de fazê-lo diretamente.

Embora a perspectiva transcendental, por ele criada, se tenha revelado como conquista imorredoura da consciência filosófica, Kant legou à posteridade alguns problemas,⁽¹³⁾ justamente o que impulsionou a meditação filosófica e deu surgimento ao denominado idealismo alemão. Formulando-o esquematicamente, diríamos que: 1º) não conseguiu compatibilizar os planos da experiência natural e da experiência moral; e, 2º) embora haja lançado as bases da moderna epistemologia, ao sugerir que a validade universal da ciência repousa na natureza de seus enunciados, sustentados por *categorias*, estas não podem esgotar-se numa tábua fixa, absoluta e eterna. O esforço subsequente consistiu precisamente em remetê-la para a experiência cultural concreta. Por esse meio solucionou-se também o problema de saber-se de onde provêm. São de fato sínteses ordenadoras do real, criadas pelo espírito, mas em circunstâncias históricas passíveis de serem reconstituídas. Vale dizer: não são inatas, como perceberam os empiristas ingleses, nem foram criadas à revelia do próprio homem como imaginavam a filosofia antiga e, em geral, os espiritualistas modernos e contemporâneos.

A geração subsequente, a que pertence Fichte, e, de certa forma, o próprio Hegel, entendeu sobretudo que lhe competia elaborar o sistema, já que Kant apenas concluía a *crítica*. Caberia a Fichte estabelecer os parâmetros dessa nova investigação, e que poderiam ser resumidos como segue:

1º) para construir o sistema, o filósofo deve privilegiar o aspecto ideal da cultura, abandonando toda preocupação com a “coisa-em-si”;

2º) se o método adotado na construção do sistema for adequado, corresponderá à essência do processo real;

3º) o processo real está marcado por contradições que obrigatoriamente chegarão a sínteses.

Hegel irá partir desses postulados, evitando desembocar na perspectiva transcendente e mantendo-se nos marcos da perspectiva transcendental. Conhecendo profundamente a história da filosofia – e sendo mesmo considerado por muitos estudiosos

⁽¹³⁾ No capítulo inicial de *Experiência e cultura* (São Paulo, 1977), o prof. Miguel Reale estuda-os com grande profundidade e pertinência.

como o autêntico criador dessa disciplina –, valeu-se desse conhecimento para constituir o seu sistema que se desdobra como segue.

Na *Fenomenologia do Espírito* (1807) empreende uma tentativa de reconstrução da gênese e do desenvolvimento da consciência (ou da cultura) ocidental, privilegiando nesta ao saber filosófico mas a este não se limitando. Ao concluí-la, dá-se conta de que pode tornar-se ainda mais abstrato e, no prefácio, prepara o caminho para a obra subsequente. Denominou-a de *Ciência da Lógica*, ocupando-se de sua elaboração de 1812 a 1816. Consiste numa reordenação das categorias kantianas, enriquecidas por suas próprias descobertas e culminando com a idéia absoluta.

Em 1817, publica a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que é uma espécie de compêndio do seu sistema. Está dividida em Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. A Lógica corresponde a um resumo esquemático da obra anterior. A Filosofia da Natureza, a uma aplicação arbitrária da sua terminologia à ciência natural, apenas para atender às imposições da intenção sistemática. Na Filosofia do Espírito refaz o esquema precedente da *Fenomenologia*, atribuindo um grande espaço à sociedade e ao Estado. No desenvolvimento posterior dessa hipótese, notadamente na *Filosofia do Direito*, aparece a questão aqui denominada de *ética hegeliana*. Esta última obra insere-se no chamado período de Berlim (1818/1830), quando desenvolve enorme atividade, publicando ainda *Filosofia da História e Estética*. Os seus cursos de História da Filosofia foram igualmente sistematizados e incluídos na Obra Completa que apareceu logo após a sua morte..

No esquema da *Enciclopédia*, o espírito desdobra-se em espírito subjetivo (Antropologia, Fenomenologia do Espírito e Psicologia); espírito objetivo (Direito, Moralidade e Moralidade Social) e espírito absoluto (Arte, Religião Revelada e Filosofia). Os *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) consideram apenas o momento do espírito objetivo, tendo naturalmente presente a circunstância de que é parte de uma totalidade.

O logos que precede a Filosofia da Natureza desdobra-se no plano puramente lógico, passando da categoria do ser à essência e ao conceito. Na natureza o espírito encontra-se como que adormecido e seu despertar verdadeiro ocorre na consciência (*Fenomenologia do Espírito*) a que se segue um momento em que é teórico, prático e finalmente livre. Como adverte Hyppolite, o espírito subjetivo é ainda o espírito individual, sendo o seu momento mais alto não o conhecimento mas a vontade, à qual incumbe realizar o trânsito entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo.

O ponto de partida da Filosofia do Direito – que pretende ser meditação sobre a sociedade e o Estado – é pois essa vontade livre que se orienta pelo seu próprio desejo e trata de sobreviver. Talvez se possa pensar aqui no que foi chamado de *estado de natureza*. Essa liberdade cifra-se na posse mas não tem por si maior garantia. O espírito busca, por isto mesmo, um contrato que lhe assegure a propriedade. Locke havia indicado que, embora plenamente livre no *estado de natureza*, o homem não tinha qualquer garantia quanto ao respeito à sua posse, razão pela qual teria abdicado daquela liberdade plena a fim de dispor de uma lei que o protegesse e à propriedade. Hegel chama a isto de direito abstrato. Presumivelmente por esta razão define ao direito como "a existência da vontade livre", isto é, o que assegura a sobrevivência dessa vontade.

Partindo da propriedade e desta ao contrato, instaura-se o direito de punir a quem desrespeite a regra estabelecida, fixando-se por esse meio um primeiro nível de legalização da violência. Assim procedendo, o direito não elimina o crime mas apenas permite que seja

punido. Não se trata de instaurar a harmonia entre os homens mas de sancionar uma situação de fato. A violência se contrapõe à liberdade. Tal verificação leva à descoberta da moralidade como algo de subjetivo, como dever ser.

Sigamos a Hegel nesse trânsito do direito abstrato à moralidade subjetiva, louvando-nos das indicações de François Chatelet:

"O contrato a ninguém protege efetivamente da injustiça; contenta-se em defini-la. Estipula que deva ser punido quem não o respeite, voluntária ou involuntariamente. O tribunal tem por função determinar a culpa e a pena. Ora, a ação do tribunal somente pode ser *violenta*. Para manter a paz que deve reinar entre proprietários que se reconheçam uns aos outros em sua posse legítima, introduz a força. Não existe direito de propriedade sem direito de punir, já o indicara Locke. Ora, a punição aplica-se ao ser mesmo do criminoso, atinge a sua liberdade, a golpeia. Apóia-se no fato de que o direito confere ao indivíduo a condição de pessoa; mas desde que esta é reduzida à sua posse, aplica-se a estrangê-la tão somente em sua exteriorização.

A verdade do direito privado é a lei do talião; se nos mantivermos nesse nível, expomo-nos a conceber a relação social como sucessão infinita de "revanches e vinganças". Trata-se de uma ordem abstrata, que não admite senão uma universalização formal constituída de parcialidades e de contradições. A transcendência do direito – a verdade da propriedade e de seus corolários, o contrato e o delito – é uma falsa transcendência, que confirma de modo elementar este dado, incontestável mas inconsistente: todo homem pode possuir o que, correspondendo às suas necessidades, encontra-se nos limites de sua capacidade de ocupação e de seu trabalho, entender-se provisoriamente com os que reconhecem um tal direito e instituir tribunais tendo o poder efetivo de impor tal organização. A paz assim determinada, sem outra função além de tornar aceitável a violência inicial da posse, tem a força como único fundamento, isto é, o poder dos proprietários.

O império do direito privado é pois ilusoriamente o da liberdade. Desde logo, esta última reflui sobre si mesma, compreende que corresponde ao seu próprio fundamento e que não tem porque buscar fora de si o princípio de sua legitimação. A exteriorização na propriedade, no *ter*, se opõe logicamente interiorização moralista. ... É necessário que o sujeito seja livre (senão não é mais sujeito): ele *deve ser*..."⁽¹⁴⁾

Hegel segue aqui a Kant quando define o direito sem referência à sua característica essencial – opor-se ao fato e se constituir concretamente de um direito positivo, resultante das leis escritas ou dos costumes que têm força de lei – mas buscando enfatizar aquilo a que corresponderia sua natureza primordial. Para Kant o direito corresponde as condições necessárias ao acordo das vontades segundo uma lei de liberdade. Esta seria a matéria da filosofia do direito, que pressupõe o conhecimento do direito propriamente dito. Neste ponto Hegel acompanha a tradição iniciada no século XVIII, se fizermos abstração do chamado direito natural, que, embora não se atenha igualmente ao direito positivo, forma nitidamente uma outra tradição.

No que se refere entretanto à moralidade, Hegel rompe com os cânones consagrados. Agora a característica essencial e distintiva da moralidade – que reside em seu caráter subjetivo – transforma-se em seu pecado capital. Existe naturalmente o problema teórico da relação entre esse caráter (subjetivo) e a objetividade do código. Quando se transita

⁽¹⁴⁾ Hegel, Paris, Editions du Seuil, 1968, p. 134-135.

para o direito (positivo), as regras morais que o sustentam assumem feição impositiva, coagindo exteriormente. As imposições de ordem legal distinguem-se claramente daquelas de ordem moral. Os dois planos são permeados, entretanto, pela incontestável objetividade assumida, no Ocidente, pelo código moral judaico-cristão. Kant deparou-se com o mesmo problema e solucionou-o resumindo magistralmente os dez mandamentos no enunciado do imperativo categórico, isto é, apontando para o fato de que colocaram em circulação um ideal de pessoa humana, inspirando-se talvez em Butler.⁽¹⁵⁾

Na seqüência da Filosofia do Direito, em que se dá a passagem da moralidade subjetiva para a moralidade objetiva, Hegel distingue *Moralish* de *Sttlichkeit*. Kant emprega esta última palavra na acepção usual de costume (a metafísica dos costumes é *Metaphysik des Sitten*). Hegel atribui-lhe sentido inteiramente distinto. Enquanto a *moralish* (moralidade), como vimos, é a vontade subjetiva (individual ou privada), a *sittlichkeit* (que diversos autores traduziram por *eticidade*) é a realização do bem em realidades históricas ou institucionais, equivalentes à família, à sociedade civil e ao Estado. Na acepção de Hegel, “é o conceito de liberdade que se tornou mundo existente e natureza da autoconsciência”.

A moralidade objetiva (eticidade) corresponde à existência concreta de comunidades humanas que não se alçaram à reflexão filosófica para fixar as regras de seu funcionamento. Aqui as coisas são como são e não como deveriam ser. Tornando-as seu objeto, o filósofo (Hegel, no caso) pode fazer afirmativas de validade universal, isto é, dizer como as coisas são e não apenas como deveriam ser.

No primeiro nível de realização do bem aparece a família, que se atualiza no casamento, conduzindo à formação de um patrimônio e ao nascimento dos filhos. Justamente por intermédio destes tem lugar seu desenvolvimento e superação. Os filhos não permanecem crianças; crescem e acabam por constituir nova família. Assim, não há a família, mas diversas famílias, restando aquela como uma simples *forma*. As famílias são instadas a organizar-se com vistas à luta pela subsistência, dando origem à sociedade civil.

Na tradição liberal iniciada por Locke e Kant, a sociedade civil dá nascedouro ao estado de Direito, fixa-lhe regras de funcionamento, subordina-o e, de certa forma, integra-o à própria sociedade. Em Hegel, a sociedade civil corresponde ao “sistema das necessidades”, à esfera do aparelho produtivo, ao império dos interesses e, portanto, ao predomínio da luta e da disputa. Não seria o campo próprio para o florescimento da moralidade.

A realização plena da moralidade dá-se com o Estado. Na *Filosofia do Direito*, Hegel trata da Constituição e do papel dos funcionários que, no seu esquema, são os portadores da racionalidade.

A questão do endeusamento do Estado por Hegel suscitou longas disputas, alguns considerando-o partidário do autoritarismo prussiano, outros afirmando a sua condição de liberal. O exame desse aspecto nos distanciaria demasiado de nossos objetivos. Embora seja possível reconstituir o pensamento político de Hegel e discuti-lo especificamente, não se pode ignorar que, no seu sistema, procura colocar-se naquele plano que Kant denominou de *numenal*, isto é, puramente racional. Quanto às relações desse plano com o processo histórico, o próprio Hegel, precisamente na *Filosofia do Direito*, deixou-nos a advertência transcrita precedentemente mas que vale recordar:

⁽¹⁵⁾ Examinamos mais detidamente o tema da objetividade do código e da subjetividade da moral no textos *Modelos éticos --introdução ao estudo da moral* (Champagnat-Ibrasa, São Paulo, 1992), tema igualmente abordado na Primeira Parte.

"Conceber o que é, eis a tarefa da filosofia, pois o que é equivale à razão. No que se refere ao indivíduo, cada um é filho de seu tempo; a filosofia, do mesmo modo, resume seu tempo no pensamento. Seria estúpido imaginar que um filósofo qualquer ultrapasse o mundo contemporâneo do mesmo modo que um indivíduo salte por cima do seu tempo... Se uma teoria de fato ultrapassa esses limites, se constrói um mundo tal qual deva ser, este mundo existe somente em sua opinião, elemento inconsistente que pode assumir não importa que forma."⁽¹⁶⁾

Do que se indicou precedentemente, vê-se que a denominada ética hegeliana é algo de muito ambíguo e impreciso. Enquanto o esforço do pensamento moderno cifra-se em delimitar com rigor a esfera de sua abrangência, para distingui-la plenamente tanto da religião como do direito, o esforço de Hegel dá-se na direção oposta, superpondo esses conceitos e esmaecendo as suas fronteiras. Além do mais, como frisamos, não corresponde a exame específico do tema.

Hegel não considerou o problema teórico da moral social, como o fizeram os ingleses. Assim, sua "ética" reduz-se a dois postulados: 1º) por seu caráter subjetivo a moral individual requer ser superada; e, 2º) o Estado é o ser moral por excelência.

A superação do caráter subjetivo da moral dá-se pelo direito. A questão do trânsito de uma esfera à outra é naturalmente complexa, pela dificuldade de sua reconstituição, em decorrência sobretudo do fato de que, em grande parte da história do Ocidente, a moral confunde-se com a religião. Na Época Moderna, ali onde a moral conquistou sua autonomia, pode-se dizer que o trânsito para o direito dá-se por consenso. Mas isto não significa que todas as questões morais venham algum dia a experimentar semelhante processo. Quem tem um mínimo de familiaridade com aquilo que os grandes tratadistas arrolaram para exaltar a virtude, dá-se conta da impropriedade de semelhante expectativa. Não haverá sociedade da qual sejam banidas a inveja, a mesquinhez, a falta de grandeza e nenhum direito poderá enquadrar e punir os invejosos e mesquinhos.

A esse propósito vale lembrar aqui a arguta observação de Benedetto Croce quanto ao erro em que incide Hegel ao colocar no mesmo plano a evolução do espírito em suas determinações concretas, a que chama de *dialética das graus* e o pensamento dessa evolução (dialética dos contrários: conceito universal; concreto, idéia). Em Hegel tudo se passa como se da superação (teórica) da religião pela filosofia resultasse o desaparecimento da primeira ou que o surgimento do Estado Constitucional eliminasse a moralidade, tanto social quanto individual. Escreve Croce:

"O espírito individual passa da arte à filosofia e torna a passar da filosofia à arte, do mesmo modo porque passa de uma forma de arte a outra, ou de um problema de filosofia a outro: isto é, não por contradições intrínsecas a cada uma dessas formas na sua distinção, mas pela própria contradição intrínseca ao real que é devir; e o espírito universal não passa de *a* a *b* e de *b* a *a* por outra necessidade que não seja a de sua eterna natureza, que é de ser ao mesmo tempo arte e filosofia, teoria e prática ou o que mais se queira. Tanto isto é verdade que, se esta passagem ideal fosse determinada pela contradição que se desenvolveria

⁽¹⁶⁾ Prefácio dos *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), trad. francesa, Paris, Gallimard, 13ª ed., 1940, p. 31. A questão do seu pensamento político foi considerada, entre outros, por Eric Weil – *Hegel et L'État*, Paris, Vrin, 1950; Eugene Fleischmann – *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964; e Norberto Bobbio – *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*, São Paulo, Brasiliense, 1989.

intrínseca a um determinado grau, não tornaria a ser possível voltar àquele grau, reconhecido como contraditório: tornar a ele seria uma degenerescência ou um atraso”.⁽¹⁷⁾

E quanto ao segundo postulado, isto é, à noção de que o Estado possa se constituir no ser moral por excelência, é daquelas que os juristas denominam de *contraditio in adjecto*. A moral não pode louvar-se da força. O Estado, como entreviu Max Weber, é a esfera da violência legalizada.

Cap. 6 – As sugestões de Max Weber como corolário do debate precedente

6.1 – A questão da eficácia da moral kantiana

A meditação ética de Kant corresponde a exercício meramente teórico ou pretende, igualmente, tornar-se um guia para a conduta dos homens? O próprio Kant responderia afirmativamente ao escrever a *Doutrina da Virtude*.

A *Doutrina da Virtude* corresponde a um ordenamento magistral do que a meditação precedente elaborou com vistas ao culto da virtude, inteiramente despojado da intenção de constituir-se em receituário mas destinado a desenvolver nos homens a noção de *dever*. Agora, as exigências de caráter moral estão dissociadas das preocupações com a salvação da própria alma, servindo assim para todos os homens, independentemente de suas crenças religiosas. Louva-se da dignidade da pessoa humana em que todos se devem inspirar, como ideal, mas também sem supor que isto, por si só, expulsará a maldade do mundo. A existência desta, contudo, não os exime da busca incessante do cumprimento do dever.

Como indicamos precedentemente, o livro está dividido em dois grandes segmentos, a saber, os deveres para consigo mesmo e os deveres para com os outros. Breves considerações sobre estes últimos serão suficientes para tornar claro o espírito da obra.

A inferência de nossos deveres para com os outros provém da correlação que saibamos estabelecer entre o amor e o respeito, considerados não apenas como sentimentos mas como uma prática em busca de certa perfeição. Escreve Kant:

"Graças ao princípio do amor recíproco os homens são levados continuamente a se aproximar uns dos outros; e graças ao do respeito, que eles se devem uns aos outros, a se manterem à distância uns dos outros e se uma dessas grandes forças morais viesse a declinar, então, se me posso servir aqui das palavras de Haller, sob um outro prisma, ‘o nada (da imoralidade) engoliria em seu abismo todo o reino dos seres (morais) como uma gota d’água’.”⁽¹⁾

A *Doutrina da Virtude* considera, separadamente, os deveres do amor e do respeito. No primeiro caso, consistem na *beneficência* ("ajudar segundo os seus meios, sem nada esperar por isto, aqueles que estão na miséria a reencontrar a sua felicidade"), *reconhecimento* (que consiste em honrar uma pessoa em razão de um benefício que se recebeu dele) e *simpatia*, ao comungarmos da alegria ou dos sofrimentos dos outros. Os vícios

⁽¹⁷⁾ *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel* (1906), trad. portuguesa, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933, p. 81.

⁽¹⁾ Tradução francesa in *Oeuvres philosophiques*, ed. cit. da Bibliothèque de la Pléiade, vol. III, p. 741.

que se contrapõem diretamente aos deveres do amor para com o seu semelhante são a *inveja*, a *ingratidão* e a *alegria obtida com a infelicidade de outrem*.

Quanto ao respeito devido aos outros, os deveres consistem na *modéstia* e na *moderação* e os vícios são o *orgulho*, a *maledicência* e a *zombaria*.

Na visão de Kant, a amizade pode propiciar a íntima união do amor com o respeito. Escreve a esse propósito:

"A amizade não pode ... ser uma união que visa a vantagens recíprocas, mas ela deve ser puramente moral, e a assistência, com a qual cada um pode contar da parte do outro em caso de aflição, não deve ser considerada como o objetivo e o princípio de determinação da amizade, pois assim ele perderia o respeito do outro, mas somente como o testemunho exterior da benevolência interior e cordial, suposta no outro, sem contudo desejar pô-la à prova, coisa sempre perigosa. Eis porque cada amigo tem generosidade suficiente para poupar ao outro esta carga, para carregá-la sozinho, tomando mesmo cuidado para escondê-la dele inteiramente. Mas pode sempre, todavia, gabar-se de que em caso de aflição poderia seguramente contar com a assistência do outro."

E, mais adiante:

"A amizade moral (ao contrário da amizade estética) é a inteira confiança que duas pessoas têm uma pela outra na comunicação recíproca de seus julgamentos secretos e de suas impressões, na medida em que possa se conciliar com o respeito que se dirigem reciprocamente."⁽²⁾

Deste modo, a ética de Kant não é apenas a moral do dever, de que tanto se falou, mas, complementarmente, a moral da amizade.

Kant adverte que as suas considerações representam simples *regras de aplicação* do princípio da virtude não sendo destinadas diretamente aos casos da experiência, no sentido de "apresentá-los inteiramente prontos para o uso moralmente prático". Mais precisamente: não se trata de moralismo no sentido vulgar do termo e da pretensão de fornecer aos homens uma tábua que os coloque a salvo de decidir por si mesmos. Ao contrário disto, o que pretende é desenvolver uma consciência moral altamente aguçada, o que seria dificultado pela dependência da moral em relação à religião.

De nossa parte cabe advertir, também, que o grande filósofo está longe de atribuir valor moral a todas as circunstâncias da vida. Inspirando-se nessa longa tradição de autonomia da moral, Maurice Merleau-Ponty (1908/1961) teria oportunidade de indicar que o homem não pode viver pendurado num juízo de valor.

Para as situações em que estão envolvidas, inquestionavelmente, decisões de ordem moral, Kant estava convencido de que encontrara a fórmula adequada ao indicar que basta se perguntar se posso querer que a máxima de minha ação adquira formulação de validade universal.

Contudo, nessa esfera moral apropriadamente delimitada, Kant deixou a descoberto inúmeras situações ao postular um homem universal não situado. Na verdade, todos nascemos num determinado país e temos deveres para com a nossa Pátria que podem

⁽²⁾ Edição citada, p. 770-771.

conflitar abertamente com os de outra Nação, esboroando-se o ideal de homem universal. A par disto, a tradição ocidental é inteiramente diversa da oriental, obrigando-nos a escolher uma ou outra.

A fim de solucionar as contradições provenientes desse quadro é que Max Weber sugeriu a hipótese da *ética de responsabilidade*.

6.2. A ética de responsabilidade na formulação de Weber

Max Weber (1864/1920) é o pensador que consegue conceituar adequadamente a sociologia, limitando o seu objeto para preservar-lhe o caráter científico.

Os grandes tratadistas costumam classificar a sociologia como tendo experimentado um ciclo inicial de natureza *sintética*, substituído posteriormente por uma visão *analítica*. No primeiro caso, teria o propósito de abranger a totalidade dos fenômenos sociais. Nessa fase, Augusto Comte (1798/1857) distingue-se de Herbert Spencer (1820/1903) pelo fato de que o fundador do positivismo imaginava, ao empregar o termo sociologia, estar falando de ciência capaz de dominar os fenômenos sociais em proveito do homem, criando uma espécie de sociedade racional; enquanto o filósofo inglês, aceitando o termo comteano modificou-lhe o sentido ao separá-la da ética, circunscrevendo os seus limites à tarefa puramente descritiva da sociedade, mas ainda tomada como um todo. Estava dado o passo essencial no sentido de colocar esse tipo de investigação em bases científicas, direção na qual marchou a chamada visão analítica, completando-a pela delimitação estrita do campo a ser pesquisado. Interessa-se por aspectos particulares dos fenômenos sociais e evita as grandes generalizações ou, pelo menos, deixa-as na dependência dos resultados concretos da consideração de aspectos limitados. Emile Durkheim (1858/1917) seria o iniciador desse novo ciclo, notadamente na obra *Règles de la méthode sociologique* (1895).

Essa perspectiva analítica esbarrou com a questão da presença dos valores, de modo inarredável, na ação humana, o que parecia conduzir ao conflito inevitável das avaliações. Max Weber solucionou a controvérsia ao mostrar que a pesquisa empírica pode ater-se a parâmetros rigorosamente científicos, desde que se admita a possibilidade de múltiplas valorações, dando origem a diversidade de avaliações. Na fase da pesquisa, os estudiosos podem colocar-se de acordo; ao tempo em que as avaliações extrapolam o plano científico, ratão pela qual devem ser evitadas se se deseja ater-se ao mencionado plano. A isto Weber denominou de *neutralidade axiológica*. Assim, o processo de constituição da sociologia como ciência, iniciado na segunda metade do século XIX, está concluído nas primeiras décadas deste século.

Para alcançar tais resultados, Weber sentiu-se obrigado a estudar todos os principais elementos da vida social, em seu desdobramento histórico, como a economia, a religião, a moral, a política, etc. O fio condutor de sua investigação era compreender como se deu o avanço da racionalidade no Ocidente, que considerava precisamente a característica distintiva mais destacada em relação ao Oriente. Como sua ambição era acompanhar, globalmente, esse processo de diferenciação, e no interior deste, como se verificou a delimitação de cada uma daquelas esferas nucleares, nunca se preocupou em divulgar os resultados isolados que vinha alcançando, criando um problema para os que se propunham editar o conjunto de sua obra, depois que faleceu. Em que pese a dificuldade, o que escreveu sobre algumas daquelas esferas pôde ser reconstituído para formar um todo coerente.

Encontra-se neste caso a religião. Ainda que as atenções se tenham voltado para a correlação que estabeleceu entre uma das vertentes do protestantismo – o calvinismo e o puritanismo subsequente, sobretudo inglês – e o surgimento da empresa capitalista (e não do capitalismo em geral, como foi entendido), suas conclusões estão calcadas em investigações anteriores do profetismo e da maneira como o distingue das outras grandes religiões orientais. O conjunto, portanto, compreende os seguintes livros: *A religião da China: confucionismo e taoísmo*; *A religião da Índia: sociologia do hinduísmo e do budismo*; *O judaísmo antigo* e *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

No que se refere à economia, deixou-nos *História Econômica Geral* e o conjunto de textos que foram reunidos nos dois volumes de *Economia e Sociedade*, onde estão consideradas as relações entre a economia e os principais fenômenos sociais, notadamente o Estado, o direito e a moral.

Weber estudou amplamente o tema das ciências sociais nos vários ensaios reunidos em *Metodologia das Ciências Sociais* e no texto "A ciência como vocação". Ainda que a política permeie seus diversos escritos, teve ocasião de delimitar com rigor o seu objeto e avançar reflexões muito interessantes sobre o comportamento de seus atores na conferência "A política como vocação".

No que respeita à moral, pode-se dizer que toda a obra de Weber está embebida por essa preocupação, além de não se ter furtado a explicitar integralmente seus pontos de vista no ensaio "o sentido da *neutralidade axiológica* nas ciências sociológicas e econômicas". Conhecia profundamente a ética kantiana, discordando da posição de Hermann Cohen, seu contemporâneo e fundador do neokantismo. Para solucionar os conflitos remanescentes nessa tradição de considerar a moral de modo autônomo em relação à religião, avançou os conceitos de *ética de convicção* e *ética de responsabilidade*, que revelaram estar dotados de grande valor heurístico.

De sorte que, em relação à ética de responsabilidade, embora não a tenha apresentado de forma independente e plenamente desenvolvida, deixou em sua obra indicações suficientes para que possamos fazê-lo.

Sinteticamente, enquanto Kant pretende fundar racionalmente moralidade para um homem universal, a questão para a ética de responsabilidade é a do indivíduo situado em seu tempo e, sobretudo, pertencente a uma nação.

Weber será portanto o continuador dessa grande tradição que se inicia com Bayle e prossegue na obra dos moralistas ingleses do século XVIII e de Kant.

a) O que se preserva da meditação precedente

A ética de responsabilidade preserva da meditação precedente o pressuposto de que a moralidade deve achar-se dissociada da religião. Não se trata de desconhecer que, na cultura ocidental a moralidade provém do Decálogo de Moisés e do Sermão da Montanha. Ao contrário, Weber é justamente o pensador ocidental que buscou estabelecer com todo rigor a

dívida da cultura ocidental para com a religião judaica-cristã, privilegiando o profetismo bíblico, no judaísmo antigo, e a ética puritana, nos tempos modernos.⁽³⁾

Contudo, trata-se de dar coroamento ao projeto fundamental da Época Moderna de fixar, racionalmente, a autonomia da moral. Por isto mesmo, começa por efetivar uma reavaliação do caminho percorrido, isto é, da ética kantiana.

Max Weber refuta a crença de que o imperativo categórico estabelecido por Kant consistisse em algo puramente formal, no sentido de que estivesse distanciado da vida cotidiana. Ao invés disso, indicou expressamente sua grande eficácia, com o que, conseqüentemente, o incorpora à ética de responsabilidade.

Weber trata desse aspecto no "Ensaio sobre o sentido da 'neutralidade axiológica' nas ciências sociológicas e econômicas", escrito em 1917. O ensaio ocupa-se da controvérsia acerca das avaliações morais, para resolver alguns problemas de grande atualidade não só para o estabelecimento da sociologia como ciência mas igualmente no que se refere à postura do responsável pela transmissão do saber a partir do magistério.

As controvérsias sobre avaliações não podem ser resolvidas cientificamente, isto é, não há procedimentos científicos, isto é, de validade universal, que possam justificar essa ou aquela adesão a determinado valor. Essa adesão corresponde a uma escolha de ordem pessoal. Weber não quer dizer que as controvérsias sobre avaliações sejam estéreis e desprovidas de sentido. Apenas busca enfatizar que não podem pretender dirimir o conflito mas tão somente "apreender o que o interlocutor ou nós mesmos almeja realmente, isto é, compreender o valor que se encontra realmente em jogo entre as duas partes, tornando assim possível uma tomada de posição acerca desse valor".

Seu posicionamento no que se refere ao imperativo categórico dá-se no momento em que confronta o que irá denominar de "ética de convicção" com o que chamou de "ética de responsabilidade", confronto a que voltaria num outro ensaio, quando estuda a vocação do político. Pergunta Weber: a convicção é suficiente para justificar determinado comportamento – caso em que a máxima, tratando-se de religioso, seria esta: "o cristão deve agir com retidão e para o sucesso de sua ação sujeita-se às decisões de Deus" – ou deve-se levar em consideração a responsabilidade pelas conseqüências previsíveis?

Ao que responde: "Ambas as máximas têm um caráter rigorosamente formal e nisto são análogas aos axiomas conhecidos da *Crítica da Razão Prática*. Em virtude desse caráter cremos frequentemente que elas não forneçam, quanto ao conteúdo, qualquer indicação própria a uma apreciação da atividade. Como já dissemos, isto é inexato." Segue-se o texto a que nos referimos precedentemente mas que voltamos a transcrever em prol da clareza da exposição. Ei-lo:

"Tomemos deliberadamente um exemplo bastante distanciado de qualquer 'política' de modo a nos permitir compreender claramente qual é, no fundo, a significação do caráter 'puramente formal' da ética kantiana sobre a qual tanto se debate. Suponhamos que um homem faça a respeito de suas relações sexuais a seguinte espécie de confidência a uma mulher: 'No início, nossa relação era uma paixão, e agora ela constitui-se em um valor'. De acordo com o espírito moderado e desprovido de calor da ética kantiana, poderíamos

⁽³⁾ Para o primeiro aspecto veja-se o cap. VII – Sociedade e religião na Palestina Antiga, da obra de Reinhard Bendix —*Max Weber, um perfil intelectual* (UnB, 1986) e, para o segundo, a conhecida obra do autor *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

expressar a primeira metade desta frase da seguinte forma: ‘No início éramos um para o outro tão somente um meio’ – e desta forma poderíamos considerar a frase inteira como um caso particular do célebre imperativo categórico que curiosamente nos agradou apresentar como uma expressão puramente histórica do ‘individualismo’, quando, na realidade, trata-se de uma formulação absolutamente genial para caracterizar uma infinidade de situações éticas, que devem ser evidentemente compreendidas corretamente”.⁽⁴⁾

O fato de que o imperativo categórico corresponda a "uma formulação absolutamente genial para caracterizar uma infinidade de situações éticas" decorre da circunstância de que resume o essencial do decálogo de Moisés e, em geral, das regras morais devidas ao cristianismo. Trata-se de que essas regras definem um ideal de pessoa humana.

Os ideais morais são, num certo sentido, inatingíveis, mas desempenham um papel primordial. O próprio Kant tivera a oportunidade de advertir para o seu significado, na *Crítica da Razão Pura*, ao indicar que “nós não temos, para julgar nossas ações, outra regra senão a conduta deste homem divino que conduzimos em nós (chama-o de *sábio estóico*, no sentido de ideal de pessoa humana) e ao qual nos comparamos para nos julgar e também para nos corrigir, mas sem poder jamais alcançar a perfeição”.⁽⁵⁾

Pode-se inferir, também, da aceitação por Max Weber do imperativo categórico de Kant, com suas inevitáveis conseqüências, que a ética de responsabilidade incorpora, igualmente, a célebre distinção que Kant estabeleceu entre máxima e lei. Para Kant, ao agir o homem formula uma determinada máxima que corresponde ao que poderíamos chamar de “princípio subjetivo” da ação. Para saber se tal princípio pode ganhar objetividade, isto é, tornar-se uma lei válida para todo comportamento moral em circunstâncias análogas, basta que experimente dar-lhe enunciado universal. Se, por exemplo, considero-me livre para fazer uma promessa sem a intenção de cumprir, basta transformar esse pressuposto numa regra geral para dar-se conta de que invalidaria completamente toda classe de promessa.

Pode-se dizer, em síntese, que o aludido núcleo da moral kantiana – imperativo categórico, ideal de pessoa humana e diferença entre máxima e lei – incorpora-se automaticamente à ética de responsabilidade.

Contudo, a pessoa humana encarada por Kant equivale ao homem universal no grau máximo de abstração, quando a pretensão da ética de responsabilidade consiste em formular princípios de moral individual que tenham eficácia prática, independentemente da adesão do indivíduo a essa ou àquela religião, ou mesmo em face de sua irreligiosidade.

No que se refere a esse aspecto, Max Weber deixou indicações explícitas quanto à redução, naquela categoria, decorrente da condição humana de pertencer a essa ou àquela nação. O exemplo que nos legou é deveras expressivo e diz respeito ao comportamento dos pacifistas no período anterior à I Guerra Mundial, causa a que aderira. O fato de desejar a paz e lutar por ela, diz Weber, não exime o cidadão do dever de patriotismo. Assim, os pacifistas alemães que se aferraram a essa posição quando a Alemanha entrou em guerra, não podiam invocar em seu favor nenhuma condição de neutralidade. Na verdade, se não ajudavam à Nação em guerra, gostariam de vê-la derrotada. Weber não aceitou semelhante colocação e participou do esforço nacional de guerra. Com o desfecho desta em favor dos Aliados, tampouco aceitou que a Alemanha fosse expropriada a título de "indenizações".

⁽⁴⁾ Tradução francesa in *Essais sur la théorie de la science*, ed. cit., p. 425-426.

⁽⁵⁾ *Crítica da Razão Pura*, tradução francesa, Paris, PUF, 2ª ed., 1950, p. 413-414.

Weber não viveu a situação configurada com a II Guerra Mundial. Mas certamente seu posicionamento seria diverso em face do nazismo. Tendo sido um autêntico campeão no combate à ética totalitária, não poderia com ela compactuar em qualquer circunstância.

Como se vê, a ética de responsabilidade não quer ser um receituário mas o desenvolvimento pleno da consciência moral, tendo presente determinados princípios, que procuraremos resumir adiante, a partir das indicações que nos foram legadas por Max Weber.

b) Os princípios da ética de responsabilidade

Max Weber apresentou seus pontos de vista acerca da ética de responsabilidade em alguns textos incluídos em *Economia e Sociedade*, no "Ensaio sobre o sentido da 'neutralidade axiológica' nas ciências sociológicas e econômicas" (1917) e na conferência "A vocação do político" (1919). Seus enunciados poderiam ser agrupados em dois grandes grupos que denominaríamos, respectivamente, de *pressupostos* e *princípios*.

Os pressupostos estão apresentados no tópico anterior e dizem respeito à preservação da herança kantiana e à modificação essencial que nela introduziu.

Quanto aos princípios, poderiam ser enunciados como segue:

1º) A vida humana comporta muitas esferas que escapam à moralidade em seu sentido próprio, nada resultando em favor da moral o empenho de estender o seu campo de ação, havendo concomitantemente esferas em que se dá um conflito claro entre a moral e os outros valores.

Existe notoriamente uma tensão entre moral e política e também com as religiões que obrigam seus seguidores a menosprezar valores consagrados socialmente. Estão neste caso os sectários que se recusam ao serviço militar, em revida ao que a sociedade lhes cassa os direitos políticos.

A propósito do princípio da ética de responsabilidade ora enunciado, no citado ensaio dedicado ao tema da "neutralidade axiológica", Weber teria oportunidade de indicar:

"... devemos repelir a identificação que Schmoller fez entre imperativos éticos e "valores culturais", por mais sublimes que sejam. Isto porque pode existir um ponto de vista segundo o qual os valores culturais sejam "obrigatórios", mesmo que entrem em inevitável e irrecusável conflito com qualquer moral. Inversamente, e sem qualquer contradição interna, é também concebível uma moral que não aceite quaisquer valores culturais. Mas, de qualquer modo, as duas esferas de valores não são idênticas."

Em que pese a conclusão, Weber diz expressamente que semelhante tensão não torna impeditiva a existência de princípios morais válidos universalmente. Prossegue no referido texto:

"Do mesmo modo, constitui um grave mal entendido, embora muito generalizado, imaginar que as proposições 'formais' tais como as da ética kantiana, não contribuem com qualquer indicação sobre o *conteúdo*. A possibilidade de uma ética normativa não é decerto posta em dúvida pelo fato de existirem problemas de *ordem prática* para os quais não pode

proporcionar, por si própria, indicações unívocas (na minha opinião, entram nessa classificação determinados problemas institucionais, e precisamente os de “política social”), nem pelo fato de a ética não ser a única coisa que tem valor no mundo, e de a seu lado coexistirem outras esferas axiológicas cujos valores apenas podem ser realizados assumindo-se, se necessário, uma “culpabilidade” ética. E aqui deve ser classificada, principalmente, a esfera da atividade política. A meu ver, constitui uma demonstração de fraqueza querer negar as tensões existentes entre ética e política. Mas tal situação não é privativa desta como nos pretende fazer acreditar a habitual distinção entre moral privada e pública”.

2º) É necessário uma atitude compreensiva e tolerante em relação aos valores morais últimos em que o outro faça repousar suas convicções. Salvo a ética totalitária – que no fundo acaba por se transformar numa proposta cínica porquanto em nome dos fins que alardeia, sentem-se os seus partidários a cavalheiro para comportar-se de modo idêntico àqueles que condenam, de que é exemplo expressivo a condenação da ditadura de Batista, admitindo-se até a sua derrubada violenta, para acabar melancolicamente justificando a ditadura de Fidel Castro –, salvo esse tipo de comportamento, que a rigor nada tem a ver com a moralidade, sendo de todo incompatível com a ética de responsabilidade, nos demais eventos parte do pressuposto de as avaliações últimas do indivíduo nunca podem ser refutadas. É o que Weber denomina de conflito insolúvel das avaliações.

O razoável é aceitá-las e compreendê-las, se queremos ter direito a idêntica prerrogativa.

3º) Não devemos nos valer de circunstâncias que nos colocam numa posição de superioridade para impor nossas convicções. Weber toma aqui o exemplo da cátedra, no mesmo ensaio antes referido.

Para Weber, a liberdade de cátedra não equivale a uma permissão para que o professor pratique qualquer espécie de doutrinação. Além disto, quando a questão envolva diversidade de avaliações, cabe-lhe explicitar em que estas consistem, de modo que o seu próprio posicionamento seja conhecido. No fundo, o que Weber pretende demonstrar é que o ensino universitário deve ser formativo de consciências com capacidade crítica e não de pessoas predispostas à aceitação de dogmatismos.

4º) Devemos responder pelas conseqüências previsíveis de nossos atos.

A esse propósito escreve Weber:

"Quando as conseqüências de um ato praticado por pura convicção se revelam desagradáveis, o partidário de tal ética não atribuirá responsabilidade ao agente, mas ao mundo, à tolice dos homens ou à vontade de Deus, que assim criou o homem. O partidário da ética de responsabilidade, ao contrário, contará com as fraquezas comuns do homem (pois como dizia muito precedentemente Fichte, não temos o direito de pressupor a bondade e a perfeição do homem) e entenderá que não pode lançar a ombros alheios as conseqüências previsíveis de sua própria ação. Dirá, portanto: “Essas conseqüências são imputáveis à minha própria ação” (*A política como vocação*).

Weber denomina de ética de convicção a certo tipo de ética religiosa ("o cristão cumpre seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus") e a contrapõe à ética de responsabilidade. Contudo, seu pensamento se torna mais claro se, ao invés de ética da convicção, a denominemos de ética dos fins absolutos ou ética totalitária, que veio a ser

abertamente encampada pelo marxismo soviético, também denominado de marxismo-leninismo.

5º) Finalmente, a ética de responsabilidade afirma que os meios devem ser adequados aos fins; que não há fins altruísticos que justifiquem o recurso a meios que não possam ser compatíveis com aqueles objetivos. Assim, não se pode, em nome da exaltação da pessoa humana, a exemplo do que ocorre nos países vítimas do totalitarismo, submetê-la a procedimentos que o aviltam. Os meios aviltantes é que definem o cerne da ética totalitária, ou melhor, sob todas as circunstâncias são os meios que definem os fins.

PARTE III – NOVA MUDANÇA NO OBJETO DA ÉTICA: O PERÍODO CONTEMPORÂNEO

Introdução

O tema da experiência cultural, de um modo geral, e da experiência moral, jurídica, religiosa, etc., em particular, tornou-se central na Filosofia Contemporânea, com a particularidade de que se impôs às diversas correntes. A questão central consistia em superar a interdição positivista quanto à impossibilidade da metafísica. Na consecução desse objetivo, os neo-kantianos seriam melhor sucedidos. Hermann Cohen (1842/1918) conseguiu que o debate filosófico na Alemanha passasse a girar em torno das questões por ele suscitadas. Na altura da Primeira Guerra Mundial, o neokantismo, também conhecido como Escola de Marburgo, onde Cohen ocupava a cátedra de filosofia, era a corrente dominante naquele país.

O problema da experiência cultural emergiu na medida em que Cohen não proporcionou uma solução satisfatória para a conciliação entre a meditação filosófica sobre a natureza (mais precisamente sobre a ciência natural) e a meditação filosófica voltada para a moral, justamente a dificuldade com que Kant viria a esbarrar. Essa insatisfação deu origem ao denominado culturalismo (Wilhem Windelband {1848/1915} e Heinrich Rickert {1863/1936}), entre outros, por sua vez conhecidos como Escola de Baden).

Logo adiante também a corrente fenomenológica voltou-se para a experiência moral, na pessoa de Max Scheler (1874/1928).

Na Inglaterra, ocorreu igualmente a reação contra o positivismo, na medida em que este não dava conta da reviravolta ocorrida com a física – preso que estava ao conceito oitocentista de ciência –, de que surgiu o neopositivismo. Este entretanto não se preocupou com a especificidade da criação humana. Em contrapartida, os filósofos norte-americanos – que se consideravam herdeiros e continuadores da tradição empirista inglesa – o fizeram.

Assim, desde os anos vinte impõe-se novo objeto à ética. Agora o problema nuclear é a experiência moral. Os textos básicos ao tema dedicados são estes: *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (1921), de Max Scheler; a *Ética* (1926), de Nicolai Hartmann (1822/1950) e *Morale théorique et science des mœurs* (1937), de Georges Gurvitch (1894/1965), em cuja análise nos deteremos. Como procuraremos demonstrar – e, aliás, não poderia ser de outra forma, tratando-se do saber filosófico –, o caminho percorrido acaba por suscitar novos problemas.

A par do comentário desses textos e da solução que proponho para fazer avançar a discussão, entendo ser imprescindível distinguir experiência moral de experiência religiosa. Assim, intercalarei, entre os dois mencionados troncos da análise, o exame do novo encaminhamento que o século XX proporcionou ao estudo do fenômeno religioso.

I – PRINCIPAIS ESTUDOS SOBRE A EXPERIÊNCIA MORAL

1 – O formalismo na ética e a ética material dos valores (1921), de Max Scheler (1874/1928)

Max Scheler (1874/1928) adquiriu familiaridade com as questões relacionadas à especificidade das ciências do espírito, na segunda metade da década de noventa, quando conclui a sua formação acadêmica. Refletem essa familiaridade seus primeiros escritos: *Contribuições à determinação das relações entre os princípios lógicos e éticos*, 1899, tese de doutoramento; *O método transcendental e o método psicológico*, 1900, e *O sentimento moral*, 1912. Ao longo dos dois primeiros decênios do século, Scheler esteve inicialmente sob a influência de Husserl, experimentando em seguida, sobretudo na época da guerra, uma espécie de crise religiosa que o leva a converter-se ao catolicismo, sendo judeu de nascimento e formação. Depois da guerra, afasta-se sucessivamente da Igreja Católica e busca uma posição filosófica independente. É nesta fase, até a morte, que se considera haja proporcionado significativas contribuições para explicitar o que seria a problemática própria do culturalismo, isto é, de uma posição filosófica que buscasse superar o neokantismo de Cohen sem desconhecer o legado do próprio Kant.

Suas contribuições ao desenvolvimento do culturalismo aparecem sobretudo nos livros que publicou depois de 1921. Vale destacar a distinção que estabelece entre saber e conhecimento, bem como as formas do saber que procurou identificar e que seriam as seguintes: 1) o mito e a lenda; 2) o saber implícito na linguagem natural do povo; 3) o saber religioso; 4) o saber místico; 5) o saber filosófico-metafísico; 6) o saber positivo das ciências e, 7) o saber tecnológico. Entre os livros de que se trata, destacam-se os seguintes: *Essência e formas da simpatia* (1923); *Sociologia do saber* (1924); *O lugar do homem no cosmo* (1928) e *Idealismo e realismo em filosofia* (1927).

Ainda que nos dois decênios anteriores, como teremos oportunidade de referir, o tema da experiência moral haja sido suscitado na França, pelo impacto que causou, o marco constitutivo do novo ciclo – contemporâneo – de desenvolvimento da ética seria proporcionado pela obra de Scheler aparecida em 1921, *O formalismo na ética e a ética material dos valores*.

Nesse livro, Scheler parte do reconhecimento de que a ética kantiana marca um ponto alto na meditação que o tema mereceu no Ocidente. Dá razão a Kant quando recusa como fala toda ética que se proponha alcançar a felicidade. A esse tipo de encaminhamento chamou de “ética de bens e fins”. Se os bens fossem os fundamentos últimos das distinções morais, não haveria critério para criticá-los devendo nos inclinar diante do curso histórico. Contudo, como entrevia Kant, encontramos-nos em condições de avaliá-los, devendo portanto existir outro critério.

Tais enunciados precisariam ser devidamente qualificados.

Todos os bens presentes ao mundo podem ser destruídos pelas forças da natureza ou da história. Essa alteração modificaria o sentido do bem e do mal. Se a ética ficasse na dependência desse mundo de bens seria inteiramente relativizada. Scheler dá os seguintes exemplos de bens presentes ao mundo: prosperidade de uma comunidade existente; Estado;

Igreja; cultura e acesso dessa ou daquela nação ou de toda a humanidade a um certo nível de civilização.

Tampouco se poderia decidir se o curso do mundo dá-se no sentido do bem ou do mal.

Escreve: “Toda tentativa, por conseguinte, de estabelecer previamente uma direção de desenvolvimento do “mundo” ou da “vida” presente, ou da “cultura” humana (sem se perguntar se esse desenvolvimento apresenta caráter progressivo, tendendo a um acréscimo de valor; ou caráter regressivo, tendo a uma diminuição de valor), para medir em seguida o valor moral dos atos da vontade em relação ao curso daquele desenvolvimento, contém, *ipso facto*, todos os traços desta ética de bens que Kant com razão rejeitou”.⁽¹⁾

Scheler conclui que o mesmo se poderia dizer de toda ética que, de antemão, pretendesse estabelecer um objetivo. Assim, parece-lhe, comprova-se a significação da descoberta efetivada por Kant. Outra coisa são as conseqüências que daí retira.

O equívoco de Kant, na visão de Scheler, consiste em haver identificado bens e valores. Mesmo no plano dos valores sensíveis (agradável, desagradável, etc.) não é possível descobrir, nas próprias coisas, os caracteres comuns que os distinguiria. No caso dos valores morais, a questão é ainda mais grave porquanto as tentativas de associá-las a critérios exteriores às pessoas (disposições desejáveis no corpo ou na alma; pertencer a esse ou àquele partido, etc.) leva sempre a equívocos lamentáveis, ou, como diz expressamente: “cada vez que falamos de “homens de bem” ou dos “justos” como seres constituindo *classes* objetivamente determináveis e definíveis, sucumbe-se necessariamente a alguma forma de farisaísmo, confundindo os *suportes* possíveis do “bom” e seus caracteres distintivos”.

A inferência que Scheler faz dessa análise acha-se formulada deste modo: “Resulta que existem qualidades axiológicas autênticas e verdadeiras, que constituem domínio próprio de *objetos*, que entretêm entre si certas relações e correlações determinadas, e que, enquanto qualidades axiológicas, podem situar-se em níveis diferentes. Deve, pois, ser possível estabelecer entre estes valores uma *ordem* e uma *hierarquia* totalmente independentes de um *mundo de bens* através do qual se manifestam, independentes também das modificações históricas deste mundo”.⁽²⁾

Antes de apresentar a sua proposta de hierarquização dos valores, Max Scheler avança alguns conceitos que precisariam ser considerados, a fim de bem situar o seu posicionamento, em especial a forma como trata de comprovar que a experiência humana é que facultaria o acesso àquela hierarquização, que, deste modo, seria dotada de objetividade.

Seguindo a Kant e traduzindo-o na sua linguagem, Scheler diz que tem razão quando sustenta que os valores morais não podem ser meios para fins, mas considera ilegítima a inferência de que os valores materiais somente existem com referência a um querer que se coloca com determinados fins. Scheler distingue fins de objetivos e tendências.

No entendimento de Scheler, quando falamos de *objetivo* não estamos necessariamente falando de *tendência*. Inversamente, pode-se falar desta última dissociando-a dos objetivos referidos para expressá-la. Do ponto de vista formal, o objetivo consiste no

⁽¹⁾ *Le formalisme en éthique*. Traduction de l'allemand par Maurice de Gandillac, 7e. édition, Paris, Gallimard, 1955, p. 35.

⁽²⁾ Ed. cit., p. 39-40.

conteúdo da ação de que se trata. Pode corresponder a um pensamento (sua explicitação discursiva), uma representação ou a percepções possíveis. Assim, qualquer que seja a forma como venhamos a concebê-lo (ou expressá-la), trata-se de algo a ser realizado, pouco importa por que meio ou agente.

Avança ainda a seguinte precisão conceitual: “O conteúdo do objetivo não implica por si mesmo qualquer relação com o futuro. Uma obra real pode “ter” ela também um objetivo. ... De todos os modos, contudo, é necessário que o conteúdo de um objetivo seja dado, dizendo respeito a um dever-ser ideal. O que não significa que se oponha a um dado realizado mas antes a todos os conteúdos que, sendo estranhos ao domínio do dever-ser ou do dever-não-ser, são simplesmente considerados como objetivos que existem ou não. O que permite a aplicação do conceito de objetivo é, pois, sempre o fundamentalmente, o fato de que “qualquer coisa deve ser” ou que “qualquer coisa não deve ser”; por conseguinte, uma estrutura de dever-ser”. E, logo adiante, “A questão torna-se clara se considerarmos o fato de que só e exclusivamente a um nível determinado de nossa vida aparece o objetivo” (p. 55).

Em contrapartida, a tendência corresponde a “qualquer coisa que nos possui internamente”. O movimento tendencial expressa-se de chofre, de modo simples; tratar-se-ia, portanto, de um impulso. Scheler diz logo que não deve ser identificado com o sentimento de repulsa em face de um determinado estado. Neste caso, a repulsa corresponderia ao objeto contra o qual se dirige a tendência. E mais, a tendência acha-se direcionada a um valor, restando, a seu ver, “perguntar *como e de que maneira* o valor ou os fatores axiológicos são *imanescentes* à tendência”. E aqui chega-se à tese central: “Os valores nos são imediatamente dados na *percepção afetiva*” (p. 58).

Scheler acha que a identificação do prazer com o egoísmo corresponde simplesmente a um preconceito, no qual incidiria o próprio Kant. A experiência do prazer da vivência de um valor é, segundo afirma, também um valor, embora possa tratar-se não apenas de um valor positivo mas igualmente de um valor negativo. Com esse tipo de consideração, propõe-se recusar a longa tradição de criticar a chamada “moral dos sentimentos”, que constitui aliás uma das grandes tradições anglo-saxônicas,⁽³⁾ da qual o pensamento alemão achar-se-ia distanciada, registramos de nossa parte.

A esse propósito, Scheler enaltece Aristóteles nestes precisos termos: ao contrário da filosofia moderna, Aristóteles “considera que o homem natural tende a bens determinados que são *coisas*, por exemplo, a posse, a honraria, a glória, etc., mas precisamente nessa “loucura” do homem natural estaria o mais alto valor – idêntico aqui ao *sumum bonum* –, isto é, justamente o prazer que proporcionaria a posse, a honra ou a glória, e não estes bens eles mesmos; de sorte que somente o sábio, capaz de discernir este valor, esforça-se por desprender-se desta ilusão natural, que nos faz preferir as coisas ao prazer que nos causa” (p. 59). Haveria assim um hedonismo autêntico.

Desbravado assim o caminho para admitir que a apreensão do valor possa estar associada ao sentimento (à afetividade), faltaria indicar como pode ocorrer que a ética, que é por definição um tipo de conhecimento que requer ser rigorosamente formalizado, possa provir da experiência, ou como diria Scheler, possa existir uma “ética material”.

⁽³⁾ Como tivemos oportunidade de indicar na Parte I deste livro, Hume repousa o cumprimento da lei oral num sentimento, de origem instintiva, que inclinaria o homem a preferir contar com a simpatia do meio em que vive.

Sendo fenômenos de caráter último, os valores não podem ser definidos. Mas correspondem a qualidades que todos conhecemos: agradável, bom, mau, valente, trágico, etc. Formam, na visão de Scheler, uma esfera de objetos com conexões e relações especiais. Aham-se ordenados segundo uma hierarquia *a priori*, independente dos bens em que aparecem. Não são abstrações das coisas nem suas propriedades. São dados intuitivamente.

Na apreensão de um objeto, o que se encontra primariamente ao nosso alcance é o seu valor; só subsidiariamente nos são dadas sua essência e propriedades.

Além de distinguir-se da coisa, o valor tampouco se confunde com os bens. Cada bem corresponde a uma constelação de valores, fundada num valor central. Nos bens, os valores se realizam, razão pela qual são objetivos e reais. Mas, prossegue Scheler, os valores como tais são *objetos ideais*. Graças a isso, conclui-se que nenhuma teoria dos valores pode pressupor bens ou coisas, mas também que é possível encontrar uma série material de valores e uma ordem completamente independente e *a priori* frente aos bens.

Para tanto bastaria, a seu ver, dissociar o apriorismo da "mitologia" de que estaria associado à ordenação que o entendimento seria obrigado a instituir nas coisas. O *a priori*, prossegue, não repousa em qualquer apriorismo, constituindo uma pura construção explicativa dos constituintes apriorísticos pertencentes aos objetos da experiência, construção que não se pode fazer se se supõe inicialmente que tudo quanto nos é dado seria simplesmente "um caos sem ordem". Este preconceito é o erro fundamental, comum ao sensualismo (e, nesta perspectiva, Hume o desenvolveu com muita penetração) e a Kant (que se contentou em tomá-lo de empréstimo, cegamente, aos ingleses)". (p. 88)

O próprio Scheler resume deste modo sua argumentação: "Para existir, segundo Hume a natureza teria necessidade de um entendimento do tipo kantiano; e, segundo Hobbes, o homem teria necessidade de uma razão prática do tipo kantiano, por mais que se queira aproximar sua natureza da situação de fato tal qual se apresenta à experiência natural. Mas, se se começa por rejeitar a pressuposição fundamentalmente errônea de uma natureza à moda de Hume ou de um homem segundo Hobbes, pode-se dispensar essa hipótese; e, por si mesmo, desaparece a necessidade de conceber o *a priori* como a "lei funcional" daquelas atividades ordenadoras. O *a priori* nada mais é que a estrutura objetual real, imanente às grandes esferas da experiência, estrutura à qual correspondem atos e relações funcionais determinadas entre estes atos, sem que, de forma alguma, estas relações funcionais sejam "introduzidas" ou "agregadas" à mencionada estrutura por aqueles atos."

Por considerar os valores como pertencentes à esfera dos objetos ideais, Scheler vê-se na contingência de prosseguir na análise para distinguir aqueles cujo suporte seriam objetos naturais daqueles que repousam na pessoa. De todos os modos, esta análise permite-lhe também suscitar a hipótese de que a existência de "valores superiores" e valores inferiores", essencial ao seu propósito de fixar uma hierarquia. Esclareça-se que essa hierarquização encontra-se na ordem das preferências, admitindo que possa haver "ilusão de preferência". Para eliminar, desde logo, qualquer pressuposto de arbitrariedade nessa ordem, procura fixar algumas regras oriundas do que denomina de "sabedoria comum" de que avança os seguintes exemplos: 1. Preferir os bens duráveis aos passageiros e mutáveis; 2. Os valores são tanto mais elevados quanto sejam menos divisíveis; 3. Um valor "funda" algum outro quando este último não pode ser dado sem o primeiro. 4. Para situá-los num determinado nível, invoca a profundidade da satisfação que acompanha sua percepção afetiva; e, 5. Sendo independentes da realidade e da correlação real entre os bens que realiza, o "grau de

relatividade” (hierarquização) depende de sua relação com "valores absolutos". Esclareça-se que a alegada "sabedoria comum" está referida à obra dos filósofos que do tema se ocuparam.

A hierarquização estabelecida por Max Scheler repousa ainda numa ordenação dos valores segundo seus suportes essenciais (valores pessoais e pertencentes aos bens; valores, próprios e de outros; individuais e coletivos, etc.) e as modalidades axiológicas. Ainda que os suportes fixem alguma hierarquia de preferência, a hierarquização fundamental provém das denominadas modalidades.

As modalidades de valores são estabelecidas a partir dos aspectos sensoriais (agradável e desagradável) e da sensibilidade vital. Estes dizem respeito ao bem estar (saúde; doença) e à prosperidade, que procura associar ao que é considerado nobre ou ignóbil. Seguem-se os valores espirituais (belo e feio; justo e injusto e os valores do conhecimento – filosóficos; científicos, etc.). A última modalidade, que se situa no topo da hierarquia, diz respeito ao sagrado e ao profano. Em síntese, esta seria a hierarquia de que se trata: valores religiosos, valores espirituais, valores vitais e valores sensíveis.

Avaliação crítica

Como afirmamos precedentemente, a obra de Max Scheler que vimos de comentar representou um marco essencial na constituição de novo objeto para a meditação ética, permitindo-nos falar de "período contemporâneo"⁽¹⁾ da disciplina. Teve o mérito de fixar a problemática merecedora de aprofundamento. Assim, *O formalismo na ética* tornou-se uma obra clássica, no sentido de que, embora no plano da filosofia nada possa ser transformada em dogma, constitui um ponto de referência ao qual deve-se sempre retornar.

O principal mérito de Scheler consiste em haver partido da meditação kantiana, que corresponde a uma espécie de ápice da ética ocidental. Os principais textos subsequentes, relacionados ao tema, dedicam-se justamente a comentar e criticar o posicionamento de Scheler, como procuraremos demonstrar em seguida.

Contudo, não nos parece correta a sua tese de que "todos os bens presentes ao mundo podem ser destruídos pelas forças da natureza ou da história". No primeiro caso (destruição pela natureza), equivaleria à liquidação da espécie humana, hipótese que, por sua radicalidade – isto é, desaparecida a espécie humana não haverá mais discussão do que quer que seja – não faz o menor sentido considerar. E, quanto à sua destruição pela história, o equívoco de Scheler consiste em haver deixado de lado a descoberta de Emil Lask (1875/1915), que permitiu nos libertássemos da camisa de força representada pela divisão dos objetos em naturais e ideais ao abrir o caminho a uma terceira esfera, constituída pelos objetos referidos a valores. Seu sustentáculo é a criação humana, isto é, a cultura. A própria hierarquização de valores proposta por Scheler só se sustenta nos marcos da cultura ocidental.

⁽¹⁾ O conceito de Filosofia Contemporânea, para distingui-la da Filosofia Moderna, geralmente é considerado como iniciando-se pelo empenho de superação do positivismo. As filosofias nacionais empreenderam tal caminho autonomamente mas acabaram por segui-lo. Aquela diretriz seria fixada pela filosofia alemã, ao iniciar o chamado "movimento de volta a Kant", ainda nas últimas décadas do século XIX, coroando-se antes mesmo da primeira guerra, com a obra de Herman Cohen (1842/1918). O problema da experiência moral é um derivativo do tema da experiência cultural, suscitado por um dos desdobramentos do neokantismo de Cohen, o denominado culturalismo (Cf. A. Paim - *Problemática do culturalismo*, 2ª edição, 1995).

Por certo, é forçoso reconhecer que semelhante postulação remete o debate para uma outra questão: a cultura pode ser considerada fundamento suficiente da ordem moral? Ainda mais: falar de cultura ocidental não corresponde a relativizar aquele fundamento numa proporção tal que perde toda a possibilidade de representar aquele papel, isto é, o de fundamento? Mas tal encaminhamento deve ser considerado próprio da filosofia e serve, sobretudo, para evidenciar o valor heurístico da hipótese de Scheler.

Tentaremos enfrentar o dilema após havermos considerado os outros autores que configuram a linhagem criada por Scheler.

O reconhecimento da existência de uma terceira esfera de objetos traria uma outra luz às considerações de Scheler sobre o *a priori*, como procuraremos demonstrar oportunamente. Embora se haja proposto considerar o problema ético, ao buscar o estabelecimento de uma hierarquia geral dos valores, Scheler deixou de lado uma questão grave, a saber: o fato da existência de conflito de valores.

Finalmente, embora a afetividade esteja inquestionavelmente presente à experiência moral, Scheler não conseguiu esclarecer como os indivíduos a vivenciam.

Tais são alguns dos desafios que cabe enfrentar e tentar resolver, depois de considerar as críticas que mereceram a obra de Scheler, adiante apresentadas.

2. Ética (1926), de Nicolai Hartmann (1882/1950)

Nicolai Hartmann foi preparado para dar continuidade à Escola de Marburgo. Estudou nessa universidade, com os dois máximos representantes daquela Escola, Hermann Cohen e Paul Natorp (1854/1924). Natorp havia substituído a Cohen e Hartmann, por sua vez, o substituiu, em 1922. Contudo, ao invés de manter a diferenciação entre o neokantismo de Cohen e o culturalismo, aproximou-se deste último, considerando-se que enriqueceu sobremaneira a sua temática.

Hartmann é uma figura central na Filosofia Contemporânea. Indicou em que precisamente consistia a sua singularidade: a exaustão dos sistemas e a prevalência dos problemas. Com esse espírito, debruçou-se sobre as principais esferas da meditação filosófica (em especial o conhecimento, a ontologia e a ética). Em 1933, publicou duas obras da maior relevância: *Auto-exposição sistemática* e *O problema do ser espiritual*. Nesta suscita a questão do *ser do homem*, entrevista por Kant mas que, até então, não merecera o requerido desenvolvimento.

A *Ética* está subdividida em três volumes, achando-se o primeiro dedicado ao que chama de "fenômeno moral", onde passa em revista os grandes autores e correntes; o segundo ao estudo dos valores morais e, o terceiro, à questão teórica da liberdade.⁽¹⁾

Hartmann parte da consideração de que o interesse crescente em relação a tudo que é subjetivo acabou pondo em causa a possibilidade da existência de regras morais e valores objetivos. Acha que somente no período subsequente à Primeira Guerra Mundial adquiriu-se consciência da necessidade de investigar-se, como diz, "o ser e o não-ser da ética", que também denomina de "conteúdos dos valores". Destaca logo a posição alcançada

⁽¹⁾ Tradução inglesa: *Ethics*. London, George Allen; New York, Macmillan, (1932), 3ª ed., 1958.

por Scheler cujo mérito, entende, consistiria em haver aproximado dois aspectos tradicionalmente considerados isoladamente, a saber, o caráter apriorístico da lei moral e a natureza de sua percepção, bem como as razões de sua aceitação. Apesar de ter descoberto a natureza do problema, parece-lhe, Scheler não o teria solucionado de modo satisfatório.

Na visão de Hartmann, dois seriam os problemas centrais: em que consiste a lei moral (refere expressamente a segunda questão kantiana, ao perguntar "o que devemos fazer"), de um lado, e, de outro, como cumpri-la, ou, para dizer com suas próprias palavras, "como tornar-se pessoa humana no sentido pleno da palavra".

No fundamental, Hartmann adota a ética scheleriana, a partir mesmo da consideração da experiência moral como sendo o seu tema. Aceita também a denominação de "ética material dos valores". A ponto do próprio Scheler haver escrito numa nova introdução à 3ª edição de *O formalismo na ética*, aparecida em 1926, que "sob o ponto de vista ético, tivemos a grande satisfação de ver confirmada o valor de nossas teses por um pensador da importância, da originalidade e do espírito científico de Nicolai Hartmann".

A divergência situa-se no plano da percepção dos valores. Hartmann não quer ficar na dependência da emoção e trata de encontrar uma forma de objetividade que dela independa. Para tanto intercala entre a pessoa humana e o que Hegel chamou de espírito objetivo, uma terceira esfera que denomina de espírito objetivado. Este corresponderia aos códigos, às regras, ao conhecimento científico e às obras de arte, achando-se apoiado na subjetividade de quem o instaura. Para Miguel Reale, "essa fratura entre a obra e o obreiro importa em duas conseqüências, ambas negativas. Em primeiro lugar, os bens culturais deixam de ser mediadores e base essencial de mensagem e informação de uma geração para outras, ficando comprometida de vez a continuidade histórica, que é fundamentalmente de natureza dialógica. ... De outro lado, sem se admitir que os bens culturais constituem intencionalidades objetivadas, e, por conseguinte, dotadas de sentido positivo, perde-se de vista a correlação essencial entre valor e tempo, e, com isto, a compreensão de que os valores são objetivos, não como objetos e arquétipos ideais, mas como entes objetivamente significantes no todo da vida humana e de sua história".⁽²⁾

Max Scheler, por sua vez, diz que se vê forçado a rejeitar "um céu de idéias e de valores que deveriam existir de modo completamente independente da essência e da realização possível dos atos vivos de caráter espiritual - independentes não só do homem e da consciência humana, mas da essência e da realização de um espírito vivo, qualquer que seja".⁽³⁾

A dificuldade parece residir no abandono da grande descoberta de Lask, ao preconizar a existência de esfera de objetos referidos a valores, justamente o que permite seja atribuída ao valor moral a concretude que, ambos – Scheler e Hartmann - buscaram, sem tê-lo alcançado.

⁽²⁾ Experiência e cultura, 1ª ed., EDUSP/Grijalbo, 1977, p. 233; 2ª ed., Bookseller, 2000, p. 270-271.

⁽³⁾ Obra citada, ed. cit., p. 25.

3. *Morale théorique et science des moeurs* (1973), de Georges Gurvitch (1894/1965)

Georges Gurvitch nasceu na Rússia em 1894. Na época da Revolução Comunista tinha 23 anos e sua família participou da emigração em massa que então teve lugar. A exemplo do que ocorreu com sir Isaiah Berlin (1909/1997), que viria a ser personalidade representativa da intelectualidade inglesa – cuja família, de idêntica origem, também emigrou para o Ocidente –, Gurvitch, como professor da Sorbonne, identificou-se plenamente com a cultura francesa, da qual se tornaria um dos expoentes. Seu livro, de 1930, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, muito ajudou a difundir os desdobramentos do neokantismo alemão, em especial a fenomenologia e o culturalismo. No plano da sociologia, foi considerado, pelos estudiosos mais eminentes, como o mais importante sociólogo francês depois de Durkheim (1858/1917). Sua obra, dedicada a esta disciplina, é verdadeiramente monumental.

O livro que comentaremos a seguir – *Morale théorique et science des moeurs, leurs possibilités, leurs conditions* (1937; sucessivamente reeditada) constitui um autêntico marco na fixação da problemática própria da experiência moral, como trataremos de demonstrar.

Gurvitch aceita a crítica de M. Lucien Lévy-Bruhl (1857/1939) à moral teórica, contida no livro *La morale et la science des moeurs* (1902). Trata-se basicamente da rejeição das considerações teóricas sobre a moral que não leva em conta o exame dos costumes. A partir dessa premissa, trata de apresentar o que corresponderia a seu programa de trabalho. O fulcro consiste no tema da experiência moral, cabendo antes de mais nada distingui-la da experiência natural, que é uma construção da ciência. Por esse meio, 1º) libertar-se-á a reflexão teórica de toda intenção normativa; 2º) será possível precisar as relações entre moral filosófica e sociologia; 3º) conceber um método próprio para a ciência dos costumes; e, finalmente, 4º) resolver o conflito entre "os princípios morais" e a ação (ou, como diz, entre o apriorismo e o empirismo moral).

A esse último propósito, escreve: "Sendo com efeito uma experiência dos ideais do mesmo modo que do real, a experiência moral ultrapassa a posição fatural e tradicional entre empirismo e apriorismo. Esta experiência, coletiva e individual, é constituída ... pela luta (vívida, percebida, simbolizada, etc.) contra os obstáculos que se opõem ao esforço humano enquanto manifestação digna de apreciação desinteressada".⁽¹⁾

A ação moral tem, na visão de Gurvitch os seus próprios referenciais porquanto corresponde a uma *intuição volitiva por escolha*, isto é, enfrentamento e superação das alternativas, do mesmo modo que *decisão e criação*.

A ação moral dispõe também de conteúdos, basicamente os valores dinâmicos e criativos, que, por sua vez, fundam os deveres e, através destes, as normas. Esclarece desde logo que, enquanto atos coletivos, "a experiência moral não se opõe à realidade social, formando um dos seus mais importantes setores".

⁽¹⁾ *Morale théorique et science des moeurs* (1937), Troisième édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 4.

Gurvitch se propõe ainda esclarecer a variabilidade da experiência moral em confronto com o que denomina de *atitudes morais*.⁽²⁾ Assim, com base nessa distinção, apelando para a experiência moral, a moral teórica "não verá em cada nova constatação sociológica, sobre a variação das atitudes morais, senão uma prova da imensa riqueza do mundo dos valores criativos estritamente individualizados e localizados".

Sobre as relações entre a análise filosófica e a investigação sociológica afirma que as enquetes sociológicas, "ao fornecer indispensável conhecimento das variações concretas, enriquecem as consciências morais e a visão do mundo dos valores, em perpétuo devenir, na multiplicidade dos seus aspectos, alguns dos quais a moral teórica se propõe justificar; por outro lado, estas enquetes da ciência dos costumes tornam-se impossíveis sem recorrer à experiência moral que atribua uma significação moral às atitudes e condutas coletivas, exteriormente observáveis, e é precisamente o conhecimento filosófico que ajuda a delimitar, entre elas, as *obras de civilização*".

Resumindo o seu projeto, Gurvitch escreve o seguinte: "Trata-se pois para nós de descrever a experiência moral em sua especificidade e em suas diferentes orientações (a experiência dos deveres, a experiência dos valores e a experiência da liberdade); cada uma destas manifestações apresentando as suas próprias variações, nas esferas que daí decorrem e que apreendemos na experiência moral mais simbólica ou conceitualizada (o ascendente da tradição; os objetivos; os fins; as virtudes, as imagens simbólicas ideais)."

O ponto de partida da proposta de Gurvitch consistirá na avaliação crítica da conceituação de experiência moral em F. Rauh e Max Scheler.

Crítica a F. Rauh

Frédéric Rauh (1861/1909), foi sucessivamente professor na Universidade de Toulouse e Sorbonne. Sua tese de doutoramento, defendida em 1890, dedica-se a estabelecer o fundamento metafísico da moral. Mais tarde, publicou *L'expérience morale* (1903) e, ainda, *Études de morale* (1911). Seu posicionamento foi muito valorizado, tendo merecido, em 1928, uma análise detida do grande filósofo francês Léon Brunschvig (1869-1944). Além dos estudos mencionados, Gurvitch louva-se também dos artigos que publicou na *Revue de Métaphysique*, em especial "Sur la position du problème du libre arbitre" (1904) e "L'idée d'expérience" (1908).

A consideração do ponto de vista de Rauh é essencial para o adequado entendimento da solução sugerida por Gurvitch, porquanto toma-a como referência. Vamos portanto nos limitar a resumir os enunciados do próprio Gurvitch, já que não faria sentido, na circunstância, avançar outra interpretação, consultando diretamente aqueles textos.⁽³⁾

Deve-se a Rauh a distinção entre experiência moral e experiência natural que, como vimos, é também um dos pontos de partida de Gurvitch. No entendimento do primeiro, a experiência natural (científica) é construída; trata com fatos objetivos e mensuráveis que, ademais disto, são selecionados, no sentido que Galileu deu à sua tese de que seria necessário interrogar a natureza, obrigá-la a responder àquilo de que nos ocupamos, ou na proposição de

⁽²⁾ Este conceito talvez possa ser aproximado daquilo que Miguel Reale denominou de *invariantes axiológicos* ("existência ou de valores fundamentais e fundantes que guiam os homens, ou lhes sirvam de referência em sua faina cotidiana". *Paradigmas da cultura brasileira*, Ed. Saraiva, 1996).

⁽³⁾ Encontram-se na Primeira Seção do capítulo III, na edição citada às págs. 91-100.

Poincaré relativa à hipótese.⁽⁴⁾ Em contrapartida, a experiência moral implica uma experiência integral, ainda que limitada. Identifica-se à ação moral, que define como manifestação superior da vontade coletiva ou individual, na circunstância de que a decisão e criação opõem-se ao simples capricho arbitrário. Os conteúdos dessa experiência não são estáticos mas se acham em movimento, em desenvolvimento. E mais: a experiência imediata é uma intuição temporalizada visto que os valores são incomensuráveis (plurais).

Nessa altura, Rauh avança uma outra idéia: os dados da experiência moral, os valores incomensuráveis estritamente singulares, do mesmo modo que as certezas morais, particularizadas e em perpétuo devenir, seriam *verdadeiros a priori*. “A priori” é identificado com absoluto, tangenciando a discussão suscitada por Kant ao limitar-se a dizer que não provêm da experiência, mas sem esclarecer a sua origem. Rauh acrescenta que são objetivos e resistem a toda subjetividade. Na citação de Gurvitch "A experiência moral não é a experiência de um fato mas de verdadeiros ideais".

Prosseguindo na análise do fenômeno estudado, adianta que a intuição das certezas não é ainda *conhecer*; o conhecimento implica, adicionalmente, a *reflexão*.

Finalmente, Rauh atribui grande importância às experiências coletivas dos grupos. Nessa circunstância, o estudo da experiência moral pressuporia o acesso às pesquisas sociológicas. Haveria, assim, uma aproximação entre a moral teórica e a sociologia da vida moral – provenientes ambas da reflexão teórica – porquanto não fazem senão utilizar, de forma distinta e interdependente, os dados imediatos da experiência moral.

Esquemáticamente, a crítica de Gurvitch à doutrina de Rauh poderia ser resumida como segue:

1. A análise da experiência moral não pode limitar-se à componente introspectiva. Há que levar em conta os símbolos exteriores.
2. A experiência moral é ação e não experiência emotiva, este o mérito de Rauh. Mas, ao ter deixado de qualificar devidamente a ação, privou-se de indicar a sua especificidade (mais precisamente: distingui-la da experiência religiosa).
3. Para Gurvitch a experiência imediata tem camadas distintas, o que permitiria ver em que consistiria a experiência da liberdade.
4. Ausência de uma teoria geral dos valores (obscurece a existência de outros valores além dos morais).

Crítica a Max Scheler

No entendimento de Gurvitch, o defeito essencial da teoria da experiência moral de Scheler encontra-se em sua identificação com a experiência emotiva de que resulta a separação entre experiência moral e ação moral. Por isto não consegue destacar a especificidade dos dados morais. Gurvitch dá alguns exemplos para evidenciar que não cabe

⁽⁴⁾ A obra *A ciência e a hipótese* (1905), de Henri Poincaré (1854-1912) constitui ponto de referência obrigatório na superação do positivismo, notadamente em face da circunstância de que, os seguidores de Littré (1801/1881), na França, não souberam enfrentar a física emergente, que desmontava completamente o conceito oitocentista de ciência.

misturar valores morais e outros valores (estéticos, vitais, etc.). Segue-se o que chama de caracterização dos valores morais como "valores de realização". A seu ver, toda experiência moral consiste em destacar-se em certa medida das realizações alcançadas. Somente no plano jurídico cabe dizer que o valor de realização no sentido de potencialidade, podendo-se talvez aproximar essa idéia do que Reale denomina de inesgotabilidade do valor) equivale ao valor que se realiza ("onde a ordem e a segurança se afirmam como equivalente ao progresso"). Nos outros planos, essa correspondência significaria tremendo conservadorismo. No mesmo sentido atua a formulação de uma tábua fixa e imóvel que, por sua vez, inviabiliza a sua pretensão de ater-se ao empirismo moral.

Para Gurvitch na doutrina scheleriana o problema da liberdade é escamoteado. A eliminação da liberdade e a imobilização dos valores experimentados tornam incompleta a sua análise da variabilidade. No fundo, trata-se do que denomina de "autoritarismo moral".

A última objeção diz respeito ao problema do caráter emotivo da experiência valorativa. Como veremos mais adiante, a doutrina de Gurvitch louva-se da mais franca distinção entre sentimento (tendência, aspiração) e vontade, que é uma atividade direcionada para a quebra de obstáculos. O sentimento tem que se adaptar aos obstáculos. Outra distinção importante seria a dos estados emotivos sensíveis em contraponto ao que denomina de "sentimentos puros", que transitam para efetivar-se em atos de simpatia. Entende que Scheler considera passivos os sentimentos puros e os atos de preferência, além de se acharem destacados das aspirações. Segundo afirma, os atos de preferência perdem o sentido se os opomos às aspirações.

Os valores seriam uma espécie de amantes possessivos que nos atraem e somente podem ser apreendidos, da parte do sujeito, por uma tendência ativa, por uma aspiração.

Em síntese "não há experiência moral sem intuição volitiva, intuição-ação; tampouco há experiência emotiva sem afetividade em geral, sem ligação com a vontade".

Assim, Gurvitch acredita estar de posse de todos os elementos requeridos para avançar a sua proposta.

A doutrina de Gurvitch

Gurvitch parte da constatação de que a vida moral manifesta-se nas condutas. Aparecem como estando orientadas a determinados objetivos, como bens a serem alcançados e realizados. O primeiro passo, portanto, consistiria em saber sob que condições os objetivos perseguidos impõe-se como sendo de índole moral. Para deslindar a questão, Gurvitch tentará minucioso desmembramento daquelas condutas, avançando conceitos que, de fato proporcionam uma espécie de arquitetura do que denominamos de experiência moral.

Subjacentes às condutas, encontram-se *atitudes*. Como veremos, este é um conceito-chave na sua doutrina.

As atitudes são coletivas e individuais. Definem-se como disposições para reagir de determinado modo a situações concretas. A seu ver, as atitudes 1) não podem ser reduzidas às intenções; 2) podem ser conscientes ou inconscientes; e 3) constituem configurações dos conjuntos que cercam os símbolos morais (fins; virtudes e imagens simbólicas ideais).

As atitudes morais são mais complexas que os atos mentais (juízos ou intenções). É difícil associá-las aos imperativos e aparecem com dificuldade nos objetivos e nos fins. Podem ser flutuantes e persistentes; inesperadas e previsíveis; aparecerem como incompreensíveis ou tornar-se acessível à análise empírica. Podem propiciar a apreensão dos valores implicados nos fins; das virtudes; dos imperativos bem como das imagens simbólicas ideais.

A sua primeira conclusão formula-se deste modo: *a investigação da experiência moral deve começar pelas atitudes.*

A segunda consiste em afirmar que a análise da experiência moral imediata (ou simplesmente da ação moral) requer que se considere condutas, atitudes, símbolos exteriores, decisões, criações e intuições volitivas.

Para apreender o mencionado conjunto é necessário levar em conta que a experiência moral somente se dá na ação. Pressupõe naturalmente a intenção mas se não se realiza pela ação não se dá efetivamente. Sendo ação envolve uma escolha ("Não se pode com efeito escolher entre alternativas senão apreendendo na ação voluntária direções que a ultrapassem e que não tenham sido fixadas de antemão pela inteligência"). Essas escolhas tampouco são puramente racionais. Para compreendê-las é necessário ter presente que, subjacentes às condutas (que correspondem à manifestação exterior da vida moral) encontram-se as atitudes. Reduzindo-as à experiência moral imediata cabe dar-se conta de seus símbolos exteriores "perscrutando em seguida até as decisões e criações, as intuições volitivas que as ultrapassam e inspiram".

Gurvitch considera que há três camadas imediatas da experiência moral: a) a experiência dos deveres, que seria a mais acessível; b) a experiência dos valores (camada mais profunda e, c) a experiência da liberdade criadora ("a mais imediata e a mais distante de nós").

Finalmente, Gurvitch aprofunda a distinção entre sentimento, vontade e inteligência, antes referida. O sentimento não é senão uma tendência, uma aspiração, uma atividade diminuída pelos obstáculos. A vontade é definida como a atividade intensificada, quebrando o obstáculo e ultrapassando-o. A inteligência, por sua vez, corresponde a uma atividade que se nega a si mesma no obstáculo ao qual se subordina. Entende que as decisões intuitivas que apreendem os valores morais, aos quais se integram, remetem a obstáculos.

Como se vê, a noção de obstáculo é relevante na doutrina em apreço.

Gurvitch esclarece que os obstáculos não são os valores próprios (individuais ou coletivos) mas as alternativas sugeridas pela inteligência. Também constituem obstáculos (no sentido de que estão aí para serem ultrapassados pela interveniência da vontade), as decisões e ações de outros grupos e os valores que suscitam. Esta é uma forma de perceber os valores dos outros. A experiência dos valores enriquecerá o entendimento da ação moral como superação de obstáculos. Talvez aqui se possa dizer que, sendo o ato moral uma escolha livre, corresponde à superação das inclinações, como queria Kant.

Avaliação conclusiva

Por ter sabido beneficiar-se das valiosas investigações de Rauh e Scheler, Gurvitch conseguiu tornar mais completa a compreensão da especificidade da experiência moral. Com efeito, esta só pode ser apreendida em seu movimento. Trata-se, como enfatiza,

da ação. Embora não haja logrado deslindar completamente a relação entre as componentes individual e coletiva, corresponde a uma descoberta notável o fato de que a análise não pode ater-se aos aspectos introspectivos, devendo ter presente os referenciais valorativos exteriores. A psicologia identifica tipos de personalidades cuja compreensão tem evidentemente um grande valor moral.⁽¹⁾ Contudo, quando se trata de bem caracterizar a singularidade da experiência moral, cumpre buscar o que têm em comum as concretas experiências. A variabilidade por ventura suscitada por características próprias de indivíduos ou povos integra-se e está superiormente referida à própria natureza do valor que não pode ficar circunscrito às virtualidades, devendo de alguma forma realizar-se (sem o que não se tornará referencial), mas tampouco pode exaurir-se sem perder o seu caráter essencial.

O ato moral é certamente uma escolha, circunstância de que não escapam nem mesmo os povos. Gurvitch tem razão quando vincula a escolha ao que chama de conteúdos (ideais, valores reconhecidos e as normas que os suportam). Ainda assim, há uma dimensão impositiva que também precisa ser levada em conta. Não apenas no seio das famílias onde se verifica (ou deveria verificar-se) a formação moral dos indivíduos. Mas os próprios povos têm que se submeter a imposições que provenham de tradições aceitas pacificamente ou quando o rumo dos acontecimentos reveste-se de força incoercível.

Ainda que falte ao conceito a clareza que é certamente a nota distintiva do conjunto de sua obra, a noção de *atitude moral* aventada por Gurvitch pode ser interpretada num sentido que favoreça a compreensão da experiência moral. Como indicamos, postula encontrar-se subjacente às condutas, sendo uma disposição para reagir de determinado modo. Se é assim, a nota distintiva seria a *previsibilidade*, se bem que, como soe acontecer no conjunto da vida social, não há graus de certeza passíveis de serem fixados de antemão. Desse ponto de vista, enfraquece o conceito atribuir-lhe, alternativamente, caráter flutuante ou persistente; inesperado ou previsível; incompreensível ou acessível à compreensão, como faz Gurvitch. Na vida das pessoas, como dos povos, aparece o que Miguel Reale tem denominado de *invariantes axiológicas*. Se formos capazes de bem compreendê-las, aumentamos o grau de previsibilidade. Por isto parece essencial destacar o papel da tradição e não apenas referi-la, como faz Gurvitch.

Também o que chama de investigação sociológica – que fornece “o indispensável conhecimento das variações concretas, enriquecem as consciências morais e a visão do mundo dos valores”, como escreve – precisaria ser devidamente qualificada. Se pretendemos que contribua para a compreensão da experiência moral, deve consistir no inventário das tradições culturais, cujo substrato último há de consistir na componente moral. Por esse meio, adicionalmente, podemos fixar com nitidez o que poderia diferenciar a experiência moral individual da coletiva e, numa certa medida, as circunstâncias limitativas da primeira. Com efeito, parodiando a afirmativa hegeliana – contida na *Filosofia do direito*, de que ninguém pode ultrapassar o seu tempo –, ninguém pode escapar do contexto histórico em que adquiriu a sua formação moral. É este certamente um passo na direção do relativismo, quando a nossa busca visa apreender permanências e valores absolutos, ainda que como referências e sem se constituírem em camisas de força. Mas, quer o explicitemos ou não, a própria discussão moral em que estamos envolvidos tem como parâmetro a cultura ocidental. Como indicamos, na Segunda Parte desta obra, ao caracterizar a ética de responsabilidade, devida a Max Weber, a postulação do homem universal, avançada por Kant, enfraquece o caráter nuclear do imperativo categórico – e também o seu valor heurístico – já que se trata de tomar como

⁽¹⁾ Os tipos criados pela tragédia grega, que Shakespeare leva à mais perfeita realização, permitiu a Harold Bloom dizer que coube a este último a *invenção do humano*.

referencial a um ideal de pessoa humana, gestado no seio da cultura ocidental, francamente recusado por outras culturas.

Finalmente, a plena compreensão da experiência moral exige sua adequada diferenciação da experiência religiosa, razão pela qual, antes de avançarmos uma proposição de síntese conclusiva, incumbe proceder à caracterização desta última, valendo-me dos preciosos estudos que o século passado nos proporcionou.

II - O VERDADEIRO SIGNIFICADO DA EXPERIENCIA RELIGIOSA

I. Mudança de enfoque no estudo do fenômeno religioso

A Época Moderna conheceu dois grandes movimentos em relação à religião. O primeiro começa com as tentativas de racionalizá-la, coroando-se pela pura e simples negação. O segundo compreende a sua revalorização, como uma estrutura constitutiva do homem, embora passível de ser estudada por métodos diversos daqueles considerados na tradição escolástica. Agora o interesse estará centrado na análise da vivência religiosa, enquanto a teologia, que alcançara grande desenvolvimento na Idade Média, corresponde a uma dedução dos atributos divinos, em geral apoiada na revelação.

O empenho racionalizador da religião começa nos países protestantes e tem por objetivo compatibilizá-la com as descobertas da nova ciência da natureza, sendo fenômeno, basicamente, do século XVIII. Emerge então a idéia de que haveria uma *religião natural*, eminentemente racional, que é o substrato último das religiões aparecidas no Ocidente, batizadas de "positivas". Estas ter-se-iam deixado envolver pela emotividade, desembocando no fanatismo e na superstição. No século XIX, essa tendência evoluiria no sentido de propor novas religiões, como é o caso de Ludwig Fuerbach (1844/1872) e Augusto Comte (1798/1857). A nota dominante de toda essa trajetória consiste em reconhecer-lhe um papel de carácter eminentemente moral. O catolicismo teria perdido essa dimensão, enquanto o protestantismo, se bem cuidasse de recuperá-la, acabaria dissociando-se do sentido de nossa época ao deixar-se prender por seu componente irracional.

Nesse processo de eliminar da religião do que tem de específico e irreduzível, aparecem teorias que a reduzem a uma invenção da sociedade, com propósitos nem sempre confessáveis. Está nesse caso a famosa tese de Karl Marx (1818/ 1883), segundo a qual nada mais seria que o ópio dos povos. Emile Durkheim (1858/1917), ainda que tivesse contribuído grandemente para fazer da sociologia uma ciência de base empírica, despojada da intenção ético-normativa, a exemplo do comtismo, tampouco atuou no sentido de recuperar a significação própria da religião, ao enfatizar que se limita a fornecer uma representação mitológica das estruturas sociais. Sigmund Freud (1856/1939), por sua vez, tratou a religião como ilusão e sugeriu a idéia de que Deus é, primordialmente, uma versão ampliada da imagem do pai, produzida de modo inconsciente pelos homens, num desejo infantil de proteção.

Desde fins do século passado, entretanto, surge uma nova vertente, empenhada sobretudo em compreender o fenômeno religioso em sua singularidade.

Inicia-o William James (1842/1910), com a obra seminal *As variedades da experiência religiosa*, publicada em 1902, na qual James fixa uma autêntica tipologia do fenômeno religioso. A par disto, avançou critério eficaz a fim de verificar a autenticidade das manifestações místicas propriamente ditas. O impacto dessa obra decorreu também do fato de provir de um destacado representante do tradicional empirismo inglês. Na pessoa de James e de outros destacados pensadores, ao criarem o denominado *pragmatismo*, os americanos efetivam verdadeira reviravolta naquela tradição, estendendo o conceito de experiência até o plano cultural.

Outro autor fundamental no novo ciclo é Rudolf Otto (1869/1937). Cuida de apreender a experiência religiosa sem dela excluir os ingredientes irracionais mas também sem a estas reduzi-la. Se bem haja dedicado ao tema extensa bibliografia, o livro *A idéia do sagrado* (1917) resume os seus pontos de vista.

Seguem-se, cronologicamente e na ordem de importância, os estudos de Mircea Eliade (1907/1986). Eliade entende que o fenômeno religioso pode ser apreendido em sua inteireza à luz do binômio sagrado-profano. É autor de monumental *História das crenças e das idéias religiosas*, em três volumes, além de numerosos outros textos ao tema dedicados. Para os objetivos do presente confronto entre experiência moral e experiência religiosa, é suficiente que nos detenhamos em *O sagrado e o profano* (1956).

Passemos à breve caracterização das obras mencionadas.

2. As variedades da experiência religiosa (1902), de William James

William James (1842/1910) nasceu em Nova York e estudou medicina em Havard, concluindo o curso em 1869. Logo adiante tornou-se professor naquela universidade, primeiro ensinando fisiologia e depois filosofia. Logrou dar a mais ampla projeção à filosofia norte-americana, sendo um dos fundadores da corrente denominada de *pragmatismo*, que corresponde à reafirmação da tradição empirista inglesa e, ao mesmo tempo, a apresentação do conceito de experiência com uma amplitude que não lhe havia sido atribuída pelos ingleses. A essa corrente de pensamento estão associados outros pensadores de grande nomeada, como George Santayana, Charles Peirce, John Dewey e Sidney Hook, entre outros.

Inicialmente, James publicou *Princípios de psicologia* (1890, em 2 volumes), obra que se tornou compêndio de grande sucesso na matéria. Seguiu-se o livro *As variedades da experiência religiosa* (1902), que inicia a verdadeira revolução na abordagem do tema, completada mais tarde por *A idéia do sagrado* (1917), de Rudolf Otto (1869/1937) e pelos trabalhos subsequentes de Mircea Eliade (1907/1986). Essa linhagem inverteu totalmente a forma de abordar a religião emergente no século XVIII e consolidada no seguinte.

Na extensa bibliografia que publicou, sobressaem também as obras dedicadas ao pragmatismo, entre estas: *Pragmatismo, um novo nome para alguns antigos modos de pensar* (1907); *O significado da verdade* (1909) e *Ensaio sobre empirismo radical* (1911).

O próprio James considerava que o cerne do *pragmatismo* consistia no novo entendimento da verdade. Recusa a conceituação tradicional que a entende como concordância entre o pensamento e a realidade, bem como na identificação entre verdade e coerência racional. Para James, uma proposição é verdadeira quando *funciona*, isto é, revela-se eficaz em relação ao objeto a que se refere, permite orientar-nos na realidade e conduzir-nos de uma experiência a outra. Assim, a verdade não é algo rígido e estabelecido para sempre, modifica-se e desenvolve-se ("cresce").

Em *As variedades da experiência religiosa*, James distingue *juízo existencial* de *juízo espiritual*, distinção relevante para avaliar seu significado. Assim, escreve: "O que se chama de crítica superior da Bíblia não passa de um estudo da Bíblia do ponto de vista existencial". Perguntar o que tinham em mente, quando proferiram suas afirmações, corresponde a uma pergunta de caráter histórico e não pode, por si só, responder a esta outra: "que utilidade pode ter para nós como guia de vida e revelação."

O denominado "materialismo médico" – que atribui as manifestações religiosas a uma origem patológica – também é criticado. James não nega que possam provir de pessoas neuróticas ou mesmo psicóticas. Contudo, esta busca de uma origem – do mesmo modo que sua identificação com perversões sexuais – não permite determinar o seu valor. Conclui deste modo: "Argumentar, portanto, com a causação orgânica de um estado de espírito religioso, para refutar-lhe a pretensão de possuir um valor espiritual superior, é totalmente ilógico e arbitrário. ...nenhum de nossos pensamentos e sentimentos, nem mesmo nossas doutrinas científicas ... poderiam ter valor como revelação, pois cada uma delas, sem exceção, dimana do estado do corpo do seu possuidor, naquele momento."

Os únicos critérios legítimos são: a *luminosidade imediata*, a *razoabilidade filosófica* e o *valor moral*.

A vida religiosa deve ser julgada apenas pelos resultados. Contudo, o estudo existencial de suas condições tem este mérito: "A massa de fenômenos colaterais, mórbidos ou sãos, com que precisamos cotejar os vários fenômenos religiosos, para melhor compreendê-los, forma o que a gíria psicológica denomina de "massa aperceptiva", pela qual os compreendemos". James supõe que a singularidade de sua análise reside precisamente na amplitude da massa aperceptiva que mobiliza. Com efeito, é deveras imensa a quantidade de relatos em cuja análise se detém.

Classifica essas experiências em alguns grupos, iniciando por aquele que retrata equilíbrio mental e postura otimista, confrontado ao estado típico de morbidez e melancolia.

James considera que a busca da felicidade, em geral, consiste numa das principais preocupações dos homens. Por isto mesmo não deve surpreender que muitos entendam que a felicidade, proporcionada por determinada crença religiosa, constitui prova suficiente de sua verdade. Arrola nessa categoria diversos movimentos religiosos verificados nos Estados Unidos, entre estes o luterano e o weslyano. O seu traço característico seria a total entrega, de que resulta alteração instantânea. Afirma tratar-se de "forma fundamental da experiência humana, qualquer que seja a sua significação final." Descreve-a deste modo: "Passividade, não-atividade, relaxação, não-concentração, será agora a regra. Desista do sentimento de responsabilidade, solte o que está segurando, confie o cuidado do seu destino a poderes mais altos, seja genuinamente indiferente ao que será feito de tudo, e descobrirá não só que ganhou um perfeito alívio interior, mas muitas vezes também, de quebra, os próprios bens aos quais supunha estar renunciando. Esta é a salvação através do desespero, o morrer para nascer de verdade da teologia luterana, a passagem para o *nada* ... Para chegar a isto, faz-se mister, quase sempre, ultrapassar um ponto crítico, virar uma esquina dentro de nós mesmos. Há que ceder alguma coisa, uma dureza nativa deve quebrar-se e liquefazer-se; e esse acontecimento ... não raro, e repentino e automático, e deixa no sujeito uma impressão de ter sido manejado por um poder de fora."

Entende naturalmente que certo tipo de temperamento há de predispor à experiência descrita. De todos os modos, encaminha os que a vivenciaram a enxergar o lado bom das coisas. Entretanto, o temperamento contrário também tem o seu papel.

O temperamento equilibrado apresenta uma incapacidade constitucional para o sofrimento prolongado, a tendência para ver as coisas por um prisma otimista. Parece-lhe que o mal é uma doença e preocupar-se com isto não deixa de ser uma forma de enfermidade, que só contribui para agravá-la. Examina a repercussão de tal entendimento na filosofia e na teologia, notadamente a dificuldade desta última em explicar a origem do mal.

James não procura obscurecer que a melancolia corresponda a uma situação patológica e examina as suas gradações, desde a incapacidade de um sentimento alegre à angústia positiva e ativa. Entre as experiências que descreve encontra-se o relato que Tolstoi nos legou, no livro *Minha confissão*, do estado de espírito que o levou às suas convicções religiosas. Depois de passar em revista os casos expressivos, assinala que, em nenhum deles, havia "qualquer insanidade intelectual ou ilusão a respeito dos fatos".

Acrescenta que a melancolia realmente insana, com suas alucinações e ilusões, nos levaria a tomar contato com "o desespero absoluto". A presença deste, parece-lhe, assegura a sobrevivência de determinadas espécies de religiões, como escreve: "Nem o conceito nem a percepção intelectual do mal, senão a sensação pavorosa, enregelante, paralisante, de estar ali em contato com ele, sem que nenhuma outra idéia ou sensação possa

resistir à própria presença. Como nos parecem irrelevantemente remotos todos os nossos otimismo requintados e todas as nossas consolações intelectuais e morais diante de uma precisão de ajuda como esta! Eis aqui o verdadeiro âmagô do problema religioso: Socorro! Socorro! Nenhum profeta pode afirmar trazer uma mensagem final, a menos que diga coisas que terão som de realidade aos ouvidos de vítimas como essas.

Mas a libertação deve expressar-se de forma tão forte quanto a lamentação, para fazer algum efeito e essa parece ser uma razão porque as religiões mais grosseiras, revivalísticas, orgiásticas, com operações sobrenaturais, sangue e milagres, talvez nunca venham a ser substituídas. Algumas constituições precisam muito delas."

Registra que a mente equilibrada desqualifica todo tipo de contato com o mal, merecendo-lhe franca condenação. Entende mesmo que "se a intolerância religiosa e as forças da fogueira voltassem a figurar na ordem do dia, são poucas as dúvidas de que, independentemente do que tenha acontecido no passado, os equilibrados se mostrariam, no presente, o grupo menos indulgente".

Conclui deste modo essa parte de sua análise: "O equilíbrio mental é inadequado como doutrina filosófica porque os fatos maus, que ele se recusa positivamente a tomar em consideração, constituem uma porção genuína da realidade; e eles talvez sejam, no final das contas, a melhor chave para o significado da vida e, possivelmente, os únicos abridores dos nossos olhos para os níveis mais profundos da verdade." E, adicionalmente: "as religiões mais completas do mundo, portanto, parecem ser aquelas em que os elementos pessimistas estão mais desenvolvidos". Refere expressamente o budismo e o cristianismo e explica: "São essencialmente religiões de libertação: o homem precisa morrer para uma vida irreal a fim de nascer para a vida real."

Segue-se a análise do que denomina de "eu-dividido". Escreve a propósito: "Algumas pessoas nascem com uma constituição interior harmoniosa e bem equilibrada desde o princípio. Os impulsos são compatíveis uns com os outros, a vontade segue sem dificuldade a orientação do intelecto, as paixões não são excessivas, e suas vidas são pouco assediadas pelos pesares. Outros são constituídos de maneira oposta; e assim o são em graus que podem variar desde alguma coisa tão leve, que resulta numa incoseqüência apenas estranha ou caprichosa, até uma discordância cujas conseqüências podem ser inconvenientes ao extremo. Desqualifica a explicação que atribui essa circunstância à hereditariedade. Afirma que o fenômeno está ligado à vida do chamado eu subconsciente, sem citar a Freud. Entende, por fim, que "a evolução normal do caráter consiste precisamente no endireitamento e na unificação do eu interior".

Exemplo clássico de personalidade discordante seria Santo Agostinho, opinião que procura justificar examinando as *Confissões*. Interessa-lhe especialmente o processo de unificação propiciada pela experiência religiosa, ainda que afirme ser a religião apenas um dos muitos modos de atingir a unidade. "O processo de remediar a discordância interna e de reduzir a discordância interior consiste num processo psicológico geral que pode verificar-se com qualquer material mental". De todos os modos, sua investigação centra-se no exame das experiências de conversão ("Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião são outras tantas expressões que denotam o processo, gradual ou repentino".)

Estudos estatísticos de que se louva James sugerem que há muita semelhança – considerados adolescentes da mesma idade, formados em ambientes religiosos, ou pessoas comuns – entre as conversões que se dão de forma normal e evolutiva e aquelas que ocorrem

repentinamente. Neste último caso, quando se trata de expressão de santidade, há sinais naturais que irá examinar especificamente. Com exceção dessa última circunstância, conclui, a experiência de conversão não tem por si mesma significação religiosa mas apenas psicológica. Contudo, os aludidos estudos estatísticos comprovam que "as pessoas que passaram pela experiência de conversão, tendo-se decidido, de uma feita, pela vida religiosa, tendem a sentir-se identificadas com ela, por mais que lhes decline o entusiasmo religioso."

No tópico dedicado à conversão, James examina a questão da santidade. Nesse ponto, diz que sua análise deve ultrapassar a simples descrição para proceder à sua avaliação. "Parodiando Kant – escreve –, eu diria que o nosso tema há de ser uma *Crítica da Santidade Pura*". Explica porque terá que ater-se ao empirismo estrito e esclarece: "O que, então, me proponho fazer é, em poucas palavras, experimentar a santidade à luz do bom senso, usar critérios humanos para ajudar-nos a decidir até onde a vida religiosa se recomenda como tipo ideal de atividade humana. Se ela se recomendar, quaisquer crenças teológicas que possam inspirá-la, na medida em que o fizerem, serão acreditadas. Se não, serão desacreditadas, e tudo isso com referência apenas a princípios humanos de trabalho".

Interessa-o a experiência individual e as examina exaustivamente para tipificar de modo preciso as diversas atitudes. Assim, embora não poupe elogios a Santa Teresa ("uma das mulheres mais hábeis, em muitos sentidos, dentre aquelas de cuja vida temos notícia"...), escreveu páginas admiráveis de psicologia descritiva, tinha uma vontade à altura de qualquer emergência, grande talento para política e negócios", etc.), infere que revela ser uma pessoa ávida de gratificações ("precisa de receber favores pessoais inéditos e graças espirituais de seu Salvador"). Deste modo, a devoção é um traço da santidade mas essa avidez de estabelecer um cômputo (pedantemente minucioso) de atos devotos e favores compensatórios não recomenda a divindade. Afirma: "Quando Lutero, à sua maneira viril, aboliu com um gesto da mão a própria noção de uma conta-corrente com débito e crédito mantida com indivíduos pelo Todo Poderoso, liberou a imaginação da alma e salvou a teologia da puerilidade".

Também a Pureza pode pecar por excesso (p. ex.: exclusividade no amor a Deus). A seu ver, são Luís Gonzaga tipifica o excesso de pureza. Depois de descrever, em detalhes, o seu empenho, desde jovem, de alhear-se do mundo, atribuindo a tal comportamento o máximo de excelência, escreve o seguinte: "Nosso julgamento final acerca do valor de uma vida como essa depende, em grande parte, da nossa concepção de Deus e do tipo de procedimento que mais agrada a ele em suas criaturas. O catolicismo do século XVI dava pouca atenção à justiça social; e deixar o mundo nas mãos do diabo, enquanto se salva a própria alma, não era então reputado um esquema desabonador. Hoje em dia, certa ou erradamente, a solidariedade nos negócios humanos em geral, em consequência de uma dessas mutações seculares do sentimento moral, de que falei, representa elemento essencial do valor do caráter; e o ser de alguma utilidade pública ou privada, é também havido por uma espécie de serviço divino. Outros dos primeiros jesuítas, mormente missionários, os Xaviers, os Brébeufs, os Jogues, eram mentes objetivas e lutavam, a seu modo, pelo bem estar do mundo; por isso as suas vidas hoje nos inspiram. Mas quando o intelecto, como no caso desse Luís, não é maior que uma cabeça de alfinete e acalenta idéias de Deus de pequenez semelhante, o resultado, em que pese o heroísmo exibido, é, no todo, repulsivo. Vemos na lição objetiva que a pureza não é a única coisa necessária; e é melhor que uma vida contraia muitas marcas de sujeira do que se prive da utilidade em seus esforços por conservar-se imaculada".

Na busca pela extravagância religiosa, James refere também os excessos de Ternura e de Caridade. Diz textualmente: "Aqui, a santidade tem de enfrentar a acusação de

preservar os ineptos e alimentar parasitas e mendigos. “Não resistas ao mal”, “Ama teus inimigos”, são máximas santas de que os homens deste mundo acham difícil falar sem impaciência. Estão certos os homens deste mundo, ou estão os santos de posse de um grau mais profundo da verdade?”.

Parece-lhe que a conduta perfeita seria uma relação apropriada entre três termos: o ator, os objetivos que o movem a agir e os recipientes da ação. "A melhor das intenções falhará se trabalhar com meios falsos ou se dirigir a recipiente errado." A partir desse critério, logo conclui que a conduta do homem perfeito só pode parecer perfeita se o ambiente for perfeito. Logo, o santo precisaria estar entre santos. Na dura existência cotidiana poucos duvidam de que o fogo deva ser combatido com o fogo, que os usurpadores mereçam fuzilamento, os ladrões a cadeia e não perder tempo com vagabundos e vigaristas. "E, no entanto, os senhores estão certos, como eu estou certo, de que se o mundo se restringisse tão só a esses métodos obstinados, empedernidos e rigorosos, se não houvesse ninguém pronto para ajudar; primeiro um irmão e verificar, depois, se ele é digno de ajuda; se não houvesse ninguém disposto a esquecer seus agravos pessoais com pena da pessoa do agravante o mundo seria um lugar infinitamente pior do que é agora para vivermos nele". Nesse quadro, os santos com suas extravagâncias podem ser proféticos e o têm sido. Conclui: "... o santo pode desperdiçar a própria ternura e ser vítima da febre criativa que o consome, mas a função geral da sua caridade na evolução social é vital e essencial". Desta forma, seu papel precisa ser avaliado do ponto de vista moral. Pode parecer paradoxal que, cuidando a religião do outro mundo, adotemos um critério de avaliação tomando por base a adaptação de seus frutos à ordem deste mundo. James não se furta à questão da sua verdade, posto que se deteve apenas na sua utilidade. E o fará, finalmente, enfrentando a questão da teologia.

James critica a teologia e não lhe atribui maior valor na medida em que não se detém na experiência e parte de premissas puramente lógicas. Adianta ainda que, se a filosofia dispuser-se a dar alguma contribuição ao esclarecimento do tema deveria conformar-se em ser apenas e sobretudo "ciência das religiões". Quanto aos estados místicos, conferem autoridade apenas a quem os vivência e a mais ninguém. De todos os modos, para quem os estude de forma isenta e sem parti pris, minam pela base a autoridade exclusiva da postura racionalista. Sua opinião mais geral encontra-se na citação adiante: "Acredito que as pretensões do cientista sectário são, para dizer o menos, prematuras. As experiências que temos estudado ... mostram francamente que o universo é mais multiforme do que qualquer seita admite, incluindo a científica. No fim de contas, que são todas as nossas confirmações senão experiências que concordam com sistemas mais ou menos isolados de idéias (sistemas conceituais), que nossas mentes construíram. Mas, porque, em nome do bom senso, precisamos presumir que apenas um desses sistemas de idéias há de ser verdadeiro? O resultado óbvio de nossa experiência total é que se pode tratar o mundo de acordo com muitos sistemas de idéias; e que ele é assim tratado por homens diferentes, e dará, cada vez, algum tipo de proveito característico, a quem o trata, ao mesmo tempo que outro tipo de proveito tem de ser omitido ou adiado. A ciência nos dá a todos a telegrafia, a iluminação elétrica e a diagnose, e consegue prevenir e curar algumas moléstias. Na forma da cura psíquica a religião nos dá a muitos de nós serenidade, equilíbrio moral e felicidade; e previne determinadas formas de doenças, como faz a ciência, ou até mais, com certa classe de pessoas. É evidente, portanto, que a ciência e a religião são ambas chaves genuínas destinadas a abrir a casa do tesouro do mundo àquele que for capaz de usar qualquer uma delas praticamente".

3. A idéia do sagrado (1917), de Rudolf Otto (1869/1937)

Rudolf Otto foi professor em diversas universidades alemãs, tendo chegado a titular de teologia em Breslau, de 1915 a 1917, transferindo-se em seguida para Marburgo, onde se aposentou em 1929.

Seguiu a orientação daqueles autores, como Jacob Friederich Fries (1773/1893), que consideravam certos aspectos do idealismo pós-kantiano como violadores da crítica da razão, propugnada por Kant, notadamente a filosofia especulativa da natureza. Fries entendia que esta deveria partir dos resultados das ciências particulares, a exemplo do procedimento de Kant em relação a Newton. Somente uma tal investigação poderia determinar precisamente quais são as categorias *a priori* que lhes dão sustentação, isto é, quais os princípios que não provêm da experiência.

Rudolf Otto aplicou tais procedimentos ao estudo da religião, motivo pelo qual considera-se que haja efetivado uma análise de caráter transcendental, na acepção que Kant deu a tal denominação. O termo em Kant se opõe tanto ao que é empírico como ao que é transcendente e designa uma forma particular de conhecimento. Na *Crítica da Razão Pura* teria oportunidade de afirmar "Chamo transcendental todo conhecimento que, em geral, não se ocupa tanto dos objetos como de nossos conceitos *a priori* dos objetos". Vale dizer trata-se de organizar o nosso conhecimento acerca do fenômeno, de maneira que possa alcançar validade absoluta.

As análises de Otto obedecem a tal pressuposto. Além disto, seguindo a Fries admite seja considerada a experiência psicológica, não tanto para subjugar o objeto do conhecimento ao relativismo da vida psíquica, mas para identificar as certezas que propicia e, por essa via, aproximar-se da formalização de caráter *a priori*, desde que, no seu entendimento, a experiência completa da consciência abrange não apenas a percepção mas também a possibilidade do pensamento.

Além do seu texto fundamental (aparecido em 1917), com o título de *O sagrado – Das Heilige*, que a Universidade de Oxford, Inglaterra, traduziu em 1923 com o título de *The idea of Holy*, (adotado também nas traduções a outras línguas), Otto publicou extensa bibliografia, na qual se destacam *A concepção do Espírito Santo em Lutero* (1899); *Vida e ação de Jesus* (1902); *Concepção naturalista e concepção religiosa do mundo* (1904); *A filosofia da religião de Kant-Fries e sua aplicação à teologia* (1909) e *Estudos relativos ao numinoso* (1923). Suas concepções mereceram diversos estudos. O Curso de Humanidades da Open University (Inglaterra) dedica uma de suas unidades ao livro *A idéia do Sagrado*.

A categoria fundamental de que parte Otto é a de numinoso. O termo é pouco usual mas se relevou muito expressivo. Provém da palavra latina *numine* que significa divindade. O sufixo *oso* corresponde a cheio de (medroso = cheio de medo; numinoso = cheio de divindade).

Rudolf Otto quer apreender o racional e o irracional na idéia de Deus, para o que procede a análises histórica, psicológica e semântica do conceito de numinoso. Tratando-se de um *a priori* não pode ser definido mas pode ser descrito.

Para alcançá-lo, entende ser necessário proceder à análise circunstanciada das experiências do *temor*, da *fascinação* e do *aniquilamento*. Tais noções, contudo, não se

esgotam, no plano psicológico, remetendo, a seu ver, a uma experiência metafísica que o sentimento como tal é impotente para expressar.

Quando nos deparamos com o fato religioso, uma tendência natural ao espírito humano consiste em torná-lo compreensível. “Para toda idéia teísta de Deus, mas muito especialmente para a cristã – frisa Rudolf Otto – é essencial que a divindade seja concebida e designada com rigorosa precisão por predicados tais como espírito, razão, vontade, vontade inteligente, boa vontade, onipotência, unidade de substância, sabedoria e outros semelhantes; quer dizer, por predicados que correspondam aos elementos pessoais e racionais que o homem possui em si mesmo, ainda que em forma mais limitada e restrita. Ao mesmo tempo, todos esses predicados são, na idéia do divino, pensados como absolutos; ou seja, como perfeitos e supremos (...)”. Justamente o que nos permite apreender o fato religioso como algo mais que puro sentimento é a possibilidade de formularmos, dele, idéias claras e distintas. Esse é, aliás, um dos distintivos de religiões como o cristianismo.

Mas, ao mesmo tempo, devemos chamar a atenção para um outro aspecto fundamental: se, por um lado, captamos em conceitos claros o fato religioso, a experiência do transcendente, não há dúvida, por outro de que eles não esgotam a essência da divindade. Há uma como que inadequação fundamental entre o conceito e aquilo que pretende ser significado através dele: Deus não é (somente) aquilo que falamos dele. Os nossos predicados acerca da divindade seriam, assim, *essenciais sintéticos*, ou seja, como frisa Rudolf Otto, “(...) predicados atribuídos a um objeto que os recebe e sustenta, mas que não é compreendido por eles nem pode sê-lo, mas que, ao contrário, deve ser compreendido de outra maneira distinta e peculiar (...)”.

O erro do racionalismo consiste, no terreno da religião, em ter substituído os conceitos com que nos aproximamos do absoluto, por outros que não são privativos da esfera religiosa, mas que pertencem, também, “à esfera natural das representações humanas”. Pretendendo deitar luz sobre a essência da religião, os racionalistas terminam por inviabilizá-la, despindo do seu caráter emocional e supra-racional. Certamente, quando os adversários da religião frisam que a “agitação mística nada tem a ver com a razão, prestam um maior serviço àquela, do que o prestado pelos seus pretensos defensores, os racionalistas. (...) Tomara – diz Rudolf Otto – “que seja um saudável estímulo o observar que a religião não se reduz a enunciados racionais (...)”.

O estudo da base vivencial do fato religioso envereda necessariamente pelo caminho do conhecimento do sagrado. Poderíamos, em primeiro lugar, fazer uma definição descritiva desse termo. “O sagrado é – frisa Rudolf Otto – uma categoria explicativa e valorativa que, como tal, se apresenta e nasce exclusivamente na esfera religiosa. É certo que interfere em outras, por exemplo, na ética; mas não procede de nenhuma. É complexa, e entre os seus diversos componentes contém um elemento específico, singular, que escapa à razão (...) e que é *árreton*, inefável; ou seja, completamente inacessível à compreensão por conceitos (como em terreno diferente ocorre com o belo)”.

Na tentativa em prol de chegar à essência da categoria do sagrado, é necessário que o separemos do seu componente moral, bem como de qualquer outro componente racional. A essência da categoria do sagrado seria, para Rudolf Otto, o *numinoso*. Trata-se de uma categoria peculiar, explicativa e valorativa, que vai acompanhada de uma disposição *numinosa* de ânimo, não passível de definição, mas apenas de descrição, compreensível indiretamente, mediante sugestões aproximadas que se apresentam ao espírito, de forma a permitir que emergja nele a vivência característica do sagrado, num misto de terror-admiração.

O numinoso não se deve confundir, entretanto, com o "sentimento de criatura" ou de anulação perante o sagrado. Este sentimento, certamente, acompanha a vivência do numinoso. Mas é, do ponto de vista psicológico, apenas efeito da presença de um elemento transbordante e misterioso. Esse "sentimento de criatura" é o que aparece, por exemplo, quando Abraão ousa falar com Deus acerca da sorte dos sodomitas (Gén. I, 18, 27): "Eis que me atrevo a te falar eu que sou pó e cinza". Schleiermacher analisou detalhadamente este sentimento, denominado por ele de "absoluta dependência". Em que pese a importância desse sentimento na teologia bíblica (todas as passagens que, no Antigo e no Novo Testamento, se referem à *anawa* – pobreza de espírito, esvaziamento de si próprio, plena disponibilidade –) ou na literatura mística (o *leitmotiv* da pequenez nas mãos de Deus, tão em voga no pensamento de S. Teresa de Lisieux ou de Charles de Foucauld, por exemplo), não constitui, contudo, o cerne da vivência do *numinosa* "Mas, – pergunta Rudolf Otto – o que é e como é, objetivamente, tal como o sinto fora de mim, isso que chamamos de *numinoso*?"

O primeiro sentimento que acompanha ao *numen* é o expresso pelo adjetivo *tremendum*. Temor não é o mesmo que medo, embora guarde alguma relação com ele. A diferença fundamental entre o sentimento do tremendo e aquilo que inspira medo, consiste em que o primeiro provém diretamente do desconhecido, do misterioso, do "absolutamente outro", enquanto que para o segundo podemos identificar causas naturais. Algumas línguas possuem expressões que exprimem adequadamente o sentimento do *tremendo*. Em hebraico, por exemplo, *hiq'disch* = santificar "santificar uma coisa no coração" significa, no sentir de Rudolf Otto, "distingui-la pelo sentimento de um pavor peculiaríssimo, que se não confunde com nenhuma outra classe de pavor significa valorá-la mediante a categoria do *numinoso*". Os gregos exprimiram esse sentimento de espanto sagrado mediante a palavra *sebastós* sentido que foi captado perfeitamente pelos primeiros cristãos, que consideravam idolatria o fato de predicar essa qualidade das criaturas. Na língua inglesa, encontramos a palavra *awe* e a expressão *he stood aghast* que, no seu sentido mais profundo, remetem a um sentimento de temor perante o numinoso. A expressão alemã *heligen* (santificar), retomou em toda sua integridade a linguagem das Escrituras.

O pavor numinoso constitui a nota característica da chamada "religião dos primitivos"; ali se apresenta como "pavor demoníaco". Nas formas mais evoluídas da religiosidade, encontramos que esse sentimento bruto não desaparece, mas perdura em manifestações que se tornam paradoxais para os que pretendem sistematizar a vivência religiosa em formas racionais. Tal é, por exemplo, a *orgé theory* (cólera de Deus) no Novo Testamento ou o zelo de Jahveh, no Antigo, expresso na enérgica exclamação do salmista: "Porque consumiu-me o zelo da tua casa" (Sal. 69, 10), na qual, segundo Rudolf Otto, "(...) desvelar-se por Jahveh é um estado numinoso que comunica também a quem o sofre os traços do *tremendo*". Convém salientar, aqui, o caráter antinatural desse sentimento de terror ou de pavor numinoso que revela, negativamente, a presença do absolutamente outro".

O segundo sentimento, que acompanha o *numen*, é o expresso pelo substantivo *majestas*, majestade. O numinoso apresenta-se, na experiência mística (que constitui o cerne e a forma mais elevada da experiência religiosa), fundamentalmente como *majestade tremenda*. O conceito de majestade indica poder, potência, prepotência, onipotência. Para Rudolf Otto "(...) o caráter majestático pode persistir vivo ali onde o aspecto primeiro do *numen*, a sua inacessibilidade e a sua *orgé* cede e se apaga, como só acontece na mística. A este elemento de majestade, de prepotência absoluta, responde como o seu correlato no sujeito, como a sua sombra e reflexo subjetivo, aquele sentimento de criatura que surge do contraste com essa potência superior, como sentimento da própria submissão, da anulação, do ser terra, cinza,

nada e que constitui, por assim dizer, a matéria prima numinosa para o sentimento da humildade religiosa".

Esse sentimento de humildade religiosa aparece no pano de fundo da comparação, ou do contraste, entre a plenitude da *majestas* divina, que domina sobre todas as coisas, e a enorme fragilidade da criatura. Nas várias tendências da mística, o sentimento de humildade religiosa pode-se identificar, basicamente, como "sentimento de criatura": o sentimento de pequenez diante da majestade todo-poderosa de quem está sobre tudo e sobre todos.

O terceiro sentimento que acompanha o numen é o expresso pelo substantivo *energia*. Essa qualidade do numen percebe-se como *orgé* ou ira, e é traduzida mediante expressões como vida, paixão, essência afetiva, vontade, força, movimento, agitação, impulso. Subjaz tal sentimento à experiência mística do amor divino que consome. "O amor – frisa um místico citado por Rudolf Otto – não é mais do que ira extinta".

Em relação aos três sentimentos despertados pelo numen, os gregos criaram a palavra *eusebeia*, que traduzia "a relação de emoção e de servidão face ao divino".

Após caracterizar os sentimentos que acompanham o numinoso, Rudolf Otto volta-se para o que denomina de *aspecto fascinante*. Observa: o fato mais marcante, da história da religião, é o contraste que se estabelece, na vivência do numinoso, entre os sentimentos de terror e de atração. Ao longo de todas as épocas, a humanidade vivenciou o *mysterium tremendum*, suspensa entre os sentimentos contraditórios do retraimento perante o "absolutamente heterogêneo" e de atração fascinante perante uma realidade plena, majestática, maravilhosa. Otto explica assim a contradição existente entre esses dois sentimentos: "(...) Na mesma medida que o objeto divino-demoníaco possa aparecer no horroroso e refreador do ânimo, apresenta-se igualmente como sedutor e atrativo. E a mesma criatura que treme diante dele em humílimo desmaio, sente ao mesmo tempo o impulso a se unir a ele e a dele se apropriar de alguma forma. O mistério não é só maravilhoso para ele, mas também admirável; de sorte que, ao efeito do *numen* que perturba e transtorna os sentidos, junta-se o efeito dionisíaco que embarga os sentidos, arrebatada, enfeitiçada e amiúde exalta até a vertigem e a embriaguez".

No cerne dessa atração que o *numen* exerce sobre o espírito humano, situa-se toda a trajetória da mística. Busca-se, num processo de ascese, chegar até o mistério, apropriar-se dele. É o interesse no *numen* por ele mesmo. A bem-aventurança é a vivência desse fundir-se com o *numen* desejado. Dois procedimentos de apropriação do *numen* podem ser identificados: a fusão do próprio homem religioso com o *numen*, através de atos mágico-culturais (fórmulas, bênçãos, conjuros, consagrações sortilégios) ou as práticas chamativas mediante as quais o homem "se apropria do *numen*, o faz morar no seu interior e se expande e enche dele na exaltação e no êxtase".

O efeito produzido no ânimo por essa comunhão com o *numen* é inexprimível em palavras. "O que olho nenhum viu, o que ouvido nenhum ouviu, o que corpo humano nenhum sentiu": as palavras de São Paulo traduzem admiravelmente essa realidade. Esse caráter inexprimível da vivência da comunhão com o *numen* aparece também, na literatura mística, nos relatos das conversões.

Nessa altura muda de plano e passa à seguinte indagação: Como se dá que o sentimento religioso emerge ao espírito, ou melhor, como nos damos conta dele?

Para responder à indagação, Otto formula o que denomina de “lei da associação de sentimentos”. Eis a forma em que o autor explica essa lei: “Segundo uma conhecida lei fundamental da psicologia, as representações ‘se atraem’ e cada uma delas suscita a outra, de forma que a faz entrar no terreno da consciência, quando ambas são, de alguma maneira, semelhantes. A mesma lei rege para os sentimentos. De igual modo, um sentimento pode fazer ressoar outro parecido e dar ensejo a que eu sinta este outro. E assim como em virtude da lei da atração por semelhança, as representações chegam a se confundir, de forma que posso a representação x em lugar da sua associada y, assim podem produzir-se, também, trocas e confusões de sentimentos. Posso responder a uma impressão com o sentimento x, quando a reação apropriada seria o sentimento y. Finalmente, posso passar de um sentimento a outro por trânsito gradual imperceptível, por que o sentimento x vai se debilitando e apagando, na mesma intensidade com que aumenta e se fortalece o sentimento y, o seu concomitante (...)”.

A “lei da associação de sentimentos”, frisa Rudolf Otto, não deve ser entendida em sentido evolucionista, como se um sentimento nascesse de outro, mas em sentido conjuntural: um sentimento x, para o qual o nosso espírito já estava predisposto, pode ensejar a vivência de um outro sentimento y, para o qual, igualmente, o nosso espírito já estava previamente disposto. É isso o que acontece no nascimento da consciência moral: o sentimento da obrigação consuetudinária, no seio da família ou da sociedade, pode ensejar no espírito o surgimento do sentimento de um dever que a todos obriga, não certamente em virtude de que a consciência do dever moral seja engendrada a partir de uma imposição do costume, mas por se tratar de sentimentos semelhantes e, o que é mais importante, por estar o nosso espírito predisposto para vivenciar a experiência moral.

Por este caminho, Rudolf Otto chega a assinalar a forma em que se deve proceder, quando se trata de indagar acerca da aparição do sentimento religioso. Pois bem – frisa o mencionado autor – igual que com o sentimento da obrigação moral, ocorre com o sentimento do numinoso. Não se deriva de outro sentimento que por evolução nele se converta, mas é um sentimento peculiar, específico, que – certamente – guarda analogias com outros, e por essa razão pode ser suscitado por estes e chamado a se manifestar na consciência, assim como ele pode provocar a aparição dos outros. Nossa tarefa consiste em indagar acerca de quais são estes estímulos quais são estes sentimentos que sugerem o do numinoso; em mostrar quais são as analogias e correspondências que perfazem a sugestão, ou seja, em descobrir a cadeia de estímulos, sob cujo influxo desperta o sentimento do numinoso. Este método deve substituir ao das construções e evoluções por epigênese,⁽¹⁾ no estudo do processo religioso.

Mas a pesquisa em relação à forma em que aparece em nós o sentimento religioso deve, no sentir de Rudolf Otto, ser completada por uma outra, que enverede pelo terreno das idéias que traduzem esse sentimento. Aqui o autor recorre à doutrina kantiana do *esquematismo*. Esta no que respeita ao tema que tratamos, pode ser sintetizada desta forma: assim como pode haver uma associação de sentimentos que não seja apenas fortuita, mas que manifeste uma conexão permanente (tal a associação existente, por exemplo, entre o sentimento do numinoso e os sentimentos do tremendo, do majestático, da *orgê*), da mesma forma pode dar-se uma conexão necessária e intrínseca, proveniente de uma legítima coerência entre idéias afins. Um exemplo deste tipo de conexão *a priori* é, segundo Kant, a vinculação da categoria de causalidade (...) com o seu esquema temporal, ou seja, com a

⁽¹⁾ Epigênese, para R. Otto, “(...) é o contrário de pré-formação; esta admite que as propriedades do ser adulto já estão pré-formados no germe (...)” (Ob. cit., p. 69-70, nota 1).

sucessão no tempo de dois processos consecutivos, que, em virtude da intermediação da categoria, apresentam-se a nós na relação de causa e efeito".

Rudolf Otto identifica a idéia do sagrado – associada aos racional e irracional que a acompanham em todas as religiões elevadas – com a ocorrência de um esquema autêntico, que se diferencia de uma simples associação por semelhança, pelo fato de que não se desfaz no seio do processo religioso, mas ao contrário, se vê confirmado por ele. A forma toda peculiar em que o racional e o irracional se interpenetram na idéia do sagrado, pode ser explicada a partir de um exemplo bastante conhecido: a criativa interpenetração, na esfera do *erótico*, do aspecto irracional (instinto sexual) e do sentimento geral humano, a *inclinação* ou simpatia. A respeito, frisa Rudolf Otto: "(...) Quando o instinto da espécie transcende a vida instintiva e irrompe na esfera dos altos sentimentos humanos e grava a sua marca nos desejos, apetites e aspirações, na poesia, nas imagens da fantasia, gera-se a esfera própria do erótico". O erótico exprime-se, geralmente, com as mesmas expressões o que usamos na restante vida sentimental. Uma criança, referindo-se ao seu pai, diz "me ama"; uma moça, referindo-se ao seu amante, diz, igualmente, "me ama". A diferença entre as duas manifestações está, justamente, nos meios auxiliares que rodeiam a palavra, como o tom de voz, o jeito, a mímica, os quais, ao serem esquematizados na esfera do erótico, perdem a 'inocência' da manifestação infantil. De forma semelhante, na esfera religiosa ocorre a esquematização dos elementos racionais e dos irracionais ao redor da idéia do sagrado, quando por exemplo dizemos às crianças, fazendo referência aos pais, ou quando dizemos ao homem, fazendo referência a Deus: "Devemos amá-lo, temê-lo, confiar nele". Nos caso, frisa Rudolf Otto, (...) os conceitos estão empapados de uma significação que somente percebe, entende e nota o devoto a quem 'ensina o espírito'. O terror de Deus é semelhante ao respeito da criança face ao pai; mas, ao mesmo tempo, é algo mais do que isso, não só em quantidade, mas em qualidade (...)".

Rudolf Otto trata em seguida dos meios de expressão do numinoso. O meio direto mais importante é o texto sagrado, o que, a seu ver, faz sobressair a importância da liturgia do sagrado. Há também meios indiretos: o terrível, o sublime e o misterioso. E, ainda, os meios artísticos. Escreve, a esse propósito:, "(...) a música emudece, e emudece por longo tempo e por completo, de sorte que o silêncio mesmo se ouve, por assim dizer (...)". Sob esse ângulo poderíamos analisar a música de Bach (Missa em si menor), de Mendelssohn (Música para o Salmo II, versículo 2: "Servi ao Onipotente com medo, e alegrai-vos com tremor", Tomás Luiz (Música do "Popule meus" interpretada pelo Madrigal-Chor de Berlim), etc. Nesses autores, a inenarrabilidade do numinoso é expressa mediante o silêncio, como para significar que perante o "absolutamente heterogêneo" tudo cala. A imensidão do silêncio expressa, negativamente, a terrível grandeza do sagrado". O sagrado vê-se, de igual modo, submetido a processo de racionalização. Eis a forma em que, segundo Rudolf Otto, acontece essa evolução: "(...) nos domínios mais diversos da história da religião pode-se seguir esse processo em todas as suas fases. Pode-se afirmar que o numinoso atrai para si e assimila sempre os pensamentos que formam o ideal das sociedades e dos indivíduos sobre o obrigatório, o legal, o bom. Esses ideais convertem-se na 'vontade' do *numen*, que ao mesmo tempo se tornam o seu guarda, ordenador e fundador. E cada vez se inserem com mais força nele e o moralizam. O sagrado se faz bom e, por isso, o bom se faz sagrado, sacrossanto, até que ambos os elementos se juntam em fusão já indissolúvel, e então constitui-se o sentido cabal e complexo do sagrado, que ao mesmo tempo é bom e sacrossanto. O mais característico da religião do antigo Israel, ao menos a partir de Amos, é justamente a íntima reunião de ambos os elementos. Deus nenhum é como o Deus de Israel. Pois ele é o sagrado absoluto. Mas, de outro lado, nenhuma lei é como a lei de Jahveh, porque ela não é simplesmente boa, mas também 'sagrada'".

Ao analisarmos os vários aspectos da evolução do numinoso, é importante lembrar, no entanto, que não se trata da sua transmutação em outras realidades, mas do seu preenchimento com outros conteúdos, de forma tal que essa evolução processa-se e consuma-se no interior do numinoso, acrescentando a tensão interna entre o primigêneo aspecto irracional e os novos conteúdos racionais.

Embora o sentimento do numinoso evolua da forma que anteriormente foi mostrada, Rudolf Otto destaca que o sagrado é uma categoria composta e *a priori*. “O sagrado – frisa o citado autor – no sentido pleno da palavra, é portanto para nós uma categoria composta; as suas partes componentes são os seus elementos racionais e irracionais. Mas igualmente em relação a uns e a outros, o sagrado é uma categoria *pura* e *a priori*. Essa é uma afirmação que devemos sustentar com todo rigor, perante qualquer sensualismo e qualquer evolucionismo”.

Rudolf Otto percorre aqui o caminho assinalado por Kant na *Crítica da Razão Pura*: se bem é certo que o nosso conhecimento começa com a experiência, nem todo ele origina-se da experiência. Em relação ao conhecimento empírico, Kant distinguiu o que recebemos a partir das impressões sensíveis, daquele outro que a nossa faculdade elabora e proporciona por si mesma, “instigada meramente pelas impressões sensíveis”. O conhecimento do numinoso é dessa natureza. Desperta em nós, a partir do conhecimento do mundo, mas não se reduz a ele, inclusive chega até se lhe contrapor. Pela força da reflexão sobre a nossa razão podemos identificá-lo como um conhecimento puro, ou seja, que confere objetividade, e “*a priori*” ou seja que brota “do fundo da alma” e que é portanto irredutível à experiência.⁽²⁾

⁽²⁾ Tenha-se presente que Kant, ao postular que o *a priori* não vem da experiência, deixou em aberto a questão de sua origem, o mesmo podendo dizer-se de Otto. Não se trata, certamente, de algo inato. Hegel, ao procurar estabelecer o ciclo histórico em que se gerou essa ou aquela categoria, forneceu uma pista mais fecunda.

4. *O sagrado e o profano* (1956), de Mircea Eliade (1907/1986)

Mircea Eliade nasceu na capital da Romênia (Bucareste) em 1907. Depois de adquirir a sua formação intelectual na pátria de origem e interessando-se pelo estudo das religiões, concluiu a Universidade de Calcutá, na Índia, onde permaneceu de 1928 a 1931. De volta a Bucareste publicou seus primeiros estudos em 1935, versando a religião hindu. Durante a guerra, viveu em Lisboa, radicando-se em Paris no pós-guerra, durante muitos anos, como professor da École des Hautes Études. Finalmente deu cursos e orientou teses na Universidade de Chicago, nos Estados Unidos. Faleceu nessa última cidade, aos 79 anos, em 1986.

Eliade é parte do movimento intelectual, iniciado por William James (1842/1910), na América do Norte, que buscou estudar a religião com vistas sobretudo ao conhecimento do próprio homem e não mais para tentar sondar em que consistiria a divindade. Criou-se assim uma nova frente de investigação devotada à *experiência religiosa*. Nesse particular, Eliade foi marcado em especial pela obra de Rudolf Otto (1869/1937), *A idéia do sagrado* (1907), aparecida em 1917. Contudo, não quis seguir a mesma linha desse mestre, criando um novo método.

Como vimos, Otto utilizou o método transcendental, inspirando-se em Kant. Para este filósofo, o homem não tem acesso à realidade em si, construindo um modelo do que poderia ser aquela realidade com base em conceitos centrais, que denominou de *categorias*. Assim o real seria estruturado por determinadas categorias. Além disto, tais categorias não provém da experiência (designou-as como sendo *a priori*). O verdadeiro sentido da experiência religiosa, na visão de Otto, seria apreendido por reduzido numero de conceitos *a priori*, entre os quais o de mistério tremendo, fascinação, etc.

Eliade também aspira reconstituir a experiência religiosa mediante o emprego de alguns conceitos centrais. Contudo, nessa investigação decidiu não utilizar métodos lógico-dedutivos, preferindo fazê-lo de forma descritiva. Valeu-se do amplo conhecimento que havia acumulado não apenas das religiões ocidentais e orientais mas igualmente das religiões arcaicas, assim chamadas por não haver alcançado rigorosa elaboração intelectual, a exemplo do que se deu no induísmo ou no judaísmo.

Mircea Eliade adotou postura fenomenológica, denominação devida a seu criador, o filósofo alemão Edmund Husserl (1859/1938). Husserl acreditava que a partir de descrições rigorosas (e minuciosas) seria possível apreender a essência dos fenômenos, idéia que havia sido abandonada por sua proveniência aristotélico-tomista, isto é, diametralmente oposta à kantiana, vitoriosa na Filosofia Moderna. Deste modo, Husserl admitia que o conhecimento pudesse traduzir a realidade em si. Essa hipótese (fenomenológica), viria a ser aplicada a diversas esferas do conhecimento, inclusive à religião, neste caso da iniciativa de Gerardus van der Leeuw (1898/1950). Ainda assim, Eliade inovou grandemente, sobretudo porque seu estudo considerava, na prática, todas as experiências religiosas conhecidas.

Eliade deu conta de suas investigações em vasta bibliografia. Considera-se, contudo, que o inteiro teor de sua proposta esteja contida no livro *O sagrado e o profano*, publicado em 1956. Produziu também um amplo painel do tema a que dedicou a vida na obra *História das crenças e das idéias religiosas* (em três volumes).

O sagrado e o profano,⁽¹⁾ resume o essencial da investigação do notável estudioso. Eliade não se deixa impressionar pela secularização promovida pela Época Moderna Ocidental, convencido que está de que muitas das atitudes dos modernos encontram sua explicação última na religiosidade do homem. O livro estuda a experiência religiosa, detendo-se no exame da construção das idéias de espaço e tempo, e, finalmente, da vivência religiosa propriamente dita. Na conclusão examina especificamente o tema do sagrado e do profano no mundo moderno.

Para Mircea Eliade, o homem toma conhecimento do sagrado porque “este se manifesta, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano”. O autor romeno propõe o termo *hierofania* para indicar o ato da manifestação do sagrado; esse termo, aliás, é prático, porquanto apenas exprime o conteúdo etimológico, a saber que “algo sagrado se nos mostra”. As religiões não são mais do que o encadeamento de hierofanias. Nelas, encontramos-nos diante de algo misterioso: a manifestação de uma realidade diferente, que não pertence ao nosso mundo, através de objetos que formam parte dele. No fato da hierofania aparece no sentir de Mircea Eliade, um paradoxo que ele destaca da seguinte forma: “(...) Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (com maior exatidão; de um ponto de vista profano) nada distingue de todas as demais pedras. Para aqueles que a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, a sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Por outros termos, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos na sua totalidade pode tornar-se uma hierofania”.

A propósito do aspecto vivencial do sagrado, destaca o seguinte: “(...) o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história”. O escritor romeno salienta que o estudo dessas vivências interessa não só ao historiador das religiões, mas também “(...) a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana.” Embora na caracterização das vivências do sagrado e do profano, Mircea Eliade acuda a exemplos da história das religiões, o seu interesse inicial é identificar as feições essenciais, arquetípicas, delas, notadamente da experiência religiosa. “O que nos interessa em primeiro lugar, – frisa Mircea Eliade – é apresentar as dimensões específicas da experiência religiosa, salientar as suas diferenças com a experiência profana do Mundo. Não insistiremos sobre os inumeráveis condicionamentos que a experiência religiosa do Mundo sofreu no curso do Tempo (...)”

O homem religioso tem horror da homogeneidade do espaço profano. Desnor-teia-se nele. Perde ali o referencial. Assim como na nossa existência do dia-a-dia, na consolidação do nosso mundo particular, há espaços mais significativos do que outros, (a cidade dos primeiros amores, a terra natal, etc.), que nos permitem estruturar a nossa própria orientação, de forma semelhante para o homem religioso há a imperiosa necessidade de encontrar o espaço sagrado, a partir do qual possa se orientar no universo. Ora, a experiência dessa necessidade é arquetípica. A respeito, frisa Mircea Eliade: “Digamos imediatamente que a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, homologável a uma ‘fundação do mundo’. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a ruptura

⁽¹⁾ O título completo do livro é *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. A edição original apareceu em francês. A tradução ao português foi efetivada pela Editora Livros do Brasil, de Lisboa. A edição brasileira é da Martins Fontes (1992).

operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o ‘ponto fixo’, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma qualquer hierofania, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, mas há também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo (...)”

Assim como o homem religioso procura sacralizar o espaço, insere-se sua existência, também, no contexto de um tempo sagrado, tempo primordial, raiz ontológica do tempo profano, do dia-a-dia. “É – frisa Mircea Eliade – um tempo ontológico por excelência, ‘parmenidiano’⁽²⁾; mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota. Com cada festa periódica reencontra-se o mesmo tempo sagrado – o mesmo que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século; é um tempo criado e santificado pelos deuses quando das suas gesta, que são justamente reatualizadas pela festa. Por outros termos, reencontra-se na festa a primeira aparição do tempo sagrado, tal qual ela se efetuou *ab origine, in illo tempore*. (...) Criando as diferentes realidades que constituem hoje o mundo, os Deuses fundavam igualmente o tempo sagrado, visto que o tempo contemporâneo de uma criação era necessariamente santificado pela presença e a atividade divinas”.

Daí a importância definitiva que as Festas representam para o religioso. Porque são elas, sem dúvida, os momentos sagrados que consagram o sentido da vida humana, inserindo-a num contexto sacral. "Na festa – frisa Mircea Eliade – reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, há sempre o risco de esquecer o que é fundamental: que a existência não é ‘dada’ por aquilo que os modernos chamam ‘Natureza’, mas sim que é uma criação dos Outros, os Deuses ou os seres semidivinos. Mas nas festas reencontra-se, a dimensão sagrada da existência, tornando-se a aprender como é que os Deuses ou os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos.

Eliade apresenta exemplos edificantes da permanência, em nossa vida cotidiana, dessas experiências primordiais. A título de exemplo, basta referir que, no sentir de Mircea Eliade, a experiência primeira do espaço sagrado constitui a base a partir da qual se desenvolve a arquitetura urbana, domiciliar e religiosa. "A arquitetura sacra – frisa o nosso autor – não faz mais portanto do que retomar e desenvolver o simbolismo cosmológico já presente na estrutura das habitações primitivas. Por seu turno a habitação humana fora precedida cronologicamente pelo ‘lugar santo’ provisório, pelo espaço provisoriamente consagrado e cosmisado (...). Isto é o mesmo que dizer que todos os símbolos e rituais concernentes aos templos, às cidades e às casas derivam, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado”.

Do que se indicou precedentemente, depreende-se uma característica do conteúdo transmitido pelo mito, que forma parte da mentalidade do homem religioso: para ele, nas palavras de Mircea Eliade, "(...) o essencial precede à existência. Isto é verdade tanto para o homem das sociedades ‘primitivas’ e orientais como para o judeu, o cristão e o muçulmano. O homem é aquilo que é hoje porque uma série de acontecimentos ocorreram *ab origine*. Os mitos contam-lhe esses acontecimentos e, ao fazê-lo, explicam-lhe como e por que razão ele foi constituído desse modo. Para o religioso, a existência real, autêntica, começa no momento em que recebe a comunicação dessa história primordial e assume as suas conseqüências. Há

⁽²⁾ Refere-se a Parmênides, filósofo grego (515-440 a.C.), considerado o primeiro a afirmar a existência de uma permanência naquilo que aparece, idéia que mereceria grande elaboração tanto em Platão como em Aristóteles.

sempre história divina, pois as personagens são os Seres sobrenaturais e os Antepassados míticos (...)" Para Eliade, como oportunamente lembra Luiz Carlos Lisboa,⁽³⁾ "o sagrado está na estrutura da consciência e de forma alguma é apenas uma fase da história dessa consciência."

Eliade considera que a dessacralização da existência humana corresponde a uma espécie de desdobramento da dessacralização da natureza. Contudo, a ignorância do sagrado pode levar, entre outras coisas, a movimentos políticos e profetismo social, de que lhe parece exemplo expressivo a mitologia do comunismo. Escreve: "Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrâneo, a saber: o papel redentor do Justo (o "eleito", o "ungido", "o inocente", o "mensageiro"; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desapareção das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade de Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da história. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaica-cristã: por um lado, o papel profético e função soteriológica que ele atribui ao proletariado; por outro lado, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro".

O culto do sagrado teve o mérito de proporcionar sentido á existência humana. Renunciar a essa experiência secular, equivale a pretender suprimir uma dimensão intransponível do homem, com os riscos inerentes a esse tipo de atitude, isto é, a colocação do culto do sagrado em lugares indevidos.

⁽³⁾ Um pioneiro chamado Eliade. *Cultura – O Estado de São Paulo* V (309), 1986.

III. A SINGULARIDADE DA EXPERIÊNCIA MORAL

1. Imperativo de distinguir experiência moral de experiência religiosa

Para melhor esclarecimento da questão, cumpriria admitir que não podem ser confundidas a experiência mística com a experiência religiosa propriamente dita.

A experiência mística consiste num contato pessoal com o Absoluto, independente do fato de que possa ser identificado seja com a tradição católica seja com a tradição protestante. No primeiro caso, o Absoluto pode assumir feição concreta, por exemplo, numa das imagens de Jesus Cristo popularizadas no meio correspondente.

Suponho que William James brindou-nos com um critério rigoroso para aferir o que poderíamos chamar de autenticidade da experiência em causa. Como vimos, trata-se de verificar se produziu mudança de comportamento e de posicionamento em face da vida. O exemplo de Teresa de Ávila (1515/1582), que invoca, é deveras edificante. A experiência mística dotou-a de uma energia extraordinária, levando-a a promover reforma sem precedentes na ordem religiosa a que pertencia, além de ter sabido expressar a espiritualidade adquirida em textos magníficos.

Como indicou James, a experiência mística, se não deve ser desqualificada – sobretudo por sua significação moral –, tampouco atribui validade às disciplinas do tipo da teologia, isto é, que pretendem esclarecer em que consistiria precisamente a divindade, atribuindo a esse "conhecimento" validade próxima à conquistada pela ciência.

Em conclusão, a experiência mística é dada a poucos.

Por sua vez, a experiência religiosa não é dada a todos. Vale dizer, não se coloca no polo oposto como deveria ocorrer com a experiência mística.

A experiência religiosa consiste na tranqüila aceitação de que existe a divindade, sem o que a mundanidade perde o sentido. É certo que essa aceitação não é unânime nem universal.⁽¹⁾ Ainda assim, pode-se afirmar que o não reconhecimento do sagrado em seu lugar próprio⁽²⁾ muito provavelmente levará quem o faz a colocá-lo num plano impróprio. No século XX, o Ocidente viveu a tragédia dos totalitarismos nazista e soviético. As pessoas que o aceitaram – e, lamentavelmente, ainda há quem os aceite – simplesmente deslocaram o culto do sagrado para o plano político. Ora este é justamente a esfera da barganha e da negociação entre interesses conflitantes. Tomar esse ou aquele interesse como absoluto, inegociável, revestido de sacralidade, levará inevitavelmente à intolerância. Subsidiariamente, o fato serve para evidenciar o caráter mobilizador do sagrado. Ignorá-lo equivale a autêntico risco existencial.

Como se adquire a tranqüila aceitação da existência da divindade ou, mais precisamente, experiência religiosa? Basicamente pelo hábito. Este, mais das vezes, provém

⁽¹⁾ Tenho presente que, como venho reiterando, ocupo-me da experiência moral no contexto da cultura ocidental, onde teve lugar a conquista da tolerância em matéria religiosa.

⁽²⁾ Aceito plenamente a tese de Eliade segundo a qual a essência da religião reside no sagrado, incumbindo a este proporcionar sentido à existência.

da prática do culto externo da divindade.⁽³⁾ Também a família pode levar a criança e o adolescente àquela tranqüila aceitação.

Entendo que a aceitação da existência de Deus, ou da religião dos pais, se for o caso, precisa ocorrer com tranqüilidade. Se aqui se estabelece uma relação conflituosa, muito provavelmente acabará na pura e simples negação da divindade, inicialmente como reação infantil, que poderá buscar expressar-se de forma amadurecida, mais tarde, ou pela simples colocação do sagrado em outros planos. A política não é certamente a única alternativa.

Nesta altura emerge problema teórico de difícil solução.

A tranqüila aceitação da divindade é um processo espontâneo? Difícil responder. A julgar pelos impasses da moral dos sentimentos, que acaba por atribuir a adesão à moralidade a algo de inato no homem, transita-se para uma questão de fé. Como diria Kant, o tribunal da razão é incompetente para julgar tão magna questão.

Não se pode negar que os princípios morais estejam associados à experiência religiosa. Contudo, essa circunstância não serve para identificar as duas experiências.

Acredito que, neste livro, haja conseguido identificar a maneira pela qual emerge a moral social, dissociada dessa ou daquela religião, terminando por revestir-se de feição consensual. Esse desfecho decorre precisamente da consolidação do pluralismo religioso.

Sendo assim, a moral não pode ficar na exclusiva dependência da religião. Requer fundamentação de natureza ética.

Deste modo, a correta compreensão da experiência moral, que ora buscamos, pressupunha desvincula-la inteiramente da experiência religiosa. Resta por certo aspectos a esclarecer. Mas é melhor fazê-lo em função do entendimento que sugiro para a questão, na conclusão desta Terceira Parte adiante apresentada.

2. Componentes básicos da experiência moral

A análise teórica da experiência moral não pode desqualificar as contribuições da sociologia, como adverte Gurvitch, desde que sejamos capazes de nos manter no plano conceitual. O rigor e a consistência conceituais são o *leitmotiv* da ética como disciplina filosófica. Ainda assim, embora não faça sentido tentar aqui reproduzir o que é sobejamente sabido pela História da Filosofia, é imprescindível ter presente que o conceito de experiência afirmou-se sobretudo como experiência natural, sendo justamente a transição para a experiência cultural um dos grandes problemas teóricos legados por Kant. E também que a perspectiva transcendental – de que nos louvamos – obriga a nos atermos aos limites da experiência humana. Deste modo, a observação sociológica não pode ser recusada se de fato nela somente nos inspirarmos para alcançar a plena elucidação conceitual do tema proposto. A definição que avançamos a seguir pretende respeitar a regra enunciada.

A experiência moral consiste na vivência de uma esfera da vida que, sendo sem dúvida muito relevante, insere em seu seio conflitos radicais, exigentes de opções que somente se impõem se merecedoras de adesão voluntária.

⁽³⁾ Adoto aqui a definição de Igreja avançada por Locke: associação livre destinada à prática do culto externo da divindade.

A definição pretende inserir os traços essenciais.

Trata-se de uma *vivência*, isto é, não simplesmente de um conhecimento racional. A moral pode e deve naturalmente ser ensinada, sendo possível que determinado indivíduo somente se haja dado conta de sua existência desse modo. Contudo, se não a vivenciar, pode simplesmente tornar-se o caminho da hipocrisia. Sei precisamente do que se trata e posso expressá-lo de modo claro e pertinente. Mas, se a violo, não tenho nenhuma má consciência.

Muito provavelmente, a vivência moral requer um tipo de aprendizado que, talvez, resulte sobretudo das conseqüências (individuais, pessoais) de sua violação.

Para se constituir, autenticamente, em experiência moral impõe-se o aprendizado de que a violação da regra moral não pode ser classificada como *pecado*, embora, no seio da família, é provável que habitualmente seja apresentada deste modo. O pecado corresponde à violação de uma regra religiosa. Tratando-se do comportamento, sempre terá algo a ver com a moral. Ainda assim, o pecado diz respeito à salvação da alma na vida eterna e não à existência terrena.⁽⁴⁾ Neste caso, ou bem o pecador é católico e recorre a uma instância externa (a Igreja, em busca de perdão ou expiação) ou bem é protestante e o assunto passa a dizer respeito ao culto interno da divindade, para o qual inexistente regra universal que possa ser imposta. Em ambas as circunstâncias, passa-se ao plano da fé, escapando portanto à nossa esfera de competência.

A violação da regra moral é outra coisa. Como pode ocorrer que o indivíduo venha a dar-se conta de que agir de maneira incorreta – não de tratando de ação de caráter penal – é assunto que só a si mesmo diz respeito?

O conceito de *atitude*, aventado por Gurvitch, que tivemos oportunidade de examinar, é interessante se pudermos aproximar desta expressão: "fulano é uma pessoa de atitude", no sentido de quem se diz, habitualmente, ser bom caráter.

Erich Fromm tentou aproximar o temperamento do caráter, a meu ver sem sucesso. A psiquiatria, por sua vez, identifica o mau caráter com a personalidade psicopática. Esse caminho (da psicologia) não se tem revelado fecundo porquanto a descoberta de si mesmo, como ser moral, somente pode resultar da relação com o outro. Como essa relação dá-se inicialmente no seio da família, porventura, a advertência de Sigmund Freud (1856/1939) possa revestir-se de maior significado, notadamente porque, sendo uma de suas tentativas de aplicar a sua doutrina ao campo social, não fica adstrito ao que seria estritamente psicológico.

Em *Totem e Tabu* (1913),⁽⁵⁾ Freud parte da constatação de que a proibição do incesto corresponde a uma regra milenar, conforme verificação em tradições de tribos australianas. Freud está interessado em correlacionar essa descoberta, que classifica como tabu, com os mecanismos de apaziguamento (*totem*) a fim de fixar origens remotas para a neurose.

Sem que seja necessário aceitar os postulados da psicanálise, é de percepção intuitiva que a proibição do incesto é uma condição da moralidade. A alternativa seria

⁽⁴⁾ Essa precisamente a dificuldade do tomismo em face da ética aristotélica, conforme foi indicado na Segunda Parte.

⁽⁵⁾ Tradução brasileira: Volume XIII (1913/1914) da Edição Standard das Obras Completas (Rio de Janeiro, Imago, 1996)

transformar a família numa comunidade promiscua – e, portanto, inadmissível –, o que, certamente, teria impedido que desempenhasse o papel fundamental de assegurar a sobrevivência da espécie humana.

A proibição do incesto tem, em si mesmo, um elemento essencial na transformação da pessoa humana num ser moral. É a passagem da atração carnal (embora não de modo exclusivo, mas predominantemente sexual) em amor filial. A amizade,⁽⁶⁾ que é uma característica primordial da moralidade, é impensável sem essa dimensão do amor. Outro desdobramento reside no amor do próximo e de si mesmo, princípio básico do cristianismo.

Aqui é possível estabelecer outro traço distintivo entre experiência moral e experiência religiosa. A apresentação que dela faz Rudolf Otto reveste-se de grande dramaticidade, como vimos. Sendo o absolutamente outro, a divindade nos anula, esmaga, atemoriza. Ainda que possa ter carregado nas tintas, é incontestável que o medo faz parte da experiência religiosa. Em contrapartida, mesmo admitindo que, em parte da vida, no seio da família, a regra moral possa ser imposta pelo medo, se o indivíduo estancar nesse patamar está de antemão condenado a jamais se encontrar como ser moral. A família pode permitir que se efetive aquela transição por ser o lugar onde o elemento repressivo acha-se associado ao afeto e ao carinho e, portanto, à sua aceitação de forma amorosa.

E, assim, acredito haver chegado à outra componente da moral (a *adesão voluntária*), constante da definição sugerida.

Quanto ao conflito, por se tratar da esfera dos valores, suponho que se torna patente o seu significado se tivermos presente o processo histórico cultural, como pretendo demonstrar adiante.

Com as considerações precedentes espero ter sistematizado de modo satisfatório as extraordinárias contribuições de Scheler e Gurwitsch no tocante à dimensão emocional da experiência moral. Ao fazê-lo, naturalmente não estou pretendendo comparar-me àqueles gigantes do pensamento. O que imagino ter feito consiste apenas em haver tirado modestas conseqüências de sua obra imorredoura.

Resta enfrentar o outro lado da experiência moral, que diz respeito ao conteúdo da moralidade propriamente dito, isto é, como se apropria do valor.

O grande mérito de Scheler, além de colocar na ordem do dia o tema da experiência moral, consiste em ter buscado dissecar a questão dos valores.

Este tema, com o qual esbarrou o neokantismo, levando ao desdobramento culturalista,⁽⁷⁾ mereceria particular consideração de autores como Wilhelm Windelband (1848/1915), Heinrich Rickert (1863/1936) e Emil Lask (1875/1915). Sintetizando as conquistas desse ciclo, Windelband formularia esta síntese: "A filosofia transcendental de Kant é, nos seus resultados, a ciência dos princípios de tudo aquilo que nós hoje reunimos sob o nome de cultura". Max Weber (1864/1920), por seu turno, fez uma descoberta perene ao destacar não apenas o conflito entre valores mas igualmente a existência de duas propostas de

⁽⁶⁾ Gauthier, o grande estudioso da *Ética a Nicômaco*, conclui, consoante tivemos oportunidade de referir, que a doutrina aristotélica pode ser compreendida como *ética da amizade*.

⁽⁷⁾ Cf. A Paim- *Problemática do culturalismo*, 2ª edição, Porto Alegre, P-7CRS, 1995.

sua hierarquização, incompatíveis entre si e igualmente mobilizadoras, a que denominou, respectivamente, de ética de responsabilidade e ética de convicção.

Max Scheler coroa essa fase da investigação ao comprovar que os valores não devem ser confundidos com os bens nos quais se manifestam e os apreendemos. Donde, a seu ver, decorreria a possibilidade de fixar uma hierarquia, tendo presente apenas o plano conceitual. O fato de que a tábua de valores de Scheler, que daria conta daquela possibilidade de hierarquização, haja sido recusada, não invalida o significado da contribuição assinalada (separação entre bens e valores) nem o caráter obrigatório de serem hierarquizados.

Mas se devemos nos ater aos limites da experiência humana,⁽⁸⁾ cumpre considerar que, no ciclo anterior a Scheler, abriu-se uma outra alternativa, diferente da husserliana (fenomenológica), a partir de Lask, ao sugerir a existência de uma esfera de objetos referidos a valores, para distinguí-los dos objetos ideais. Obedecem a uma certa hierarquização, dotada de objetividade, porém, como se acham imbricados no processo histórico-cultural, aquela hierarquia varia no tempo. Embora a circunstância não obrigue a abdicar do ente de razão denominado de "homem universal", este deixa de ser condição para que alcancemos conhecimentos de validade absoluta, legítima aspiração da filosofia. O fato de que os orientais⁽⁹⁾ não adotem o mesmo ideal de pessoa humana que é a herança cultural central do Ocidente, desde o Decálogo de Moisés e do Sermão da Montanha, de modo algum afeta a validade da cultura ocidental e muito menos o fato de que merece a nossa preferência.

Precisando melhor tais postulados, diria que a tese, devida a Miguel Reale, de que *o ser do homem é seu dever ser* vale absolutamente, a partir mesmo da abstração denominada de "homem universal". Em seu desdobramento, a tese precisaria ser referida ao *ideal de pessoa humana* acalentado pelo Ocidente. É óbvio que a síntese magistral de Kant, ao afirmar que "o homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio" não é aceita por todas as culturas. Em que pese a circunstância, vale de forma absoluta no contexto da cultura ocidental.

Assim, são os valores fundantes da cultura ocidental que fornecem o conteúdo da experiência moral. Contudo, como o processo em causa exige mediações, aparece conflito exigente de escolha livre, condição precípua da validade do princípio moral, isto é, dignidade em si mesmo, prescindindo de instâncias repressoras externas.

A primeira das requeridas mediações consiste no ciclo civilizatório.

Miguel Reale define a civilização como sendo correspondente a uma particular hierarquia de valores no seio da cultura. A esse propósito, teria oportunidade de escrever: "No desenrolar do processo histórico cultural, constituem-se determinadas unidades polivalentes, correspondentes a ciclos axiológicos, 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

⁽⁸⁾ Hartmann atribuiu a Scheler posicionamento platônico, vale dizer, admissão da possibilidade de alcançar as coisas em si mesmas, hipótese interdita por Kant. Embora haja recusado aquela associação, ao inspirar-se na fenomenologia aceita a legitimidade da intuição intelectual, o que é também uma violação da perspectiva transcendental do ângulo aqui considerado, isto é, ater-se aos limites da experiência humana.

⁽⁹⁾ A famosa tese de Huntington quanto á inevitabilidade do choque entre civilizações diz respeito, na verdade, ao choque de culturas.

civilização que vivemos ou desejaríamos viver, mas se desdobra ou se objetiva através de múltiplos ciclos, em uma pluralidade de focos irradiantes".⁽¹⁰⁾

Há uma segunda mediação: as tradições culturais constituídas no particular processo histórico de determinados povos.

O Ocidente conheceu dois ciclos civilizatórios. O primeiro corresponde à sociedade feudal. A fusão do feudalismo com o cristianismo é que deu surgimento à cultura ocidental. A adoção do cristianismo pelo Império Romano não deu lugar a um ciclo histórico, duradouro, já que aquele Império desapareceu mais adiante. Ao mesmo tempo, a simbiose entre a Igreja do Oriente e o Estado Patrimonial fez surgir a cultura bizantina.

No ciclo civilizatório em questão, o valor mais alto é o Sagrado. A circunstância dificultou que se explicitasse de todo o caráter fundante da idéia de pessoa humana, que é a nota distintiva do cristianismo em face do judaísmo no seio do qual se gestou. Donde a singularidade do Renascimento que, se não chegou a constituir ciclo civilizatório autônomo, abriu caminho para nova hierarquização de valores.

Rodolfo Mondolfo (1877/1976) ensinou-nos que, ao exaltar a pessoa humana – e afirmar, por exemplo, que do ponto de vista extensivo o entendimento humano quase nada representa em comparação com o divino, sob o aspecto intensivo iguala a certeza objetiva divina –, o Renascimento não apenas repete um tema clássico mas se contrapõe a uma tendência claramente expressa no pensamento medieval, isto é, "a exigência geral de humildade de parte do homem, afirmando sua dependência da revelação e da autoridade".⁽¹¹⁾

Ao ser extrapolada a outras esferas da existência, aquela exigência de humildade – legítima no contexto da experiência religiosa – deu origem a fenômenos alheios ao espírito do cristianismo, como a Inquisição, que promoveu aviltamento da pessoa humana somente equiparável às práticas do totalitarismo soviético. A referência dá bem uma idéia da objetividade do conflito entre valores.

O segundo ciclo civilizatório do Ocidente equivale à sociedade industrial.

Ao caracterizarmos, na Parte II, como se deu o surgimento da moral social, na nova sociedade emergente, tornamos patente a intensidade do conflito entre valores, resultante do pluralismo religioso, a ponto da mudança de algum princípio relevante da moralidade social pressupor, desde então, a busca prévia de consenso.

A alteração substancial não alcança, de imediato, a revalorização da pessoa humana. O embate direciona-se ao que diz respeito à valorização do trabalho e, subsidiariamente, da riqueza. Como o conflito, no plano religioso, começa pelo próprio texto básico da moralidade ocidental – o abandono pela Igreja Romana do segundo dos Dez Mandamentos de Moisés, relativo à adoração de imagens, para tomar um exemplo mais simples – Kant buscou dar fundamento racional à moralidade, de modo a preservar sua inteireza sem embargo da impossibilidade de reconciliação religiosa. E o fez reivindicando caráter absoluto para o ideal de pessoa humana introduzido no Ocidente pelo cristianismo. Como se tratou de um ideal, a ser buscado - e que indica também jamais será atingido, como se vê da sua referência, que tivemos oportunidade de transcrever, quanto à necessidade de nos

⁽¹⁰⁾ *Introdução à filosofia*, São Paulo, Saraiva, 1988, p. 183.

⁽¹¹⁾ *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Ed. Losada, pág. 237 (tradução brasileira, São Paulo, Mestre Jou, 1967, pág. 206).

compararmos sempre àquele ideal (que equipara ao "sábio estóico") –, instaura o conflito no próprio âmago da experiência moral individual, que, deste modo, não se limita ao plano social.

Não corresponde, portanto, a nenhuma aberração o fato de que as particulares tradições culturais dos povos – naturalmente tenho em vista aqueles que, como o nosso, inserem-se no interior da cultura ocidental – introduzam, adicionalmente, outros conflitos de valores. Mais das vezes, resultam do fato de que uma nova tradição não revoga automaticamente as precedentes.

Tomemos o caso brasileiro.

As pesquisas desenvolvidas até o presente⁽¹²⁾ sugerem que nossa moralidade social básica seja contrareformista, isto é, proceda de valores cultuados no ciclo histórico precedente à sociedade industrial, tendo, adiante, se fundido com outras tradições igualmente oriundas de Portugal, a primeira muito mais antiga – a patrimonialista – e, a segunda – cientificista – estruturada no período pombalino. A tradição moderna, também presente entre nós, não conseguiu eliminar as outras, obrigando a uma opção que se encontra no cerne da nossa cultura. Assim, a experiência moral reveste-se desse tipo de singularidade.

Pode a escolha provir exclusivamente de elocubrações racionais? Creio que as análises precedentemente referidas, devidas a grandes mestres do porte de Scheler ou Gurvitch, permitem-nos responder negativamente. A adesão a esse ou aquele valor equivale a uma escolha, geralmente excludente de outra, envolvendo uma componente irracional de difícil determinação. Como a pessoa humana é uma totalidade e não pode haver ciência de totalidades – sendo obrigatório que a ciência circunscreva e delimite rigorosamente seu objeto –, trata-se de um problema que jamais encontrará uma resposta de validade universal (isto é, científica).

A suposição de que a filosofia não possa conviver com o mistério é uma violação de ensinamento básico dos gregos – justamente os criadores da disciplina –, estando a história cheia de exemplos das calamidades que a onipotência da razão pode proporcionar.

⁽¹²⁾ Procurei resumi-las no texto *Roteiro para estudo e pesquisa da problemática moral na cultura brasileira*, Londrina, Editora UEL, 1996.

BIBLIOGRAFIA

- ALQUIÉ, Ferdinand. *La morale de Kant*. Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1966 (“Le Cours de Sorbonne”).
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Valandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W.D. Ross, in *Os pensadores* (Aristóteles-II), São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- _____. Tradução de Mário Gama Kury, da edição de I. Bekker. Brasília, Ed. UnB, 1985.
- ARISTOTE. *L'éthique a Nicomaque*. Tome I – Première Partie. Introduction par René Antoine Gauthier. Tome I. Deuxième Partie. Traduction par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif; Tome II. Commentaire. Première Partie. Livres I-V; Tome II. Deuxième Partie. Livres VI-X, par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. Louvain, Publications Universitaires, 1970.
- BAGOLINI, Luigi. *Moral e direito na doutrina da simpatia*. Análise da ética de Adam Smith. Prefácio de Miguel Reale. São Paulo, Saraiva, 1952.
- BAYLE, Pierre. *Extrait du Dictionnaire Historique et Critique*. Berlim, Chez Chrétien Frédéric Voss, 1765.
- BENDIX, Reinhard. *Max Weber, um perfil intelectual*. Tradução brasileira. Brasília, Ed. UnB, 1986.
- BRIDOUX, André. *Morale*. Paris, Hachete, 1945.
- BROAD, C.D. *Five Types of Ethical Theory*. 1930. 11^e. edition. London, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- BUTLER'S FIFTEEN SERMONS. Edited with an introduction by T.A. Roberts, London, S.P.C.K., 1970.
- DUPRÉEL, Eugène. *Traité de Morale*. Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1967; dois tomos.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (1956). Tradução portuguesa de Rogério Fernandes. Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s.d.
- FRANKENA, William F., GRANROSE, John T. *Introductory Readings in Ethics*. New Jersey, Prentice-Hall, 1974.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Trad. brasileira. Vol. XIII (1913-1914) da Edição Standard das Obras Completas. Rio de Janeiro, Imago, 1996.
- GIACOMETTI. *Dieu en question*. Louvain-Paris, Editions Pelters, 1995.
- GILSON, Etienne. *L'esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris, Vrin, 2^{ème}. ed. 1948.
- GOIS, Manoel de, SJ. *Curso Conimbricence I – Moral a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Antonio Alberto de Andrade. Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957 (edição bilingüe; português-latim).
- GOUGH, J.W. The development of Locke's Belief in Toleration. In *John Locke's Political Philosophy*. Second Edition. Oxford. Oxford University Press, 1973.

- GRONDONA, Mario. *Bajo el império de las ideas morales*. El desarrollo moderno como un fenomeno moral. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1987.
- GURVITCH, Georges. *Morale théorique et science des moeurs* (1937). Paris, Press Universitaires de France, 3ème edition, 1961.
- HARTMANN, Nicolai. *Ética* (1926); tradução inglesa de Stanton Coit, London, George Allenand Unwin, 1932, 3 vols.
- HAZARD, Paul. *La crise de la conscience europeene 1680-1715*. Paris, Gallimard, 1961, 2 vols.
- HAZLIT, Henry. *The Foundations of Morality* (1964). Los Angeles, Nash Publishing, 1972.
- HEGEL. *Princípios da filosofia do direito* (1821). Trad. francesa. Prefácio de Jean Hyppolite. Paris, Gallimard, 13^e. ed., 1940.
- HEARN Jr., Thomas K. *Studies in utilitarianism*. New York, Meredith Corporation, 1971.
- HORNE, Thomas. *The social tought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth Century*. London, Macmillan, 1978.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução francesa de André Leroy. Paris, 1946 (três volumes).
- _____. *Inquérito sobre os princípios da moral* (1751). Tradução francesa de André Leroy. Paris, Aubier, 1947; tradução brasileira. São Paulo.
- _____. *Essays. Moral, Political and Literary*. Edited by Eugene F. Miller. Indianópolis, Liberty Classics, 1985.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa – Um estudo sobre a natureza humana* (1902). Tradução brasileira. Cultrix, São Paulo, 1995.
- JAEGER, Werner. *Aristóteles – bases para a história de seu desenvolvimento intelectual* (1923). Tradução espanhola. México, Fondo de Cultura, 1^a ed., 1946.
- JANET, Paul. *La morale* (1874). Tradução brasileira, in *Tratado elementar de filosofia*. Rio de Janeiro, Garnier, 1888, Tomo II.
- JOHNSON, Paul. *The Quest for God. A personal pilgrimage*. New York, Harper Collins Publications, 1996.
- JOLIVET, Regis. *Traité de Philosophie*. IV- *Morale*. 5^a ed. Paris, Emmanuel Vitte, 1940.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução francesa, in *Oeuvres Philosophiques*. Paris, Gallimard, 1975, vol. II.
- _____. *Crítica da Razão Prática*, tradução francesa, ed. cit., vol. cit.
- _____. *Doutrina da virtude*, ed. cit., vol. III.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *O sagrado existe*. São Paulo, Ática, 1994.
- LAERCIO, Diógenes. *Vida e doutrina dos grandes filósofos da Antiguidade*. Tradução espanhola. Buenos Aires, Ed. Claridad, 1974.
- LECLERC, Jacques. *As grandes linhas da filosofia moral*. Tradução brasileira, São Paulo, Herder/EDUSP, 1967.
- LEROUX, E. et LEROY, A. *La philosophie anglaise classique*. Paris, Librairie Armand Colin, 1951.

- LITTE, Teodoro. *A ética moderna*. Tradução espanhola por E. Imaz. Madrid, Revista de Occidente, 1932.
- LOCKE, John. *Works*. A new edition corrected in ten volumes. Vol. VI. Letters on tolerancy. London (1823). Reprinted by Scientia Aalen – Germany, 1963.
- LOHFINK, Norbert. *Sciences bibliques em marche*. Paris, Casterman, 1969.
- MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*. Ed. facsimilada da ed. revista de 1723. Oxford Claredon Press (1924) reedições em 1957 e 1966. Reedição da Liberty Classics. Indianópolis, 1988. 2 vols.
- MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. London, Routledge and Kegan, 1980.
- MARIAS, Julian. *A perspectiva cristã*. Tradução de Diva T. Piza. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- MARITAIN, Jacques. *Problemas fundamentais da filosofia moral*. Tradução, prefácio e notas de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro, Agir, 1977.
- MIELDEN, A. I. ed. *Ethical Theories*. A book of Readings. New Jersey, Prentice Hall, 1967.
- MERCIER, Philip. *Sympaty and Ethics*. A Study on the Relationship between Sympaty and Morality with reference to Humes's Treatise. Oxford, Claredon Press, 1972.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e ideas de la filosofia del Renacimiento*. Buenos Aires, Losada, 1964. Tradução brasileira. São Paulo, Mestre Jou, 1967.
- MONRO, D.H. ed. *A Guide to British Moralists*. London, Fontana/Collins, 1972.
- MURDOCH, Íris. *The Sovereignty of God*. London, Routledge, 1970.
- OTTO, Rudolf. *A idéia do sagrado*. (1917). Tradução inglesa. Oxford University Press, 1ª ed., 1923.
- PAIM, Antonio; PROTA, Leonardo; RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Moral. Curso de Humanidades – vol. 3*. Londrina, EDUEL/Instituto de Humanidades, 1997.
- PERELMAN, Chaim. *Introduction historique à la philosophie morale*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1980.
- RAPHAEL, D. D. ed. *British Moralists – 1650-1800*. Oxford, Claredon Press, 1969; Vol. I. Hobbes-Gay; Vol. II – Hume – Bentham.
- REALE, Miguel. *Experiência e Cultura* (1977). 2ª edição, Campinas, Bookseller, 2000.
- _____. *O homem e seus horizontes*. São Paulo, Convívio, 1980.
- _____. *Introdução à filosofia*. São Paulo, Saraiva, 1988.
- SCHELER, Max. *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (1921). Tradução francesa. Paris, Gallimard, 5ª ed., 1955.
- SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred – An anatomy of world's beliefs*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1996.
- SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Introduction by E.G. West. Indianópolis, Liberty Classics, 1976.
- STREINTRAGER, James. *Bentham*. New York, Cornell University Press, 1977.
- TRAPIELO, J. Garcia. *El problema de la moral en el Antiguo Testamento*. Barcelona, Herder, 1977.

- UTZ, Arthur. *Ética social*. Tomo I. Princípios de doutrina social. Tomo II. Filosofia do direito. Barcelona, Editorial Herder, 1961.
- _____. *Manual de ética*. Trad. espanhola. Barcelona, Herder, 1972.
- WALSH, George. *The Role of Religion in History*. New Brunswick. Transaction Publishers, 1998.
- WALSH, W. H. *Hegelian Ethics*. London, Macmilan, 1939; tradução espanhola, Valencia, Fernando Torres ed., 1976.
- WATTS, Michael. *The Dissenters*. From the Reformation to the French Revolution. Oxford, Claredon Press, 1978.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Esboço de sociologia compreensiva. Trad. espanhola. México, Fondo de Cultura, 2ª ed., 1964 (dois volumes).
- _____. *Ensaio sobre a teoria da ciência*. Tradução francesa de Julien Freund. Paris, Plon, 1965.
- _____. *O sábio e o político*. Tradução francesa. Introdução de Raymond Aron, Paris, Plon, 1959; tradução brasileira de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo, Cultrix, 1970.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ANDRADE, Antonio Alberto de
AGOSTINHO, Santo
ARISTÓTELES
BARRETO, Tobias
BAYLE, Pierre
BENTHAM, Jeremy
BROAD, C. D.
BUTLER, Joseph
CÍCERO
COHEN, Hermann
COMTE, Augusto
COOPER, Anthony Ashley, 3º Conde de Shafsterbury
CROCCE, Benedetto
DEFOE, Daniel
ELIADE, Mircea
ESPINOZA, Baruch
FREUD, Sigmund
FROMM., Erich
GAUTHIER, René Antoine
GILSON, Étienne
GOIS, Manuel de
GURVITCH, Georges
HARTMANN, Nicolai
HAZARD, Paul
HEGEL
HOBBS, Tomas
HUME, David
HUTCHESON, Francis
HYPPOLITE, Jean
JAEGER, Werner
JAMES, William
JANET, Paul
JESUS

KANT, Immanuel
LOCKE, John
MAGALHÃES, Domingos Gonçalves de
MANDEVILLE, Bernard
MENEZES, Djacir
MERLEAU-PONTY, Maurice
MILL, John Stuart
MOISÉS
MONDOLFO, Rodolfo
MORA, Ferrater
OTTO, Rudolf
PEREIRA, Nuno Marques
PERELMAN, Chaim
PLATÃO
PROTA, Leonardo
REALE, Miguel
RODRIGUEZ, Ricardo Vélez
SANTOS, Roberto
SCHELER, Max
SMITH, Adam
SWIFT, Jonathan
TEIXEIRA, Antonio Braz
TERESA, Santa
TOLSTOI, Lev
TOMÁS, São
UTZ, Arthur
WALSH, W. H.
WEBER, Max
WINDELBAND, Wilhelm