

INSTITUTO DE HUMANIDADES

CURSO DE HUMANIDADES

M O R A L

GUIAS PARA ESTUDO INDIVIDUAL E DE GRUPO

**ANTONIO PAIM, LEONARDO PROTA
E
RICARDO VÉLEZ RODRIGUEZ**

SUMÁRIO

1. PRINCIPAIS MODELOS ÉTICOS
 - a) Processo histórico de constituição
 - b) Principais modelos
2. A ÉTICA GREGA
 - a) A **Ética a Nicômaco**, de Aristóteles
 - b) Importância do adequado entendimento do termo grego **Phronesis**
3. A ÉTICA DE SALVAÇÃO
 - a) A representatividade dos Conimbricenses na interpretação escolástica
 - b) Primazia da bem-aventurança sobre a felicidade
4. A ÉTICA SOCIAL
 - a) O encontro da temática própria
 - b) *Características do homem*, de Anthony Ashley Cooper
 - c) Crítica de Mandeville a Shafsterbury
 - d) Joseph Butler (1642/1752)
 - e) Os **Sermões**, de Butler
 - f) A solução ensinada por Hume
 - g) Nota sobre o utilitarismo
5. A ÉTICA KANTIANA
 - a) A elaboração da ética kantiana
 - b) *Fundamentação da metafísica dos costumes*
 - c) *Doutrina da virtude*
6. A ÉTICA DE RESPONSABILIDADE
 - a) Antecedentes
 - b) O que se preserva da meditação precedente
 - c) Princípios da ética de responsabilidade
7. OUTROS MODELOS: AS ÉTICAS ECLÉTICA E TOTALITÁRIA
 - a) Indicações de caráter histórico
 - b) A discussão teórica de que se louva a ética eclética
 - c) A ética eclética na versão vitoriosa que lhe deu Paul Janet
 - d) O cerne da ética totalitária
8. PRINCIPAIS TEMAS DA DISCUSSÃO MORAL
 - a) Idéia geral da problemática considerada
 - b) O conceito de moral
 - c) Pré-requisitos da moral
 - d) Núcleo e periferia da moral ocidental. Conceituação e determinação do conteúdo
 - e) Ideal de pessoa humana e aceção de pessoa humana
 - f) O que é mutável na moral e como se processa essa mudança

1. PRINCIPAIS MODELOS ÉTICOS

a) Processo histórico de constituição

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, registrando as teorizações sobre a moral nos países do Oriente grandes 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 curso.

O presente curso, dedicado à MORAL, parte integrante do CURSO DE HUMANIDADES, irá limitar-se 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.

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 chamariam **ética** à 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 que os estudiosos do tema destaquem as contribuições de Sócrates (470/399 a.C.) e Platão (428/348 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 Eudêmono* – Eudêmono era seu discípulo. Durante o século XIX, foi considerada apócrifa. Comentaristas ingleses e alemães atribuíam-na ao próprio Eudêmono e não a Aristóteles. Werner Jaeger no livro *Aristóteles* (1ª ed. alemã, 1923; tradução espanhola, ed. pelo Fondo de Cultura Econômica, 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 e 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.

Caberia ao cristianismo aproximar as duas tradições antes caracterizadas, grega e judaica.

A pregação de Cristo repousa na idéia de **pessoa**, a que não chegara a civilização greco-romana. Nesta, embora estejam presentes vários ingredientes do conceito de pessoa 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⁽¹⁾ como os naturalísticos – isto é, a sua atribuição a uma disposição natural – 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,

⁽¹⁾ Denomina-se hedonismo a doutrina segundo a qual a busca do prazer (não obrigatoriamente sensual) seria o objetivo central da vida.

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*, trad. 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 tornasse 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 contraprova, Bayle chega ao termo de sua demonstração: religião, moralidade, longe de serem indissociáveis, são independentes; pode-se ser religioso sem ser moral; pode-se ser moral sem ser religioso. Um ateu que vive virtuosamente não é um monstro que suplanta as forças da natureza" (*La Crise de la Conscience Européenne*, (1680-1715), Paris, Gallimard, 1961, vol. 2, pág. 78).

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. Nesse 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 ed., 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 1688.

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".⁽¹⁾

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 mantém 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 o sentimento como critério da moralidade social, de que dá conta o livro *An Inquiry Into the Origins 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 Edimburgo, em especial *On Essay on Civil Society*, recentemente reeditado.

A discussão em torno 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.⁽²⁾

⁽¹⁾ Obra citada, vol. Cit., p. 82.

⁽²⁾ Os aspectos mais relevantes desse debate e a contribuição dos atores destacados são apontados adiante (4. A ética social).

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.

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, 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 trata 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.

No século XIX, a discussão da problemática moral, de ângulo filosófico, é dominada pelas soluções ecléticas ou cientificistas. 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.

No século XX, a discussão filosófica da moral retoma o seu eixo. Mas aqui assume um caráter muito especializado, porquanto se trata de conceituar com todo rigor em que consistiria a **experiência moral**. Considerá-la como parte da formação geral seria violentar o espírito desta última. Por isto vamos nos limitar à abordagem da **ética de responsabilidade**, devida a Max Weber (1864/1920). Pode ser incluída entre os modelos essenciais. Pretende ser o desdobramento natural do processo em que se dissociam moral e religião. Retoma, assim, a herança kantiana. Ao mesmo tempo, submete à crítica a suposição oitocentista da sociedade racional, marchando ao encontro de um modelo ético que preserva a tradição mas incorpora os princípios consagrados pelo consenso.

b) Principais modelos

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 essenciais:

I) **A ética grega**, segundo a qual a virtude não é obrigatória, exigindo pré-requisitos 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; e

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

Cabe examinar ainda dois outros modelos porquanto guardam uma grande presença na cultura luso-brasileira, ainda que não caberia inclui-los entre os principais, a saber:

a ética eclética, que se propõe conciliar o racionalismo kantiano com a simultânea admissão de inclinações morais nos homens, adotada pelos neotomistas; e a

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

2. A ÉTICA GREGA

a) A Ética a Nicômaco, de Aristóteles

Enquanto na tradição judaica, incorporada ao Velho Testamento, a moral é ensinada como sendo constituída de preceitos sugeridos diretamente pela divindade, obrigatórios para todos, o pensamento grego está voltado para a delimitação das esferas da vida humana, isto é, que tipo de conhecimento é necessário para atender às necessidades materiais da cidade (de onde proveio a economia), a melhor forma de governo e assim por diante. Nessa busca é que iria esbarrar com o problema da moralidade. Os gregos chamaram de **ética** à elaboração teórica que se ocupa dos costumes (moral), denominação que veio a ser consagrada. Ao contrário da moral judaica, na Grécia as regras morais não eram obrigatórias. Tratava-se de um aprendizado difícil, que não era dado a todos. Para que a pessoa se tornasse virtuosa eram requeridos certos pressupostos (tinha que ter boa saúde e adequada aparência física; ser dotada de posses; ter atingido certa idade e maturidade, sendo inacessível aos jovens, etc.). Embora a preocupação com a vida em sociedade e com o comportamento humano tenha uma longa história, Aristóteles é o autêntico fundador da mencionada disciplina filosófica. Nessa convicção, tomaremos ao livro *Ética a Nicômaco* por base na caracterização da ética grega.

Chegaram até nós três tratados de Aristóteles dedicados à matéria, respectivamente: *Ética a Eudêmono* (nome de um de seus discípulos); *Ética a Nicômaco* (nome de seu filho) e *Grande Ética*. Deve-se ao estudioso Werner Jaeger – no livro *Aristóteles – bases para a história de seu desenvolvimento intelectual* (1923), tradução espanhola, México, 1ª edição, 1946 – haver estabelecido que o primeiro desses livros contém uma exposição dos pontos de vista de Platão. Na *Ética a Nicômaco* é que estaria a sua versão. E, finalmente, a *Grande Ética* corresponde a uma mistura dos dois livros anteriores.

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 textos que dedicou à matéria e foram preservados (**Política**) 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 a existência de virtudes intelectuais: arte, ciência, sabedoria, filosofia e inteligência. Da sabedoria diz não ser nem arte nem ciência, cumprindo-lhe dirigir a ação moral:

Quanto às virtudes morais, Aristóteles apresenta no capítulo 7 do Livro II uma tábua das virtudes e dos vícios. Essa tábua é precedida dos seguintes elementos: – Justificação da tese de que a virtude se adquire pelo hábito (Capítulo 1). 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 2); É 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” (Capítulo 3); - Examina uma questão de lógica (se há círculo vicioso no dizer-se que é

necessário praticar atos da virtude para tornar-se virtuoso) (Capítulo 4); - estabelece a distinção entre paixões, faculdades e estados habituais (Capítulo 5); e apresenta a noção de justo meio (Capítulo 6).

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". 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, 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".

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.

É a seguinte a tábua considerada:

TÁBUA DAS VIRTUDES E DOS VÍCIOS			
<i>Falta ou privação (Deficiência)</i>	<i>Justo 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 (ostentação)	
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 Chalaça grosseira	
Mau humor	Amabilidade	Obsequiosidade	
Vergonha	Modéstia	Despudor	Paixões
Desrespeito	Justa indignação	Inveja	

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 antes 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".

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.

b) Importância do adequado entendimento do termo grego *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 da 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, Gautier⁽¹⁾ registra que nos primeiros tempos, seguindo a Cícero, o termo foi traduzido indiferentemente por **prudencia** 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**".⁽²⁾

A palavra prudência, na linguagem ordinária, perdeu o seu antigo vigor. Entende Gautier 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 Gautier:

⁽¹⁾ Gautier é autor do mais célebre ordenamento da *Ética a Nicômaco* publicado em 4 volumes pela Universidade de Louvain (1970). O vol. I (Introdução) contém análise da evolução dos principais conceitos daquela meditação.

⁽²⁾ Obra citada, vol. I, p. 274,

"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 a **II Parte** de São Tomás encontra-se profundamente confundido. Desde logo, é de Deus que fala São 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 São Tomás, mas somente aparecem subrepticamente e como que por acidente, pelo menos muito tardiamente aos olhos do filósofo. À 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 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 São 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 São Tomás, e desde esta primeira palavra a filosofia moral de Aristóteles é negada. A partir daí, São Tomás podia guardar-lhe as palavras, as fórmulas, jamais o espírito".⁽¹⁾

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 vida eterna.

⁽¹⁾ Obra citada, p. 275-6.

3. A ÉTICA DA SALVAÇÃO

a) A representatividade dos Conimbricenses na interpretação escolástica

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 – bastante 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 Carlo Giacon, autor do livro *La Seconda Scolastica* (Milão, 1946), popularizada entre nós por Joaquim Carvalho (1892/1958).

Em oposição à escolha, poder-se-ia invocar o caráter "moderno" que alguns estudiosos identificaram no *Curso Conimbricense*,⁽¹⁾ o que invalidaria pudesse representar a visão medieval recebida pela Época Moderna. A semelhante objeção lembraríamos que o pretenso 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

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

– da mais completa falta de unidade.⁽¹⁾ 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 filos. em geral. Em F. a metafísica goza de uma autonomia que Suárez não admite. Em F. 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 F. Neste, como noutros casos, sem o 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 ministrum)*" (F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae, ad lectorem*, sublinhado nosso). É o regresso inequívoco a uma visão instrumental da Filos. de que F. 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. É 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 F. 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

⁽¹⁾ A esse propósito escreve Emile Brehier: "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 lese, 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.

demais fácil. do carácter inacabado da obra de F. 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 F. publica o seu texto 20 anos antes de Suárez, sendo, portanto, a recepção da metafísica de F. 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 carácter “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 Jesu*. 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 *Meteorológico* (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,⁽¹⁾ 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."⁽²⁾

⁽¹⁾ *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).

⁽²⁾ Ed. Cit., Introdução, p. XCV.

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.⁽¹⁾

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. 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. 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 intelectiva. 4 – Se da intelectiva, se operação do intelecto ou da vontade. 5 – Se é operação do intelecto, do especulativo ou do prático. 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. Do voluntário e do involuntário – 6ª Questão 1 – Se se encontra o voluntário nos atos humanos. 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). (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.	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. 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. 4ª Questão: Em que operação se coloca a felicidade. 5ª Questão: Se os bens exteriores se requerem para a felicidade. Dos três princípios dos atos humanos: vontade, intelecto e apetite sensitivo. 1ª Questão: Se todos os atos humanos partem da vontade livre. 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 exercermos 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

⁽¹⁾ O confronto transcrito encontra-se nas p. LXXXVIII a XCIII da ed. citada.

Da causa do pecado por parte do apetite sensitivo. 1 – Se a vontade é movida pela paixão do apetite sensitivo. – Questão 77 ^a	externos. N.B. Citam São Tomás. Se o apetite sensitivo move a vontade.
Da bondade e malícia dos atos humanos em geral – Questão 18 ^a 2 – Se a ação do homem tira do objeto a bondade ou a malícia. 3 – Se as tira das circunstâncias.	Da bondade e malícia das ações humanas em geral. 1 ^a Questão: Se a bondade e a malícia das ações humanas se deve pedir ou não ao objeto. 2 ^a Questão: Se a bondade e a malícia das ações humanas depende também das circunstâncias.
Das paixões da alma em geral – 22 ^a Questão. Das diferenças das paixões – 23 ^a 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 22 ^a Se o forte se ira – 2 ^a 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. 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 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. 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	Dos estados da alma que se chamam paixões 1 ^a Questão: Se se divide bem o apetite sensitivo em concupiscível e irascível. 2 ^a Questão: Se ambos os apetites sensitivos têm sede no coração. 3 ^a Questão: Se está certa a definição de paixão. N.B. Diferente. As paixões não pertencem propriamente ao apetite racional. 4 ^a Questão: Se as paixões se coadunam com o espírito do sábio. 5 ^a Questão: Se as paixões da alma são bem enumeradas pelos Filósofos (gáudio e tristeza, esperança e temor). Artigo 2 – Divisão das paixões em espécies mais pequenas (amor, ódio, etc.). Das virtudes em geral. 1 – Se está bem a definição de virtude. 2 ^a Questão: Se a virtude moral consiste no meio termo. 2 – Do meio termo da justiça. 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.

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.	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.
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. Das integrantes. – Questão 49. Das sujeitas. – Questão 50. Das potenciais. – Questão 51, e 1^a, 2^a. Questão 57, artigo 6.	1^a Questão: Se Aristóteles definiu bem a prudência. 2 – De que modo se deve entender que a falsidade não entra na prudência. 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.
Da justiça. – 2^a, 2^a, Questão 58. Das partes da justiça. (Sujeitas, integrantes e potenciais). – 2^a, 2^a, Questão 61. 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.	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.

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 3^a Disputa.⁽¹⁾ 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 indicar 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

⁽¹⁾ Ed. Do Instituto de Alta Cultura, cit. p. 105 a 136.

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:⁽²⁾

“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: a sobrenatural, em respeitante a esta vida pertencente à outra; 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. I 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: *Apreende 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.

⁽²⁾ Ed. Cit., p. 123-125.

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 *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 da 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 das 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 na sua fruição, 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.⁽¹⁾

⁽¹⁾ 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).

4. A ÉTICA SOCIAL

a) O encontro da temática própria

Ao longo da primeira metade do século XVIII, em especial na Inglaterra mas contando com a participação de pensadores do Continente, a problemática da moral, entendida como dissociada da religião, é rigorosamente delimitada. Nesse período, alguns outros temas ainda se acham mesclados ao núcleo fundamental, que entretanto se destaca e se afirma. Assim, quando aparece, em 1751, o livro clássico de Hume *Enquiry Concerning the Principles of Morals* a autonomia da discussão ética acha-se estabelecida.

As opções essenciais estão fixadas e os principais livros posteriores tratam sobretudo de aprofundá-las, como por exemplo: *The Theory of Moral Sentiments*, de Adam Smith (1723-1790), aparecido em 1759, e *Institutes of Moral Philosophy* (1773), de Adam Ferguson (1724-1816). Adam Smith daria forma acabada à doutrina da simpatia, correlacionada por Hume à benevolência (Cf. Luigi Bagolini – *Moral e Direito na Doutrina da Simpatia*. Análise da ética de Adam Smith. Prefácio de Miguel Reale. São Paulo, Saraiva, 1952).

Logo nas primeiras décadas do século, parecem ter sido superados os resquícios de fanatismo religioso, o que deveria corresponder a uma etapa primordial. Naquela altura os chamados **dissenters** (“dissidentes”, denominação dada a movimento patrocinado pelos protestantes não-anglicanos) deixam de ter como objetivo a substituição da Igreja Anglicana, acomodando-se à coexistência, segundo se pode inferir 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 antianglicanismo publicando ensaios, panfletos e, naquele ano, o livro *Shortest Way with Dissenters* (1702), o que lhe vale a prisão. Em liberdade, organiza o que se considera o primeiro jornal inglês: *The Review* e, nos anos subseqüentes, alterna períodos de entendimento e ruptura com o governo, tendo sido preso mais uma vez em 1713. Contudo, a partir da publicação de sua obra mais conhecida, *Robinson Crusoe*, em 1719, abandona a política. Seus livros notáveis, em especial *Moll Flanders* (1722), são também um testemunho da prevalência da temática moral. Defoe como Swift,⁽¹⁾ 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, prevalecendo em matéria religiosa os princípios da tolerância preconizados por Locke e tornados lei em 1689.

O período assiste também a uma ampla discussão acerca da religião natural. Segundo esta, a própria filosofia natural e, em geral, a meditação sobre a natureza ensejariam evidência

⁽¹⁾ 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 existência da divindade, independentemente do conteúdo das religiões reveladas. Semelhante suposição acabaria levando à recusa de determinados dogmas".⁽¹⁾

Outro tema correlato e que também seria muito debatido é o do **entusiasmo**, doutrina que supõe uma iluminação divina, persuasiva de determinadas ações (*Deus in nobis*). Embora combatida por Locke, num capítulo que acrescentou à 4ª edição do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, aparecida em 1700, Anthony Cooper (1671-1713), que é personagem central no debate que estamos procurando estudar, sente-se na obrigação de voltar ao tema no livro *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708).

A temática própria da moralidade 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, limitando-nos às considerações adiante inseridas, em tópico autônomo.

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

As citações de Hume, a seguir transcritas, dão uma idéia do caminho percorrido.

Afirma no *Inquérito sobre os Princípios da Moral* (1751): "Se pois a utilidade é uma fonte de sentimento moral e não se considera essa utilidade como referindo-se ao eu (amor-próprio), segue-se que tudo quanto contribui para a felicidade da sociedade se recomenda diretamente à nossa aprovação e à nossa boa vontade. Eis um princípio que explica em grande parte a origem da moral." (trad. francesa, Paris, Aubier, 1967, pág. 75).

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. E necessário que um **sentimento** se manifeste para fazer-nos preferir as tendências úteis às nocivas. Este sentimento não pode ser senão 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" (ed. cit., pág. 146).

⁽¹⁾ Entre os arautos da religião natural, sobressai Samuel Clarke (1675-1729), que afirma a completa harmonia entre religião natural e religião revelada. A propósito dessa tese e de suas implicações com a filosofia de Newton, entrou em polêmica com Leibniz (1646-1716). A correspondência entre os dois consta da edição das obras de Leibniz efetivada por Paul Janet (*Oeuvres Philosophiques de Leibniz*, Paris, Alcan, 1900, p. 732-816). Hume também dedicou um livro à religião natural, publicado postumamente, onde parece inclinar-se pela negação da hipótese de Clark.

Embora na discussão em apreço hajam intervindo diversos autores, os mais importantes são Bernard Mandeville (1670-1733), Anthony Ashley Cooper, 3º Conde de Shafsterbury (1671-1713) e Joseph Butler, bispo de Durham (1692-1752).

Mandeville é autor de extensa bibliografia, embora se haja tornado famoso pelo livro *A Fábula das Abelhas* (1714), que insere este expressivo subtítulo: "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 desapareceu 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. Home, 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 a 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. Suas idéias se precisam sobretudo na crítica às doutrinas popularizadas na Inglaterra por Anthony Ashley Cooper, 3º Conde de Shafsterbury, embora o fizesse depois que este havia falecido. A crítica de Mandeville, que em sua época, sobretudo na segunda e terceira décadas, pode ser considerada como tendo correspondido à opinião predominante, contribuiu para que se preservasse o interesse pela obra de Shafsterbury, embora suas doutrinas pouco se distinguissem da meditação tradicional, de inspiração religiosa.

Anthony Cooper era filho de Lord Shafsterbury, o famoso líder liberal com quem trabalhou Locke. Publicou diversos estudos dedicados à moral, a começar de *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1699), e depois reuniu-os no livro *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), sucessivamente reeditado. A discussão suscitada por Anthony Cooper ainda se acha muito presa às predisposições que seriam resultantes da natureza humana e não sobre o que seria a temática própria da moral social. Sua determinação é obra de Joseph Butler.

Butler é autor de dois textos – *Fifteens Sermons* (1726) e *Analogy of Religion* (1736) que devem ter desempenhado um papel muito importante no período, embora seu nome tenha sido esquecido até o estudo de Broad – *Five Types of Ethical Theory* (Londres, 1930). No ambiente valorativo da experiência que era o da Inglaterra de seu tempo, onde o característico consistia no empenho de difundir o modelo elaborado a partir do conhecimento, 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, inclusive Shafsterbury e Mandeville –, mas de determinar o que se deve entender por moral social. Ainda que não tivesse cabido a missão de formalizar a nova disciplina, já agora lidamos diretamente com a **ética social**.

Cabe referir ainda a Francis Hutcheson (1694-1746), cujo mérito consistiria em haver levado esse debate para a Universidade. Foi professor de Moral na Universidade de Glasgow, a partir de 1727, posto que seria ocupado por Adam Smith (1723-1790), depois de sua morte.

A temática antes esboçada será considerada mais detidamente nos tópicos subseqüentes.

b) Características do homem, de Anthony Ashley Cooper

Conforme indicamos, 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, seu propósito era encontrar uma posição mediana entre dois grupos extremados. De um lado, os pensadores religiosos ortodoxos que, tomando a 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. Aposto na harmonia e no equilíbrio, embora admita a presença de circunstâncias que possam afetá-los: a compaixão 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 consequência 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".⁽¹⁾

Confrontando as doutrinas de Shafsterbury com a posição dos religiosos ortodoxos, Thomas Home 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".⁽²⁾

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

⁽¹⁾ *A Guide to British Moralists*, antologia organizada por D. H. Monro, London, Fontana, 1972, p. 245.

⁽²⁾ *The Social Thought of Bernard Mandeville*, London, Macmillan, 1978, p. 36.

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 muito 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.

c) Crítica de Mandeville a Shafsterbury

Bernard Mandeville nasceu em Roterdã, 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. Na capital inglesa, viria a ser médico bem-sucedido.

Mandeville ocupa uma posição singular no curso dos debates de que resultou 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.

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. Nessa década 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 ira divina. O terremoto que atingiu Londres em 1692 e as grandes tempestades de 1703 eram considerados como expressões da cólera de 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 subsequentes até a publicação, em 1714, da primeira versão ordenada de sua obra básica, *A fábula das abelhas*.

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 subsequentes, faz parte do primeiro volume (*A Search into the Nature of Society in The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*, Bernard Mandeville; The First Volume, Oxford Clarendon Press, págs. 322-369; 1ª edição fac-similada, 1924, e, subsequentes, 1957 e 1966).

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 suposição 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. Varia extremamente segundo os povos e, no curso da história destes, segundo as épocas.

A doutrina do senso moral inato, prossegue ele, serve tão-somente para ocultar do homem 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 tranquilidade 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.

⁽¹⁾ Apud Thomas A. Home - *The Social Thought of Bernard Mandeville*. London, Macmillan, 1978, p. 5.

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 em comum com aquela idealização. A seu ver, o estado de natureza somente poderia manter-se pacífico numa primeira ou segunda geração, quando a superioridade natural dos pais impusesse a ordem. Esta paz desaparecia 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.

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 Natural 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 Home, 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 desdobramento do altruísmo natural... por outro lado, os moralistas retrados 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 vaidade, usam-na do mesmo modo que o seu interesse próprio para civilizar a humanidade." (Obra citada pág.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.

E 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.

d) Joseph Butler (1692/1752)

Joseph Butler nasceu em 1692 e foi educado para tornar-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 tornaram-se 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 1718. 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 Bristol 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, 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 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. 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. 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. Finalmente, 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: fome, apetite sexual, raiva, inveja, simpatia etc. Algumas dessas afeições beneficiam à própria pessoa e outras aos demais.

II) **O princípio do amor próprio**, equivalente a tendência à obtenção do máximo de felicidade para si próprio no curso de nossas vidas. É 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.

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**.

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).

É naturalmente muito difícil averiguar-se o impacto dessa ou daquela obra num período histórico de que estamos tão distanciados. 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.

e) Os Sermões de Butler

Nos *Sermões sobre a natureza humana* (*Butler's Fifteen Sermons*, edited by T. A. Roberts, London, Society for Promotion Christian Knowledge, 1970, p. 17-3.9), Butler desenvolve plenamente suas idéias acerca dos elementos presentes à ação do homem. No primeiro, 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 objeto e fim seja o bem de outro, isto será a própria benevolência ou o amor do outro".

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.

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 afastá-lo, comungamos de sua tristeza e assim por diante.

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, "a natureza do homem não é para ser julgada por alguns deles mas pelo que aparece no mundo comum no conjunto da humanidade".

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 do interior do homem, parece a Butler que isto ocorre ao tomar-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.

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".

f) A solução ensejada por Hume

David Hume inclui-se entre os grandes filósofos da Época Moderna, sendo certamente o maior deles depois de Kant. Seu 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 encontrava-se Adam Smith.

O *Tratado da Natureza Humana* compunha-se de três partes, sendo a primeira dedicada ao entendimento humano; a segunda às paixões e, a terceira, à moral. Diante do insucesso da obra, Hume decidiu-se por abordar aqueles temas de modo autônomo.

Assim, em 1748, reviu e editou a parte concernente ao entendimento humano, denominando-o de "ensaios filosóficos". Em 1751 deu-lhe outra feição e título, pela qual se consagrou e tornou-se conhecido: *Inquérito sobre o entendimento humano*. Supõe-se que seja

esse o texto que chegou ao conhecimento de Kant, até então influenciado por Leibniz e sua suposição de que o real poderia ser deduzido de alguns princípios gerais, sem dar-se conta da distinção fundamental existente entre o tipo de dedução que se realiza na matemática e na lógica, de um modo geral, e a forma especial de que se revestem as relações entre fatos. A advertência de Hume acabaria correspondendo a uma contribuição essencial na constituição da chamada perspectiva transcendental, que é o novo ponto de vista último da filosofia, surgido com a Época Moderna, e cuja formulação seria devida a Kant. Este reconheceria o papel de Hume, ao prestar-lhe o maior elogio que, do seu ponto de vista, poderia tributar a qualquer filósofo, indicando expressamente que o "despertara do sono dogmático" isto é, da crença na filosofia leibniziana.

Também a terceira parte do *Tratado* seria publicada autonomamente, com o título de *Inquérito sobre os princípios da moral*, no mesmo ano de 1751. Este livro coroa o debate acerca dos fundamentos da moral social, verificado na Inglaterra ao longo da primeira metade do século XVIII, em que intervieram notáveis pensadores, como Bernard Mandeville, Anthony Ashley Cooper e Joseph Butler, entre outros.

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. Além do tributo que Kant lhe prestou, antes referido, Adam Smith, ao editar o manuscrito autobiográfico que havia deixado, teria oportunidade de indicar que se tratava do maior pensador de seu tempo. Foram editados postumamente os *Diálogos sobre a religião natural*, texto que ficara inédito. Também os seus escritos políticos vieram a ser reunidos em livro.

A obra completa de David Hume, incluindo a correspondência, mereceu sucessivas edições. Seu pensamento tem sido objeto de numerosos e valiosos estudos.

Segundo se referiu, Hume publicou inicialmente *Tratado da Natureza Humana* (1739), quando ainda não completara 30 anos (nasceu em 1711), livro em que resume o que seria a sua contribuição à filosofia moderna, tanto no que diz respeito à teoria do conhecimento como no que se refere à moral. Subseqüentemente, procurou apresentar de forma mais simples as suas idéias, em textos autônomos; sendo um destes a *Investigação sobre os princípios da moral*, aparecido em 1751. Este livro corresponde a uma espécie de síntese da discussão havida na Inglaterra, na primeira metade do século XVIII, no tocante ao que se convencionou denominar de ética social, isto é, a busca dos fundamentos do comportamento moral das pessoas na vida em sociedade.

Esquemáticamente, as teses precedentes consistiam em admitir que os objetivos fixados pelos 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 teses chegaram a ser revividas no debate precedente. Para alcançar os objetivos visados, os homens partem de tendências primitivas, tornadas patentes no curso histórico, tendências essas que se complicam e assumem formas artificiais. Não se chegou a um acordo, entretanto, quais seriam as questões centrais e, sobretudo, as razões pelas quais as pessoas se disporiam a cumprir a lei moral. O grande propósito de Hume, como escreveu no *Tratado da Natureza Humana* consiste em "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. O passo inicial consiste em admitir que o impulso originário básico consiste em alcançar o prazer e evitar a dor.

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.

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. Escreve a propósito: "Em todas as determinações morais esta circunstância de utilidade pública acha-se sempre presente e quando surgem as discussões, tanto 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 de que lado se encontram os verdadeiros interesses da humanidade. Se por acaso uma opinião errada destrói essa escolha, porque a aceitamos baseados em falsas aparências, logo que uma experiência mais impetuosa e um raciocínio mais sadio nos dão uma noção mais justa dos interesses humanos, nós renegamos nosso primeiro sentimento e reajustamos as fronteiras do bem e do mal, segundo a moral".

Pelo conjunto de princípios apresentados precedentemente, Hume esclarece, de uma forma que foi considerada coerentemente empirista em seu tempo – isto é, louvando-se da experiência social e não de simples deduções dissociadas da realidade – como se estruturam as 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 que o homem está dotado de consciência moral, como se insistiu precedentemente, 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 pela outra pessoa. 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".

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.

g) Nota sobre o 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 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, 1835, Stuart Mill tornou-se editor do *London Review*, que a seguir incorporaria o jornal fundado por Bentham e lideraria 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 completar 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 à 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"

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

5. A ÉTICA KANTIANA

a) A elaboração da ética kantiana

A obra fundamental que Immanuel Kant (1724/1804) dedicou à moral denomina-se *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e apareceu em 1785.

O autor havia publicado, em 1781, quando já contava 57 anos de idade, a *Crítica da Razão Pura*, obra que constitui o coroamento da Filosofia Moderna, no sentido de que só então fixou uma posição verdadeiramente distinta da Filosofia Antiga e Medieval.⁽¹⁾ Na *Crítica da Razão Pura* Kant estabelece a diferença de procedimento entre filosofia e ciência e demonstra que esta última requer meditação de cunho filosófico para encontrar os próprios fundamentos. Mas além do que denominaríamos contemporaneamente de **filosofia das ciências**, pode o saber filosófico exercitar-se de alguma maneira? Se se trata dos problemas clássicos – finitude ou infinitude do mundo; sobrevivência da alma após a morte e existência de Deus –, a resposta kantiana será negativa. Não há solução racional para tais problemas. Contudo, afora estes, há outras questões que não podem ser solucionadas segundo a metodologia científica – isto é, o encontro de um ponto de vista de validade universal –, entre as quais sobressaem a moral e a religião. Até a sua morte, em 1804, aos oitenta anos, Kant buscava desbravar o caminho de um novo tipo de investigação filosófica que escapasse ao dogmatismo da Filosofia Antiga e Medieval. Por tudo isto é considerado o maior filósofo da Época Moderna.

No que respeita à moral, o contexto de sua meditação toma como referência o ambiente protestante em que formou seu espírito; a filosofia oficial alemã em seu tempo, o chamado sistema Wolff-Leibniz; e a 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.

⁽¹⁾ Kant conclui a elaboração da perspectiva transcendental, oposta à perspectiva transcendente, fixada por Platão e Aristóteles. Consiste esta na suposição da possibilidade de apreendemos a essência das coisas em si mesmas, espécie de realidade última, como seriam independentemente de nossa percepção. A perspectiva transcendental nega essa possibilidade. A questão será examinada com a amplitude devida na disciplina Filosofia.

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 Hanôver, 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 alguma 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 os 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, independentemente do conhecimento adquirido. Recusara subsequente 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 élan do coração. É 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”.⁽¹⁾

⁽¹⁾ *La Morale de Kant*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, s/d – 1958 ("Les Cours de Sorbonne").

Kant iria fixar a sua posição própria na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que estudaremos nesta oportunidade.

Além deste livro, Kant publicou duas outras obras dedicadas ao tema: ***Crítica da Razão Prática*** (1788) e *Doutrina da Virtude* (1797).

A *Crítica da Razão Prática* corresponde a uma tentativa de construir um sistema, empenho que a posteridade iria considerar como sendo alheio ao espírito da posição crítica. Deste modo, o livro apresenta mais problemas que soluções.

b) Fundamentação da metafísica dos costumes

Fundamentação da metafísica dos costumes apareceu em 1785, quatro anos depois da publicação da *Crítica da Razão Pura* (1781), que representa, na meditação kantiana, o amadurecimento da nova perspectiva filosófica. Entretanto, segundo se pode ver da parte de sua obra chamada de pré-crítica, não se preocupava apenas com uma explicação plausível das razões pelas quais a física newtoniana passou a ser aceita universalmente mas igualmente com a questão moral. Inquietava-o sobretudo a circunstância de que a religião reformada e o catolicismo tradicional divergiam em questões que figuravam diretamente nos textos básicos da moralidade ocidental, a exemplo do mandamento constante do *Decálogo de Moisés* segundo o qual não serão adoradas imagens. Além disto, tinha conhecimento das discussões travadas, notadamente na Inglaterra, sobre a independência da moral em relação à religião. Simultaneamente, sendo pessoa de profundas convicções religiosas, tinha a tendência a considerar o homem sem idealizações, como um ser pecador e carente de salvação. Nessa circunstância, os mencionados textos pré-críticos deixam claro que a moralidade não podia ficar na dependência apenas do conhecimento racional, como pretendia Leibniz. Em síntese, Kant tinha presente que, dada a pluralidade religiosa configurada na Época Moderna, a moral tornara-se exigente de uma fundamentação que prescindisse da interveniência da religião. Ao mesmo tempo, contudo, não podia ter a 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 o levam a violá-la. Esse conjunto de problemas teóricos explicam a longa trajetória acerca da moralidade, finalmente amadurecida com a obra de que ora se trata.

A *Fundamentação da metafísica dos costumes* é um livro cujo estudo é relativamente simples, confrontando com a *Crítica da Razão Pura*, a começar de suas dimensões (em torno de cem páginas). Acha-se subdividido em três seções – precedidas de um prefácio –, a saber: 1ª) Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico; 2ª) Passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes; e, 3ª) Passagem da metafísica dos costumes à crítica da razão pura prática. Suas teses básicas são apresentadas sumariamente a seguir.

Kant parte do pressuposto geral de que todas as pessoas são capazes de emitir juízos morais, isto é, todos estamos habilitados a ter uma opinião acerca da moralidade das pessoas e de seus atos. Deste modo, aceita a premissa posta em circulação pelos ingleses de que existe um senso moral acessível ao comum dos mortais, independente da cultura de que sejam dotados. Contudo, parecia-lhe que uma investigação de natureza psicológica jamais poderia proporcionar uma explicação aceitável de tal fato, pela dificuldade de generalização de simples vivências pessoais. Recusa também a hipótese de que as regras morais seriam uma resultante da experiência de vida em comum dos homens, ao longo de sua história. Deste modo, lançar-se-á ao que denominou de "passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico".

Examinando os diversos tipos de ações morais, Kant irá estabelecer diferenciação entre as razões pelas quais as pessoas agem moralmente. Quando um comerciante evita enganar no troco uma criança pode fazê-lo apenas pelo temor de que semelhante comportamento poderia comprometer sua reputação e esvaziar seu negócio. Portanto terá agido por interesse e não por levar em conta o que determina a regra moral. Os exemplos multiplicam-se para chegar a esta conclusão: a verdadeira ação moral é aquela que se cumpre por dever, isto é, pelo simples respeito à lei moral.

O passo seguinte consistirá no estabelecimento de uma outra diferenciação que servirá para orientar o comum dos mortais quanto ao verdadeiro comportamento moral exigido. Trata-se de que, quando as pessoas se referem à moralidade em geral, têm presente as regras recomendadas na sua igreja ou de que tem conhecimento, por outros meios, de que seriam aceitas pela comunidade a que pertence. A esse conjunto poder-se-ia denominar de **lei moral**.

Contudo, se bem que, possa ter presente aquela lei moral, para exercitar a respectiva ação tem que formular o que Kant chama de **máxima**, isto é, o enunciado subjetivo da ação que vai empreender. Para verificar se a ação considerada seria moral, basta que a transforme em **lei universal**.

Exemplo kantiano: "ser-me-á lícito, em meio de graves apuros, fazer uma promessa com a intenção de não a observar?" Posso deixar de fazê-lo por simples prudência, isto é, pelos dissabores futuro que tal comportamento poderia acarretar-me, o que não teria qualquer valor moral. Quanto a saber "se uma promessa mentirosa é conforme ao dever", escreve: "O meio mais rápido e infalível de me informar consiste em perguntar a mim mesmo: ficaria eu satisfeito se minha máxima (tirar-me de dificuldade por meio de um 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 dificuldade, 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, se acreditassem à-toa, me retribuiriam depois na mesma moeda; de modo que a minha máxima tão logo fosse arvorada em lei universal, necessariamente se destruiria a si mesma."

Finalmente, Kant dará o passo decisivo ao formular uma síntese magistral do conteúdo decorrente do Decálogo de Moisés e do Sermão da Montanha, que definem o que seria a moral preconizada e definidora da cultura ocidental. O conteúdo em apreço foi chamado por Kant de **imperativo categórico** e expressa-se deste modo: **o homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio**. E assim o cerne da moralidade ocidental é determinado como correspondendo ao **ideal de pessoa humana**. Para Kant, a questão da liberdade, intensamente discutida desde Santo Agostinho – e que este deixara na dependência da intervenção da graça divina, na opção pelo bem – resume-se à escolha da lei moral (o ideal de pessoa humana), ao invés de ceder às inclinações. A meditação filosófica cumpre assim um longo e rico itinerário.

A ética kantiana mantém plena atualidade pelas seguintes razões: 1ª) Apresenta maior sintonia com o caráter laico de que chegou a se revestir a cultura ocidental; 2ª) Permite estabelecer uma relação adequada entre moral, direito e política, desde que dela decorreria este esquema: a moral é subjetiva (esfera da coação interna), sendo a coação externa esfera do direito, correspondendo a política à esfera da violência legalizada; e 3ª) É de comprovada eficácia no concernente à determinação do que seria a ação moral.

c) Doutrina da virtude

Além da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant publicou ainda dois outros livros dedicados à moral: *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Doutrina da virtude* (1797). A *Crítica da Razão Prática* atende tão somente à intenção sistemática do autor, já que estava convencido devesse o **sistema** seguir-se ao conjunto das críticas. Não foi entretanto bem sucedido; sendo esta tarefa (de conceber um sistema de inspiração crítica, isto é, segundo a perspectiva transcendental) empreendida por seus sucessores. Deste modo, para perfeito entendimento da ética kantiana são suficientes a primeira e a última das obras antes referidas.

A *Doutrina da virtude* está dividida em duas grandes seções, sendo a primeira dedicada aos deveres para consigo mesmo e, a segunda, aos deveres para com os outros. Antes de apresentá-los estabelece esta distinção especial: a ética não dá as leis para as ações, pois esta é a esfera do direito, mas apenas para as máximas das ações. As máximas correspondem ao enunciado subjetivo que precede a ação concreta e a enuncia. Segundo estabelece a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, para averiguar se determinada máxima seria moral, basta enunciá-la de modo universal, isto é, estabelecer que todos os indivíduos poderiam agir da mesma maneira.

Desde Aristóteles, diversos autores seguiram a tradição, que inicia, de elaborar uma tábua de vícios e de virtudes. Na Época Moderna, assim procederam, entre outros, Hobbes e Espinosa. Entretanto, Kant distingue-se de todos os predecessores ao rejeitar a possibilidade de construir-se uma doutrina da virtude a partir dos sentimentos morais. Embora reconheça esta presença na moralidade, o que explica aquilo que seria o seu simples conhecimento racional, ao atestar a capacidade de todas as pessoas de emitir juízos morais. O conhecimento filosófico, entretanto, parte do reconhecimento de que o cumprimento da lei moral não tem em vista a conquista da felicidade mas impõe-se como puro respeito ao dever. Na visão kantiana, é a partir da consideração deste que se deve conceber a doutrina da virtude. Por isto, divide-a segundo o ordenamento racional dos deveres.

No exame dos deveres para consigo mesmo, Kant examina temas como o suicídio; o embrutecimento decorrente do uso imoderado dos prazeres sensíveis; a mentira e a avareza. No corolário desse exame recomenda à pessoa humana que procure conhecer-se a si mesmo como meio de busca eficaz da perfeição moral.

Guardam maior interesse os deveres para com os outros, tendo em vista a profundidade e a pertinácia de suas considerações sobre certos sentimentos sobre os quais valeria a pena debruçar-se.

As relações com os outros, segundo Kant, deveriam ser pautadas, antes de mais nada, pelas regras do amor. Embora não o explicita, trata-se do princípio cristão do amor do próximo. Este desdobra-se em beneficência (hábito de praticar o bem, que apresenta nestes termos: "ajudar, segundo os seus meios, sem nada esperar por isso, àqueles que estão na miséria, a reencontrar a felicidade"); reconhecimento ("honrar uma pessoa em razão de um benefício que se recebeu dela") e simpatia. A meditação moral inglesa, contemporânea de Kant, desenvolveu grandemente o tema da simpatia, notadamente David Hume e Adam Smith, como sendo aquele sentimento que induziria as pessoas a cumprir a lei moral, a fim de merecê-la de seus concidadãos.

A tal conjunto de deveres opõem-se estes vícios: a inveja, a ingratidão e a alegria obtida pela infelicidade de outrem. A inveja é um sentimento mal porquanto a destruição do objeto invejado em nada beneficia o invejoso. Afirma taxativamente que os vícios enumerados acham-se inscritos na natureza do homem.

Kant aborda ainda as virtudes que decorreriam do respeito que se deve dedicar aos outros (modéstia, moderação e reconhecimento de sua dignidade) a que se oporiam estes vícios: o orgulho, a maledicência e a zombaria.

Finalmente, Kant tece considerações sobre o significado da amizade.

6. A ÉTICA DE RESPONSABILIDADE

a) Antecedentes

A ética de responsabilidade é uma doutrina sugerida por Max Weber (1864-1920). E, embora não a tenha apresentado de forma autônoma e desenvolvimento pleno, deixou em sua obra indicações suficientes para que se possamos fazê-lo.

A ética de responsabilidade é uma doutrina relativa à moral individual. Com o estabelecimento do que se convencionou denominar de **moral social consensual**, na Época Moderna, interrompeu-se o processo de dissociação entre moral individual e religião, da forma como indicaremos sucintamente a seguir.

A moral social consensual é obra dos ingleses, desabrochando plenamente no século XVIII. Em resumo, afirma que as pessoas, no plano social, cumprem as regras morais fixadas porque não conseguiriam suportar a existência se a comunidade não as acolhesse com **simpatia**. O processo segundo o qual se observa aquela moralidade – isto é, a maneira como se chega ao consenso – nada tem de arbitrário. A presença de múltiplas religiões ensinou que não mais existe a instância privilegiada capaz de ordenar comportamentos morais, cumprindo torná-los consensuais. Para tanto, basta ter presente que aquelas regras não podem ser deduzidas da moralidade tradicional de um ou outro grupo – a exemplo da moral cavaleiresca aristocrática devendo adequar-se aos objetivos escolhidos pela sociedade. Quando se quer o enriquecimento e a prosperidade, a tenacidade e o trabalho tornam-se valores sociais de grande relevância e acabam sendo acatados por todos ou pelo menos por aqueles que formam a opinião da maioria. Essa é a doutrina moral que se encontra na obra de Joseph Butler (1692-1752), David Hume (1711-1776) e Adam Smith (1723-1790). A partir desse ponto os ingleses se desinteressam do estabelecimento de qualquer teoria geral acerca da moralidade individual, aceitando que os indivíduos cumprem as regras morais para atender às imposições da seita religiosa a que pertence.

Estávamos, portanto, muito longe da ambição contida no projeto inicial de toda essa meditação e que seria formulado por Pierre Bayle (1647-1707), famoso autor do *Dicionário Histórico-Crítico* (1697). A propósito do seu projeto, escreve Paul Hazard: "Estabelecidas a prova e a contraprova, Bayle chega ao termo de sua demonstração: religião, moralidade, longe de serem indissociáveis, são independentes; pode-se ser religioso sem ser moral; pode-se ser moral sem ser religioso. Um ateu que vive virtuosamente não é um monstro que suplante as forças da natureza."⁽¹⁾

Comentando-o, observa Brehier que a crítica de Bayle desfaz sistematicamente a pretendida conexão dos principais dogmas religiosos com as necessidades fundamentais da razão e; da moralidade. Acrescentando: 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".⁽²⁾ Bayle, aliás, foi vítima dessa intolerância e teve que abandonar a França para refugiar-se em Roterdã.

⁽¹⁾ *La Crise de la Conscience Européenne* (1680-1715). Paris, Galimard, 1971, vol. 2, pág. 78.

⁽²⁾ *História da Filosofia*, tradução espanhola, 4ª edição. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1956, vol. II, pág. 747.

O desenvolvimento da moralidade individual segundo pressupostos racionais seria obra de Kant (1724-1804), na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Doutrina da Virtude* (1797).

Contudo, Kant pretende fundar racionalmente uma moralidade para o homem universal, enquanto 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.

b) 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 judaico-cristã, privilegiando o profetismo bíblico, no judaísmo antigo, e a ética puritana, nos tempos modernos.⁽¹⁾

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, consequentemente, 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, ou seja, 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 “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

⁽¹⁾ 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*.

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 freqüentemente que elas não forneçam, quanto ao conteúdo, qualquer indicação própria a uma apreciação da atividade. Como já dissemos, isto é inexato. 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 constituísse em um valor". De acordo com o espírito moderado e desprovido de calor da ética kantiana, poderíamos 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".

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".⁽¹⁾

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.

⁽¹⁾ Tradução francesa, Paris, PUF, 2ª edição, 1950, páginas 413-4.

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 Primeira 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 a 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".

Weber não viveu a situação configurada com a Segunda 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 presentes determinados princípios, que procuraremos resumir adiante, a partir das indicações que nos foram legadas por Max Weber.

c) 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 revide 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 inevitáveis 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 necessária 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 cavaleiro 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 que 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 envolve 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 dogmatismo.

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 (isto é, da convicção) 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 a ética de responsabilidade. Contudo, seu pensamento se torna mais claro se, ao invés de ética da convicção, a denominaremos 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 a 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.

7. OUTROS MODELOS: AS ÉTICAS ECLÉTICA E TOTALITÁRIA

a) Indicações de caráter histórico

Em que pese a circunstância de que praticamente haja esgotado a problemática da moralidade, emergente na Época Moderna, a meditação inglesa e a kantiana – precedentemente caracterizadas – não se universalizaram. Como a busca de outras alternativas deu-se notadamente em países de maioria católica – França e Itália, sobretudo – é provável que o fenômeno haja ocorrido pelo fato de que aquela meditação exigiria a responsabilidade pessoal na avaliação dos próprios atos, presente ao protestantismo. Nos países de maioria católica, continuou prevalecendo o papel da confissão perante um padre, a sua absolvição ou condenação a determinadas penitências. Nesse contexto cultural, as situações morais individuais encontram uma solução apaziguadora da consciência, o que não se dava num contexto protestante. O certo é que os filósofos católicos, agrupados desde fins do século XIX e em grande parte do século XX em torno do **neotomismo**, aceitaram de bom grado a ética eclética em sua formulação amadurecida.

A ética eclética está associada a um grupo de filósofos franceses entre os quais sobressaem: Maine de Biran (1766/1824), Victor Cousin (1792/1867) e Paul Janet (1823/1899). Tais filósofos organizaram um movimento denominado **ecletismo espiritualista**, de grande sucesso ao longo do século XIX. Posteriormente – e como é comum acontecer –, viu-se nessa filosofia, sobretudo, defeitos e superficialidades, o que está longe de corresponder a uma verdade histórica. Biran foi chamado de **Kant francês** por Henri Bergson (1859/1941), que é um filósofo de merecida nomeada nas primeiras décadas deste século. E, de fato, Biran deteve-se na análise de alguns problemas filosóficos da maior significação e de renovada atualidade.

Victor Cousin foi acusado de ser “mais orador que filósofo”. Apreciando essa crítica, no verbete que lhe dedicou a *Grande Encyclopédia* e de cuja redação se incumbiu, Victor Brochard (1848/1907), que se tornou neokantismo famoso, considera-a exagerada. A seu ver, se a filosofia eclética revelou-se transitória, Cousin realizou obre perene, justamente o que lhe deu fama, ao promover a tradução para o francês da obra de Platão e Abelardo, entre outros, bem como de empreender a ordenação da obra de Descartes e Maine de Biran, além dos comentários que deixou do pensamento desses filósofos, contribuições definitivas à filosofia. Afora isto, indica ainda que cumpre reconhecer que lhe cabe o mérito de haver laicizado a filosofia na Universidade francesa, graças ao fato de que os programas que introduziu, como Reitor e Ministro da Instrução Pública, achavam-se animados do verdadeiro espírito liberal. A instituição deve-lhe também a notável defesa contra as investidas do partido católico.

E no que se refere a Paul Janet, a solução que deu ao problema moral seria encampada pelos neotomistas, graças ao que ocupa um lugar de destaque entre os modelos éticos discutidos no século XX.

Além de sua importância intrínseca, a ética eclética marca um momento decisivo na evolução cultural do Brasil.

No ciclo subsequente à Independência, a parcela da elite que concebeu as instituições imperiais e consolidou o sistema monárquico-constitucional, o respeito à liberdade de imprensa e outras conquistas do Estado Liberal de Direito, adotou a solução que Paul Janet facultou à ética eclética, que apontaremos logo a seguir. Tal solução permitiu-lhe erigir uma cultura laica que não era, ao mesmo tempo, hostil ao sentimento religioso e, ainda assim, sem guardar qualquer dependência em relação à Igreja Católica.

A adesão ao ponto-de-vista de Janet correspondeu a uma opção consciente e meditada, porquanto precedida de um debate teórico onde sobressai a figura de Domingos de Magalhães (1811/1882) e seu livro *Fatos do Espírito Humano* (Rio de Janeiro, 1858). Traduziu-se na adoção de seu compêndio no Colégio Pedro II, o que o tornava obrigatório nos Liceus Estaduais.

Vista à distância, essa adesão à moral eclética não deixa de ter os seus inconvenientes. Sendo o seu propósito principal fomentar uma atitude conciliatória, impediu que os problemas morais fossem encarados em sua radicalidade, como é o caso da escravidão. Ao dar suportes teóricos para a decisão de manter o catolicismo como religião oficial, obstaculizava a prática da liberdade religiosa, e, por esse meio, o surgimento de moral social de tipo consensual, em que repousa o sistema representativo. O espírito conciliador da ética eclética há de ter dificultado, também, que no Brasil se enfrentasse a questão dos valores da Contra Reforma, desestimuladores do lucro, e do mercantilismo, diretamente contrapostos à ética do trabalho.

b) A discussão teórica de que se louva a ética eclética

A ética eclética está envolvida numa discussão de caráter filosófico que entronca com a formação da denominada corrente empirista ou sensualista, na Época Moderna. São figuras proeminentes dessa corrente Locke e Hume, cujas idéias políticas e morais são nossas conhecidas, embora, só devamos nos deter em sua obra filosófica na disciplina respectiva. Contudo, as teses empiristas nas quais se funda a ética eclética precisam ser referidas.

O empirismo acredita que todo conhecimento provém da experiência sensível. A partir desta, é relativamente fácil estabelecer-se que, partindo do contato com os entes singulares, os homens convencionam denominá-los dessa ou daquela forma. Assim, os nomes estão de uma forma ou de outra vinculados a essa experiência original.

Ainda assim, o empirismo não conseguira fixar a origem empírica de idéias como **relação, igualdade, causa, efeito** etc. A própria noção de **eu**, do agente que percebe as sensações e com elas opera, ficara enormemente enfraquecida pelos exageros do sensualismo. Maine de Biran detém-se precisamente nesse problema e realiza uma longa investigação com vistas a solucioná-lo segundo cânones empiristas.

Filho de médico, radicado em Bergerac, no período em que ali viveu durante quase vinte anos ininterruptos, Maine de Biran funda uma sociedade médica. Para esse círculo é que escreve uma das poucas obras por ele mesmo divulgadas: "A Influência do Hábito sobre a Faculdade de Pensar" (1802). Em Paris, freqüente, de início, a denominada **Société d'Auteil**, mantida por pensadores vinculados à Enciclopédia e às doutrinas de Condillac. Mais tarde, estabelece laços estreitos com o grupo de espiritualistas e neocatólicos que se encontram empenhados na busca de uma filosofia capaz de combinar as conquistas do pensamento moderno com os postulados religiosos. Graças a isto, é que a posteridade pôde reconhecer a importância de suas idéias na evolução da filosofia francesa desde que só divulgou, no período parisiense, uma pequena brochura dedicada ao exame da filosofia da Laromiguière, em 1817, sem entretanto declinar sua autoria, e uma breve exposição das doutrinas de Leibniz, publicada na *Biographie Universelle* (1819). Do grupo dos que vieram a se considerar seus discípulos, participaram Royer-Collard e Victor Cousin. Este último publicaria, em 1841, em quatro tomos, as *Obras Filosóficas de Maine de Biran*. Em 1859, organizada por Ernest Naville, tem lugar a edição de outros textos inéditos, em 3 volumes. Somente neste século, divulga-se a obra considerada completa, em 14 tomos.

Maine de Biran elaborou um “Diário Íntimo” só divulgado após a sua morte, a exemplo da maioria de seus trabalhos – cuja leitura permite compreender a atitude deliberada de não dar à luz o resultado daquela meditação desenvolvida ao longo de mais de três decênios. Pretendia encontrar um princípio único a partir do qual pudesse reconstruir toda a metafísica. Se em relação ao primeiro aspecto parecia, afinal, haver estabelecido algo de verdadeiramente sólido, restava um longo caminho a percorrer. Por isto mesmo, sua obra não o satisfazia e voltava sempre aos mesmos temas. Seus discípulos assim não entenderam. E sem os escrúpulos e a profundidade que caracterizavam o mestre, completaram o seu sistema e levaram-no a um sucesso estrepitoso se bem que efêmero.

Ainda que empenhado em encontrar um termo médio, capaz de superar os exageros tanto do racionalismo como do sensualismo, preservando de ambos, aquelas conquistas irreversíveis, Maine de Biran conserva de seus primeiros mestres a completa aversão pela teoria das idéias inatas. Aceito o princípio empirista segundo o qual todo conhecimento tem origem num fato positivo, cuja natureza e caráter se possa estabelecer sem sombra de dúvida. Os empiristas, entretanto, ao buscar as possibilidades experimentais do exercício do pensamento, entreviram tão-somente as condições exteriores, aptas a explicar, quando muito, o conteúdo de nossas idéias. Persiste a questão de saber de onde vem a nossa consciência e como o eu adquire o sentimento de sua própria realidade. A escola sensualista, ao desprezar a pesquisa das condições interiores, vê-se estrangida a manter em seu seio um princípio que o contradiz, qual seja o de supor que a consciência não tem por condição e origem senão a própria natureza de nosso ser, o que equivale a declará-la inata. Por isto, parece-lhe imprescindível tomar o princípio empirista com maior rigor que os próprios sensualistas e aplicá-lo ao conhecimento de nós mesmos como a tudo mais.

Alguns de seus mestres sensualistas, como Destutt de Tracy e Cabanis, haviam chamado a atenção para o papel que a atividade voluntária devia desempenhar no reconhecimento da realidade exterior e do próprio eu.

Qualquer resistência oposta ao movimento originado pela vontade teria a virtude de situar de pronto as duas ordens de fenômenos. O tema entretanto não fora suficientemente desenvolvido senão por Maine de Biran. O ato voluntário seria justamente o objeto principal de suas análises minuciosas e exaustivas, para nele descobrir uma primeira evidência da causalidade e da liberdade.

O ato voluntário dá-se quando empreendo essa ou aquela ação sem que para tanto haja qualquer excitação exterior. Se movo o meu braço, faço-o por uma deliberação exclusiva da minha vontade. Detendo-se no seu minucioso exame, Maine de Biran acredita ter fundado empiricamente as idéias de **eu, causa, e liberdade**. Mas essa descoberta não o satisfaz, razão pela qual prossegue na análise. De onde provêm as idéias de **Deus, Bem, Moral**? Não será possível identificar a experiência que lhes dá origem? Eis o tema a que dedicou toda a vida.

Maine de Biran, além de estabelecer uma nítida separação entre a vida animal e aquela propriamente humana, distinguia o que denominava de vida do espírito. A primeira constituía o objeto próprio da fisiologia enquanto a ciência da vida humana era a psicologia. A parcela maior de sua meditação dedicou-a a esta ciência, na maneira especial como a encarava. Acreditava haver encontrado uma base sólida, experimental, para fundar uma teoria do conhecimento capaz de estabelecer a desejada conciliação entre racionalistas e empiristas. A experiência externa se completava com a experiência interna, salvando de um só golpe o método empirista e a integridade do eu. O rigor e a meticulosidade de suas análises credenciaram-no à admiração, primeiro daqueles que se consideravam seus discípulos e; depois que Cousin divulgou boa parte de seus escritos, de grupos numerosos de pensadores, tanto na França como no exterior. Ainda na segunda metade do século passado escreveria J.

Gérard: "A filosofia de Maine de Biran é eclética, pois que busca restabelecer o acordo entre doutrinas opostas e concluir um tratado de aliança entre a metafísica e a experiência. Mas é um ecletismo de natureza toda particular, que não se limita, para conciliar os termos opostos, a depurá-los do que têm de extremo, negligenciando ou atenuando as contradições, dando maior ênfase aos pontos de contato e às relações possíveis. É o ecletismo de um ponto-de-vista original, médio por sua própria natureza, que traz a si os pontos-de-vista opostos que busca conciliar, ao invés de ir a eles; que não se coloca entre eles senão excluindo um e outro, obrigando-os a renunciar a si mesmos em seu proveito. Dessa posição nova que alguns entreviram sem nela se deter e até onde os outros não puderam se elevar, julga e explica suas contradições e seus erros; descobre a fonte comum ou no esquecimento ou na negação de seu próprio ponto-de-vista".⁽¹⁾

Paul Janet entendia que Maine de Biran havia retirado do esforço motor "uma nova doutrina das categorias".⁽²⁾ O acesso ao esforço voluntário nos é dado pela introspecção psicológica. Biran classifica-o como o fato primitivo da consciência e proclama que leva a nos apreendermos como **causa e liberdade**. Assim, inaugura uma fundamentação empírica dessas "noções primeiras" ou "idéias gerais" que a tradição empirista anterior não lograra alcançar. Em que pese tais resultados, deu-se conta de que os ideais morais eram de índole diversa, carecendo de outra espécie de suporte. Inclinou-se por considerar a experiência mística como equiparável, no plano do espírito, ao que o fato primitivo do esforço voluntário representa para a consciência individual. Assim, apostou no espiritualismo. Contudo, não deixou de reconhecer as dificuldades e a obscuridade de semelhante solução. No último ano de existência, escreveria em seu diário:

"Em duas oportunidades o escuro véu que cobre o meu espírito e envolve toda a minha alma, desde há algum tempo parecia ter desaparecido, e tive então a intuição viva de algumas verdades de sentimento que escapam, no estado habitual, à razão discursiva, e que as palavras não exprimem e as mascaram mais que as manifestam.

Eu não posso deixar de chocar-me com o contraste dos dois estados de que tenho consciência e desejaria, a todo custo, saber a que se acham relacionados. É à alma, à organização ou à sua correspondência harmônica? Não se poderia acreditar que a vida superior da alma consiste em que, num tal estado, o laço vital da alma com o corpo encontra-se a tal ponto enfraquecido que o corpo não mais se constitui em obstáculo e a alma entrega-se a si mesma, à sua própria natureza, ou à maneira de existir ou de sentir que lhe pertence, independentemente do corpo? Ou então, ao contrário, não seria a organização em perfeito equilíbrio, quando todas as partes em conjunto ou com a alma se harmonizam, dando a esta um sentimento tão doce, tão puro, tão elevado? O que há de certo é que o estado de que falo é completamente involuntário, e a alma não tem nenhum meio de fazê-lo renascer ou retornar quando tenha passado. Os místicos e os hipnotizadores conhecem bem alguns meios capazes, em certos casos, de modificar dessa forma o organismo ou a alma, alterando a maneira de sua ligação, mas tudo isto é ainda obscuro, sujeito a imensas incertezas e anomalias".⁽³⁾

O caráter fragmentário da obra – muito mais talvez que o empenho conciliador – irá suscitar grandes dificuldades ao trânsito entre a base empírica fundamentada no que chamava de psicologia e a ética à qual finalmente se ajustou, fruto, talvez, de uma opção política ao invés de representar desenvolvimento coerente do sistema. Maine de Biran nutria simpatias pelo estoicismo, provavelmente bem próximo da dignidade do **eu** que tanto reivindicara.

⁽¹⁾ J. Gérard - *La Philosophie de Maine de Biran*. Paris, 1876, pág. 234.

⁽²⁾ Apud Gilbert Romeyer-Dherbey - *Maine de Biran*. Paris, Seghers, 1974, pág. 105.

⁽³⁾ *Journal*. Edition integrale publié par Henri Gouthier. Neuchatel. Suisse, Editions de la Baconnière, 1955, tomo II, págs. 306-7, (28 de junho de 1823).

Acabaria entretanto estabelecendo não só uma relação direta entre Deus e a revelação do **eu** – cuja base empírica se ocupara de descobrir numa meditação tortuosa e prolongada – como incorporando, no mesmo pé de igualdade, a tradição oral. Esta seria a revelação externa enquanto a primeira representava a revelação interna. Em 1817, emitiria a seguinte opinião, que seus discípulos considerariam inerente ao sistema sem maior preocupação de aprofundá-la e muito menos de fundamentá-la, "O filósofo e o teólogo consideram cada um sob o ponto-de-vista que lhe é próprio estas duas espécies de revelação e, se estão, como devem, de acordo sobre seu objeto e seu fim comum, nada terão a disputar sobre a natureza dos meios que Deus pode escolher para revelar ao homem sua existência e sua lei". Assim procuraria lançar as bases de uma conciliação num outro plano, entre o seu sistema eclético e a religião. Não resta dúvida, de que poderia ter encontrado fundamentos mais sólidos para empreender semelhante caminho, como bem o observa J. Gérard: "Se tivesse logrado desfazer-se das preocupações demasiado exclusivas, originárias do passado que combatia, teria compreendido que a consciência e a posse de si, fundamento sólido da personalidade, não são ainda, entretanto, a personalidade inteira, e que seria necessário procurar numa lei a realizar, num destino a cumprir, seu complemento necessário e, poder-se-ia dizer, sua verdadeira razão de ser. Princípio ao mesmo tempo do amor e do dever, a idéia do bem, encerrando a explicação da verdadeira natureza do esforço, o teria levado a descobrir o objetivo morai. Seguindo a Kant, teria podido encontrar o meio de reunir os dois pólos da ciência humana que tinha em vista, sem saber como passar de um a outro, a pessoa eu e a pessoa Deus".⁽¹⁾

Victor Cousin iria esforçar-se por alargar a noção de fato primitivo da consciência a fim de dispensar-se do compromisso de voltar sempre a estabelecê-lo. No que respeita à moralidade, considera que os juízos morais revestem-se daquele caráter. A par disto, tratou de conciliar a morai aristotélica e a kantiana, isto é, reunindo a idéia de busca da felicidade (bem) e de obrigação. Assim, no famoso livro **Du vrai, du beau et du bien** escreveria "Sob todos os fatos, a análise mostrou-nos um fato primitivo que não repousa senão sobre si mesmo: o juízo do bem. Não sacrificamos a este os outros fatos, mas devemos constatar que é a primeiro em data e importância... O bem é obrigatório. Pois a obrigação repousa sobre o bem: nessa aliança íntima é a este que aquela empresta seu caráter universal e absoluto".

Essa solução de Cousin estava longe de apaziguar os espíritos, razão pela qual o debate prosseguiria.

c) A ética eclética na versão vitoriosa que lhe deu Paul Janet

Paul Janet iniciou sua carreira como professor da faculdade de Strasburgo, em 1848, aos 25 anos de idade. A partir de 1863 ensina na Faculdade de Letras de Paris.

Janet cuidaria sobretudo, de eliminar a possibilidade de aproximação entre ecletismo e misticismo, restaurando a grandiosidade do método histórico descoberto por Cousin, e que ficara obscurecida no período subsequente à queda de Luiz Felipe (1848). Afirma taxativamente que a filosofia não repousa em nenhuma intuição do absoluto, mas consiste num saber do absoluto que é completamente humano e cujo progresso depende do desenvolvimento das ciências positivas. O procedimento posto em circulação por Cousin não consiste numa seleção mecânica do que há de comum em todas as doutrinas, mas na aplicação à filosofia de método dotado de plena objetividade. Por essa razão, sua obra é sobretudo a retomada do papel de Cousin como historiador, fazendo-o na consideração dos grandes temas filosóficos. Publicou livros sobre as causas finais; a dialética etc., dedicando ao mestre um

⁽¹⁾ Obra citada, pág. 516.

desses textos (*Victor Cousin e sua Obra*, 1885). No fim da vida, voltar-se-ia para o tema da introspecção em *Psicologia e Metafísica* (1897). Tinha 76 anos ao falecer em 1899.

A aplicação do método histórico à moralidade teria lugar no livro *A Moral*, publicado na França em 1874. Suas teses principais são resumidas adiante.

Paul Janet critica acerbamente o utilitarismo em suas várias versões, sobretudo na sua expressão contemporânea (Stuart Mill), e denomina-o moral de interesse. Escreve: "Sendo distinto do prazer e da utilidade o bem moral ou honesto, não pode a lei da atividade humana ser procurada nem na paixão, que tem por objeto o prazer, nem no interesse, bem entendido, que tem por objeto o útil, nem finalmente no sentimento. Essa lei existe em outro princípio de ação que se chama o dever".⁽¹⁾

A lei moral, pela circunstância de que o homem acha-se também ligado à animalidade, assume a forma de um constrangimento, de uma ordem, de uma necessidade. É um mandamento, uma proibição. "Faze o bem e não faças o mal" - tal é a sua fórmula. Fala como um legislador, com um senhor.

O constrangimento de que se trata não é entretanto físico, mas puramente moral. Impõe-se à nossa razão, sem violentar a liberdade. "Este gênero de necessidade, prossegue, que só se impõe à razão sem constranger a vontade, é a obrigação moral. Dizer que o bem é obrigatório é, pois, dizer que nos consideramos como obrigados a cumpri-lo sem que sejamos a isso forçados. Pelo contrário, desde que o cumpríssemos por força, cessaria de ser o bem. Deve, portanto, ser exercido livremente, e o dever pode ser definido como uma necessidade consentida. É o que está expresso nesta definição de Kant o dever é a necessidade de obedecer à lei pelo respeito à lei".

Janet iria entretanto conciliar esta fundamentação racional da moralidade, de inspiração kantiana, com a tradição escolástica que a considerava meio adequado à conquista da felicidade, doutrina que passaria à história com a denominação de **eudemonismo**.

Afirma: "Já vimos que o sentimento é um princípio insuficiente para fundar a lei moral. Querera isto dizer que deva ser completamente evitado e tratado como inimigo? É o defeito da moral de Kant o de atirar uma espécie de desfavor aos bons sentimentos e às inclinações naturais que nos conduzem ao bem espontaneamente e sem esforço. Ele só reconhece o caráter da moralidade onde existe obediência ao dever, isto é, esforço e luta, o que implica definitivamente resistência e rebelião, porquanto a luta supõe o obstáculo".⁽²⁾

Janet via no rigor kantiano, um resultado do protestantismo, da doutrina da predestinação. Repugna-lhe aceitar que existam eleitos e réprobos porque infere dessa distinção que os eleitos são justamente os que nascem viciosos porquanto vêm na lei moral o seu caráter repressor e inibidor. Os que são bons por natureza não chegam a alcançar o mérito, que estaria circunscrito ao cumprimento à lei por puro respeito. Não é essa a virtude dos gregos, exclama, virtude acessível e branda, virtude amável e nobre, virtude misturada de ritmo e de poesia". Não é a virtude cristã, "virtude de ternura e de coração, virtude de dedicação e de fraternidade".

Paul Janet conclui do modo seguinte: "Não se trata de substituir, pois, a moral do dever pela moral do sentimento; apenas nos levantamos contra a exageração de Kant, que exclui inteiramente o sentimento do domínio da moralidade, e freqüentemente parece confundir na moral o meio com o fim. O fim é chegar a sermos bons. Se Deus começou por nos fazer tais, dispensando-nos de uma parte dos esforços para chegar ao fim, seria uma moral

⁽¹⁾ *Tratado Elementar de Filosofia*, Rio de Janeiro, Garnier, 1886, Tomo II, pág. 77.

⁽²⁾ Obra citada, págs. 105-6.

imperfeitíssima aquela que encontrasse meio de se queixar, que equiparasse os bons e os maus sentimentos, e constituísse até um privilégio em favor destes, O sentimento, diga Kant o que disser, não é, pois, o inimigo da virtude; lhe é, pelo contrário, o ornamento e a flor. Aristóteles foi ao mesmo tempo mais humano e mais verdadeiro quando disse: 'O homem virtuoso é aquele que se apraz em praticar atos de virtude'. Não basta ser virtuoso; é preciso também que o coração ache prazer em o ser. Se à natureza já aprouve fazer por nós os primeiros gastos, seria ser muito ingrato querer-lhe mal por isso".⁽¹⁾

A doutrina eclética, assim fundamentada denominou-se eudemonismo racional e à sua justificativa Paul Janet dedicaria todo um tratado (*La Morale*, 1874), resumido e incorporado ao compêndio que tanto sucesso iria alcançar no Brasil. Naquela hora diria que "nosso princípio fundamental é que o **bem moral** supõe o **bem natural** que lhe é anterior e serve de fundamento". Vale dizer: a busca da felicidade, que Kant rejeitara como objetivo da moral, se ilumina pela razão natural. Assim, a felicidade é uma escolha racional, identifica-se com a perfeição, revestindo-se do caráter de obrigatoriedade que não lhe atribuíra Aristóteles.

Na França, essa solução chegou a ser ridicularizada. Victor Brochard iria dizer que as duas idéias (dever e felicidade) são irreconciliáveis, porquanto se os homens tendem naturalmente para a felicidade, não faz o menor sentido pretender a tanto obrigá-los. A defesa da solução eclética seria efetivada pelos neotomistas, na pessoa do padre dominicano Sertillanges, nestes termos:

"Basta ler, por exemplo, a lúcida exposição de Mr. P. Janet para dar-se conta de que esta pretensa contradição somente repousa sobre uma confusão do crítico. O bem natural é essencial, sendo o fundamento do dever, diz Paul Janet, admitimos com Kant, que o bem moral é, ao contrário, a consequência: e assim, encontra-se justificada esta dupla proposição: o dever consiste em fazer o bem – o bem consiste em cumprir seu dever. Noutros termos, o dever consiste em buscar o que é naturalmente bom; e o ato moralmente bom é aquele que é praticado por dever.

Nada mais claro, para quem conhece o estado da questão, que este resumo da moral eclética. Encontram-se aqui três termos: o bem natural ou essencial, dito de outro modo, ontológico, objeto do metafísico. Há em seguida o dever, que consiste em realizar este bem, enquanto realizável no homem e pelo homem. E há, enfim, o bem moral, que consiste em obedecer ao bem moral assim definido.

Não há pois, nenhuma contradição em fazer depender o dever do bem e o bem do dever; pois nestas duas fórmulas, o bem de que se fala não é o mesmo...

... À frente, um bem a realizar, que é a perfeição do homem... Em seguida a lei do dever, que ordena realizar este bem em si. Enfim, o bem moral, que consiste na obediência à lei.

Eis portanto, o bem humano considerado como objeto, o bem ontológico, que é, em si, para o eclético como para nós, o ponto de partida da moral. E o ponto de partida da moral não é a metafísica?"⁽²⁾

d) O cerne da ética totalitária

O princípio fundamental que orienta a ética totalitária consiste na convicção de que os fins justificam os meios.

⁽¹⁾ Obra cit., págs. 107-8.

⁽²⁾ Les bases de la morale et les récentes discussions. *Revue de Philosophie*, 3:320/321, 1902/1903. Apud., René Gautier. *Introduction à L'Étique à Nicomaque*, Louvain, Publications Universitaires, 1970, Tome I, p. 293.

Posto que, pretendo erigir uma sociedade nova, onde haja desaparecido a exploração do homem pelo homem, posso valer-me de não importa que meio para alcançar tais objetivos.

A "ditadura burguesa" é odiosa. O princípio segundo o qual todos são iguais perante a lei é meramente formal. O que importa de fato é a posse dos meios de produção. De modo que o "habeas corpus" ou o mandado de segurança contra o arbítrio da autoridade são prerrogativas burguesas de que o proletariado se dispensará. Na **ditadura do proletariado** não haverá arbítrio da autoridade porquanto esta está dedicada a uma obra grandiosa, visando aquele fim todas as ações que venha a empreender.

Weber chamou a esse arrazoado de "ética da convicção" e mostrou magistralmente como é o campo propício ao aparecimento de pessoas frustradas que buscarão recompensar-se dando vazão ao ressentimento, estando condenadas a tornar-se meros aduladores de um chefe. Eis o que disse a esse propósito, na conferência em que examina a vocação do político:

"Quem quer que, utilizando a força, deseje instaurar a justiça social sobre a Terra, sentirá a necessidade de contar com seguidores, isto é, com uma organização humana. Ora, essa organização não atua, a menos que se lhe faça entrever indispensáveis recompensas psicológicas ou materiais, sejam terrestres ou celestes. Acima de tudo, as recompensas psicológicas: nas modernas condições de luta de classes, tais recompensas se traduzem pela satisfação dos ódios, dos desejos de vingança, dos ressentimentos e, principalmente, da tendência pseudo-ética de ter razão a qualquer preço, saciando, por conseqüência, a necessidade de difamar o adversário e de acusá-lo de heresia. Aparecem, em seguida, as recompensas de caráter material: aventura, vitória, presa, poder e vantagens. O êxito do chefe depende, por completo, do funcionamento da organização com que ele conte. Por esse motivo, ele depende também dos sentimentos que inspirem seus partidários e não apenas dos sentimentos que pessoalmente o inspirem. Seu futuro depende, portanto, da possibilidade de assegurar, de maneira durável, todas essas recompensas aos partidários de que não pode prescindir, trate-se da guarda vermelha, de espíões ou de agitadores. O chefe não é senhor absoluto dos resultados de sua atividade, devendo curvar-se também às exigências de seus partidários, exigências que podem ser moralmente baixas. Ele terá seus partidários sob domínio enquanto fé sincera em sua pessoa e na causa que defende seja depositada pelo menos, por uma fração desses partidários, pois jamais ocorreu que sentimentos idênticos inspirem sequer a maioria de um grupo humano. Aquelas convicções, mesmo quando subjetivamente as mais sinceras, não servem, em realidade e na maioria das vezes, senão para "justificar" moralmente os desejos de vingança, de poder, de lucros e de vantagens. A este respeito, não permitiremos que nos contem fábulas, pois a interpretação materialista da História não é veículo em que possamos subir à nossa vontade e que se detenha diante dos promotores da revolução. E importa, sobretudo, não esquecer que à revolução animada de entusiasmo sucederá sempre a rotina cotidiana de uma tradição e que, nesse momento, o herói da fé abdicará e a própria fé perderá em vigor ou se transformará – esse o mais cruel destino que pode ter – em elemento da fraseologia convencionai dos pedantes e dos técnicos da política. Essa evolução ocorre de maneira particularmente rápida quando se trata de lutas ideológicas, simplesmente porque esse gênero de lutas é, via de regra, dirigido ou inspirado por chefes autênticos, os profetas da revolução. Nesse caso, com efeito, como, em geral, em toda atividade que reclama uma organização devotada ao chefe, uma das condições para que se alcance êxito é a despersonalização e o estabelecimento de uma rotina, em suma, a proletarianização espiritual, no interesse da disciplina. Essa a razão por que os partidários vitoriosos de um chefe que luta por suas convicções entram – e, de ordinário, rapidamente em processo de degeneração, transformando-se em massa de vulgares aproveitadores".

O principal resultado de tal comportamento é eximir-se seu autor da responsabilidade pelas conseqüências de seus atos. Afirma Weber: "... quando hoje em dia, num tempo de

excitação {escreve logo no ano seguinte ao término da Primeira Guerra, quando os comunistas fomentam insurreições em alguns países europeus) ... – a excitação não é sempre e nem mesmo genuinamente uma paixão autêntica – vemos subitamente surgir, de toda parte, homens políticos animados pelo espírito da ética da convicção e proclamando: 'Não eu, mas o mundo é que é estúpido e vulgar; a responsabilidade pelas conseqüências não cabe a mim, porém, àqueles a cujo serviço estou; não obstante, esperem um pouco e eu saberei destruir essa estupidez e essa vulgaridade' – diante de tal situação, confesso que antes do mais, procuro informar-me acerca do equilíbrio interior desses partidários da ética de convicção. Tenho a impressão de que, nove vezes em dez, estarei diante de balões cheios de vento, sem consciência das responsabilidades que assumem e embriagados de sensações românticas".⁽¹⁾

A todos os estudiosos da ética totalitária, tem impressionado vivamente o tipo de personalidade que a ela se ajusta, porquanto não deixa de ser curioso, por exemplo, condenar-se em Cuba a ditadura de Batista e achar que deve ser derrubada pela força, para em seguida aceitar passivamente a ditadura de Fidel Castro e pretender mesmo que possa ter alguma justificativa.

É mais curioso ainda, registrar que os prisioneiros desse tipo de convicção, quando conseguem libertar-se de seus grilhões, não sabem explicar a que atribuí-lo. O certo é que diante de algum fato mais brutal dos regimes comunistas, uma leva de intelectuais deixa suas fileiras. Tal ocorreu nos anos trinta, diante dos expurgos e dos processos de Stalin bem como por ocasião do pacto que este assinou com Hitler; na oportunidade do relatório Krushov em 1956, denunciando os seus crimes; na invasão da Tchecoslováquia em 1968 e assim por diante. Daniel Bell diz a esse respeito que "cada geração de comunistas tem o Kronsdat que merece", para lembrar que, logo em seguida à Revolução, os bolcheviques fuzilaram impiedosamente os marinheiros e soldados da fortaleza de Kronsdat, justamente o grupo que havia bombardeado o Palácio de Inverno, em Petrogrado (então capital da Rússia, cidade cuja denominação depois passou a ser Leningrado), e, assim, assegurando a sua vitória. De sorte que, a verdadeira face do bolchevismo não apareceu naquele momento em que essa ou aquela geração o percebeu mas sempre esteve presente.

Não cabe, portanto, nenhum empenho de "conversão" dos partidários da ética totalitária. O que se pode fazer é reiterar que a moralidade encontra-se nos meios a que recorremos para vê-la realizada e não nos fins que nos movem. O próprio marxismo acabou sendo vítima dessa armadilha, isto é, ao admitir que os fins justificam os meios acabou permitindo que sua fraseologia fosse utilizada por quem não tem outro fim senão o de perpetuar-se no poder a qualquer título. Porque nada têm a ver com nenhuma espécie de socialismo, os ditadores que na África e no Oriente, proclamaram "repúblicas socialistas", para explicitar seu alinhamento ao lado da União Soviética.

⁽¹⁾ *Ciência e Política: duas Vocações*, 4ª ed., S. Paulo, Cultrix, 1983, pág. 118 e seg

8. PRINCIPAIS TEMAS DA DISCUSSÃO MORAL

a) Idéia geral da problemática considerada

Nas Unidades precedentes, buscou-se tomar um primeiro contato com as principais obras clássicas dedicadas ao estudo da moral. Assim, ainda que esse primeiro contato não dispense o estudo direto das obras mencionadas, é lícito afirmar que as pessoas que nos acompanharam tiveram oportunidade de familiarizar-se com o conteúdo de obras clássicas como *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, ou *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant. Ao mesmo tempo, certamente dispõem hoje de conhecimento razoável das idéias de pensadores da importância de David Hume, Max Weber etc.

Percorrido tal caminho, parece apropriado determo-nos naqueles aspectos mais importantes do tema estudado, naturalmente sem a pretensão de suscitar quaisquer espécies de síntese. O CURSO DE HUMANIDADES busca facultar certa familiaridade com as obras básicas de nossa cultura, isto é, formar o espírito na aceitação da diversidade. Por isto, não seria apropriado tentar impingir essa ou aquela crença. Se bem que não possamos passar na vida sem estas, o ideal é dispor de cultura suficiente para permitir uma escolha efetivamente livre.

Consistindo o eixo da evolução da disciplina em sua separação da religião, parece dispensável insistir neste ponto. Contudo, torna-se imprescindível buscar uma conceituação da moral que a separe do direito. As relações da moral com a política constituem igualmente aspecto relevante.

A moral pressupõe a presença de certos pré-requisitos? Alguns autores respondem afirmativamente.

A questão de saber-se o que é mutável e o que é permanente na moral também se reveste de renovada atualidade. Propomos uma solução para esse velho dilema que tem pelo menos o mérito de permitir uma discussão aprofundada.

Na solução considerada, afirmamos que o ideal de pessoa humana corresponde ao cerne da moral ocidental. Para perfeito entendimento da espécie de ideal de que se trata, cumpre distingui-lo da acepção de pessoa humana que permeia determinado contexto histórico.

Quais são as questões periféricas basilares que se estruturam em torno do núcleo da moral? - eis uma pergunta de igual magnitude.

Tais são, em síntese, as questões a serem debatidas nas últimas unidades do curso.

b) Conceito da 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 tornados 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 tenha 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, por exemplo) 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 torna-se irracional, desde que os fins não se compatibilizem 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.

De sorte que 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 os temas aqui afluídos 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, tome I, págs. 275-6), 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 os 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 que a religião deixa de servir como referencial, tomado positiva ou negativamente.

Objetividade do código e subjetividade da moral

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

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

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

Os ideais, segundo o entendimento kantiano, são arquétipos inspiradores. Kant consideraria improcedentes as críticas que apontam para o caráter utópico da *República* de Platão, chamando a atenção para a necessidade de dispormos de um ideal de sociedade a fim de conceber-lhe uma Constituição. Sobre o papel desses ideais teria oportunidade de escrever:

"A virtude e, com ela, a sabedoria humana, em toda a sua pureza, são idéias. Mas o sábio (do estóico) é um ideal, isto é, um homem que não existe senão no pensamento, mas que corresponde plenamente à idéia de sabedoria. Assim como a idéia faculta a regra, o ideal serve, de modo semelhante, de protótipo à determinação completa da cópia e nós não temos, para julgar nossas ações, outra regra senão a conduta deste homem divino que conduzimos em nós e ao qual nos comparamos para nos julgar e também para nos corrigir, mas sem poder jamais alcançar a perfeição". (*Crítica da razão pura*. Tradução francesa de Tremesaygues e Pacaud. Paris, PUF, 2ª ed., 1950, págs. 413-4).

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.)

Max 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. Trad. francesa de Julien Freund in *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon, 1965, págs. 425-6). 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 a 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 criam a tensão na qual se desenvolve a existência humana.

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. É o fato mesmo de que os homens tendam a ceder às inclinações que revelaram a necessidade de uma outra instância apta a coagir externamente: o direito.

No entendimento do direito formaram-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 tenhamos presente o que a distingue da moral social, tema considerado durante o curso.

Para a compreensão das relações entre moral e política, parece essencial ter presente, desde logo, que o processo 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, porque 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 se ele possui tantos direitos no estado de natureza, deles somente usufrui de forma muito precária achando-se constantemente exposto à usurpação dos outros. Todo mundo é tanto rei quanto ele, todos são iguais, e a maior parte não respeita estritamente nem a equidade nem a justiça, o que torna o usufruto da propriedade, que possui nesse estado, muito perigoso e incerto. Isto o leva a abandonar esta condição, de liberdade, é certo, mas cheia de terrores e de contínuos perigos: não é pois sem razão que ele solicita e consente em associar-se a outros homens, que já se reuniram ou pretendem fazê-lo, a fim de salvaguardar mutuamente suas vidas, suas liberdades e suas fortunas, o que designo sob o nome geral de propriedade". (*Two treatises of government*. Cambridge University Press, 1965. §123, pág. 395.)

A doutrina do sistema representativo, em sua formulação originária, leva em conta estritamente as circunstâncias concretas. O elemento apto a evidenciá-lo são as regras da tolerância, então estabelecidas, somente aplicáveis aos que se disponham à observância dos

princípios essenciais à convivência política. O problema em tela tem sua origem na questão religiosa, matéria em relação à qual Locke reivindicava inteira liberdade de consciência. A Igreja, a seu ver, consistia numa associação voluntária, cujos membros não lhe tinham confiado o dever de punir, sobretudo pelo fato de que os homens jamais constituiriam uma instituição possuidora da verdade total acerca dos destinos da humanidade. A propósito, observam Leroux e Leroy: "Locke reclama, pois, inteira liberdade do indivíduo em matéria religiosa, com esta reserva: não se poderia autorizar uma atitude religiosa que conduzisse o indivíduo a prejudicar seja ao outro seja ao Estado. Por esta razão, de ordem estritamente política, Locke exclui do benefício da tolerância de uma parte os ateus, aos quais falta a base própria da moralidade, e de outra as religiões que exigem de seus fiéis obediência a um princípio estrangeiro: nomeia aqui aos maometanos, mas visa manifestamente a Igreja romana" (E. Leroux e A. Leroy. *La philosophie anglaise classique*. Paris, Librairie Armand Colin, 1951, pág. 84).

Finalmente, a filosofia política de Locke, sem se mesclar na esfera da moralidade, guarda para com esta uma atitude de respeito e de acatamento. Embora se possa dizer que, ao conceber o sistema representativo, tinha em vista o estabelecimento das condições políticas necessárias a que os homens efetivassem na terra uma obra digna da glória de Deus, e, portanto, estivessem em última instância numa relação de subordinação ao problema teodicêico, 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.

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 resultou 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. A distinção que busca estabelecer é 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 a 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. 1 - 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 constranger "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 a fins. 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, e 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 castiguem o mal e que, portanto, devam ater-se às exigências morais, e 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*. 2ª Parte. IX. Sociologia da dominação. VIII. Dominação política e hierocracia. Volume III da tradução espanhola, Fondo de Cultura, págs. 908-10).

Weber adverte que, não se pode imaginar nenhuma dependência unívoca, visto que, a racionalização do religioso tem suas próprias leis e sobre estas as condições econômicas influem tão somente como "vias de desenvolvimento", achando-se relacionadas, 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 na moral ocidental. conceituação e determinação do conteúdo

Determinação do Núcleo

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.

Resposta à questão: comporta o código judaico-cristão uma interpretação racional?

Os Dez Mandamentos aparecem de forma diversa no Decálogo, no Sermão da

Montanha e, posteriormente, nas interpretações católica e protestante. Sem que isto signifique qualquer preferência por essa ou aquela versão, para a análise subsequente tomaremos os enunciados apresentados tradicionalmente pela Igreja Católica, transcrevendo-se, ao mesmo tempo, o enunciado que aparece em Moisés:

1 ° - Amar a Deus sobre todas as coisas. ("Não terás outros deuses diante de mim".)

2° - Não tomar seu santo nome em vão. (No Decálogo, o segundo mandamento tem esta formulação: "Não terás para ti imagens esculpidas ... Não te prostrarás diante delas e não lhes prestarás culto..." fórmula que foi restabelecida pelos protestantes. Como terceiro mandamento, no Decálogo, aparece: "Não pronunciarás em vão o nome do Senhor, porque o Senhor não deixará impune quem pronunciar o seu nome em vão".)

3° - Guardar domingos e festas. ("Recorda-te do dia de sábado para o santificar. Trabalharás durante seis dias e levarás a cabo todas as tuas tarefas. Mas o sétimo dia é dia de descanso, consagrado ao Senhor, teu Deus.

Em *Exodus* (34) a esse enunciado, que é repetido, acrescenta-se "Celebrarás, também, festa das semanas, no tempo das primícias da ceifa do trigo e, depois, a festa da colheita, no fim do ano".)

4° - Honrar pai e mãe. ("Honra o teu pai e a tua mãe, para que os teus dias se prolonguem na terra que o Senhor, teu Deus, te dará".)

5° - Não matar. ("Não matarás".)

6° - Não pecar contra a castidade. (Não figura seja no Decálogo, seja no Sermão da Montanha.)

7° - Não furtar. ("Não roubarás".)

8° - Não levantar falso testemunho. ("Não dirás falso testemunho contra teu próximo".)

9° - Não desejar a mulher do próximo. ("Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que lhe pertença".)

10° - Não cobiçar as coisas alheias. (No Decálogo, enunciado juntamente com o precedente).

No *Exodus* não figura o preceito de amar o próximo, mas no Levítico (19), onde Moisés indica: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo". No Sermão da Montanha aparece como um mandamento. Assim, lê-se em Mateus (22.36): "Mestre, qual é o grande mandamento da Lei?" Jesus disse-lhes: "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 dependem toda a lei e os profetas".

Considerando-os nesta ordem, pode-se afirmar que os preceitos diretamente religiosos resumem-se apenas ao primeiro e ao segundo. Comportam, ainda assim, 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 frequência, a mais crua". (Obra citada, págs. 112-3). 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 Laércio (*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 Laércio, op. 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 denominados de moral.

A par dos mandamentos expressamente religiosos (1º e 2º), dos que se referem à família e à moral sexual (4º, 6º e 9º), sobressaem aqueles relacionados diretamente à propriedade: 7º - **Não furtar** e 10º - **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 ocorra 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 de Laércio, 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 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 inventariarem-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 deve 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 tornar 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 milenarmente 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 ditame 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 tornar-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.

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 experiência científica mas se constituem em ideais. (Veja-se a definição de ideal no item II, letra a.)

As idéias que configuram o ideal de pessoa humana não se 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); 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, Hachette, 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 precedências.

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

O mandamento religioso de **amar o próximo** – e que subsequente se tornou uma regra moral de caráter primordial – há de ter desempenhado um papel extraordinário no processo civilizatório. Pode-se atribuir a esse princípio o fato de que o homem haja desenvolvido comportamentos altruísticos. O amor do próximo veio a ser o contrapeso fundamental ao egoísmo, que muitos estudiosos consideram uma inclinação fundamental dos homens e que se manifesta com uma grande força desde a mais tenra idade. Princípio análogo encontra-se nas diversas religiões.

Sem contrapesos e entregue a si mesmo, muito provavelmente o egoísmo levaria ao estado da sociedade imaginado por Hobbes e que se caracterizaria pela guerra de todos contra todos.

A significação do amor do próximo foi encarecida por grandes personalidades. Tolstoi, nas suas meditações sobre a vida, deixou a advertência de que "o verdadeiro amor tem sempre por base a renúncia ao bem individual". E Leibniz escreveu que "amare est gaudere felicitate alterius" (amar é ser feliz com a felicidade do outro).

É natural, portanto, que se tenha tornado um traço essencial do ideal de pessoa humana cultuado no Ocidente.

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 à meditação de cunho racional seria intrínseco à própria moralidade.

LIBERDADE

A liberdade inclui-se entre os temas mais amplamente debatidos pelos filósofos.

Embora algumas notas presentes ao seu conceito encontrem-se na meditação grega – por exemplo, a noção de escolha –, coube a Santo Agostinho colocar o problema nos marcos

apropriados, isto é, a liberdade humana no contexto do cristianismo, onde conflita diretamente com a idéia de predestinação.

As idéias de Santo Agostinho estão desenvolvidas no diálogo que intitulou *Livre Arbítrio* (tradução portuguesa editada pela Faculdade de Filosofia de Braga, Portugal, 1986). A obra está dividida em três livros: I - O ato mau vem do livre arbítrio; II - O livre arbítrio é dom de Deus; e III - Dificuldades relativas ao livre arbítrio: a presciência, providência e o pecado original.

Em que pese o pecado original, o homem preservou o livre arbítrio para a prática do bem, o que se dá pela interveniência da graça divina. Solucionada desta forma por Santo Agostinho, emerge o problema de saber-se, se em última instância, a graça não elimina o livre arbítrio.

Na Escolástica, o tema foi discutido com toda profundidade, o que permitiu elucidar outros aspectos, embora persistisse o paradoxo de fazê-la dependente de algo que a eliminava enquanto tal. São Tomás separou o intelecto da vontade e diz que o primeiro é que apreende o bem como objeto da segunda. Ainda assim, parece que a liberdade estaria eliminada. São Tomás refuta a conclusão postulando a existência de uma espontaneidade que induz ao movimento natural próprio de cada ser. No caso do homem, esse movimento natural consiste em seguir o bem. Contudo, por si mesmo, o homem elegerá o mal, razão pela qual precisa da ajuda de Deus. Assim, a interveniência divina não se daria no sentido de eliminar a liberdade mas, de dar curso à espontaneidade natural.

Na Época Moderna, surge a tendência a conciliar a liberdade com o determinismo, sobretudo, em autores como Spinoza e Leibniz, ao definir-se a liberdade como o movimento na direção da própria natureza. Assim, Leibniz afirma: "A substância livre determina-se por si mesma, isto é, seguindo a motivação do bem, percebida pela inteligência".

Como empenho de dar uma solução nos marcos puramente humanos e coroando o processo de dissociação entre moral e religião, sobressai a solução dada por Kant ao problema. Segundo esta, o homem livre é o que não cede às inclinações e escolhe a lei moral. A liberdade está agora correlacionada ao próprio homem, isto é, às suas inclinações e não mais a algo transcendente.

Resumindo a discussão, Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, destaca três significados fundamentais: 1º) a concepção da liberdade como autodeterminação ou autocausalidade, segundo a qual a liberdade é ausência de condições e de limites; 2º) a concepção da liberdade como necessidade, que se funda sobre o mesmo conceito da precedente, isto é, sobre aquele de autodeterminação, mas atribui a própria autodeterminação à totalidade (Mundo, Substância, Estado) a que o homem pertence; e 3º) a concepção da liberdade como possibilidade ou escolha, segundo a qual a liberdade é limitada e condicionada, isto é, **finita**.

e) Ideal de pessoa humana e acepção 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 acepção 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 **acepção** 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 Lotário de Segni, mais tarde elevado ao trono papal (1198-1216) como 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: "Anda 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 Lotário 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 à população, o 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 "guiarmos 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. 385-6.)

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.

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

No exame do conteúdo do Decálogo, efetivado no item 4, 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, 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 Secção 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 de 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 e 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 no item 4, 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 tomaram-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.

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, tomam-se pela mor 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. Maudsleu disse uma vez que o ladrão é como o poeta: – nasce, não se faz. Subscribo 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".⁽¹⁾

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 aplicaram 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 coloca 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.

⁽¹⁾ Variações anti-sociológicas in *Estudos de Filosofia*. Grijalbo – MEC, 1977, pág. 330.