

Avaliação crítica da relação entre a meditação ética portuguesa e a brasileira

Coube a Eduardo Soveral (1927/2003) estruturar no Brasil o estudo sistemático das relações entre pensadores brasileiros e portugueses em determinadas esferas do saber. Sua ambição era, em cada ciclo histórico, sermos capazes de identificar eventuais laços, explícitos ou apenas implícitos, entre os pensadores em causa, num espectro bastante amplo, para incluir a filosofia geral, o pensamento político, a filosofia da educação, do direito, etc.

Tanto o prof. Miguel Reale (1910/2006) como Luís Washington Vita (1921/1968) davam-se conta da importância de termos presente a nossa origem lusitana e cuidaram de estabelecer relações com estudiosos portugueses de seu tempo. Contudo, investigação de caráter sistemático fizemo-la sob a paciente orientação de Soveral, durante cerca de dez anos.

Nesse período, praticamente demos conta do confronto em matéria de filosofia. Ainda que se tornasse patente a diversidade de interesse quanto aos problemas teóricos preferentemente desenvolvidos, o norte era visivelmente idêntico: privilegiar a investigação de caráter ético

Quanto ao confronto em matéria política, o fizemos por nossa conta e risco, partindo do reconhecimento de que era flagrante a influência recíproca. A proclamação da República no Brasil serviu como ponto de referência para que em Portugal também se chegasse ao fim da monarquia. Lá, como cá, tivemos Primeiras Repúblicas de inspiração positivista, ambas conduzindo a idêntico desfecho autoritário, por sinal, com o mesmo nome (Estado Novo), embora de fundamentação teórica assaz diversa. Os estudos então efetivados serviram para sugerir que, no ciclo anterior, também terá havido fenômeno análogo; o *Regresso* brasileiro seria uma das fontes da *Regeneração* portuguesa, neste caso dispondo muito provavelmente de idêntico fundamento ideológico: o liberalismo doutrinário.

No que se refere à meditação ética, a situação apresentou-se de forma muito diversa. Foi necessário, primeiro, sistematizarmos os estudos dispersos que muitos de nós havíamos efetivado, em paralelo à investigação em outras esferas do curso seguido pela meditação filosófica, já que havíamos assim procedido quando do estudo do pensamento político, com bons resultados..

A fim de bem situar a questão, recorro esquematicamente os mencionados ciclos.

Adotamos como ponto de partida o final do século XVIII e primeiras décadas do seguinte, onde havíamos constatado o franco predomínio do chamado “empirismo mitigado” (tipificação devida a Joaquim de Carvalho; 1892/1958)); o seguinte, de sua superação, tendo como grande impulsionador a Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846), que levou ao predomínio da Escola

Eclética. Esta viria a ser frontalmente contestada pela geração de setenta, também emergente em Portugal, aqui batizada de “surto de idéias novas” que, por sua vez, levou ao positivismo (em suas diversas facetas, que não vêm ao caso), à Escola do Recife e à denominada reação espiritualista. Contemporaneamente, a uma certa diversidade de Escolas.

Nestes diversos ciclos, surpreendentemente, esbarramos com a continuada recusa da problemática moderna, embora em face de situações que pareciam conduzir ao seu enfrentamento. Tal ocorreu tanto no ciclo de superação do empirismo mitigado (com a frustrada tentativa de erigir moral social independente da religião) como no ciclo de predomínio da Escola Eclética. O seu grande mestre (Maine de Biran; 1760/1824) havia entrevisto a possibilidade do historicismo, como forma moderna de preservar a transcendência sem o recurso à Escolástica. E embora se tivesse conhecimento da retomada dessa perspectiva (abandonada por Cousin; 1792/1867), na obra de Paul Janet (1823/1899) não se conseguiu localizar seguidores. Na primeira República, o Apostolado da Igreja Positivista, que se transformara em ponto de referência moral em meio ao franco predomínio do positivismo, notadamente no plano político, renunciou plenamente a estabelecer o que a corrente havia denominado de “moral científica”, passando à simples adoção das regras morais católicas.

Ao mesmo tempo, em termos de moral social, todos os indícios levavam à evidência de predomínio da moral contra-reformista. A par disto, em certos segmentos, mesmo da Igreja Católica, presenciávamos a franca simbiose desse contra-reformismo com certas teses caras ao cientifismo que havíamos herdado da Época Pombalina, assumidos pela tradição patrimonialista.

Dei conta desse quadro no livro *Roteiro para estudo e pesquisa da problemática moral na cultura brasileira* (1996).

Como essa investigação situava uma questão que entendemos não se enquadrava no modelo de confronto, segundo ciclos históricos, recomendado por Soveral, optamos por nos fazermos uma idéia geral da evolução da problemática ética em Portugal. Assumimos essa tarefa eu e José Maurício de Carvalho. O seu resultado foi apresentado nos livros *Caminhos da moral moderna: a experiência luso-brasileira* (Belo Horizonte, Itatiaia, 1995), de José Maurício de Carvalho, e *A meditação ética portuguesa. Período moderno* (Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2001), de minha autoria. O capítulo final deste último livro expressa bem o essencial da nossa conclusão: *Como se evidencia a recusa da moral e da ética modernas pela cultura luso-brasileira*. Creio que essa conclusão é partilhada por diversos outros estudiosos da filosofia brasileira, a exemplo de Leonardo Prota e Ricardo Vélez Rodríguez.

Coube ao saudoso Ubiratan Macedo (1937/2007) estabelecer que esta era precisamente a

questão de que deveríamos nos ocupar. Formulou-a com clareza no livro *A presença da moral na cultura brasileira: ensaio de ética e história das idéias no Brasil* (Londrina, Ed. UEL, 2001). Desse livro retiro a seguinte citação, segundo entendo, plenamente esclarecedora da questão proposta:

A ausência de reflexão ética chama a atenção dos estudiosos da cultura brasileira. Mário Vieira de Mello foi um dos primeiros a observar o fato em 1963 no seu clássico de interpretação da cultura brasileira: "É curioso e sintomático que até hoje o pensamento brasileiro se tenha voltado para a metafísica, para a cosmologia, para a antropologia filosófica, para a epistemologia, para a filosofia da ciência, mas não tenha manifestado uma vez sequer interesse pela importante literatura ética que a nossa época vem produzindo." (*Desenvolvimento e Cultura - O Problema do Estetismo no Brasil*. p.262 da 2ª ed.1970). Mesmo levando-se em conta a modéstia da nossa contribuição global para a cultura e especificamente para a Filosofia, ainda assim é notável o fato. Sobretudo se comparado com dois países igualmente mestiços e de proporções similares às brasileiras. Um, o México, o maior país hispano-americano e o outro os Estados Unidos, o primeiro de matrizes culturais similares à brasileira, o outro com matrizes culturais anglo saxãs e protestantes, mas ainda assim ocidentais e cristãs, não está tão longe de nós quanto um país de cultura asiático ou mesmo árabe. Nos Estados Unidos há uma abundância de textos éticos, próprios ou traduções, há revistas (como a antiga '*Ethics*' hoje publicada pela Universidade de Chicago), sociedades dedicadas ao ensino, estudo e debate de temas éticos. No México, embora em menor escala, há uma intensa presença de excelentes compêndios de Ética com elevadas tiragens e edições. Para citar como exemplo uma editora a Porrúa na capital mexicana apresentava em seus catálogos entre outros três manuais: a *Ética* de Eduardo García Maynez, na sua 25ª edição em 1985; e a *Ética* de José Ruben Sanabria na, 10ª edição em 1986 e os *Princípios de Ética Social* de Francisco Larroyo, na 14ª edição de 1971. Todos os manuais de excepcional qualidade e de orientações diversas, axiológica o de Maynez, tomista o de J. Ruben e neo-kantiano o de Larroyo. Muito conhecida entre nós é a *Ética* de A. Sánchez Vazquez outra obra mexicana com inúmeras edições. Entre as mais recentes a *Ética* de Gustavo Escobar Valenzuela já na 3ª edição em 1992, isto sem a menor preocupação de levantamento bibliográfico. O pensador argentino Mariano Grondona na introdução a seu livro *Bajo el Imperio de las Ideas Morales*, aponta esta ausência de textos éticos como característica de sociedades subdesenvolvidas. "Onde mais se ensina Ética é porque existe uma vasta preocupação moral". (p.15, Ed. Sudamericana, B. Ayres, 1987).

O outro lado da moeda no Brasil, é a inexistência de textos de Ética filosófica, refletindo num primeiro momento sua não presença nos currículos secundários e universitários, e num segundo momento, o desinteresse até há pouco da sociedade sobre o tema. Mais do que desinteresse, moralismo era o nome de uma perversão cultural com que até há pouco, entre nós, se acusavam os adversários. Tal partido político ou tal personalidade estaria inquinada de moralismo isto é,

desinteressada do progresso material, do desenvolvimento econômico.”

Esse o debate que passou a interessar-nos mesmo porque o imoralismo reinante tornou-se uma preocupação de segmentos cada vez mais amplos da opinião pública. Ricardo Vélez Rodriguez acalenta mesmo a esperança de que seja possível aprofundar essa discussão e leva-la ao reconhecimento da simbiose da tradição contrarreformista com os mais arraigados vícios do patrimonialismo. O simples título de recente artigo seu no influente periódico *O Estado de São Paulo* (edição de 19/07/2011) expressa essa convicção, a saber: *A falência moral da democracia brasileira*.

Creio que Antonio Braz Teixeira, por sua vez, tem manifestado com clareza qual seria o *leitmotiv* da filosofia portuguesa, permitindo-nos cotejá-la com a impressão que havíamos recolhido do exame específico da meditação ética, precedentemente referida. Vou tomar como exemplo a apresentação do volume II dos *Estudos complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil*, dedicado às *Filosofias Nacionais* (que pode ser acessado no endereço eletrônico www.institutodehumanidades.com.br/obras). Tem em vista explicitar as razões pelas quais discorda da conceituação aqui adotada para a filosofia nacional, por entender que não se aplica à filosofia portuguesa.

Parte da conceituação do que seria *tradição filosófica*. Transcrevo:

... do meu ponto de vista, se refere à continuidade que, numa perspectiva histórica ou temporal, pode descobrir-se nos pensadores de uma determinada nacionalidade, país ou cultura, quer numa linha de prolongamento e desenvolvimento direto e amplificado de teses e caminhos abertos por filósofos anteriores, ou por complementar a dialética oposição ao pensar do mestre, quer ainda e, sobretudo, no perdurar e aflorar, por vezes com intervalos de séculos, de atitude especulativas entre si afins, para não falar já no fundo significado que podem ter tanto a reiterada preferência por determinados filósofos ou teses filosóficas, como desinteresse, igualmente reiterado, por filósofos ou correntes de grande aceitação noutros países ou noutras filosofias nacionais. De tudo isto nos fornece abundantes e esclarecedores exemplos a filosofia portuguesa. Recordem-se as profundas afinidades e coincidências entre o criacionismo de Santo Antonio e do de Leonardo Coimbra, a longa presença de Aristóteles ou de Leibniz ou o reduzido eco que em Portugal encontraram Descartes e Kant, o fundo espiritualista que caracteriza a mais significativa reflexão filosófica portuguesa ou a atenção reflexiva que aos pensadores lusos, desde D. Duarte, tem merecido o sentimento da saudade.

Esse esclarecimento tem em vista negar a nossa crença de que as filosofias nacionais acham-

se associadas à Filosofia Moderna, em parte devido à formação das nações e à quebra da unidade lingüística vigente na Europa, mas, sobretudo, em decorrência da recusa da Escolástica em reconhecer a legitimidade da ciência moderna e de sua implicação quanto ao abandono do entendimento aristotélico da ciência. Parece-nos que esse aspecto foi suficientemente documentado por Leonardo Prota na obra *As filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia*. (Ed. UEL, 2000, igualmente acessível no site antes indicado).

Prossegue Braz Teixeira:

....a gênese da filosofia portuguesa é claramente medieval, como o ilustram, de modo exemplar, figuras como Santo Antonio, Pedro Hispano, Álvaro Pais, o rei D. Duarte, o infante D. Pedro ou o anônimo *Livro da Corte Imperial*, para não falar já em Paulo Osório ou em S. Martinho de Dume, pensadores que, embora anteriores ao aparecimento de Portugal como Estado independente, marcaram profundamente alguns rumos posteriores da reflexão portuguesa.

Quanto à constatação de que a filosofia portuguesa, no período abrangido pelo confronto com que se pode denominar de filosofia brasileira (associada ao processo de nossa separação de Portugal) está centrada na conceituação da divindade e da ideia de Deus, esclarece: “... no último século e meio, se o problema de Deus é o centro em torno do qual se desenvolve a especulação, aquele aparece associado a outras questões essenciais, como o problema ou mistério do mal, o conceito de razão, as relações entre razão e fé, filosofia e religião e filosofia e ciência.” E, logo adiante:” ... no pensamento português contemporâneo estabelece-se ou está presente uma estreita relação ou articulação entre a antropologia filosófica e a teodicéia que, do mesmo passo que explica a freqüente relação daquela com uma visão escatológica da História e a sua conexão essencial com a ética e a filosofia da religião”.

Creio que as citações anteriores corroboram plenamente a conclusão a que havíamos chegado no tocante à recusa, pela filosofia portuguesa, da meditação ética moderna, *pari passu* ao que se dá no plano moral no que se refere à adoção pela moderna e contemporânea sociedade ocidental do que se convencionou denominar de *moral social de tipo consensual*, situação plenamente ignorada em nosso meio.

A *ética* corresponde à meditação sobre os costumes, conceituação aristotélica integralmente preservada. Embora não se disponha de um inventário das modificações ocorridas nos costumes ao longo da evolução da cultura ocidental, mas quando muito uma idéia sumária do processo, dispomos de pleno conhecimento das alterações ocorridas no objeto da ética. Justamente essa possibilidade é que me permitiu sistematizá-la no *Tratado de Ética*.

Em relação ao rumo seguido pela filosofia portuguesa, com o propósito de preservar a herança medieval, cabe registrar que, nessa tradição, não há propriamente *ética* mas *teologia moral*, como se pode ver perfeitamente do texto do padre Manoel de Góis (1543/1597), dedicado à *Ética a Nicomaco, de Aristóteles* parte do Curso Conimbricense, reeditado por Antonio Alberto de Andrade (1915/1982) em 1957. Enquanto em Aristóteles trata-se da felicidade terrena, aqui buscase a bem-aventurança, isto é, a felicidade eterna. Explicita que consiste na contemplação de Deus após a morte.

Diversos fatos históricos vieram evidenciar a insuficiência desse tipo de postulação para dar conta da nova problemática emergente.

No século XVI firmam-se as igrejas reformadas, de que resultou a oficialização do pluralismo religioso. Da nova situação decorre uma consequência básica: a perda pela Igreja Católica do monopólio no estabelecimento da moral social.

Na Inglaterra, acham-se plenamente reconstituídas as tentativas de erigir uma instância moral substitutiva. Para tanto, foram precedidas do *Ato da Tolerância* (1689), que somente não concedia seus benefícios aos católicos e judeus, assegurando a todos os dissidentes (conhecidos como *puritanos*, por entenderem achar-se a Igreja Anglicana, ainda que calvinista, com certos resquícios do catolicismo) plena liberdade para o exercício de suas crenças. O passo seguinte consistiu em que os temas de interesse exclusivamente religioso deixaram de monopolizar as atenções.

O certo é que, entre 1725 e 1758, publicam-se cerca de trinta títulos, sem contar as reedições, dedicados à moral social. Transcrevo e comento essa bibliografia no *Tratado de ética* (ed. cit., pág. 194 e seguintes). Essa análise deu base a que organizássemos uma antologia com os textos mais destacados a que intitulamos de *O nascimento da ética social* (acessível no mesmo site antes indicado).

O pluralismo religioso engendrou uma alteração substancial na meditação ética voltada para a pessoa: a exigência de fundamentação de caráter racional. Costuma-se apresentar como justificativa para essa exigência o abandono pela Igreja Católica do segundo mandamento do Decálogo de Moisés, que reza o seguinte: “Não farás para ti imagens esculpidas... Não te prostarás diante delas e não lhes prestará culto” (*Exodus*, 20), devido ao fato de que os protestantes o restauraram. Tinha-se presente que o Decálogo fornecera os fundamentos da moralidade básica estabelecida no Ocidente e, diante da diversidade de sua interpretação religiosa, impunha-se a busca de fundamentos de outra índole.

Assim, no século XVIII amadurece a nova temática, simbolizada pela ética kantiana.

Coube a Miguel Reale chamar a atenção para uma nova alteração substancial no objeto da ética. Sua preocupação tinha maior amplitude, como teria oportunidade de adiantar, e consistia no que chamou de “sentido do pensar de nosso tempo”. O resultado dessa investigação encontra-se em *Experiência e cultura* (1977) e, no que se refere à ética, é parte do propósito de compreender a *experiência cultural*. Assim, a experiência moral corresponde ao objeto da ética contemporânea.

Conquistamos, deste modo, o arcabouço teórico requerido para a investigação daquilo que Ubiratan Macedo indicou ser a questão que nos incumbe elucidar: razões da persistência da moral contra-reformista; da incorporação a essa tradição de postulados caros ao cientificismo e ao patrimonialismo e, por essa via, chegarmos a entender o porque não transitamos para a moralidade social configurada desde a Época Moderna no Ocidente de tipo *consensual*, notadamente quando no Brasil radicou-se o pluralismo religioso.

Creio haver demonstrado a inadequação do método concebido por Soveral no que respeita à ética, em que pese os resultados alcançados no estudo da filosofia e da política. Essa conclusão não comporta qualquer extrapolação para outras esferas do saber. O trabalho que Antonio Braz Teixeira tem desenvolvido ao correlacionar a evolução das filosofias do direito, portuguesa e brasileira, é bem um indicador de que certamente nos proporcionará frutos animadores quando a aplicarmos à filosofia da educação, por exemplo.

Prof. Dr. Antônio Paim
(Instituto Brasileiro de Filosofia – São Paulo-SP – Brasil)
antoniopaim@flc.org.br