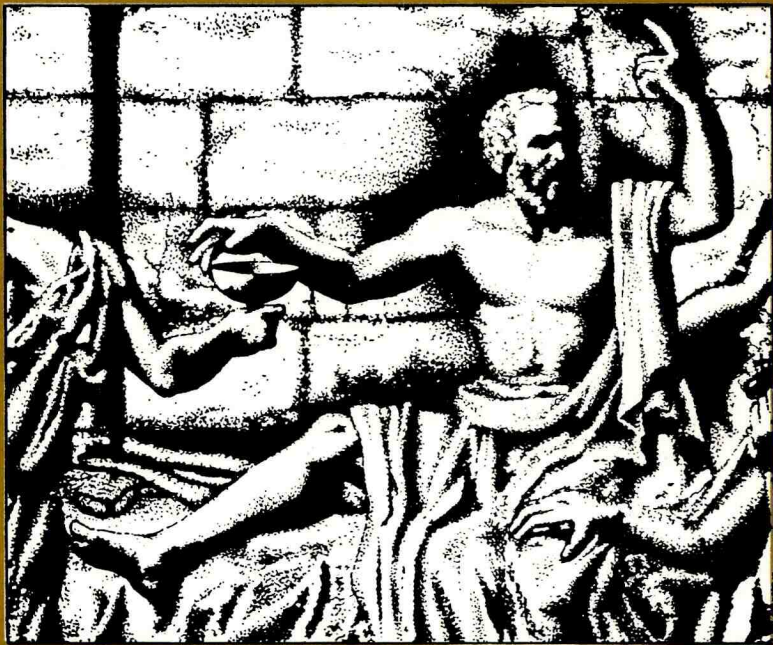


---

# ÉTICA

---



*Reflexão*  
45



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia  
PUCCAMP

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J. F. Regis de Moraes, Maria Cecília M. Carvalho, Nelson Carvalho Marcelino, Newton Aquiles von Zuben e Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Adão J. Peixoto, Antonio C. Bergo, Antonio C. Martinazzo, Augusto C. Novaski, César A. Nunes, Elisabete M. Marchesini de Pádua, Gabriel L. Santiago, Germano Rigacci Jr., Haroldo Niero, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Benedito A. David, José Luiz Sanfelice, Lúcia M. Rodrigo, Luis A. Peluso, Luiz Roberto Benedetti, Marcelo Fabri, Maria da P. Eça de Almeida, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo de Tarso Gomes, Paulo Moacir G. Pozzebom, René J. Trentin Silveira, Ruy Rodrigues Machado, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil e no Exterior: Agostinho da Silva (Lisboa), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Alino Lorenzon (Rio de Janeiro), Antonio Braz Teixeira (Lisboa), Antonio Joaquim Severino (São Paulo), Antonio Quadros (Lisboa), Celina Lertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Porto), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Francisco da Gama Cáeiro (Lisboa), Georges Gusdorf (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Chatterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Moacir Gadotti (São Paulo), Olinto Pegoraro (Rio de Janeiro), Venant Cauchy (Canadá), Yvon Lafrance (Canadá).

#### Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Profª Drª Vera Sílvia Marão Beraquet

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Gilberto Luiz Moraes Selber

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. Luiz Roberto Benedetti

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 45  
ÉTICA**

**CAMPINAS, SP  
1989**

ALPHABETIC LIST OF CONTRIBUTORS  
AND SUBJECTS

ALPHABETIC LIST OF CONTRIBUTORS  
AND SUBJECTS

ALPHABETIC LIST OF CONTRIBUTORS  
AND SUBJECTS

## SUMÁRIO

|                            |          |
|----------------------------|----------|
| <b>Editorial</b> . . . . . | <b>5</b> |
|----------------------------|----------|

### ARTIGOS

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Hubert Lepargneur</b> , Humanizar a moral . . . . .   | <b>7</b>  |
| <b>Alino Lorenzon</b> , Ética e comunidade – a ideologia do individualismo . . . . .   | <b>13</b> |
| <b>Alino Lorenzon</b> , Questionamentos a uma ética supostamente universalista . . . . .   | <b>26</b> |
| <b>Luigi Bordin</b> , O ético e o político depois de Nietzsche . . . . .   | <b>38</b> |
| <b>Maria da Piedade Eça de Almeida</b> , Tentativa de explicitação de uma Ética da não-potência na sociedade científico-tecnológica. . . . . | <b>47</b> |
| <b>João Ribeiro Júnior</b> , O altruísmo na ética positivista . . . . .  | <b>51</b> |
| <b>Riolando Azzi</b> , A Ética Cristã na conquista do México através da correspondência de Hernan Cortez . . . . .                           | <b>63</b> |
| <b>Antônio Braz Teixeira</b> , O mal na Filosofia portuguesa dos séculos XIX e XX . . . . .  | <b>80</b> |

### ESTUDOS CRÍTICOS

|   |            |
|---|------------|
| <b>Jean-Marc Gabaude</b> , Por uma metafísica da utopização e da kairificação . . . . .   | <b>95</b>  |
| <b>Eduardo Abranches de Soveral</b> , Algumas notas em torno da noção de pecado . . . . . | <b>103</b> |
| <b>João Carlos Nogueira</b> , André Gide e a experiência de Deus . . . . .                | <b>123</b> |
| <b>Constança Marcondes Cesar</b> , Notas sobre Plotino. . . . .                           | <b>129</b> |

|                           |            |
|---------------------------|------------|
| <b>NOTÍCIAS</b> . . . . . | <b>131</b> |
|---------------------------|------------|



## EDITORIAL

### ÉTICA

No momento extremamente dinâmico do PENSAR, torna-se sempre necessário um REFERENCIAL e em uma perspectiva de indagação dos caminhos por e para onde se vai, é imprescindível a existência declarada ou mesmo tênue de parâmetros, de valores, segundo os quais se norteia ou não, o caráter de uma REFLEXÃO, que se pretenda coerente e, sobretudo transformadora.

Assim a Revista **REFLEXÃO** do Instituto de Filosofia da PUCCAMP, não poderia ficar alheia a esse movimento intrínseco do PENSAR uma época, que embora turbulenta, busca, filosoficamente, o sentido de seu caminhar. De pensadores brasileiros a filósofos internacionais, a reflexão ética corre solta e fácil neste número; reflexão esta, sem qualquer caráter hermético mas, clara e concisa, das principais linhas éticas que influenciam nossa contemporaneidade: do individualismo, ao universalismo, do positivismo ao humanismo, do caráter utópico-realizável de nossa civilização ética ao caráter im-potente da civilização técnica.

A leitura deste número de REFLEXÃO torna-se imperiosa, porque, mesmo que subjacente, existe em cada um de nós a necessidade de pretender VIVER, de modo radical, a nossa ânsia de completa REALIZAÇÃO.

A Redação



## HUMANIZAR A MORAL

Hubert LEPARGNEUR

Se a meta da moral afinal é humanizar o ser humano, pedagogia para que ele seja mais ele mesmo, e não apenas animal rigidamente enquadrado na vesta de leis eternas, não parece impróprio falarmos em "humanizar a moral" como se fala em humanizar o hospital. Porque o risco existe de promover regras que pouco têm a ver com o progresso da humanidade e de seus membros, normas produzidas pelos recalques de gerações anteriores, ou de desprezar a disciplina que ajuda o indivíduo a crescer e harmoniza a vida em comunidade.

Em nossa presente problemática da humanização, fazemos abstração da sacralização ou dessacralização da ética, não pretendendo tratar tudo de uma vez. Isto significa que aqui não tomamos posição alguma sobre a inevitável secularização ou a necessária vinculação da moral a uma religião ou cosmovisão ideológica qualquer. Questionamos apenas as palavras chaves (ou os lugares comuns) que costumam estruturar o discurso moral, e isso na perspectiva de rejuvenescer ou reorientar as atitudes profundas que elas são supostas traduzir.

Nosso programa resume-se em três colocações que passamos a desenvolver: 1) Não se contentar com palavras; 2) Não ter medo das palavras; 3) Contrabalançar conceitos e valores.

### I – NÃO SE CONTENTAR COM PALAVRAS

Este subtítulo nos lembra um livro que temos escrito sobre "o descompasso da teoria e da prática", tema sempre atual porque os povos latinos operam muitas revoluções pelos lábios mas poucas reestruturações para valer. A teoria é respeitável, ainda quando contestável; a prática é outra coisa. Para não constituir apenas uma teoria a mais, humanizar a moral deve ter algo a ver com a prática. Jean-Paul Sartre nunca conseguiu desfolhar e redigir corretamente sua montanha de notas sobre a moral, mas ele costumava responder a todas as cartas, mesmo de desconhecidos, costumava chegar pontualmente aos encontros marcados, ajudava discre-

tamente muitas pessoas em dificuldade, notadamente estudantes procurando terminar os estudos: ética não muito praticada por pessoas de sua fama. Num século em que a moral cristã era mais inspiração que regras, Amianus disse: "Acolher muitas pessoas para partilhar com elas seus próprios bens, é puramente o verdadeiro ofício da caridade" (Eusebius, P.L. 74, 37).

**A. DIGNIDADE.** Deus sabe o quanto a evocação da "eminente dignidade da pessoa humana" enche os documentos oficiais mais majestosos. Ninguém a contesta, mas nem todos a põem em prática. Humanizar a moral é sempre respeitar o ser humano, sem dúvida, mas as divergências começam antes mesmo da prática, com os conteúdos da dignidade e os limites da pessoa. Da nossa parte salientamos a sua autonomia, a liberdade de sua consciência esclarecida e, porque informada e delicada, atenta a não prejudicar o legítimo exercício da autonomia dos outros. Respeitar uma pessoa é respeitar seu espaço de liberdade, a sincera e não violenta expressão de seu ser profundo, mesmo quando estimamos que ela se engana.

**B. LIBERTAÇÃO.** Mais à esquerda salienta-se antes a devida libertação como suprema orientação da ação. Sem dúvida, a moral deve libertar para o desenvolvimento individual e comunitário, o problema sendo de determinar como. A onda de permissividade dos anos 70, seriamente contestada notadamente pela difusão da Aids, parece em regresso. Já, anteriormente a educação totalmente não-diretiva rendeu frutos amargos, ainda que tenha ajudado a quebrar tabus vitorianos sobre cuja perda ninguém precisa chorar. À "moral da libertação", portanto, digamos "sim"; resta melhor definir qual seja o tipo de libertação, nem exclusivamente externa (contra os bodes expiatórios ou inimigos melhor discernidos) nem exclusivamente interna (a conversão mais difícil), precisar o terreno, os meios, a estratégia.

**C. NATUREZA.** A deontologia católica se afeioa particularmente com a lei natural, junto à qual procura justificação objetiva e alcance universal. Trata-se com efeito dum conceito extremamente útil, para não dizer indispensável, em vista de obstar os subjetivismos totalitários ou niilistas, e embaraçoso na confrontação com uma honesta atualização de nossas ciências humanas. Não podendo aprofundar uma temática que nos levaria longe, limitamo-nos a ouvir este questionamento de Eric Fuchs em seu famoso livro *Le désir et la tendresse*: "Quando se utiliza o conceito de lei natural para afirmar que a moral pode ser o objeto duma ciência, duma análise racional, cuja validade todo homem de boa vontade deveria ser capaz de reconhecer, abritando-se simultaneamente por trás desta lei natural para recusar às ciências atuais, humanas em particular, a possibilidade de alcançar esta racionalidade, parece que a Igreja dispõe duma ciência particular da realidade, que não deve nada às pesquisas científicas, mas atinge a objetividade da 'verdadeira' natureza. O dilema é insuperável: ou se trata

de verdadeira ciência, portanto capaz de responder às exigências de toda pesquisa científica, ou não se trata de ciência mas de interpretação filosófica ou teológica, e neste caso deve-se admitir que tal discurso é problemático, arriscado, parcial (...). Ao recusar discutir criticamente com as ciências modernas, a moral católica não pode manter o conceito de lei natural sem privá-lo de toda coerência racional, portanto universalizável (...). Produzir um discurso que deve convir a todos é desprezar a importância das diferenças culturais, reduzidas a epifenômenos sem relevância (...). Se a ética é precisamente o esforço para levar à sério a realidade em toda sua diversidade, de modo a enriquecê-la com outra presença, sua universalidade não se exprime na abstração e na uniformidade do discurso, mas na qualidade da atuação dedicada à especificidade das situações..." O comentário, que exigiria muito espaço e não falta em outros lugares, aqui é dispensável, desde que o leitor já sabe o que pensar a respeito.

São pelo menos dois os problemas implicados no conceito de lei natural a respeito da moral: o problema da origem ou fundamentação da norma e o problema do conteúdo da mesma. Problemas intervencidos, obviamente, mas o decisivo nos parece cada vez mais o da formação da norma moral. Humanizar a moral é aqui procurar o que é realmente humano, conforme a dinâmica do bem pessoal e coletivo, sem exagerar, sem desviar.

## II – NÃO TER MEDO DAS PALAVRAS

Usamos ainda a história do discurso ético para localizar nós de estrangulamento do raciocínio.

A. **SITUAÇÃO.** A crítica da "moral da situação" é um lugar comum de nossos manuais. Mas se toda moral precisa recorrer a alguns princípios abstratos, não imediatamente tirados da situação, cabe na melhor ortodoxia reconhecer na teoria e não esquecer na prática, que toda atuação moral está "em situação", porque todo agente moral aí está. Esta batalha ultrapassou sua real utilidade porque, no fundo, deixando de lado provocações verbais, nenhum moralista nega a vigência de normas morais cuja formulação passa pela abstração. O que, talvez, embaraça os moralistas, é que as situações são geralmente complexas e não admitem ser esclarecidas apenas por um princípio cortante.

B. **EXCEÇÃO.** Quanta cautela para seguir Aristóteles no caminho da *epikeia*! Serão os princípios, tão frágeis? **Summa lex, summa injustitia.** Um princípio tende por natureza ao totalitarismo (só um princípio, de fato, é capaz de limitar outro princípio, como só o poder limita o poder): não costuma ceder facilmente terreno a princípios concorrentes; nesta perspectiva, um princípio é cego, conhece apenas o próprio império.

Mas o agente não deve ser nem cego nem imperialista e abrir os olhos para abraçar a imensa área dos princípios muito diversos ao seu dispor. Neste vasto campo, laboriosamente cultivado por gerações de filósofos e de moralistas, o princípio se colhe, em vista de determinada atuação, com o mesmo cuidado com o qual o amoroso escolhe a flor para a amada. Afinal, todo princípio é exceção de algum outro que o contradiz.

**C. MAL MENOR.** Não sabemos porque, os fanáticos do absolutismo ético manifestam incurável alergia para qualquer moral que se apresente como do mal menor. Se o bem total não se obter, parece que nada está feito: o utopismo radical navega em outro planeta. Todavia o mal menor apresenta-se pelo contrário como característica mais comum da ação moral neste mundo. Olhamos para a medicina: quem conhece um remédio que seja totalmente inofensivo? Até um chá pode fazer mal. Não escolho um fármaco porque ele seria o bem absoluto, a saúde irradiante em pílula, mas porque no horizonte de meus recursos concretos, discerno nele um mal menor frente a um mal que mais me atormenta. É muito fácil separar os princípios ou os aspectos problemáticos da vida como os capítulos de um livro (de moral, de preferência), que apenas se avizinham — muito superficialmente e sem interferir — no índice do volume. Pobre leitor que este agente moral incapaz de fazer uma síntese, por miopia. Para alguns, parece dum pragmatismo hedonístico, vil, mercantil, horrendo, calcular os prós e os contras de cada possibilidade que se oferece em determinada situação: mas como escolher certo, se não optarmos pelo mal menor, outro nome da maximização do bem que, apesar de nossas virtuosas denegações, movimenta a economia política. Discernimos aqui substancial resquício de maniqueísmo em nosso discurso moral: vela-se os olhos sobre as conseqüências previsíveis de escolhas piedosas e desastradas. Hoje em bioética alguns moralistas chegaram a sugerir que se compare os benefícios e os malefícios relativos ou as deficiências das diversas opções alternativas ao nosso alcance: quantos séculos de alta especulação para se chegar a tamanha banalidade, a tamanho truísmo, diariamente posto em prática pela dona de casa, ou sua doméstica, que vai comprar legumes e/ou frutas na feira?

### III — CONTRABALANÇAR CONCEITOS E VALORES

Se, como acreditamos, a moral exercita-se na constante hierarquização de valores concretos, que não exclui mas implica alguma opção para um bem supremo ou pelo menos superior, acessível ou não (isto é, tópico ou utópico) —, maior lugar deveria ser concedido à dialética das alternativas, sem esquecermos que, sob a luz da lua, o mundo pertence ao claro-escuro.

**A. PRINCÍPIOS V. CONSEQUÊNCIAS.** As deontologias expõem didaticamente o quadro edificante dos princípios seguros da ação moral. O ponto fraco das deontologias é que costumam embasar normas sobre afirmações não comprovadas de valores reais ou supostas. Este círculo vicioso já foi denunciado. Postula-se uma evidência que desertou a cidade secular. A tão comentada e sobretudo utilizada passagem da observação do fato, da lei biológica, digamos, à norma imperativa, ainda não convenceu todo mundo. De qualquer maneira, se se quer menos cultuar princípios elevados que servir seres humanos um pouco mais em baixo, isto é, "humanizar a moral", maior atenção deve ser gasta na previsão e avaliação das consequências das opções ou omissões.

**B. PRAZER V. DISCIPLINA.** Neste tipo de dialética, não é intenção nossa escolher um termo para eliminar o outro; pretendemos pelo contrário que a humanização da moral abrange o respeito por ambos os pólos, a questão prática sendo de hierarquizá-los, não uma vez por todas, mas ao sabor da circunstância e não sem cuidadosa e responsável avaliação de seus dados concretos. A crítica da "tradicional" recusa do prazer já foi realizada, ainda que um pouco tarde, nem assimilada por todos, e não sem os costumeiros excessos que acompanham as recuperações históricas de valores esquecidos ou equivocadamente julgados. Humanizar a moral não é eliminar o prazer, é discipliná-lo. Interpretamos a ocultação do prazer, de sua função, de seu lugar numa vida humana normal, como o recalque provocado pela nossa incapacidade de nos explicar a nós mesmos o mistério do mal. Os cristãos têm que aceitar na fé o mistério da cruz salvadora e, contrariamente a tantos sábios iluminados que pretendem nos explicar os desígnios de Deus, pensamos que haja aqui mais para se aceitar nas trevas do que para entender ou explicar. A humanização da moral opõe-se à injeção de hormônios duvidosos nas veias de nossa ideologia, na ilusão de engordar nossa virtude.

Cabe o mesmo tipo de reflexão para a dupla "egoísmo verso altruísmo", particularmente relevante em ética sócio-econômica. Tentar construir uma sociedade civil apenas sobre o sacrifício altruísta leva a fracassos cujos exemplos não faltam na história, mas a manipulação edificante da mesma oculta o comportamento mais comum para destacar o excepcional. Quando todos os cidadãos serão heróis e que os heróis agirão heroicamente da alvorada até a alvorada seguinte, poderemos promover uma economia baseada sobre o alegre auto-sacrifício, jogar fora a procura do lucro como vício imundo, e abolir as leis penais que culpabilizam (apenas) os mais honestos cidadãos. Humanizar a moral social é menos exigir o heroísmo de alguns que facilitar a prática da justiça por parte de todos. É perceber antes do mais que a moral não é apenas lei, mas pedagogia. "Eu sou o Caminho."

**C. AUTORIDADE V. CARISMA.** Durante séculos, comportar-se eticamente era simplesmente obedecer e nunca faltou quem se apresentasse como a própria voz de Deus. Os grandes, que mandam, não recusam facilmente este conceito; eles também são humanos. Em outros contextos, ética é a subversão: ética de maio de 1968 e de todas as revoluções. Se humanizar significa personalizar, a cada um pertence dosar sua submissão segundo o carisma ou o chamado interior.

**D. RAZÃO V. INTUIÇÃO.** Num sentido, ética é o que se justifica diante do tribunal da razão. Mas o razoável vai muito além da estrita racionalidade lógica, para abraçar uma porção do lúdico e intuições de valores ainda mal asseguradas, fervores proféticos. Humanizar a moral é não fechar o espírito e o coração naquilo que dominam facilmente, mas mesmo nisto permanece a função vigilante da inteligência do real.

\*

Sem reais opções não haveria ética humana, mas apenas um langor ou um ardor mais ou menos pronunciado para seguir o caminho necessitante. Contudo, humanizar a moral é desobstruí-la das pseudo-alternativas que nosso maniqueísmo simplificador, preguiçoso, intolerante, alimenta com zelo excessivo e suspeito. É facilitar as vias da comunhão. Isto não será libertar? Qual é o tipo de aliança entre moral e poder que possa humanizar, isto é, esclarecer e ajudar, a prática ética? Toda moral começa como mística e termina nos artigos dum código: nesta caminhada, humanizar é tarefa em cada etapa.

## ÉTICA E COMUNIDADE a ideologia do individualismo\*

**Alino LORENZON**

Departamento de Filosofia – IFCS/UFRJ

O subtítulo da comunicação indica o tratamento a ser dado ao tema. O individualismo, no plano ético, surge como negação da dimensão comunitária da pessoa humana. Essa dimensão, essencial do próprio estatuto ontológico e epistemológico do homem, estará presente no trabalho como horizonte e pano de fundo de toda a discussão. O trabalho não tem nenhuma pretensão de originalidade, a não ser enquanto desafio para pensar o individualismo numa perspectiva ética atual, mostrando o interesse que o mesmo tem despertado junto a autores de horizontes profissionais diferentes, sobretudo no campo das Ciências Sociais.

Ademais, dentro do quadro do individualismo em geral, constata-se um interesse teórico por uma forma particular dessa ideologia: o "individualismo possessivo", expressão popularizada por Macpherson para caracterizar o tipo de individualismo que assenta sua concepção e sua prática num conceito de propriedade privada individual, quase que absoluto.

A discussão é, portanto, de grande atualidade, não somente em vista da ampliação e afirmação do liberalismo e do capitalismo, mas também em vista da crítica de um tipo de comportamento individualista que tende a se generalizar. Ainda, há pouco, a imprensa brasileira publicava denúncias contra um comportamento individualista, tornado mais amplo nos últimos anos.

João Gilberto Lucas Coelho, Diretor do Centro de Estudos e Acompanhamento da Constituinte da Universidade de Brasília, no artigo "Constituinte e horizonte" denunciava o apego aos privilégios por parte de parlamentares e não parlamentares. "O sentimento corporativista domina e a mudança concreta não acontece pelos egoísmos individualistas ou de categoria" (**Folha de S. Paulo**, 26-08-87, A-3).

---

(\*) Comunicação apresentada no 11º Encontro Nacional de Ética, realizado no Departamento de Filosofia do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, no período de 17 a 20 de novembro de 1987.

O prof. Christóvam Buarque, Reitor da Universidade de Brasília, falando do vandalismo que deixa irrecuperáveis três livros por dia da biblioteca daquela instituição universitária, emite estas observações. "Depois de 20 anos em que o país teve donos, as pessoas não se sentem comprometidas com o bem público. Pensam que o que é público não lhes pertence. Não é espírito de solidariedade e falta consciência social. Somos 130 milhões de individualistas" (JB, 25/09/87, p. 7).

O presidente da UNE, Valmir Santos, em seu discurso de tomada de posse em Campinas, aponta o processo de industrialização do país e a crescente presença das multinacionais na economia brasileira, a partir do golpe de 1964, como fatores que levaram "ao fortalecimento da ideologia do individualismo e da alienação entre os jovens" (JB, 14/10/87, p. 12).

Como vimos por essas citações, somos levados a crer que o individualismo é uma característica do homem brasileiro. E, de fato, se analisarmos a obra de Dante Moreira Leite, **O caráter nacional brasileiro**, verificaremos que o seu estudo psicológico encontra um consenso entre pensadores, como Paulo Prado, Gilberto Freyre, Cassiano Ricardo, Sérgio Buarque de Holanda e Fernando de Azevedo. Para esses autores, o individualismo é uma das características do homem brasileiro ao lado do misticismo, da religiosidade, da imaginação. A lista de qualidades e defeitos seria muito longa, se quiséssemos entrar no seu estudo e discussão.

No entanto, o problema do individualismo encontra-se também em outras nações, e basta compararmos as observações acima apresentadas para chegarmos à conclusão de que o individualismo não é característica, não é exclusividade de nenhum povo ocidental. Até na Rússia comunista a luta contra o individualismo deve ser empreendida, Gorbachev, em seu livro intitulado **Perestroika — nossas esperanças para nosso país e para o mundo**, fala na luta contra o individualismo e contra o subjetivismo. (JB, 29/10/87, p. 12).

Autores conhecidos, como Tocqueville, Max Weber, Mounier, Adorno, Vachet, Dumont, entre outros, têm realizado estudos e denúncias, demonstrando ser o individualismo muito difundido nas sociedades ocidentais, sobretudo na sociedade moderna burguesa capitalista, competitiva e excludente.

Mas, quais seriam as causas ou, melhor, as origens do individualismo? E as respostas são muito diversas conforme o ponto de vista do observador e do pensador. A explicação do líder religioso e do teólogo não é a mesma do cientista social e do filósofo. A título de ilustração, vejamos o que têm escrito a esse respeito alguns estudiosos do assunto.

Tocqueville, por exemplo, afirma que o individualismo é de origem democrática e deve ser distinguido de egoísmo.

“O **individualismo** é expressão recente, originária de uma nova idéia. Nossos pais só conheciam o egoísmo. Este é um amor exagerado e apaixonado de si mesmo, que leva o homem a fazer tudo depender de si mesmo e preferir-se a tudo o mais. O individualismo é um sentimento refletido e pacífico, que predispõe cada cidadão a isolar-se da massa dos seus semelhantes e a retirar-se à parte, com a família e os amigos, de tal modo que, após criar dessa maneira uma sociedade para uso próprio, abandona prazerosamente a sociedade a si mesma. O egoísmo nasce de um instinto cego; o individualismo procede de um juízo errôneo, mais do que de um sentimento depravado. Sua fonte são os defeitos do espírito, tanto como vícios do coração. (...)

O egoísmo é um vício tão velho como o mundo. Não pertence mais a um tipo de sociedade do que a qualquer outro. O individualismo é de origem democrática, e ameaça desenvolver-se na medida em que as condições se igualam”. (**A democracia na América**, p. 285). Essas observações, um tanto polêmicas, publicadas em 1835, são muito pertinentes, sobretudo para evitar possíveis confusões terminológicas, e já começam a estabelecer um plano epistemológico distinto do enfoque moral e político-social.

Max Weber, na clássica obra **A ética protestante e o espírito do capitalismo**, ressalta que o puritanismo e as organizações sociais calvinistas têm desenvolvido uma concepção e uma prática religiosas individualistas. “Todas repousam em motivos racionais espiritualmente individualísticos. O indivíduo nunca ingressa nelas emocionalmente. A glória de Deus e a salvação de cada um permanecem acima do limiar da consciência. Isto influi até hoje em certas feições características da organização social de povos de passado puritano” (p. 168). Essas considerações são endossadas por Tawney, que vai além, lembrando as contradições existentes em todo ser humano, originárias de tendências ambíguas. “Em toda alma humana há um socialista e um individualista, um absolutista e um fanático pela liberdade, assim como em cada um há um católico e um protestante” (Tawney: 201). Em torno do puritanismo toda uma ampla pesquisa tem sido desenvolvida. E Leopoldo Zea, no capítulo intitulado “Puritanismo em la conciencia norteamericana” endossa a tese amplamente aceita.

“O puritanismo como expressão religiosa dos ideais do homem moderno oferecerá, dentro da organização social e política a que deu lugar na América, os elementos ideológicos que têm feito dos Estados Unidos o berço da democracia moderna. O protestantismo, em geral, tem como base um sentimento individualista e encarna o individualismo moderno. O espírito individualista que se opôs ao absolutismo religioso encarnado pela Igreja Católica” (Zea: 194).

Mas, de outro lado, não podemos esquecer também que toda uma pregação moralista católica, reforçada por um profundo sentimento

de culpa, se inspirava numa concepção individualista da salvação e da felicidade. Basta lembrar a famosa frase, que encima a cruz plantada na solenidade de encerramento das missões: "Salva a tua alma". Essa doutrina se arraigará profundamente na visão e nas práticas dos fiéis. Toda uma ética será construída a fim de legitimar o comportamento individualista.

No entanto, não será apenas a concepção religiosa que irá fundamentar tal maneira de pensar. Adorno, em **Mínima moralia** e **O fetichismo na música** trata, aqui e acolá, do individualismo, do isolamento do indivíduo burguês, dentro de uma sociedade dominada pela "indústria cultural".

Quanto a Mounier, toda a sua obra, todo o seu projeto de vida, toda a sua luta de escritor, de militante e de homem de fé constituem um exemplo de contestação permanente do individualismo, sob todos os seus aspectos e manifestações. Não será exagero afirmar que o personalismo é o anti-individualismo por excelência. A insistência nessa dupla dimensão ontológica da pessoa, no seu duplo e essencial movimento de interiorização e exteriorização, nas qualidades de comunicação, de intersubjetividade, de disponibilidade e afrontamento, revela uma metafísica que não se fecha numa reflexão isolada. Apenas algumas citações, a título de ilustração, mostram o alcance do diagnóstico e da denúncia de Mounier. A definição de individualismo encerra uma palpitante atualidade.

"O individualismo é um sistema de costumes, de sentimentos, de idéias e de instituições que organiza o indivíduo partindo de atitudes de isolamento e de defesa. Foi a ideologia e a estrutura dominante da sociedade burguesa ocidental entre o século XVIII e o século XIX. Homem abstrato, sem vínculos nem comunidades naturais, deus supremo no centro duma liberdade sem direção nem medida, sempre pronto a olhar os outros com desconfiança, cálculo ou reivindicações; instituições reduzidas a assegurar a instalação de todos estes egoísmos, ou o seu melhor rendimento pelas associações viradas para o lucro; eis a forma de civilização que vemos agonizar, sem dúvida uma das mais pobres que a história jamais conheceu. É a própria antítese do personalismo e o seu mais direto adversário" (Mounier, **O personalismo**: 61-2). Mounier denuncia a tirania e a opressão da "desordem estabelecida", fundada numa concepção de civilização ocidental, burguesa e individualista, que coloca o lucro, o dinheiro, a competição, o valor absoluto da propriedade individual como dogmas de fé. Até a própria Igreja, abandonando toda uma longa tradição comunitária, deixa que o individualismo religioso e moral invada, progressivamente, a espiritualidade, a liturgia, os costumes (Mounier, **Oeuvres**, IV: 669).

A definição do individualismo, dada por Mounier, é claríssima. É preciso situar o individualismo em toda a sua amplitude. Não é somente uma moral. É a metafísica da solidão integral, a única que nos resta quando perdemos a verdade, o mundo e a comunidade dos homens" (Oeuvres,

1, p. 158-9). Essa solidão em face da verdade e do conhecimento, em face do mundo e da comunidade é a solidão do homem contemporâneo. Muito haveria a dizer, dentro de uma crítica das mensagens dos meios de comunicação de massa no mundo capitalista e burguês ocidental, com um conteúdo marcadamente individualista e consumista. As enormes dificuldades que os movimentos comunitários enfrentam para mudar essa concepção e essa prática se tornam cada vez maiores. Há toda uma conspiração contra qualquer tentativa de despertar no homem a consciência da intersubjetividade e da dimensão essencial comunitária.

Há um autor holandês, Remy Kwant, que no seu livro **Filosofia Social** consagra o primeiro capítulo à ideologia do individualismo. É o capítulo mais extenso. Pelas simples indicação de seus subtítulos vê-se a importância e a abrangência da temática. No individualismo filosófico, analisa a obra e o pensamento de Descartes; no individualismo político, estuda Locke; no individualismo pedagógico, Rousseau; no econômico, Adam Smith; no plano da fé e da moral examina as tendências individualistas medievais e modernas. É evidente que a temática examinada por Kwant mereceria um aprofundamento e toda uma discussão. Mas, não deixa de acenar para possíveis ambigüidades do pensamento ocidental, ambigüidade e tendências que necessitariam de longos estudos.

Já numa crítica mais restrita e mais aprofundada, Vachet, em sua volumosa obra intitulada **L'idéologie libérale: l'individu et sa propriété**, ao tratar dos principais temas do liberalismo, consagra todo um longo capítulo ao individualismo e, mais adiante, um outro capítulo ao individualismo especificamente econômico. É interessante observar que Vachet, como Dumont, ao estudarem as origens do individualismo moderno, as situam na escolástica não tomista, mais precisamente em Boaventura, Scot e Occam. Vachet afirma que esses pensadores terminam por destruir o enraizamento ontológico do indivíduo no social (p. 131). A ampliação do individualismo prosseguirá no Renascimento, na Reforma e através dos filósofos sociais, como Hobbes, Locke e Rousseau, que explicitarão os mecanismos teóricos dessa ideologia. Aqui, novamente, todo um trabalho crítico resta por ser feito, sobretudo no que se refere aos pensadores medievais não tomistas. A análise de Vachet assenta em numerosas citações de fontes primárias e secundárias, que nos levam a aceitar ao menos no plano lógico a coerência e fundamentação das afirmações. É possível que no plano histórico e prático as coisas não sejam tão simples assim, e que mereçam o comprometimento de longas e pacientes pesquisas.

Muitas das ponderações de Vachet, referentes às coordenadas filosóficas do individualismo, serão assumidas e aplicadas por Dumont no campo da Antropologia Cultural. Em suas obras, com freqüência, utiliza a categoria "individualismo" em oposição ao "holismo", concepção que parte do social, do conjunto para poder explicar a organização da sociedade.

Mas é particularmente no livro **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna** que Dumont, na qualidade de antropólogo, tenta compreender e identificar num estudo comparativo as características intrínsecas das sociedades hindus e ocidentais, utilizando as categorias de individualismo e de holismo no sentido epistemológico. Para melhor entender a gênese e a consolidação do individualismo, no sentido antropológico, nas sociedades ocidentais, a análise de Dumont remonta aos primórdios da cultura filosófica grega e cristã. A expressão-chave "do indivíduo-fora-do-mundo ao indivíduo-no-mundo" constitui o eixo norteador de suas reflexões. Novamente, a hipótese de Dumont, desenvolvida ao longo de toda a sua obra, necessitaria de um estudo e de pesquisas, por parte do filósofo, que mostrassem se histórica e praticamente foi exatamente essa a concepção defendida por tantos autores e por tantas escolas filosóficas e religiosas.

No Brasil, dois cientistas sociais, Gilberto Velho e Sérvulo A. Figueira, têm utilizado as categorias "individualismo e holismo", inspirados na obra de Dumont, aplicando-as à realidade brasileira. Embora, essas categorias tenham sido empregadas no plano epistemológico e antropológico, podem fornecer importantes elementos de reflexão no plano moral, sobretudo quando considerarmos a moral em sua relação indivíduo-sociedade. Parecem-me categorias muito fecundas e esclarecedoras para quem pretende desenvolver um projeto de pesquisa com o título "Ética e comunidade".

No entanto, há um tipo de individualismo, discutido no campo da filosofia política e social, que merece um tratamento mais amplo. É o **individualismo possessivo**, expressão, muito adequada e feliz, da autoria de Macpherson. Vê-se pela simples leitura do título que o problema da propriedade privada individual é um grande problema, não somente para a filosofia política e social, mas sobretudo para uma discussão moral. Na esteira do filósofo caudense surgiram, posteriormente, os trabalhos de Macfarlane e Tucker. Mas, dada a amplitude do tema do individualismo possessivo, seguindo as indicações de Macpherson limitar-me-ei a algumas observações a respeito do pensamento de Locke, por ser sua influência decisiva na gênese e consolidação do modelo liberal das democracias ocidentais. Muitos autores têm escrito a respeito dessa influência. Mas, limitar-me-ei apenas à transcrição da assertiva de Carlos Estevam Martins e João Paulo Monteiro em "Vida e obra de Locke", da coleção de "Os Pensadores".

"Com suas idéias políticas, Locke exerceu a mais profunda influência sobre o pensamento ocidental. Suas teses encontram-se na base das democracias liberais. Seus **Dois Tratados sobre o Governo Civil** justificaram a revolução burguesa na Inglaterra. No século XVIII, os iluministas franceses foram buscar em suas obras as principais idéias responsáveis pela Revolução Francesa. Montesquieu (1689-1755) inspirou-se em Locke para

formular a teoria da separação dos três poderes. A mesma influência encontra-se nos pensadores americanos que colaboraram para a declaração da Independência Americana, em 1776" (Locke, Os Pensadores, p. XVII).

No entanto, a influência do pensamento de Locke far-se-á sentir sobretudo quando a discussão se volta para saber quais teriam sido os fundamentos filosóficos e éticos do liberalismo burguês e do capitalismo. E aqui, a teoria lockeana da liberdade e da propriedade individual explica, no plano teórico-prático e moral, toda uma série de questões. Ademais, como bem salienta Polin, é muito difícil separar na obra de Locke política e moral, e, poderíamos acrescentar sem exagero, religião. A formação teológica de Locke foi bastante séria, sobretudo no plano bíblico. A moral, para Locke, é muito importante. Vê-lo-emos afirmar que a pobreza é antes de mais nada (ou talvez exclusivamente) um **problema moral**. Será preciso esperar Marx e Engels para nos mostrarem que a pobreza é fundamentalmente um problema de exploração econômica. A teoria lockeana da liberdade e da propriedade individual é uma teoria que se inspira em sua concepção empirista do conhecimento. A propriedade e a liberdade, bem como as idéias e a autoridade política, originam-se de todo um longo esforço de aquisição e construção, lentas e progressivas, baseadas nas múltiplas formas de trabalho, entendido este no sentido mais amplo possível. Se não, vejamos o **Segundo Tratado sobre o governo**, com seu subtítulo muito significativo, **ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil**. Não é nosso intuito analisar o **Tratado**. Apenas me limitarei a tecer algumas considerações sobre o Capítulo V, "Da propriedade", por julgá-lo fundamental dentro da teoria do "individualismo possessivo". Toda a argumentação de Locke pretende fundamentar, legitimar e, posteriormente, legalizar pelo Direito Constitucional a propriedade privada individual, baseando-se em argumentos de ordem bíblica e de ordem racional. A Bíblia e a razão constituem as fontes determinantes do raciocínio lockeano, chegando ao ponto de afirmar que a razão natural é de certa forma a expressão da razão divina. O grande argumento se encontra na concepção do trabalho individual, em sua iniciativa, competência e criatividade. A ética do trabalho será a ética que irá inspirar o famoso capitalista americano, conforme a análise de Weber. Mas, quando Locke afirma que a pobreza resulta simplesmente de um problema moral, isto é, de preguiça e ociosidade, de vagabundagem e esbanjamento, deslocará a discussão das verdadeiras causas da desigualdade social. Locke insistirá, ao longo de todo o **Tratado**, sobre o grande argumento do trabalho, que será, em última análise, o documento e a garantia da propriedade individual. Durante páginas e páginas, Locke desenvolve essa idéia, ou, melhor, essa hipótese explicativa da origem da propriedade individual. É o trabalho a única garantia do direito de propriedade. É o trabalho o fator de progresso e de constituição da cidadania. Apenas, a título de ilustração, tomo a liberdade

de citar os seguintes trechos, extraídos do famoso capítulo do **Tratado** referente à propriedade.

Após ter lembrado que Deus concedera a terra a todos, para sua felicidade e bem-estar, Locke, no entanto, lança mão de toda uma argumentação racional com o intuito de demonstrar a legitimidade da origem da propriedade individual.

“E assim, sem supor qualquer domínio privado ou propriedade em Adão sobre o mundo inteiro excluindo todos os outros homens, o que não se pode de modo algum provar, nem daí derivar a propriedade de qualquer pessoa; mas supondo o mundo dado, como o foi, aos filhos dos homens em comum, vemos como trabalho pode dar aos homens direitos distintos a várias parcelas dele para uso privado, nos quais não haveria qualquer dúvida de direito nem lugar para controvérsia” (**Segundo Tratado**, p. 50).

Mais adiante, Locke desenvolve esse mesmo argumento, insistindo na importância fundamental e decisiva do trabalho individual.

“Nem é tão estranho, como talvez possa parecer antes de pensar-se a devida atenção, que a propriedade do trabalho seja capaz de contrabalançar a comunidade da terra; porquanto é, na realidade, o trabalho que provoca a diferença de valor em tudo quanto existe. Considere qualquer um a diferença que existe entre um acre de terra plantado com fumo ou cana-de-açúcar, semeado de trigo ou cevada e um acre da mesma terra em comum sem qualquer cultura e verificará que o melhoramento devido ao trabalho constitui a maior parte do valor respectivo” (**Ibid.**).

O trabalho, além de constituir a fonte de satisfação das necessidades vitais humanas, estabelece a diferença entre a pobreza e a riqueza. As nações ricas e pobres assim serão por força da capacidade de investimento de trabalho, e não tanto pela qualidade do seu solo.

“É o trabalho, portanto, que atribui a maior parte do valor à terra, sem o qual dificilmente valeria alguma coisa; é a ele que devemos a maior parte de todos os produtos úteis da terra; por tudo isso a palha, farelo e pão desse acre de trigo valem mais do que o produto de um acre de terra igualmente boa mas abandonada, sendo o valor daquele o efeito do trabalho” (**Ibid.**, p. 51).

Conseqüentemente, o direito natural à propriedade privada individual resulta do desenvolvimento da capacidade de iniciativa de cada um. E esse direito deverá ser reconhecido, respeitado e garantido pela sociedade e pelo Estado.

O Estado, que representa os interesses dos proprietários, dará garantia e condições para que os mesmos sejam devidamente assegurados. Esse direito é absoluto, inalienável, constituindo a origem, a formação e o fim da própria sociedade civil.

“Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamamos de propriedade.

O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade” (*Ibid.*, p. 82).

No estado de natureza, nessa ficção epistemológica, estão ausentes condições essenciais para a realização efetiva da própria liberdade e iniciativa, tais como uma lei discutida e consensualmente aceita, um juiz imparcial e um executor de uma sentença justa. Daí, a importância e o papel da sociedade e do Estado como guardiães e protetores do desenvolvimento dos direitos e liberdades individuais.

A propriedade fundiária individual terá suas limitações transcendidas à medida que a noção de trabalho se ampliar, estendendo-se a toda uma gama de atividades, como o comércio lucrativo, a acumulação financeira, isto é, a riqueza adquirida simplesmente através do emprego do dinheiro.

“Mas, seja lá como for, ao que não quero dar importância, ousou afirmar corajosamente o seguinte: — a mesma regra de propriedade, isto é, que todo homem deve ter tanto quanto possa utilizar, valeria ainda no mundo sem prejudicar a ninguém, desde que existe terra bastante para o dobro dos habitantes, se a invenção do dinheiro e o tácito acordo dos homens, atribuindo um valor à terra, não tivessem introduzido — por consentimento — maiores posses e o direito a elas; o que como foi feito terei ocasião de mostrar mais detidamente na continuação deste” (*Ibid.*, p. 48).

Assim, introduzindo e aprovando o uso do dinheiro para ampliar a propriedade fundiária individual, Locke demonstra ser conforme à natureza ou ao direito natural a aquisição ilimitada de posses. Os limites serão os limites das capacidades individuais, efetivas ou supostas, o poder de gestão e concentração de riqueza, Locke lança, com base nesse tipo de argumentação, as fundações do uso capitalista da terra e do dinheiro. E este será o fio condutor de todo o **Segundo Tratado**. Ainda, à guisa de ilustração, acrescentarei a seguinte passagem.

“Mas como o ouro e a prata são de pouca utilidade para a vida humana em comparação com o alimento, vestuário e transporte, tendo valor somente pelo consenso dos homens, enquanto o trabalho dá em grande parte a medida, é evidente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcionada da terra, tendo descoberto, mediante consentimento tácito e voluntário, a maneira de um homem possuir licitamente mais terra do que aquela cujo produto pode utilizar, recebendo

em troca, pelo excesso, ouro e prata que podem guardar sem causar dano a terceiros, uma vez que estes metais não se deterioram nem se estragam nas mãos de quem os possui. Os homens tornaram praticável semelhante partilha em desigualdade de posses particulares fora dos limites da sociedade e sem precisar de pacto, atribuindo valor ao ouro e à prata, e concordando tacitamente com respeito ao uso do dinheiro; porque, nos governos, as leis regulam o direito de propriedade e constituições positivas determinam a posse da terra” (Ibid., p. 53).

Dessa e das outras citações se infere, pois, o caráter ideológico e paradoxal da teoria lockeana da propriedade individual. Ao mesmo tempo que reconhece uma igualdade natural dos homens, acaba constatando e aprovando uma **desigualdade social**, resultante das diferenças intelectuais. A posse desigual da terra, do dinheiro e dos bens materiais passa a ser aceita, sancionada e generalizada como um corolário normal da iniciativa, da criatividade e da competência administrativa do proprietário. E será essa base argumentativa o suporte da moral capitalista e burguesa, legitimadora da exploração da força de trabalho, tratado na revolução industrial como simples mercadoria. Engels e Marx virão denunciar, exatamente, esses desvios e abusos.

No entanto, convém lembrar que o pensamento de Locke não é de forma alguma uma voz isolada dentro da sociedade inglesa puritana. Basta ler os trabalhos de Weber, **A ética protestante e o espírito do capitalismo**; de Tawney, **A religião e o surgimento do capitalismo**; e de Leites, **A consciência puritana**, para se ter uma idéia, um pouco mais adequada e realista, da moral lockeana e de sua teoria do individualismo possessivo.

A formação de um enorme exército de reserva, para usar a expressão de Marx, foi aceita na base de um raciocínio filosófico e religioso muito equivocado, sobretudo no século dezoito. Macpherson, ao analisar as justificativas das diferenças sociais na Inglaterra apresentadas pelos autores econômicos dessa época, tece as seguintes considerações.

“A opinião de que os seres humanos da classe operária eram mercadoria da qual podiam ser retirados riquezas e domínio, matéria bruta a ser trabalhada e ordenada pelas autoridades políticas, era típica da época de Locke. Assim também o corolário político de que a classe operária estava legitimamente subordinada ao estado, mas sem direito à plena cidadania. E assim era também o fundamento moral, de que a classe operária não leva, nem pode levar uma vida racional” (p. 240-241).

Há toda uma farta documentação dessa época mostrando o pensamento generalizado de que a classe operária está subordinada ao interesse dos dirigentes políticos e sociais. William Petyt, em sua obra **Britannia Languens** (1680) registra as seguintes constatações.

“O povo é (...) a mercadoria principal, a mais fundamental e preciosa, da qual se podem extrair toda espécie de manufaturas, navegação, riquezas, conquistas e de sólido domínio. Esse material essencial, sendo em si mesmo cru e ainda não digerido está confiado às mãos das autoridades supremas, cuja prudência e arbítrio é de aperfeiçoá-lo, administrá-lo e amoldá-lo para proveito maior ou menor” (Citado por Macpherson, p. 240).

A idéia e a prática da propriedade individual vão se desenvolvendo, progressivamente, mas firmemente, fundamentadas em toda uma argumentação religiosa e filosófica, adequada à burguesia ascendente. O livro de Macfarlane, **Família, propriedade e transição social: as origens do individualismo inglês**, o demonstra com farta documentação histórica. O conceito de propriedade privada individual, de liberdade política e jurídica do indivíduo, a idéia de comunicação direta do indivíduo com Deus e de que a sociedade é constituída de indivíduos separados, acabam se impondo como evidências.

Para concluir, podemos dizer que as categorias de estado de natureza e estado de sociedade, usadas por Locke, são categorias muito ambíguas e ideológicas. Estas citações confirmam nosso ponto de vista.

“Os filhos dos desempregados ‘acima dos três anos de idade’ eram um ônus desnecessário para a nação, deveriam ser obrigados a trabalhar, e poderiam ser obrigados a ganhar mais do que o seu próprio sustento. Tudo isso era justificado sob o pretexto explícito de que o desemprego era devido, não a causas econômicas, mas à depravação moral. A multiplicação dos desempregados, escreveu Locke em 1667, na sua qualidade de membro da Comissão de Comércio, era causada por ‘nada mais do que relaxamento da disciplina e corrupção dos costumes’. Nem passava pela mente de Locke tratar os desempregados como membros livres ou integrados na comunidade política; do mesmo modo, não havia dúvida de que estavam completamente submetidos ao Estado. E o Estado tinha o direito de tratá-los desse modo porque nunca viveriam até chegar ao padrão moral exigido de um ser racional” (Macpherson, p. 234-5).

Dentro dessa concepção filosófica serão lançadas as bases do liberalismo político e da ética social. Muita coisa tem mudado, mas em países do capitalismo periférico essa mentalidade ainda está muito arraigada. As posições e as proposições do século XVIII, contidas no chamado **individualismo possessivo**, são decisivas e fundamentais para se poder entender a formação da democracia liberal, bem como a gênese e a constituição da moral burguesa.

São de palpitante atualidade, sobretudo no presente momento histórico brasileiro. Uma reforma agrária, que deveria ter sido empreendida e efetivada há séculos, continua totalmente paralisada e boicotada, **exclusivamente** por causa de uma concepção **individualista** da terra. Os três

poderes constitucionais, legislativo, judiciário e executivo, que deveriam garantir um real exercício da cidadania, continuam criminosa e insensivelmente surdos e cegos face ao absolutismo soberano dos grandes donos da terra, devidamente amparados e defendidos pela lei, pela justiça e pela polfícia. A moral desse tipo de **individualismo possessivo** brasileiro, abrigada na ideologia da TFP e da UDR, se sustenta à custa do sangue dos camponeses e da aprovação de um Estado Liberal a serviço dos interesses de uma pequena minoria. Essa situação nos desafia para um tipo de reflexão e de compromisso mais próximos da realidade e nos mostra que o filósofo não pode ficar discutindo o problema ético apenas com olhar voltado para o infinito e para o horizonte da universidade.

### BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. **Mínima moralia**. Introdução e tradução de Renato Solmi. Turim, Giulio Einaudi editore, 1974. 235p. (Reprints Einaudi, 13).
- \_\_\_\_\_. O fetichismo na música e a regressão da audição. 3ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).
- BOURRICAUD, François. **Individualisme institutionnel: essai sur la sociologie de Talcott Parsons**. Paris, PUF, 1977. 350p. (Sociologies).
- DEBÈS, Joseph. Vive l'individualisme? A titre de première entrée. **Masses Ouvrières**, 401, mai-juin, 1985, p. 50-60.
- DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Rocco, 1985. 283p.
- \_\_\_\_\_. Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique. Paris, Gallimard, 1977. 271p.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. **O contexto social da psicanálise**. Rio de Janeiro, F. Alves, 1981. 258p. (Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/RJ sob o título **Individualismo e psicanálise**).
- KWANT, Remy. **Filosofia social**. Trad. do holandês por Mercedes Bergadá. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1969.
- LAURENT, Alain. **De l'individualisme: enquête sur le retour de l'individu**. Paris, PUF, 1985. 189p.
- LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia**. 2ª ed., rev., refundida e ampliada. São Paulo, Pioneira, 1969.

- MACFARLANE, Alain. **Família, propriedade e transição social: as origens do individualismo inglês**. Trad. de Ruy Jungman. Rio de Janeiro, Zahar, 1980. 233p.
- MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Trad. de Nelson Dantas. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. 318p.
- MOUNIER, Emmanuel. **Oeuvres**. Paris, Éditions du Seuil, 1963. Tomos I, III e IV.
- MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro, Editora Forense – Universitária, 1987.
- RIESMAN, David. **Individualismo, marginalidad y cultura popular**. Trad. do inglês. Buenos Aires, Paidós, 1974. 423p.
- TAWNEY, R. H. **A religião e o surgimento do capitalismo**. Trad. do Inglês. I, Perspectiva, 1971. 266p.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. 3ª ed., Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).
- TUCKER, D. U. B. **Marxismo e individualismo**. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1983. 284p.
- VACHET, André. **L'idéologie libérale: l'individu et sa propriété**. Prefácio de Henri Lefebvre. Paris, Éditions Anthropos, 1970. 570p.
- VERS **la Vie Nouvelle**. Dossier pédagogique: personnalisme et individualisme. Paris, La Vie Nouvelle, 1986. nº 7-8, juin-juillet 86, p.110.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 5ª ed., São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1987. 233p.

## QUESTIONAMENTOS A UMA ÉTICA SUPOSTAMENTE UNIVERSALISTA\*

**Alino LORENZON**

Departamento de Filosofia – UFRJ

Uma das críticas mais freqüentes, endereçadas à Filosofia e, particularmente, à Ética consiste na denúncia de serem, muitas vezes, domínio do conhecimento humano demasiadamente gerais e abstratos, distantes da vida e da realidade das pessoas. Mesmo depois de a Filosofia ocidental ter abandonado a ambição de querer abarcar a totalidade do saber dentro de um sistema coerente, tendo proposto à razão pensar setores mais limitados e mais especializados, como, por exemplo, a política, a arte, a ciência, a linguagem e o comportamento moral individual e social, ainda subsiste a impressão, no final da leitura da maior parte das obras de Filosofia, de que a busca do geral e do universal em detrimento das determinações permanece a tônica predominante.

No campo das teorias éticas clássicas, mais conhecidas e mais estudadas na "academia", deparamo-nos com a mesma constatação. A reflexão ética assenta numa espécie de razão, tão universal e tão abstrata, que a realidade do dia-a-dia e as determinações em sua dramaticidade singular não são atingidas. Percorrendo os clássicos da história da ética, fica a impressão (ou a ilusão) de que estamos de posse de todo um arsenal conceitual e de todo um discurso muito lógico, muito bem articulado no plano das idéias, mas insuficiente e impotente para ler, entender e interpretar os graves desafios humanos atuais e, conseqüentemente, cooperar na solução da sua problemática. E a dificuldade fica ainda maior quando se trata de conhecer, interpretar e mudar a realidade e a conjuntura brasileira e latino-americana, contribuindo para a sua transformação dentro de um horizonte valorativo mais justo e mais humano.

Aliás, se alguém quisesse conhecer a nossa realidade brasileira e latino-americana, sob a perspectiva ética, a nossa literatura filosófica pouco ou quase nada teria a oferecer. O pensador da área da Filosofia, no Brasil, acabaria descobrindo muito mais subsídios de reflexão e de ação em obras

---

(\*) Comunicação apresentada no 111 Encontro Nacional de Ética, promovido pelo Departamento de Filosofia da UFRJ nos dias 22, 23 e 24 de novembro de 1988.

do campo das Ciências Sociais, da literatura e do cinema. A título de ilustração, sem querer privilegiar nenhum dos autores citados, tomo a liberdade de lembrar obras muito conhecidas. A **Geografia da Fome** de Josué de Castro, **Os Donos do Poder** de R. Faoro, **Casa Grande e Senzala** de G. Freyre, **Quatro Séculos de Latifúndio** de G. P. Guimarães, **Coronelismo, Enxada e Voto** de V. Nunes Leal, **Retrato do Colonizador precedido pelo Retrato do Colonizado** de A. Memmi, **As Veias abertas da América Latina** de Galeano, o filme "Deus e o diabo na terra do sol" suscitam importantes e sérios problemas éticos.

A imprensa, os meios de comunicação de massa e o vídeo constituem veículos decisivos de transmissão e formação de valores morais, porquanto apresentam e revelam uma realidade, uma concepção do mundo e da sociedade muito mais pelo que escondem do que por aquilo que mostram. Constituem um desafio intelectual à nossa reflexão e para as nossas práticas, particularmente na atual conjuntura, profundamente caótica no plano das idéias e dos valores éticos. Por isso, a partir sobretudo da imprensa e seguindo a prática de Hegel que, a acreditar em seus biógrafos, fazia da leitura do jornal sua prece realista da manhã, vou tentar levantar alguns questionamentos face à nossa realidade.

Não há dúvida de que a problemática, decorrente do modelo de desenvolvimento imposto ao Brasil e à América Latina, é muito complexa, deixando-nos ao mesmo tempo uma sensação de frustração intelectual e política, uma quase impotência absoluta. Mas, de outro lado as injustiças do modelo econômico-social, que nos tem sido imposto de longa data, não podem deixar-nos indiferentes e insensíveis. Os profissionais da Filosofia não podem ficar calados, mudos face à dramaticidade e à gravidade da estrutura e da situação de exploração. Tomo a liberdade de citar um dos mais lúcidos e um dos mais comprometidos intelectuais brasileiros, Paulo Freire, assumindo a posição que julga ainda possível neste momento. Falando na UERJ a um enorme público de educadores, por ocasião do lançamento do projeto **Roda Viva** em favor dos meninos de rua, começou sua palestra denunciando uma sociedade que produz essa clamorosa discriminação. Paulo Freire afirmou: "Sinto o dever de me sentir indignado. Defendo uma pedagogia da indignação. Sou uma subjetividade irritada. Não posso ficar em paz, objetivo diante do quadro do abandono dos meninos da rua. Sinto uma justa ira, uma raiva política". (Palavras proferidas por ocasião do lançamento do Projeto **Roda Viva**, Faculdade de Educação, UERJ, 14-10-1988).

De fato, não podemos ficar indiferentes, conformados, **objetivos, racionais**, se abirmos os olhos ao que está acontecendo em nosso derredor, se acompanharmos o que a grande imprensa divulga e se lermos com espírito crítico, inclusive a parte de anúncios. Falo da grande imprensa, porquanto ela nos revela uma realidade muito mais pelo que ela oculta.

É ela mesma antes de mais nada um retrato de uma gravíssima injustiça. Compreende-se então a justa indignação de Paulo Freire. Vejamos alguns questionamentos que poderão ser levantados a uma ética universalista a partir do nosso dia-a-dia brasileiro e latino-americano.

**Alimentos — Fome.** Uma das necessidades básicas de todo ser humano, enquanto ser vivo e enquanto animal, é a alimentação. E é exatamente aqui que se evidencia uma contradição gritante. **O Brasil é o quarto maior exportador de alimentos do mundo em grãos, soja, carnes e café.** O Brasil se ufana de ser a oitava potência mundial na indústria e na economia, mas, ao mesmo tempo, apresenta o quadro desolador de sexto país com taxa de subnutridos. Continuam atualíssimas as denúncias de Josué de Castro. Temos 40 milhões de subnutridos. A contradição aparece em nossa cidade do Rio de Janeiro, se abrirmos os olhos e se exercitarmos a razão e o sentimento diante do espetáculo deprimente que pode ser visto a cada manhã cedo ou à noite após 19 horas junto aos tonéis de lixo, expostos nas calçadas. Crianças, adultos, famílias inteiras à cata de restos de comida, jogados fora pelos segmentos sociais bem ou super-alimentados. A geografia da fome continua uma triste realidade no reino da oitava potência mundial. Um modelo econômico modernizador que expulsou o homem do campo criando esses enormes aglomerados humanos nas periferias de todas as capitais brasileiras vem fornecendo uma abundância de mão-de-obra barata, constituindo o famoso "exército industrial de reserva", na acertada expressão de K. Marx.

Mas a indignação fica ainda mais forte quando o "sucesso" desse modelo agro-industrial exportador é abençoado por certas lideranças cristãs. A título de ilustração, lembremos o episódio, nada "evangélico" e nada "cristão", ocorrido em Brasília não faz muito tempo. É um episódio revelador de como se pode iludir a boa fé do povo em nome de Deus e da Bíblia. No dia 15 de setembro de 1988, o Conselho de Pastores Evangélicos promoveu em Brasília, pelo segundo ano consecutivo, um culto de ação de graças a fim de comemorar a "safra recorde brasileira". Durante o discurso, Sarney, utilizando parábolas bíblicas para ilustrar sua fala, disse que a supersafra não seria conseguida "se não fosse da vontade de Deus". No final do discurso do presidente, um grupo de jovens evangélicos abriu uma faixa com os dizeres: "No país da superfome, supersafra ninguém come" (*Jornal do Brasil*, 16-9-88, p. 3). Para quem estuda e faz ética num país como o Brasil, essas contradições e essas distorções ideológicas levantam uma série de questionamentos seriíssimos. Discutir ética em países em que as necessidades básicas de alimentação e saúde são equitativamente satisfeitas não pode ser feito da mesma maneira como se pretende realizá-lo nos contextos do Brasil e da América Latina.

**Terra — Reforma Agrária.** Estreitamente ligada à contradição fome/supersafra de grãos está a questão agrária e fundiária. Lembremos as imagens do **lobby** UDR/Congressistas latifundiários, pressionando a Câma-

ra para a aprovação do projeto mais retrógrado e mais injunto do que o enunciado do próprio Estatuto da Terra da época militar de Castelo Branco. Os donos do poder continuam agindo como sempre à sombra da impunidade, protegidos por uma legislação por eles mesmos elaborada em defesa dos próprios interesses. É bom lembrar que a história da América Latina e, sobretudo, do Brasil tem sido uma história de violências, de invasão, de expropriação e de genocídio. É uma história de uma terra banhada de sangue humano. Fala-se no extermínio de 75 milhões de índios. Os que têm sobrado estão se desintegrando nos planos familiar, econômico e cultural.

A violência no campo revela as injustiças do modelo econômico, imposto a ferro e fogo. Denúncias constantes são feitas no sentido de que a realidade mude em benefício de todos. É pregação no deserto. Um longo martirologio de posseiros, de padres, freiras, agentes pastorais, líderes religiosos, sindicalistas, advogados e defensores do camponês poderia ser redigido. Basta acompanhar o que a grande imprensa liberal publica a fim de avaliar o grau de impunidade e deservoltura dos donos do poder. Documentos, ultimamente publicados, nos mostram um pouco da violência e da impunidade. Basta ler a obra **Assassinatos no campo: crime e impunidade**, publicação do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra, ou as denúncias da Anistia Internacional. Segundo essa organização, mais de mil pessoas foram assassinadas no Brasil desde 1980, por questões de terra, principalmente nos estados do Pará, Maranhão e Goiás. Se lermos as denúncias da Anistia, ninguém pode ficar indiferente, a não ser que estejamos diante do "eclipse da razão", utilizando o título de uma obra famosa. O documento da Anistia nos mostra em suas denúncias a sofisticação de uma crueldade inimaginável, completamente impune, coberta pelas altas autoridades brasileiras, responsáveis de fazer justiça. E o que é mais desconcertante aparece no fato de que, com o advento da Nova República, as coisas não se tornaram melhores. Basta lembrar que em 1987 o número de crimes no campo dobrou sem que nenhuma providência efetiva fosse tomada pelas competentes autoridades públicas. O documento da Anistia Internacional registra circunstâncias de certos crimes, reveladoras de um alto grau de crueldade e de insensibilidade, inconcebíveis no maior país católico do mundo. Vejamos alguns exemplos ilustrativos. Sebastião Pereira de Souza, camponês de 51 anos, foi baleado na cabeça à queima-roupa em Goianésia, sul do Pará, em outubro de 1981, e o seu filho Clésio, de três anos, foi atingido nas costas, quando era carregado nos ombros do pai.

A denúncia da Anistia transcreve uma informação do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário, dizendo que mais de 400 mulheres ficaram viúvas e 2.000 crianças órfãs em decorrência dos assassinatos por conflitos de terra, entre janeiro de 1985 e novembro de 1986.

Em março de 1988, 14 índios Tikuna, cinco deles crianças, foram mortos por 20 pistoleiros, liderados por um comerciante de madeira da cidade de Benjamin Constant, Estado do Amazonas. O episódio, como os outros dessa natureza, não resultou em nenhuma medida por parte das competentes autoridades da Nova República.

Na mesma página, em que **O Globo** destaca o pedido de mandado de injunção contra o filme "A última tentação de Cristo", impetrado em Brasília pela Sociedade Beneficente de Estudos de Filosofia junto ao Supremo Tribunal Federal, é publicada a seguinte notícia. O cacique dos índios suruí, de 70 anos, foi assassinado a tiros e seu corpo carbonizado para não ser reconhecido. E isto por motivos de terra (**O Globo**, 4-11-88, p. 8).

Numa demonstração de total impunidade, foi divulgada, na imprensa, a tabela dos preços pagos para assassinar lideranças.

|  |      |               |
|--|------|---------------|
| Trabalhadores rurais, agentes e pessoal de apoio | Cz\$ | 25.000,00     |
| Sindicalistas                                    | Cz\$ | 250.000,00    |
| Advogados  | Cz\$ | 500.000,00    |
| Padres   | Cz\$ | 1.000.000,00  |
| Bispos e deputados                               | Cz\$ | 12.500.000,00 |

(Fonte: **O Globo**, 10-7-88)

Ficar indiferente diante desse quadro de inversão total dos valores humanos, pairando soberanamente no olimpo das discussões éticas da ordem do universal e do absoluto, equivale a assumir a mesma atitude daqueles pensadores e intelectuais de outrora que, enquanto discutiam o sexo dos anjos, os muçulmanos avançavam na conquista da Europa.

**Dívida externa** — Na Conferência Regional sobre Pobreza, realizada em Cartagena, Colômbia, em agosto de 1988, os especialistas e representantes ali reunidos chegaram à constatação de que **mais de 160 milhões de pessoas** vivem em condições de pobreza, geradas, sobretudo, pelo peso da dívida externa. A alta dos juros pagos origina o desemprego, a fome e o nível baixo dos salários (**Jornal do Brasil**, 31-8-88, p. 16). Essa a trágica e triste constatação da 111ª Semana Latino-americana que tratou do tema "O Brasil, a América Latina e a dívida externa". É uma situação estrutural que vem conservando o país e o continente numa forma de neocolonialismo tão explorador como as formas clássicas anteriores.

O Brasil devia pagar em 1988, somente em juros, a soma de 12 a 14 bilhões de dólares. Se essa soma tivesse sido transformada em investimentos no campo social (saúde, habitação, transporte, educação, saneamento básico, reforma agrária), somente num ano poderia ter sido beneficiadas milhões de famílias brasileiras. Por ironia da sorte, o demagógico slogan "Tudo pelo social" podia ter sido uma expectativa em parte realizada.

O **Jornal do Brasil** publicou em setembro de 1988 que os bancos comerciais dos Estados Unidos bateram “recorde de lucratividade graças, em grande parte, ao fim da moratória brasileira e à retomada do fluxo de dólares do Brasil para os caixas das maiores instituições bancárias americanas” (**Jornal do Brasil**, 8-9-88, p. 11). A volta do Brasil às negociações com os bancos comerciais e com o FMI foi apontada pelos observadores como um dos principais fatores de maior peso para o estouro de lucratividade. E enquanto os bancos credores se locupletam de lucros fáceis e rápidos, nós assistimos ao espetáculo dos retóricos da economia, que iludem a população com um economês incompreensível. Expressões como **rolagem da dívida, choque ortodoxo ou heterodoxo, aquecimento do consumo, hiperinflação, inflação inercial**, superávit recorde na balança comercial (quase 20 bilhões de dólares em 1988), pacto social, escondem, no mínimo, má fé e o propósito de não prejudicar os interesses do clube dos especuladores. Não é sem fundamento que o **Jornal do Brasil**, referindo-se a um debate de economistas, falou de uma discussão do sexo dos anjos (**Jornal do Brasil**, 16-10-88, p. 30).

Estamos, portanto, diante de uma situação **imoral** da parte dos credores e da parte das autoridades brasileiras (Executivo, Legislativo e Judiciário) que nada fazem para mudar o quadro. A dívida é, claramente, imoral e injusta, porquanto viola os mais elementares direitos humanos, impedindo um desenvolvimento mais equitativo. Ao contrário, a dívida externa fortalece o que se chama, comumente, nos meios intelectuais mais lúcidos de “capitalismo excludente e concentrador”. Clodovis Boff denuncia com expressões fortes essa situação de imoralidade da dívida externa.

“É impossível pois compreender corretamente a questão da dívida fora do sistema de exploração e dependência do qual não passa de um elemento. Ela faz parte da ‘lógica do sistema’.

Por isso mesmo, a atual dívida externa da periferia do capitalismo (quase um trilhão de dólares, sendo que cada criança latino-americana ao nascer já vem ao mundo devendo mil dólares) pode e deve ser qualificada eticamente de ‘injustiça estrutural’ e teologicamente de ‘pecado social’.

1. Ela é, do ponto de vista ético, uma injustiça. Por quê? Porque ela se constitui e está sendo paga com o sangue do ‘proletariado externo’, ‘paga com a fome do povo’ (Tancredo Neves). Frente à alternativa: a vida do povo ou a ganância de um punhado de banqueiros, a escolha foi feita e todos sabem qual é a alternativa que está valendo”. (**Dívida externa e igrejas — uma visão ecumênica**, p. 151-2). A grande finança internacional não podia deixar de optar pelo sacrifício do povo. O banqueiro nunca teve sentimento. O dinheiro é um símbolo de frieza e de anonimato nas relações humanas. E torna-se evidente que, com a dívida externa,

deve-se relacionar todo o sistema financeiro brasileiro, sobretudo privado. Quando lemos nos jornais que o BRADESCO em pouco tempo tornou-se o maior banco privado da América Latina e que em apenas seis meses lucrou mais que todo o ano de 1987, não é possível ficar numa discussão ética, distante desse mundo desumano, perdida em teorias e conceitos supostamente universalizadores.

**Ecologia, Poluição, Destruição do Meio Ambiente** — O problema ecológico tem a ver com a moralidade da dívida externa e com a natureza do capital financeiro e industrial. E a ecologia envolve um grave problema moral, sobretudo quando, países como o Brasil e os demais da América Latina, optaram por um modelo de capitalismo liberal e estatal, excludente e concentrador. Pensar que por ano são destruídos 11 milhões de hectares de florestas tropicais, com a complacência das nossas autoridades (Executivo, Legislativo e Judiciário), essa situação levanta a quem pensa e faz ética questionamentos muito graves. Fala-se num direito fundamental à vida. Mas, de outro lado, assiste-se em toda parte à cultura da morte, da destruição, da violência, do desperdício que vão acabando com as nossas reservas de florestas, de oxigênio, de solo e de águas potáveis.

René Dumont, autor do livro **Un monde intolérable, le libéralisme en question** (Paris, Seuil, 1988), tem esta sentença. “Aqueles que recusam a incluir a moral na economia, podemos dizer que estão nos levando à morte” (**Jornal do Brasil**, 23-10-88, Cad. B/Especial, p. 8). Daí se entende por que as denúncias dos ecologistas atinentes à destruição da Amazônia são muito severas e constantes.

No seminário realizado pela COPPE/UFRJ, foi feita uma crítica dura ao programa “Nossa Natureza” do governo Sarney, dizendo que o mesmo se baseia num modelo de desenvolvimento econômico “equivocado, insensível socialmente, predatório do meio ambiente e voltado aos interesses dos grandes grupos multinacionais” (**Jornal do Brasil**, 20-10-88, p. 16). Não se pode entender por que, de maneira geral, o debate ético não intervém em problemas, como os da ecologia e destruição do meio ambiente.

**Racismo, o negro e a escravidão** — Comemoramos em 1988 o centenário da abolição formal da escravatura no Brasil. Muito se tem dito e escrito a respeito do evento. Como em todas as comemorações, o evento acaba perdendo sua verdadeira significação numa retórica verbal do momento. No entanto, estudada sob o ponto de vista moral, a escravatura tem-nos apresentado uma prática, freqüentemente legitimada pela filosofia e pela religião. Riolando Azzi, em sua recente tese de doutoramento apresentada no Departamento de Filosofia da UFRJ, tese intitulada **Razão e fé: o discurso da dominação colonial**, mostra como o pensamento de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino exerceu uma influência teórica decisiva junto aos missionários e conquistadores da Amé-

rica quanto à legitimidade da escravidão. Todo um discurso filosófico justificador da inferioridade do índio e do negro e, conseqüentemente, da estrita e necessária submissão ao branco, toda uma pregação e toda uma teologia cristãs pregavam uma doutrina da purificação através do sofrimento e do trabalho escravo. A leitura das crônicas e dos relatos da época, a história da escravidão e do racismo no Brasil e na América Latina e Central nos revelam um quadro de violência humana terrível, levantando para o pensador da ética problemas e questões morais quase que insolúveis. No entanto, esse passado não está tão distante assim. A situação atual desses 43 a 48% de brasileiros negros não apresenta grandes mudanças. O Brasil, que, em toda a América, liderou, sob o domínio de Portugal, as importações de escravos, pode ainda ser considerado o campeão no que se refere à marginalização do negro e do índio.

**A bioética e o aborto** — Com a liberalização dos costumes, defendida 24 horas sobre 24 horas, de maneira ostensiva ou subliminar, através da televisão e da imprensa escrita, os problemas éticos da reprodução humana tornam-se cada vez maiores. Geralmente nos países, marcados por fortes desigualdades sociais e econômicas como o Brasil, o aborto campeia nos segmentos mais pobres e desfavorecidos. Fala-se em 4 milhões de abortos clandestinos por ano, realizados no Brasil. Essas cifras dão-nos uma vaga idéia da magnitude da problemática. É por isso que o debate em torno do aborto se coloca hoje dentro de uma discussão mais ampla face ao contexto sócio-econômico-cultural da população e face às exigências da bioética. No Congresso Mundial de Ginecologia e Obstetrícia, realizado no Rio de Janeiro em outubro de 1988, houve uma manifestação de mulheres contra a chamada industrialização da reprodução humana e contra a falta de ética de alguns cientistas genéticos. É que essas experiências não podem ser feitas sem que a sociedade participe da discussão ética e filosófica das tecnologias de reprodução humana (**Jornal do Brasil**, 29-10-88, **Cidade**, p. 2).

**Corrupção** — O Brasil possui uma longa história de corrupção, desde que os portugueses chegaram a estas terras. Não é de estranhar, por exemplo, que os técnicos do Banco Mundial chegam ao Brasil e verifiquem que o **slogan** oficial "Tudo pelo social" não passava de mera retórica. Os recursos, destinados ao atendimento dos mais carentes no campo da alimentação, da saúde, da educação e da habitação não têm chegado aos seus legítimos destinatários. Enquanto isso, o presidente e sua comitiva chegam em Paris e se hospedam no hotel mais sofisticado, localizado na Praça da Concórdia, construído pelo rei Luís XV.

Todo o mundo conhece a indústria das secas, a corrupção da concessão do mandato de cinco anos para Sarney, os crimes dos colarinhos brancos, a impunidade generalizada. Em todas as campanhas eleitorais, surgem candidatos que, com vassoura ou sem vassoura, propõem morali-

zação no setor público. Os governos federais, estaduais e municipais entram e saem e, salvo exceções raríssimas, as coisas não só continuam como estavam, mas até crescem de ano para ano.

**A guerra do trânsito** — A imprensa e os estudiosos dos delitos de trânsito relatam, com freqüência, a irresponsabilidade e o descaso pela vida humana, observados junto aos nossos motoristas. Aqui, também conquistamos um trágico campeonato. Se temos um Senna e um Piquet, também ostentamos estatísticas de que possuímos uma boa parte de motoristas completamente irresponsáveis, inabilitados e criminosos. O subchefe do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem, Antônio Batista Ferreira, afirmou, na abertura da 11ª Semana Interna da Prevenção de Acidentes de Trabalho do sistema **Jornal do Brasil** que morrem no Brasil em acidentes de trânsito 50 mil pessoas, a maior parte vítimas de acidentes evitáveis (**Jornal do Brasil**, 22-11-88, **Cidade**, p. 5). Isto, sem falar dos sobreviventes, aleijados e defeituosos por longo tempo ou por toda a vida. Em cidades, como o Rio de Janeiro e São Paulo, dirigir um carro é entrar num verdadeiro campo de batalha, enfrentando ônibus, caminhões da COMLURB e motoristas nervosos. E o que é mais grave, ninguém é condenado. Os criminosos ficam impunes, as famílias dos acidentados, sem nenhum amparo jurídico, financeiro e moral.

**Violência urbana e rural** — Tanto na cidade como no campo vivemos hoje no Brasil em estado de guerra. A insegurança é generalizada. Vive-se num clima de medo e de desconfiança permanentes e generalizados. Esse é o nosso dia-a-dia de brasileiros. Aqueles que possuem recursos financeiros, escondem-se atrás de verdadeiras muralhas, vigiados por sentinelas nas guaritas. Nas casas e nos prédios são montados esquemas de segurança cada vez mais sofisticados. Os assassinatos, os assaltos e os furtos são o pão nosso de cada dia para nós, habitantes dos grandes centros. Os processos amontoam-se nas delegacias e nos tribunais sem que justiça alguma seja feita contra os criminosos e favor das vítimas e de seus familiares e parentes. Em certos fins-de-semana, os assassinatos no Rio chegam a 50 e mais, e nada acontece no âmbito das autoridades responsáveis, que chegam até a falar da "normalidade" sociológica das estatísticas. Basta ler a ampla literatura existente, basta ler os estudos e levantamentos realizados para se ter uma vaga idéia do estado de guerra em que nos encontramos, para avaliar o grau de insensibilidade das autoridades responsáveis e o nível de impunidade dos autores dos crimes. De novo, a partir dessa situação, que tem a ver uma ética supostamente universalista e a-histórica? Como explicar o tipo de pensamento filosófico e ético que volta as costas para essas realidades?

**O poder militar** — O militarismo, na América Latina, é um fenômeno histórico antigo. A sociedade civil continua tutelada, hoje talvez de mais sutil e menos perceptível. No entanto, os gastos com a defesa

militar e com projetos militares são enormes. E são recursos levantados e extraídos de nossos impostos diretos e indiretos. A população teria o direito de ser informada do montante, da sua destinação e natureza, de maneira clara e completa. Hoje, contamos com estudos que mostram, no caso da pesquisa científica, a relação estreita entre a ciência, o poder militar e a indústria. Há autores que chegam a afirmar que mais da metade da pesquisa científica hoje serve a fins militares. No Brasil, o poder militar que criou projetos faraônicos, como Itaipu e Balbina, continua atuando de maneira menos ostensiva. Basta lembrar episódios como Volta Redonda, a polêmica em torno da "soberania" da Amazônia, do projeto Calha Norte, do submarino e do programa nucleares, para ver como a presença do poder militar é muito forte. Diante dessas breves ponderações e constatações, parece-nos que problemas éticos seriíssimos estão envolvidos, além de toda discussão das relações militar-sociedade civil-Estado.

**Meios de comunicação de massa ou mídia** — A ética universalista, geralmente, ensinada e aprendida, não se preocupa com o espaço público, formador da consciência moral, que são os meios de comunicação de massa, em especial a TV. É lugar comum falarem os especialistas do caráter amoral das mensagens desses meios. No entanto, se analisarmos seu conteúdo, verificaremos quanto a moral está presente, principalmente nas cenas de violência, de pornografia e publicidade consumista. O público parece que já se acostumou a essa pregação subliminar de permissividade e amoralismo. Vejamos apenas os resultados da pesquisa seguinte. O semanário **Le Point** realizou, na França, uma pesquisa durante uma semana. Contratou um grupo de observadores para que fizessem um levantamento dos atos que são geralmente contra a moral. "O resultado é impressionante: em uma semana, os seis canais franceses mostraram 670 assassinatos, 848 brigas, 15 estupros, 419 tiroteios, 14 seqüestros, 11 assaltos, 32 tomadas de reféns, 27 cenas de tortura, 18 viciados drogando-se e 9 pessoas pulando ou sendo jogadas pela janela para a morte" (**Jornal do Brasil**, 30-10-88, p. 16). Se a mesma pesquisa fosse realizada no Brasil, chegaríamos, com certeza, a constatações ainda mais alarmantes, sobretudo no terreno da violência e da pornografia. Nem mesmo a programação infantil está isenta de violência. Os filmes infantis, na quase totalidade de procedência norte-americana, além de estarem impregnados de uma ideologia belicista e competitiva, são estruturados dentro de uma visão etnocêntrica consumista. E se examinarmos o conteúdo do "espaço global", constatamos que a situação é alarmante. Leonardo Boff, ao responder a uma questão referente ao poder da **Globo**, por ocasião do debate em torno do filme "Deus é um fogo", no Rio de Janeiro, afirmou que a TV mostra o Brasil irreal, fictício e fanático, anulando qualquer força de proteção e exercendo um papel hipnótico, em vez de levar o espectador a pensar.

**A América Central** — Na América Central, por ser geograficamente mais próxima da superpotência americana, trava-se, há muito tempo, uma luta de libertação e de conquista democráticas. O sentido

dessa luta não aparece na grande imprensa, interessada em manter o **status quo** da dominação norte-americana. A onda de golpes, desfechados durante os últimos 25 anos em toda a América Latina, sob o comando e inspiração de Washington, conseguiu isolar os países de nosso continente. E a solidariedade com os movimentos de libertação acabou sendo missão de pessoas e grupos minoritários, civis e religiosos. O boletim **SISAC (Serviço de Informação sobre a América Central)**, publicado em São Paulo, informa regularmente o que, de fato, está ocorrendo naqueles países, nossos vizinhos e coirmãos. Lá, como em toda a parte onde se luta em favor da libertação das pessoas e dos povos estão em jogo, antes de mais nada, concepções e práticas morais.

Muitos outros problemas poderiam ser levantados e listados, como, por exemplo, a droga, a prostituição, o homossexualismo, AIDS, o alcoolismo, o tabagismo. A relação é muito extensa. Ficam aqui a indicação da temática e as sugestões para uma possível e urgentíssima revisão do estudo e do ensino da ética em nossos cursos de filosofia. A explicação de que essa temática não é do campo da ética, e sim da moral, não convence se em nosso horizonte teórico não houver, antes de mais, a preocupação pelo homem concreto, sua realidade situada, seus problemas e aspirações. A continuar distante dos reais problemas da sociedade contemporânea, a ética da "academia" corre o risco de se enclausurar num discurso fechado e puramente "ornamental", na expressão de Anísio Teixeira.

### À GUIA DE CONCLUSÃO

Antes de encerrar essas considerações, convém tecer alguns comentários e deixar consignados alguns esclarecimentos sobre a origem do texto. Não posso deixar de reconhecer quanto me têm ajudado a alinhar essas reflexões o convívio e os insistentes questionamentos dos estudantes da Escola de Serviço Social da UFRJ durante as aulas de Ética Geral. Compreende-se a angústia de quem está permanentemente mergulhado na problemática social brasileira. Os desafios de ordem teórico-prática não são os mesmos de um estudante e de um professor de filosofia da "academia". Assim como uma Teologia da Libertação tem inaugurado um novo estilo de pensar e de agir do cristão, assim também se poderia pensar num estilo diferente de filosofar, sobretudo no Brasil e na América Latina. E novamente não posso deixar de citar o principal teórico da Teologia da Libertação, Leonardo Boff, ao participar do debate por ocasião do lançamento do filme "Deus é um fogo" no Rio de Janeiro. Ele insistiu muito sobre a diferença entre uma Teologia de gabinete e uma Teologia da Libertação. Esta tem um compromisso da teoria com a prática. Ele lembrou Paulo Freire, ensinando e aprendendo com os alfabetizandos.

A PUC de São Paulo promoveu uma homenagem ao teólogo Gustavo Gutiérrez por ocasião de seus 60 anos e "Vinte anos após Medellín". Na conferência, Gutiérrez disse que "Medellin não se limitou a falar dos pobres e lamentar por eles. Ao contrário, teve a coragem de questionar a causa da pobreza e, a partir daí, elaborar métodos para a Igreja latino-americana solidarizar-se com os pobres" (**Jornal do Brasil**, 27-10-88, p. 7).

Essas advertências de Gutiérrez fazem-nos lembrar a crítica que Marx endereçava aos pensadores alemães quando estudavam a literatura socialista-comunista francesa. "E como nas mãos dos alemães ela tinha deixado de ser a expressão da luta de uma classe contra a outra, o alemão convenceu-se de ter superado a 'unilateralidade francesa' e de ter defendido não verdadeiras necessidades, mas a necessidade da verdade, não os interesses do proletariado, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence a classe nenhuma, que não pertence a nenhuma realidade, e que apenas existe no céu nebuloso da fantasia filosófica" (**Manifesto do partido comunista**, Vozes, 1988, p. 92).

Minha intenção, aqui, não foi de assumir uma postura exclusivamente negativa e iconoclasta das doutrinas éticas clássicas. É apenas a manifestação de uma preocupação e de uma angústia intelectual face ao discurso da ética "oficial" e face à dramaticidade de nossa problemática específica (do meu **Dasein** de brasileiro e latino-americano e de ser pertencente à humanidade em escala universal). Esses questionamentos podem não estar redigidos dentro do "estilo" filosófico, podem não satisfazer às "normais" exigências dos que julgam da "excelência" e da "competência" do discurso filosófico. Mas estou plenamente convencido de que, se não houver uma atenção especial para essas realidades aqui apenas relacionadas, a "academia" continuará a ser uma ilha de paz perpétua, o mundo da fantasia onde uma razão raciocinante constrói suas belas teorias, cercada de problemas cruciais de todos os lados.

# O ÉTICO E O POLÍTICO DEPOIS DE NIETZSCHE

**Luigi BORDIN**

Departamento de Filosofia da UFRJ

## 1. NIILISMO COMO CULTURA DA CRISE

A crise do Estado social pós-liberal<sup>1</sup>, que pode ser vista gramscianamente como uma "crise orgânica" do capitalismo<sup>2</sup>, repercutiu na relação entre subjetividade e política, entre a vida associada e valores privados. Em consequência dessa crise, e, no âmbito da cultura de esquerda, em consequência da progressiva perda de modelo do "socialismo realizado", produziu-se um certo vazio de perspectivas: um estado de mal-estar, de impotência e derrota frente ao mundo e aos seus poderes. Ora, nesse contexto de crise cultural, retoma atualidade o pensamento de Nietzsche e suas reflexões sobre o niilismo europeu<sup>3</sup>. Com efeito, o niilismo nietzscheano se apresenta como emergência de uma "desconfiança radical": o mundo, assim como é, com sua racionalidade, vem recusado ao mesmo tempo em que não se encontra alguma alternativa positiva.

Na verdade, o pensamento nietzscheano deve ser situado historicamente no pano de fundo da crise do fim do século XIX, no clima do decadentismo e estetismo europeu<sup>4</sup>, e se insere no movimento mais amplo de reação antipositivista. Contra a tirania da razão científica, contra o conformismo dos princípios democráticos e igualitários e contra a medíocre confiança em um progresso determinista. Nietzsche levanta, com acentos líricos, seus protestos, exaltando a força, o eros alegre e livre, o vitalismo.

As reflexões sobre o niilismo foram, para Nietzsche, uma forma de analisar a crise de seu tempo. "Niilismo: falta o fim, falta a resposta ao 'por quê?'; o que significa niilismo? Que os valores supremos se desvalorizam"<sup>5</sup>. "Pressuposto dessa hipótese: que não exista uma verdade, que não exista uma constituição absoluta das coisas, uma 'coisa em si'; isso é niilismo, aliás, o niilismo extremo. Essa repropõe o valor das coisas propriamente no fato que a tal valor não corresponda, nem tenha correspondido nenhuma realidade, mas só um sintoma de força por parte de quem põe o valor..."<sup>6</sup>

## 2. A DESCONSTRUÇÃO NIETZSCHEANA DA METAFÍSICA

O diagnóstico do niilismo (“mal europeu”) está no centro da pesquisa de Nietzsche. Ele, porém, escolheu o horizonte da análise filosófica (metafísica), sendo essa o lugar mais alto das determinações dos valores. A metafísica como herança da razão platônico-cristã, segundo Nietzsche, está na base também da moderna democracia parlamentar que, com a retórica da “igualdade de direitos”, ocultou a realidade do domínio e a efetiva conformação das relações de força. “A moral é hoje na Europa uma moral de rebanho”<sup>7</sup> — escreve Nietzsche —, “...até nas instituições políticas e sociais encontramos uma expressão sempre mais evidente dessa moral: o movimento democrático constitui uma herança daquela cristã”.

Nietzsche tinha constatado como a sociedade cristã-burguesa fosse marcada, no seu interior, pelo predomínio da moral e da supremacia dos valores éticos. “O elemento comum na história da Europa, de Sócrates em diante, — escreve Nietzsche — é a tentativa de fazer prevalecer, sobre todos os outros valores, os valores morais, de modo que eles sejam os guias e os juízes não só da vida, mas também do conhecimento, das artes, das aspirações políticas e sociais”<sup>9</sup>. Segundo Nietzsche, ética e política, moral e domínio formaram o binômio que permitiu a sociedade cristã-burguesa funcionar e reproduzir-se em escala alargada, antes que esse binômio se rachasse no âmbito da democracia de massa. Foi a ruptura desse binômio, sob o impacto da massificação, que provocou a “revogação do valor de todos os valores”, recolocando em questão a história da metafísica europeia.

Nietzsche vê a história da Europa como a história da metafísica e a metafísica como uma fetichização da moral que esconde por trás o domínio. Daqui o seu empenho para “destruir” o que se pode chamar de “ideologia da verdade”. O niilismo se revela no âmbito da metafísica e da história europeia através da crise da sociedade cristã-burguesa. Com essa crise — que hoje assume a figura da crise do Estado social pós-liberal — e com a ruptura entre as formas de vida (valores) e técnicas de domínio, o mundo aparece desprovido de valor em sua trama onto-teo-lógica. Com isso também a interpretação cristã-burguesa do mundo começa a entrar em crise. O “ocaso da interpretação **moral** do mundo, que não tem mais sanção”<sup>10</sup>, é objetivamente visível no “sistema europeu das aspirações humanas”<sup>11</sup> em todas as articulações da racionalidade moderna e no conjunto das formas de vida. Não é só o “valor da filosofia (da vontade de verdade)” com os “ideais populares do **sábio**, do **profeta** e do **santo**” que “são decaídos”<sup>12</sup>, mas a própria interpretação cristã-moral que não consegue ser mais hegemônica. “...Todo o sistema europeu das aspirações humanas **se sente** em parte desprovido de sentido, em parte já **imoral**”<sup>13</sup>.

### 3. DO NIILISMO AO PROSPECTIVISMO

Nos escritos nietzscheanos volta, quase obsessivamente, a focalização da relação entre interpretação cristã-moral e política, apresentada como “simulacro”, “comédia”, “teatro”, onde os ideais são instrumentos de uma realidade de massa, funcionais à mascaragem do poder e da “vontade de potência”. Essa relação ou ligação se apresenta como um espaço de uma crise da civilização burguesa européia, formalmente sustentada pelas categorias da metafísica ocidental.

O niilismo como revogação da metafísica européia e da conexão entre moral e domínio é, segundo Nietzsche, um **fato epocal**, pois “na nossa Europa” esse registra o ocaso de “uma interpretação” do homem e da história que “se dava como a interpretação”<sup>14</sup> que disciplinava todas as formas de vida e o próprio sentido da existência. No momento em que a sociedade de massa provoca a cisão entre o **ser** da política, enquanto comando e o seu **operar**, como “moralidade de massa”, nesse momento se desfaz uma forma determinada de conexão entre ciência e domínio, entre saber e poder. Com isso, desmorona todo um sistema hegemônico (burguês) que totalizava a dinâmica das contradições mediando-as eticamente através do Estado. O projeto hegeliano, que identificava a realização do Espírito Objetivo na abstração da forma-estado (o mundo do ethos, o racional em si e por si), esse projeto não se sustenta mais: não resiste à lógica dos fatos.

Com essa dilaceração entre o ser e o operar da política se cria um espaço “extra-moral” a partir do qual se dão novas formas de pensar e em que a moral aparece como uma interpretação. “A minha proposição principal — escreve Nietzsche — é esta: não existem fenômenos morais, mas tem só uma interpretação moral desses fenômenos. Essa mesma interpretação é de origem extra-moral”<sup>15</sup>. O espaço “extra-moral” realiza uma nova relação entre formas e vida, entre saber e realidade, entre mundo e ciência. Abre-se dessa forma, um novo horizonte: o do prospectivismo. “Enquanto a palavra conhecimento tenha sentido, o mundo é conhecível, mas ele é interpretável em modos diversos; não tem atrás de si um sentido, mas inúmeros sentidos: prospectivismo”<sup>16</sup>. Isto é: o mundo é interpretável em formas diferentes, segundo abordagens múltiplas, determinadas por nossas necessidades, por nossas perspectivas e contextos decisoriais e formas de vida. “São as nossas necessidades que interpretam o mundo”<sup>17</sup>. Não existem “fatos em si”<sup>18</sup> como acredita a dogmática positivista, nenhum sentido é definitivo e irrevogável: de fato, são eles um “meio de vontade de potência”<sup>19</sup>.

Com sua reviravolta da filosofia transcendental — escreve Habermas — motivada por uma generalização de experiências estéticas. Nietzsche sacrifica o próprio conceito de verdade<sup>20</sup>. Seu subjetivismo

(sua doutrina de vontade de potência), “aquela autonomização substancializadora do interpretar poderia ser explicada como uma reação defensiva a um mal-entendido naturalista”<sup>21</sup>. Nietzsche viu a conexão entre conhecimento e interesse, mas a tem psicologizada, colocando-a como pilar de uma dissolução metacrítica do conhecimento em geral, com isso provocou uma **hipostatização do processo da interpretação**<sup>21</sup>. “Nessa, desaparece a distinção entre projeto específico do gênero humano que deve ser confirmado por condições contingentes e as projeções oníricas, em que as nossas fantasias de desejo assumem a sua frágil figura; desaparece, justamente, aquela diferença a que Nietzsche tinha acenado em seu primeiro escrito gnoseológico: a distinção entre a produção de esquemas de interpretação do mundo úteis ao domínio da natureza e a criação de uma aparência ilusória ao serviço da ‘contrafação’”<sup>23</sup>.

#### 4. NIILISMO E A “CRISE ORGÂNICA” DO CAPITALISMO

O niilismo pode ser interpretado como uma expressão cultural marcante não só do decadentismo europeu do fim do século passado, mas também da crise orgânica que investiu a civilização burguesa européia enquanto forma determinada do predomínio da moral. Tal crise aparece em toda sua pujança depois de 1929 e, ultimamente, com a crise do Estado social pós-liberal (Welfare State).

A complexidade das novas formas estruturais do capitalismo contemporâneo, sob o impulso da conjuntura de crise, provocou um deslocamento de forças a nível social<sup>24</sup>. Não estamos mais diante de um enfrentamento entre capital e trabalho de forma tão clara e visível, mas assistimos a um multiplicar-se de sujeitos antagônicos (fato, esse, positivo) e, ao mesmo tempo, dispersos, no interior do tecido social, pois não vislumbram facilmente nem a possibilidade, nem a oportunidade de uma saída unitária das lutas. De um lado, ao antagonismo principal entre classe operária e capital se acompanha um sistema de antagonismos periféricos, sedes de impulsos centrífugos e, ao mesmo tempo, corporativos, enquanto a classe operária é reduzida a ser uma camada perto de muitas outras. De outro, a produção capitalista desloca no exterior da fábrica suas tensões, e faz da sociedade e do Estado o terreno privilegiado do conflito e do embate político<sup>25</sup>.

É nesse contexto de crise e de transformações estruturais (internacionalização, concentração e centralização do capital...) e sociais (aparecimento de novas camadas e sujeitos históricos) que em nossa opinião, se deve entender e procurar colher o significado de certos aspectos culturais como a “cultura da crise”, o “pensamento negativo”, o “niilismo”.

O Estado social pós-liberal emergiu das estratégias keynesianas depois da crise de 1929 e dos fascismos europeus como uma nova economia política na forma de uma nova teoria do Estado. Tratou-se de uma operação reformista de grande porte que, de um lado, permitiu uma "segurança social" sob forma de redistribuição de renda (de fonte fiscal) à camadas sociais assistidas e em expansão (certas camadas médias), e de incremento de níveis elevados de consumo, de outro, perfeicionou uma série de procedimentos de planificação, administração e controle social<sup>26</sup>. Dessa forma, as políticas do **Welfare State** se tornaram técnicas de governo das democracias parlamentares pós-fascistas européias. Para conseguir o consenso das massas, as estratégias de transferência de renda sancionaram um compromisso entre capitalismo e democracia através de uma cadeia de interações entre subjetividade (os "husserlianos mundos da vida": famílias, associações e organizações da sociedade civil, agregações profissionais, etc...) e as instituições públicas, políticas, estatais. Nessa integração entre política e vida, se registrou um fluxo de intencionalidade que alimentou o consenso dos partidos laburistas, social-democráticos, cristãos-sociais por parte de famílias de classe operária e das camadas médias em expansão<sup>27</sup>.

Paradoxalmente, porém, o Estado social pós-liberal conseguiu, de um lado, articular uma autonomia dos mundos vitais, dotados de valores múltiplos, de um "politeísmo" de intencionalidades simbólicas, cognitivas, comportamentais (Weber) e, de outro, uma conformidade sistêmica, no sentido luhmaniano, que prescinde do consenso social e do "agir comunicativo" (Habermas). Nesse contexto, também o progressivo definhamento da moral platônico-cristã, intuído por Nietzsche, constitui um ingrediente do Welfare State. Na prática, porém, os indivíduos e as classes sociais, se tornaram, no Estado social pós-liberal, como escreve o sociólogo Ardigó: "clientes muito organizados coletivamente para receber e pouco motivados para dar em relação a um sistema burocraticamente materno até o ponto de chegar quase a falência"<sup>28</sup>. E decorre disso, também, a crise que devia assumir, depois de 1970, vastas proporções.

## 5. OS NOVOS SUJEITOS E A CULTURA DA CRISE

Com as transformações do Estado pós-liberal toda a sociedade se foi, morfológicamente, modificando, dando início a uma nova composição de classe e à emergência de novos sujeitos. O elemento distintivo desses novos sujeitos não é tanto a ligação com determinadas condições sociais de existência mas com uma lógica específica de emancipação. Pensemos nas mulheres, nos jovens, que vivem e se organizam em subculturas, nos intelectuais e estudantes. Os poucos intelectuais do início do século se tornaram hoje massa, e fica difícil enquadrá-los nos antigos papéis. Trata-se de grupos que produzem idéias, atitudes, formas de ação e de consciência

que não tem imediatamente uma relação com a classe operária e, entretanto, não podem ser considerados simplesmente como grunhos pequenos-burgueses<sup>29</sup>.

Tais novos sujeitos expressam suas necessidades vitais de forma diferente da classe operária e são portadores de novas instâncias culturais. E é nesse contexto, sobretudo depois de 1968 e do refluxo, que se explica a emergência de uma nova cultura caracterizada, também, como cultura da crise. Na verdade, com a especialização das profissões, com o fragmentar-se do saber científico e com as crises dos historicismos foi aparecendo cada vez mais problemático o ponto de vista da "totalidade" (Lukács). Neste clima, a generalização da crítica fez cair cada horizonte dado e tudo começou a constituir um problema. O pensamento começou a assumir conotações hermenêuticas mais do que epistêmicas, o pensar começou a ser visto mais como um "interpretar" do que como um "saber científico". Paralelamente, começou a se deixar de lado a idéia de política, entendida como teoria prática ligada a finalidade de mudança geral, na linha do marxismo (Lukács-Gramsci), começou a surgir a "desconstrução" do "Logos" iluminista, o elogio da desagregação e da negatividade, a satisfação imediata dos impulsos, etc... (na linha Nietzsche-Deleuze); a cultura da crise.

## 6. A PLURALIDADE LIBERADA: UMA NOVA ALTERNATIVA ÉTICO-POLÍTICA?

Não podemos compartilhar aquelas interpretações da crítica nietzscheana da moral que tende a esgotá-la no quadro de um novo individualismo. Merece, ao contrário, relevar que à crise do bloco hegemônico determinado, Nietzsche se esforça de responder com as armas de um radicalismo extremo, que todavia se manifesta com uma espécie de **revolução passiva**. "A minha filosofia — proclama ele é dirigida a fundar uma hierarquia: não uma moral individualista. O sentido do rebanho deve dominar no rebanho, mas não deve transpassar fora dele: aqueles que guiam o rebanho necessitam de um critério de avaliação radicalmente diferente para suas ações... (A minha filosofia) se diferencia dos dois movimentos da moral individualista e daquela coletivista... Os meus pensamentos não giram ao redor do grau de liberdade a conceder a um ou ao outro ou a todos, mas ao redor do grau de "potência" que um ou outro deve exercer sobre os outros ou sobre todos, ou seja, até que ponto um sacrifício da liberdade e a própria escravidão forneçam a base para produzir um tipo mais alto"<sup>30</sup>.

O nihilismo de Nietzsche, longe de aludir a uma nova antropologia que se alimenta do definhamento da política, aparece como o gesto de fundação de uma 'grande política', onde o saber e o poder saem fora do espaço da ética e do domínio, e se descentralizam em lugares e formas da

formação social que se reportam à multiplicidade dos modos de vida (o corpo) e no pluralismo da razão científica (o prospectivismo). Essa nova maneira de fazer política, fora da relação moral-domínio, parte de diversas posturas teóricas estratégicas: da revolução epistemológica, que vê no conhecimento a maior mentira enquanto "é... em todos os casos um estabelecer, a designar, um tornar conscientes de condições (Não um aprofundar os seres, as coisas, os 'em si')"<sup>31</sup>; e a desestruturação do sujeito e da identificação do corpo como "o fenômeno mais rico e significativo, mais compreensível: que deve ser apresentado metodicamente, sem decidir nada sobre seu significado último"<sup>32</sup>. São todos esses elementos histórico-teóricos que, em sua ambigüidade, representam todo um conjunto de instâncias lúdicas e de práticas transgressivas que, do terreno experimental das vanguardas estéticas do início da primeira metade de 1900, transmigraram aos comportamentos coletivos e às atitudes do senso comum das massas.

A ideologia nietzscheana se apresenta, dessa forma, também, como uma nova proposta de política em que o consenso se constrói, por parte dos indivíduos e dos grupos, a partir das necessidades particulares e das expectativas corporativas, centralizadas no "corpo". A tese do super-homem (além-do-homem) representa, para Nietzsche, um salto, uma cisão na evolução sócio-cultural da espécie marcada pela 'eticidade dos costumes' e da 'camisa de força social'<sup>33</sup> que tinham tornado o homem "previsível, regular, necessário, também para si mesmo ao fim de sua própria representação"<sup>34</sup>. Nietzsche vê, no movimento evolutivo do homem, a emergência de "um indivíduo soberano, igual só a si mesmo, emancipado de novo da eticidade dos costumes, o indivíduo autônomo e sobre-mortal"<sup>35</sup>.

Essa tese do "super-homem" foi interpretada como uma refiguração de uma racionalidade lateral e, no fundo, alterantiva com respeito à razão hegemônica e suas orientações de valores<sup>36</sup>. Na verdade, na desconstrução nietzscheana da metafísica e na teoria prospectiva dos afetos ("Quem interpreta? — Os nossos afetos") se reflete, no plano estreitamente filosófico, uma forma de socialização substancialmente nova, regulada por uma ética utilitarista-estratégica, que desapropria as pretensas validades normativas de ideais e de justificativas tradicionais.

É também nessa linha e nesse contexto que se insere a proposta do 'pensamento meditante' (Andenken) de Heidegger. Esse se apresenta como uma racionalidade que se esforça de ser alternativa à razão hegemônica expressa na técnica (o vértice da metafísica ocidental)<sup>37</sup>. Não interessa, nessa sede, examinar os resultados da especulação heideggeriana, mas é fora de dúvida que a concepção do pensar como 'pensamento meditante' (Andenken), isto é, como um pensar que vai além do fundamento e dos contextos históricos dados, alude à idéia do intelectual pós-moderno

enquanto intelectual "marginal", que mantém uma relação oblíqua com o universo da ciência e do poder: um intelectual "desorgânico", diríamos, em contraposição ao conceito gramsciano de "intelectual orgânico"<sup>38</sup>.

## 7. NIILISMO E CINISMO

Podemos, a essa altura, perguntarmos: qual é o alcance da proposta nietzscheana ético-política do "super-homem" (além-do-homem, pluralidade liberada)?

Nietzsche, enquanto médico da civilização, tem, sem dúvida, apresentado um excelente diagnóstico. Mas... acertou a cura?

Na verdade, o Estado do bem-estar-social da sociedade pós-liberal, com sua afirmação e sua crise, parece ter esmagado a figura nietzscheana do "super-homem". Este, representa, sim, a metáfora da razão moderna ou, melhor, pós-moderna, emancipada dos valores cristãos-morais. Mas se tornou, também, uma espécie de símbolo dos fenômenos do viver social, que conjugam e alternam elementos "dionisíacos" (violência, desvio...) e elementos "apolíneos" (tranquilidade, segurança social e individual, necessidade da ordem...). Em outros termos: a criticidade do "super-homem", na sociedade do capitalismo avançado, se transformou em síndrome privatista-profissional<sup>39</sup> e na busca de técnicas de felicidade (não-trabalho, droga, etc...)<sup>40</sup>. A relação entre subjetividade e saber como profissão (Weber) vem a ser mediada, na realidade, por um "eudemonismo social politicamente libertado"<sup>41</sup> que enfatiza a dimensão privatista do próprio saber (especialização) e, ao mesmo tempo, promove expectativas de compensações adequadas ao sistema social (tempo livre, dinheiro, consumos... etc.). Nessa ótica, o "super-homem" que pode ser apresentado idealisticamente como a "pluralidade liberada" (Vattimo)<sup>42</sup>, se insere, como escreve Habermas, dentro da história do cinismo da consciência burguesa que, em um certo sentido, desmente a si mesma: na filosofia... e na teoria política<sup>43</sup>.

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975; C. Offe, *Problemas estruturais do Estado capitalista*, Tempo Brasileiro, Rio, 1984; C. Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Etas Libri, Milano, 1977; N. Luhman, *Teoria della società o sociotecnica (una polemica con Habermas)*, Etas Libri, Milano, 1977; C. Offe e G. Lenhard, *Teoria dello Stato e politica sociale*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- (2) B. de Giovanni, *Crisi organica e Stato in Gramsci*, in: AA.VV. *Politica e Stato in Gramsci*, vol. 1, Ed. Riuniti-Instituto Gramsci, Bari, 1977.
- (3) F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Scelta di Frammenti Postumi 1886-1887, Modadori, Milano, 1979, pp. 163-168.

- (4) R. Scrivano, *Il decadentismo e la critica*, La Nuova Italia, Firenze, 1963.
- (5) F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, 1887-1888, v. VIII, t. II, Adelphi, Milano, 1971, p. 12.
- (6) *Ibidem*.
- (7) F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 1968, p. 101.
- (8) *Ibidem*, pp. 101-102.
- (9) F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op. cit. t. II, p. 82.
- (10) F. Nietzsche, *Frammenti Postumi* 1885-1887, v. VIII, t. I, Adelphi, Milano, 1975, p. 113.
- (11) *Ibidem*, p. 118.
- (12) *Ibidem*, p. 117.
- (13) *Ibidem*, pp. 117-118.
- (14) *Ibidem*, p. 201.
- (15) *Ibidem* p. 136.
- (16) *Ibidem*, p. 299.
- (17) *Ibidem*, p. 300.
- (18) *Ibidem*, p. 299.
- (19) *Ibidem* p. 319.
- (20) J. Habermas, *Cultura e critica*, Einaudi, Torino, 1973, p. 191.
- (21) *Ibidem* p. 195.
- (22) J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1973, p. 282.
- (23) J. Habermas, *Cultura e Critica*, op. cit., p. 196.
- (24) E. Altwater e O. Kallscheuer, *Stato e riproduzione complessiva dei rapporti di dominio capitalistici*, in: AA.VV., *Discutere lo Stato*, De Donato, Bari, 1978, pp. 205-229.
- (25) A. Asor Rosa, *Comunicazione*, in: AA.VV., *Operaismo e centralità operaia*, Ed. Riuniti, Roma, 1978, pp. 197, 210.
- (26) J. M. Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Utet, Torino, 1971.
- (27) J. Kammler, *El Estado social*, in: W. Abendroth e K. Lenk *Introducción a la ciencia política*, Anagrama, Barcelona, 1971.
- (28) A. Ardigó, *Governabilità e mondo vitali*, Cappelli, Bologna, 1980, p. 60.
- (29) O. Negt, *I nuovi soggetti e la classe operaia*, in: AA.VV., *Democrazia in discussione*, De Donato, Bari, 1980, pp. 17-28.
- (30) F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, 1885-1887, op. cit., p. 267.
- (31) *Ibidem*, p. 128.
- (32) *Ibidem*, p. 194.
- (33) F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Newton Compton, Roma, 1977, p. 76.
- (34) *Ibidem*.
- (35) *Ibidem*.
- (36) G. Vattimo, *Il deperimento della politica*, in: *Aut-aut*, N. 161, 1977, pp. 87-90.
- (37) G. Vattimo, *Le avventure della differenza, che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano, pp. 123-149.
- (38) A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Ed. Riuniti, Roma 1975.
- (39) J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, op. cit. pp. 84-104.
- (40) J. Cazaneuve, *Felicità e vivere sociale*, Cappelli, Bologna, 1979.
- (41) J. Habermas, op. cit., p. 143.
- (42) G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- (43) J. Habermas, op. cit., p. 135; J. Habermas, *Sulla teoria della conoscenza di Nietzsche (una postilla)*, in: J. Habermas, *Cultura e Critica*, Einaudi, Torino, 1980, pp. 175-196.

## TENTATIVA DE EXPLICAÇÃO DE UMA ÉTICA DA NÃO-POTÊNCIA NA SOCIEDADE CIENTÍFICO-TECNOLÓGICA\*

Maria da Piedade Eça de ALMEIDA  
Instituto de Filosofia – PUCAMP

Os extraordinários poderes dos meios de nossa civilização se tornam ainda maiores e mais fortes se os contrapusermos à precariedade de seus fins. Essa é uma constatação implacável. Assim, a tendência para a constante exaustão desses meios, produz em nós mesmos, uma sensação de profunda incerteza quanto à possibilidade de futuro de nossa sociedade, sensação essa que condiciona determinadamente o nosso comportamento. Torna-se, então, necessário, o questionamento dessa quota de exaustão e, observa-se que o aumento cada vez maior da produção de bens materiais (uma das características mais marcantes da sociedade científico-tecnológica) não conduz inevitavelmente a uma produção cada vez mais justa e maior de desenvolvimento humano; existe uma disparidade gritante, entre o desenvolvimento material e o desenvolvimento espiritual, esquecendo-se nesta ânsia contínua de ter cada vez mais, da realização o mais plena possível da dignidade humana de **todos** os homens.

Nesta trilha de análise do desenvolvimento observa-se que o progresso da ciência e da técnica não é o bastante para assegurar também e, no mesmo nível, o progresso intelectual, moral do homem e da sociedade; o crescimento e o desenvolvimento da produção de bens materiais, não resolvem milagrosamente os problemas sociais e não se transformam, ou pelo menos não deveriam se transformar, por si sós, em razão de viver.

É evidente, que o desenvolvimento técnico aumentou consideravelmente o poder e as possibilidades do homem, multiplicou os meios à sua disposição e os meios fazem até esquecer os fins, em vista dos quais foram em princípio desenvolvidos: os meios se tornam fins e desaparece completamente o senso dos valores, que nada mais são, do que as noções em torno das quais o homem organiza o mundo e cria cultura, vivendo e constantemente emitindo juízos de valor.

---

(\*) Este artigo é o resumo das principais conclusões da Dissertação de Mestrado, defendida em 26 de junho de 1989, intitulada: "Os Valores Éticos da Sociedade Científico-Tecnológica", no Instituto de Filosofia – PUCAMP.

Os valores só existem assim encarnados em um sujeito, irrompendo no universo através do homem e, nesta sociedade dita em desenvolvimento, deve-se tentar descobrir o papel desempenhado pela ciência e pela técnica na configuração dos aspectos valorativos desta nova era e, questionar em que medida uma nova civilização tecnológica e um novo tipo humano, o homem tecnológico, se encontram em processo de formação, resultantes da sociedade científico-tecnológica e quais os efeitos que a ciência e a tecnologia acarretam para a eticidade da vida humana<sup>1</sup>.

Voltando ao nosso conceito de desenvolvimento técnico-científico, constatamos que se tornou o "imperativo categórico" de nosso tempo e não podemos deixar de refletir seu sentido, seu estabelecimento de prioridades, para que não nos enterremos no pessimismo dos "desiludidos do progresso"<sup>2</sup>. No domínio deste "imperativo categórico" a reflexão e o comportamento não têm tempo de intervir e de adaptar os novos meios criados, aos fins tradicionalmente pretendidos pela humanidade; devemos, então, tentar promover o encontro da dimensão ética do desenvolvimento com a sua dimensão científico-tecnológica, para que se estabeleça um processo de crescimento, que sirva não para o aviltamento do homem, mas, para a sua realização, não visando exclusivamente a acumulação do ter em detrimento da riqueza do ser.

Quando analisamos a técnica e a ciência, características marcantes de nossa sociedade, englobamo-las em um único conceito que denominamos de "tecnociência" e que caracterizamos como o domínio social da sugestão do empreendimento que se costuma chamar de ciência, da qual a técnica constitui como espaço e tempo, o meio natural de desenvolvimento e também o princípio motor, suprimindo por si mesma todos os limites<sup>3</sup>; o homem obedece primeiro à técnica e em seguida procura justificação ideológica que lhe permita por um lado ter aos olhos de todos uma razão acessível e por outro lado se fornecer uma aparência de liberdade. A ciência em nossos dias tornou-se assim um meio da técnica e projeta-se e absorve-se na técnica e esta formula-se na teoria científica; assim a técnica deve ser compreendida como um instrumento histórico da escatologia da humanidade, mas, não se deve, no entanto, fazer tudo o que a técnica nos torna capazes de fazer... Deve-se evitar que a técnica que desenvolvemos e para a qual trabalhamos intensamente, possa voltar-se contra nós, discutindo para isso os sistemas de valores que orientam nosso comportamento nesta nova sociedade.

A tecnociência adquire, portanto, a capacidade crescente de manipulação, de remodelação da natureza humana e, a sensibilidade ética é uma das dimensões essenciais do homem, é sua parte integrante, natural e cultural, as numerosas formas de manipulação possíveis do homem, correm então o risco de afetar, de alterar ou até mesmo de suprimir esta capacidade ética, o que nos leva, por vezes, a afirmar que a tecnociência é

anti-ética, pois, onde não se pressupõe nem o ser, nem o sentido, onde reina unicamente a potência do possível, não existe mais lugar para os valores<sup>4</sup>.

Esta capacidade extrema de manipulação traduz a dinâmica da potência tecnocientífica e transforma-se no "imperativo técnico" do nosso tempo, este é extremamente "nihilista" na medida em que é não-ético e não-axiológico, identificando-se com o desdobramento da potência (ser e não-ser) que é diferente da ética e está fora da ética; procurando a oposição a este caráter nihilista, não iremos encontrá-la numa dimensão ética diferente, mas, em algo que ultrapasse a consciência moral em geral, que nada mais é que o sentido ético original, situando aqui, unicamente, a probabilidade de nossa pretensão: o encontro ético-tecnocientífico.

Se a tecnociência é, no entanto, uma potência, o centro da renovação ética suscitado por ela é então a renúncia à potência ou, pelo menos, à exploração da potência. Mas, afinal, o que é ser moral, se não se precipitar no conjunto do possível, de colocar livremente os limites da liberdade? Assim, fica determinado e definido que a ética da não potência **não é uma** ética da impotência, da fraqueza, do medo ou da covardia pois, para poder renunciar livremente a alguma coisa é preciso, antes de tudo, gozar da capacidade de a realizar.

Assim a ética da não potência supõe necessariamente a "disponibilidade para" e até mesmo a tentação de realização perfeita da potência, coincide com uma força que nada tem em comum com o poder ou com a potência tecnocientífica propriamente dita. Estabelece-se em outro nível e a relação ético-tecnocientífica deve-se articular sob a distinção da força moral e da potência tecno-científica, sendo solidária, formalmente, com a "renúncia a" que toda a potência deve desenvolver.

Propomos, assim, a renovação ética que é antes de mais nada uma atitude de prudência, expressa através de um conjunto amplo de valores, atitudes, instituições, disciplinas e movimentos que se descobrem e se re-descobrem continuamente: — o valor da **dignidade da pessoa humana** e proteção do que consiste esta dignidade, valor da **qualidade de vida** em oposição puramente quantitativa em termos de ser e poder que se abre a uma nova e renovadora relação com o tempo e o espaço, construindo na nossa sociedade de homens, uma nova dimensão de justiça social.

Esta renovação ética pressupõe um conceito de desenvolvimento diferente: — um desenvolvimento que insiste sobre o primado do ser em relação ao ter, evita energicamente reduzir o bem unicamente ao bem econômico, não sendo seu objetivo a multiplicação cega das necessidades e dos bens superficiais, visando a valorização do ser, conduzindo o homem a ser livre, e só o conseguirá estabelecendo os fundamentos desse mesmo desenvolvimento, opostos às bases cegamente preconizados pelo anti-desenvolvimento que tem como única e exclusiva mira, o ter cada vez mais!

## NOTAS

- (1) FRIEDMANN, Georges, **7 estudos sobre o homem e a técnica**, ed. Difusão Européia do Livro, SP, 1968, p. 13.
- (2) ARON, Raymond, **Les désillusions du progrès**, ed. Calman-Lévy, Paris, 1969, p. 53.
- (3) KOUTLOUKA, Maria E., A filosofia moral e política perante a evolução tecnocientífica, Revista **Reflexão**, Campinas, Instituto de Filosofia, PUCAMP, nº 34, Jan./Abril, 1986.
- (4) LAVELLE, Louis, **Traité des valeurs**, 2 vols. ed. P.U.F., Paris, 1951-55, p. 66.

## O ALTRUISMO NA ÉTICA POSITIVISTA

João RIBEIRO JÚNIOR

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

"O Positivismo erige pois doravante em dogma fundamental, a um tempo filosófico e político, a preponderância contínua do coração sobre o espírito".

Augusto Comte

### INTRODUÇÃO

O que realmente caracteriza a filosofia de Augusto Comte é a sua preocupação de se orientar pela moral, que nasce da fraternidade universal.

A moral comteana se funda no império do instinto, que nos inclina para os outros, e que se chama **Altruísmo**, termo criado por Augusto Comte, e empregado, pela primeira vez, no **Système de Politique Positive**.<sup>1</sup>

O homem, para essa filosofia, tem instintos egoístas e altruístas. Se os primeiros são necessários, não o são menos os segundos, porquanto a Humanidade só pode viver em sociedade, e esta só progride, segundo Comte, pelo sacrifício e pela dedicação; de modo que a lei da existência da Humanidade, para ele, é uma lei que se resume na fórmula "**Viver para Outrem**", isto é, viver para a família, para a pátria, para a Humanidade. Por isso, a ética positivista consiste na preponderância dos instintos altruístas sobre os egoístas, preponderância que resulta fatalmente da educação e da ciência.

Littré e Taine, Spencer, Stuart Mill e Alexandre Bain aceitam essa moral, mas diferem quanto ao modo por que explicam a formação do altruísmo. A escola positivista francesa se baseia na fisiologia para descobrir, no nosso organismo, a origem e a lei da evolução do altruísmo; a inglesa funda-se na psicologia e no darwinismo, procurando demonstrar a evolução psicológica dos nossos sentimentos, de egoístas em altruístas, sob a influência do meio social. Para ambas, porém, a moral é relativa e variável, pois relativas e variáveis são as tendências e as evoluções do organismo.<sup>2</sup>

Este estudo se propõe a mostrar que o Positivismo tem uma ética exclusivamente sua, bem clara e precisa. Ética essa profundamente enraizada não só no espírito do tempo em que Comte viveu, como em exigências profundas da vida moderna, que então se fizeram sentir mais vivamente, mas que não se limitam, de certo, a um período da história humana.

## 1. A HUMANIDADE COMO PRINCÍPIO ÉTICO<sup>3</sup>

A palavra que mais comumente designa a idéia central da idéia positivista é **Altruísmo**, ou seja, o predomínio das inclinações sociais sobre as inclinações egoísticas.

Como Augusto Comte chegou a ela?

No século XIX, a idéia do amor ao próximo como princípio ético encontrou uma grande aceitação por parte de muitos pensadores, preocupados no momento em guardar o conteúdo da moral cristã, eliminando a concepção do mundo que lhe serve de base.

Saint-Simon, por exemplo, a desenvolveu num livro cujo título é significativo: **Novo Cristianismo** (1825); uma moral social sancionada pelos cientistas, tendo como princípio ético a fórmula: "todos os homens devem conduzir-se como irmãos uns para com os outros".

Augusto Comte tomou-lhe esta idéia,<sup>4</sup> dando uma forma sistemática poderosa: o indivíduo deve à Humanidade os seus sentimentos, as suas faculdades intelectuais, e mesmo a satisfação de suas necessidades materiais. A Humanidade é a sua Providência e a sua criatura. O indivíduo só existe por ela e nela. Mais exatamente: o indivíduo é uma "abstração" e a Humanidade é o **Grande Ser (le Grand Être)**.

A Humanidade (O **Grande Ser**) é, para Comte, muito mais do que uma simples abstração, de forma vazia e inerte; é uma realidade, pois representa a comunhão de todos os homens em contínua solidariedade no tempo. A solidariedade, com a continuidade, é a condição fundamental da existência e do desenvolvimento da Humanidade. É, pois, na Humanidade que o homem irá satisfazer sua necessidade real de um Deus, e seu desejo de imortalidade. Seu destino moral será servir, acima de tudo, ao **Grande Ser**, a Humanidade.<sup>5</sup>

Coordenando tudo em torno dos supremos interesses da Humanidade, Comte edificou a **Síntese Subjetiva**<sup>6</sup>. Nada de absolutismo, porque "tudo é relativo, eis o único princípio absoluto". Nenhum espiritualismo, pois não há fenômeno sem sede material e os fenômenos inferiores independem dos superiores. Também nenhum materialismo, porquanto "os fenômenos mais nobres estão por toda parte subordinados aos mais grosseiros", mas nunca se reduzem a eles, nem deles resultam.

A partir desta perspectiva, Comte irá afirmar que “o homem se agita e a Humanidade o conduz”. Os problemas, tantos sociais e afetivos, como científicos e técnicos, são da sociedade, e a Humanidade, por um de seus órgãos, é a única que poderá solucioná-los.<sup>7</sup> Assim, pode-se subordinar o egoísmo ao altruísmo, uma vez que os sentimentos têm condições exteriores para desenvolver o altruísmo.<sup>8</sup> Daí Comte ter organizado toda uma Religião,<sup>9</sup> (religião como prática de vida para o desenvolvimento efetivo do altruísmo e do amor), com seu **Culto** privado e público, profundamente racional; com seu **Dogma**, que consiste na **Filosofia Positiva**<sup>10</sup> (concepção geral do mundo e do homem, pelo conhecimento das leis naturais imutáveis, que regem os fenômenos de todas as categorias); e com seu **Regime**, que dirige o progresso moral, enquanto que a **Política** dirige o progresso material. O **Regime** consiste na ação da Humanidade sobre si mesma, e compete principalmente à mulher; a **Política** consiste na ação da Humanidade sobre o mundo, e compete ao homem. O **Regime** divide-se em privado e público. O **Regime** privado subdivide-se em pessoal e doméstico.

O **Regime pessoal** é socialmente instituído pela subordinação do egoísmo ao altruísmo, segundo a lei “**Viver para Outrem**”. O homem isolado não existe, o que existe é a sociedade. O indivíduo só pode ser encarado como elemento do organismo coletivo; o seu primeiro **dever** é viver, mas viver dignamente, concorrendo para a conservação e o aperfeiçoamento da Humanidade, subordinando-se, assim, à família, como esta à pátria, e como a pátria à Humanidade.

Como base pessoal para o **Regime público**, cada qual deve impor-se a regra de “**Viver às Claras**”, ou seja, de nada fazer que não seja confessável, por mais reduzido que se torne o número de confidentes. O **Regime público** subdivide-se em cívico e universal ou internacional. Este tem por base a harmonia geral, que será extremamente facilitada com a formação das “pequenas pátrias”, de acordo com a tendência natural. O **Regime cívico**, por sua vez, repousa principalmente sobre a “**dedicação dos fortes pelos fracos e veneração dos fracos pelos fortes.**”

## 2. O ALTRUÍSMO COMO FUNDAMENTO DOS DEVERES

“**Viver para Outrem**” é o dever supremo que tem como complemento o “**Viver às Claras**”. Esses dois preceitos formam o melhor critério para apreciar as ações humanas. Só o que lhes é ajustável é moral.

Não tendo estes princípios limite nem restrição, segue-se que a idéia do direito do indivíduo deve apagar-se diante do dever.<sup>11</sup> Como diz Augusto Comte:

“em lugar de fazer consistir politicamente os deveres particulares no respeito dos direitos universais, conceber-se-ão, em

sentido inverso, os direitos de cada um como resultante dos deveres dos outros para com ele".<sup>12</sup>

Note-se que Comte não afirma que o direito subjetivo se manifesta pela obrigação correlata, mas, partindo da solidariedade que, em sua opinião, impera na sociedade, declara que a política positiva não reconhece nenhum direito além do de cumprir o dever, e assim nega, categoricamente, dentro desse raciocínio, a própria existência do Direito como tal:

"A noção de Direito deve desaparecer do domínio político como a noção de causa do domínio filosófico, porque ambas se referem a vontades indiscutíveis (...) O Positivismo não admite nunca senão deveres de todos para com todos, pois que seu ponto de vista sempre social não pode comportar nenhuma noção de Direito, constantemente fundada na individualidade.<sup>13</sup> Nós nascemos carregados de obrigações de todo gênero para com os nossos predecessores, os nossos sucessores e os nossos contemporâneos. Elas não fazem depois senão desenvolver-se ou acumular-se antes que possamos prestar qualquer serviço. Sobre que fundamento humano poderia, pois, assentar a idéia do Direito, que razoavelmente suporia uma eficácia prévia? Por maiores que possam ser os nossos esforços, a mais longa vida bem empregada não nos permitirá jamais restituir senão uma parte imperceptível do que houvermos recebido. Entretanto, só depois de uma restituição completa é que ficamos dignamente autorizados a reclamar a reciprocidade dos nossos serviços. Todo direito humano é, portanto, tão absurdo quanto imoral. Pois que não existem mais direitos divinos, esta noção deve ser eliminada de todo, como puramente relativa ao regime preliminar e diretamente incompatível com o estado final, que não admite senão deveres em virtude de funções."<sup>14</sup>

Aqui é preciso analisar objetivamente os termos desta citação para não nos enganarmos sobre o pensamento de Augusto Comte. Ele concorda que foi útil, para acabar com a má organização do antigo regime, opor os direitos do homem aos direitos divinos. Contudo, para ele, o indivíduo não possui direitos para se opor à Humanidade, só tem deveres para com ela.

É essa obrigação para com a Humanidade que estabelece, no centro da ética positivista, uma concepção essencialmente altruística da dignidade moral.

Se só há deveres para o indivíduo é porque Comte vê na natureza humana dois caracteres essenciais: 1) a fraqueza das faculdades intelectuais contrastando com a sua alta necessidade para a evolução social; 2) a preponderância da vida afetiva sobre a vida intelectual e, naquela, dos

instintos egoístas sobre as nobres inclinações da sociabilidade. Esta aparente negação do nosso destino social explica-se com o fato “incontestável” de que a noção do interesse geral não poderia ser compreendida sem a do interesse particular, “pois que a primeira não pode resultar evidentemente senão do que a segunda oferece de comum aos diversos indivíduos.”<sup>15</sup>

Os “dois principais moderadores da vida humana”: a atividade intelectual e o instinto social — devem agir em harmonia, opondo-se à tendência ao relaxamento do trabalho e ao domínio dos instintos egoístas. Só assim, afirma Comte, o homem encontrará felicidade e equilíbrio entre o espírito conservador e o espírito progressista. Em favorecer estas influências moderadoras, está a primeira destinação da moral positivista.

É de se notar aqui que o Comte sociólogo cede lugar ao Comte moralista e reformador, quando tece comentários sobre a família, considerando-a a “verdadeira unidade social”, numa condenação direta ao individualismo. A vida doméstica, para ele, constitui “a base constante da vida social”; é na família que se realiza a “preparação inevitável”, a “transição necessária” para a sociedade, para a vida social. Por isso, “os graves ataques que recebe diretamente, hoje em dia, esta instituição fundamental devem, portanto, ser encarados como os mais terríveis sintomas de nossa tendência transitória à desorganização social”. Daí afirmar, categoricamente, que “só a filosofia positiva poderá dominar a inevitável exageração do espírito revolucionário e assentar a família em bases naturais verdadeiramente inabaláveis”.<sup>16</sup>

### 3. A TEORIA POSITIVA DA ALMA

O altruísmo positivista tem o seu fundamento sobre uma realidade psicológica da natureza humana, a qual é afirmada em contraste direto com a tese do Utilitarismo, para quem o útil é o fundamento da moralidade.

Assim, enquanto que em Hobbes, o sentimento de benevolência e de sociabilidade se explica não por uma tendência psicológica original, mas por uma exigência determinada por condições extrínsecas, para a satisfação de necessidades naturais e para a afirmação do poder; em Helvetius, todas as formas de benevolência se reduzem ao amor próprio e a própria idéia de justiça surge do desejo de poder e de felicidade; e em Bentham o ponto de partida psicológico é que o homem seja necessariamente e essencialmente egoísta; em Augusto Comte há uma concepção psicológica inteiramente diversa. O instinto social, que está para Comte em antítese com as tendências egoísticas, é originário como estas. O cuidado e a proteção dos filhos, que são instintivos não somente no homem como também nos animais, revelam a naturalidade profunda do impulso altruísmo.

tico originário, pois, segundo Comte, é a moral filha dos sentimentos altruístas, inerentes ao homem. A existência natural dos sentimentos altruísticos explica toda a ordem social.

É por isso que Augusto Comte insiste que para se praticar o dever é preciso, antes de tudo, cultivar diretamente o altruísmo.

Para tanto, Comte criou a teoria positiva da alma ou "conjunto das funções elementares do cérebro". Essas funções estão divididas em três grupos, os quais recebem, respectivamente, os nomes de **Coração** (pendores e sentimentos), **Espírito** (inteligência) e **Caráter** (atividade). O coração inspira, o espírito guia, o caráter executa.

Dentro desta teoria, os pendores ou sentimentos são pessoais ou egoístas, como o interesse e a ambição; ou então, sociais ou altruístas, como o afeto, a veneração e a bondade ou amor universal.

A moral positivista tem por fim a subordinação habitual do egoísmo ao altruísmo sob a sanção não só do interesse: instintos de conservação do indivíduo, ou instinto nutritivo; e da espécie, ou instinto sexual e instinto materno; como também da ambição, orgulho ou necessidade de domínio; e vaidade, ou necessidade de aprovação.

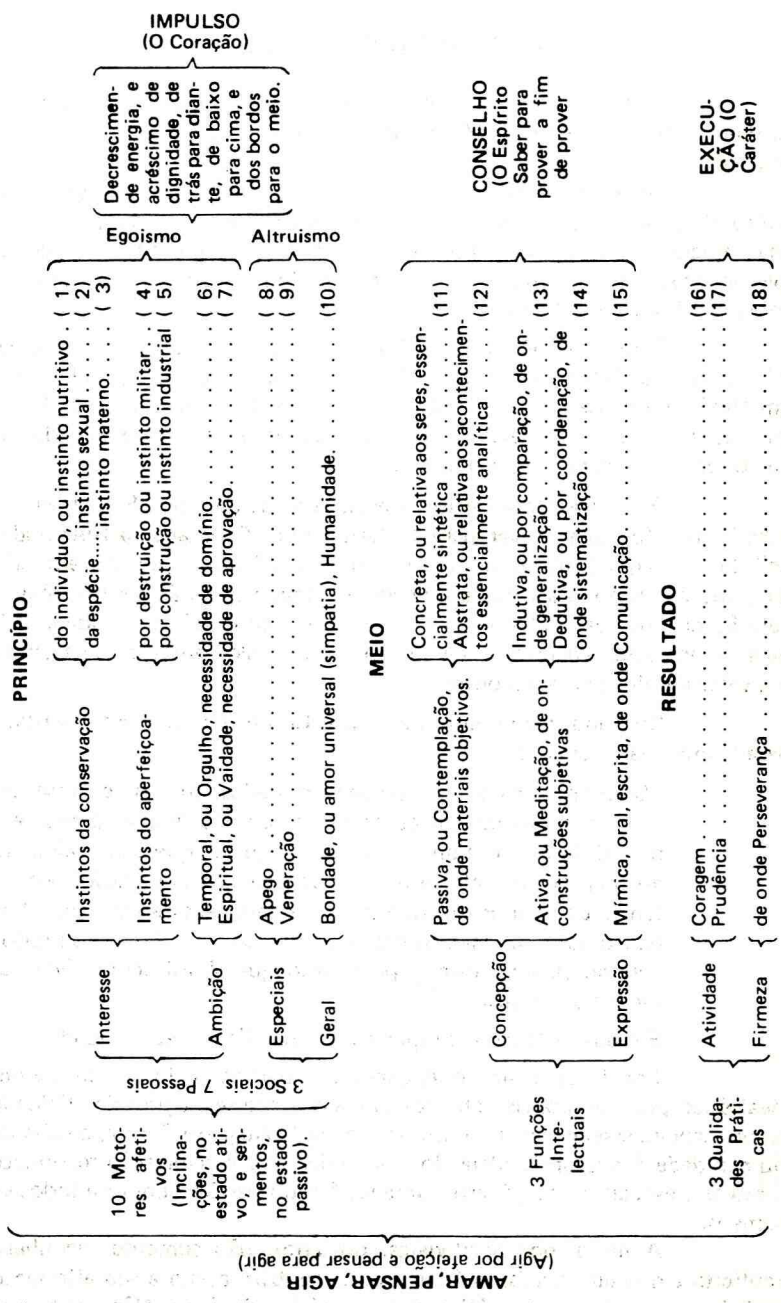
A inteligência divide-se em concepção e expressão; a concepção divide-se em contemplação (concreta ou sintética e abstrata ou analítica), em meditação (indutiva e dedutiva) e em firmeza (perseverança).

Portanto, o egoísmo compõe-se de sete instintos: nutritivo, sexual, materno, destruidor, construtor, orgulho e vaidade. O altruísmo é formado pelo apego, pela veneração e pela bondade. Essas dez funções afetivas irredutíveis (que correspondem a outros tantos órgãos) embora desigualmente, com intensidades diferentes, são a fonte da ética positivista.

A combinação de um ou vários pendores, tanto egoístas como altruístas, com a influência da inteligência (espírito) dá lugar às funções compostas do cérebro (cupidez, avareza, amor, dignidade, patriotismo, etc.), mediante as quais se caracterizam os atos e as pessoas.

Note-se que não se trata de destruir os instintos egoístas, mas somente de impedir seu desenvolvimento e, sobretudo, de os relacionar com os altruístas.

Para esta classificação positiva das dezoito funções interiores do cérebro, Augusto Comte elaborou o seguinte "**Quadro Sistemático da Alma**"<sup>17</sup>.



Decrescimento de energia, e acréscimo de dignidade, de trás para diante, de baixo para cima, e dos bordos para o meio.

#### 4. COMENTÁRIO CRÍTICO

A questão é saber se podemos considerar como constituindo a verdade moral o preceito **“Viver para Outrem”** e os deveres que disto resultam.

Senão vejamos. Se eu devo ter como bom **“Viver para Outrem”**, será que os outros, em nome do mesmo princípio, têm o mesmo devotamento para comigo, ou julgam mau este devotamento? Será que o mesmo ato, a mesma regra, o mesmo princípio, podem ser concebidos como válidos universalmente?

Será que **“Viver para Outrem”** significa que devo conceber minha individualidade como sem valor, como indigna de ser tomada como um fim? Sendo assim, como poderia ser ela estabelecida como um fim a que um outro se deva dedicar? E por que, ainda, a individualidade do outro teria mais valor do que a minha?

Foi justamente devido a estas contradições que Stuart Mill<sup>18</sup> substituiu a fórmula **“Viver para Outrem”** por **“Devotar-se à Humanidade”**. Porém, aqui também há um problema. Se a Humanidade for entendida como abrangendo a vida da espécie humana, a sucessão das gerações, a coleção das individualidades, recaímos na mesma contradição: a individualidade estabelecida ao mesmo tempo como sem valor por si mesma tendo um valor absoluto para um outro.

Contudo, como vimos, Augusto Comte tem um outro sentido para Humanidade, ou seja,

*“Conjunto dos seres humanos passados, futuros e presentes (...) Conjunto indica-vos bastante que não se deve compreender aí todos os homens, mas só aqueles que são realmente assimiláveis, por efeito de uma verdadeira cooperação na existência comum. Posto que todos nasçam necessariamente filhos da Humanidade, nem todos se tornam seus servidores, e muitos permanecem no estado parasitário que só foi desculpável durante a sua educação.”<sup>19</sup>*

Em outros termos, a espécie humana não é a Humanidade!

Conclui-se, assim, que, para o Positivismo, a Humanidade é um ideal ético por sua própria natureza, ainda que não seja a própria eticidade numa maneira essencial de exprimir-se. Segundo Augusto Comte, a idéia de Humanidade é a própria idéia do valor ético que a civilização reconhece como fim específico do gênero humano; fim que se deve impor a todos os homens.

A moral dos positivistas, portanto, não somente reconhece implícito em si um idealismo ético, como também aceita a sua afirmação tradicional, religiosa e filosófica dos princípios da ética. Não contrapõe

uma moral de todo diversa, mas se propõe a estabelecer os fundamentos da ética, que resultam da história como característica da Humanidade.

Em suma, dos dados da filosofia positiva chega-se ao princípio da idealidade antiegoística das ações humanas, ou seja, à afirmação da moralidade. Os dados dessa filosofia sendo **positivos**, a afirmação que os consagra resulta também positiva; de maneira que se pode dizer que o Positivismo salva cientificamente a moralidade.

## CONCLUSÃO

A ética positivista, fundada sobre os sentimentos altruístas estabelece o amor ao próximo ao mesmo tempo como matéria e como fundamento do dever: 1) a matéria do dever, ou seja, o que nos é ordenado, é amar sem limites os nossos semelhantes; donde a obrigação de fortificar em nós este amor e, sobretudo, generalizá-lo, pois se amamos uns e não outros, ou uns mais do que outros, o nosso amor é insuficiente e limitado. Nisto a moral altruísta está de acordo com outras teorias e, particularmente, com a moral cristã. 2) por que este dever? O Cristianismo, por exemplo, o fundamenta sobre o valor absoluto do amor a Deus. O fim principal é amar a vontade divina e, uma vez transportados nela por um abandono definitivo, aparece a obrigação subordinada de amar os semelhantes. Para a moral altruísta, o amor ao próximo vale por si mesmo, absolutamente. É o fundamento de todos os deveres particulares, tendo somente como fundamento o seu próprio valor.

Dá uma verdadeira hierarquia dos deveres de cada um, que consiste em viver para a família, subordinando-a à Humanidade, que há de ser sempre o fim supremo do amor. Do amor que é princípio.

A plenitude ética do Positivismo se caracteriza, portanto, pela subordinação do progresso à ordem, da análise à síntese, do egoísmo ao altruísmo, que se condensa afinal na fórmula "**O amor por princípio e a Ordem por base; Progresso por fim.**"

## NOTAS

(1) Augusto Comte fala pela primeira vez da Moral como ciência distinta no **Discours Préliminaire sur L'Ensemble du Positivisme** (p. 87), escrito em 1848, que mais tarde irá figurar como preâmbulo do **Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité**, redigindo entre 1851 a 1854. O emprego do termo "**altruísmo**" aparece no capítulo I do 2º volume dessa obra, pp. 11, 55, 432.

(2) A moral positivista dessas duas escolas deverá ser discutida, oportunamente, em ensaio em elaboração.

(3) A Humanidade é aqui entendida como aquilo a quem nos cumpre amar, conhecer e servir. Mas é preciso ver a diferença entre a espécie humana e a Humanidade, porque

de acordo com os princípios do Positivismo, da Humanidade não fazem parte os malfatores nem os parasitas. A Humanidade, para Comte, é o conjunto dos seres convergentes passados, presentes e futuros. Nessa imensa e eterna cooperação, a continuidade das gerações sucessivas prevalece sobre a solidariedade dos contemporâneos. Daí **"Os vivos são sempre, e cada vez mais, governados necessariamente pelos mortos."**

(4) Comte foi colaborador e secretário de Saint-Simon durante seis anos (1818-1823). Em vários trechos de sua imensa obra, Comte diz-se encantado com o discurso saint-simoniano, que concebia o mundo como uma vasta oficina, na qual a produção, organizada de modo a alcançar o máximo de expansão, asseguraria, com a prosperidade, a melhor organização social. Esta organização estava baseada na seguinte regra: **"a cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas obras"**. O aperfeiçoamento da indústria constitui o objetivo colimado, mas para tanto torna-se necessário que as luzes da ciência emanassem sobre os homens, para que eles não se guiassem por um Deus inexistente, mas sobre princípios morais incontestáveis, na condução do trabalho produtivo que cultivaria, por sua vez, sentimentos elevados, enterrando interesses e ambições menores.

(5) A Humanidade no Positivismo é representada por uma mulher de 30 anos, com seu filho nos braços (Clotilde de Vaux, a inspiradora de Comte), que reúne os atributos supremos da natureza humana: o máximo altruísmo e o mínimo egoísmo, a maior ternura e a maior pureza, no tipo Virgem Mãe, cuja utopia é o resumo do próprio Positivismo. Observe-se que quando se considera a Humanidade como **Grande Ser** é preciso considerar também a sua sede, a Terra ou **Grande Fetiche**, e o Espaço, o **Grande Meio**, que formam a Trindade positivista.

(6) **Synthèse Subjective ou Système Universelle des Conceptions propres de l'Etat Normal de l'Humanité**. Paris, Victor Dalman, 1856 (2ª ed. 1900). Nesta obra, Comte tenta coordenar, pelo princípio da Humanidade, que sua Política tirou de sua Filosofia, o estado normal da natureza humana.

(7) **"Basta reconhecer que, posto que o conjunto da Humanidade constitua sempre o principal motor de nossas operações quaisquer, físicas, intelectuais, ou morais, o Gran-Ser nunca pode agir senão por intermédio de órgãos individuais. É por isso que a população objetiva, apesar de sua subordinação crescente à população subjetiva, continua necessariamente indispensável a toda influência desta. Decompondo, porém, essa participação coletiva, vê-se afinal que ela resulta de um livre concurso entre esforços puramente pessoais. Eis aí o que deve reerguer cada digna individualidade em presença do novo Ente-Supremo, ainda mais que perante o antigo. Com efeito, este não tinha realmente nenhuma necessidade de nossos serviços quaisquer, senão para vãos louvores, devendo, até, sua pueril avidês por eles degradá-lo aos nossos olhos. Recordai-vos deste verso decisivo da Imitação: 'Eu te sou necessário, e tu de nada me serves'. Poucos sem dúvida são os homens que se podem considerar como realmente indispensáveis à Humanidade: isto só quadra aos verdadeiros promotores de nossos principais progressos. Mas toda digna existência humana pode e deve sentir habitualmente a utilidade de sua cooperação pessoal nessa imensa evolução, que cessaria necessariamente logo que todos os seus mínimos elementos objetivos desaparecessem a um tempo..."** (Augusto Comte. **Catecismo Positivista**, pp. 77-78).

(8) Émile Boutroux em seu estudo sobre a **Ciência e Religião na Filosofia Contemporânea**, pp. 16-17, comenta: **"São os sentimentos altruístas que, unicamente, podem criar e manter o estado social, reprimindo os ímpetos divergentes dos instintos individuais. A existência das sociedades está, pois, ligada a um estado de coisas que nem a inteligência nem o instinto podem realizar. Resta procurar, para os sentimentos altruístas do homem, uma assistência que a reforce e lhe dê preponderância sobre o instinto egoísta. Foi esta assistência que, no passado, lhe deram as religiões. Estas fizeram, a seu modo, a união dos corações, condição da união das inteligências. Deve**

ser acatado e conservado o fundo humano de tais instituições, se bem que sejam condenados a desaparecer os dogmas com que elas se impuseram. É a religião, a ela própria regenerada, quem fornecerá o primeiro princípio da regeneração das sociedades. O método a seguir para que se opere esta restauração é libertar dos elementos negativos e caducos que contêm as religiões tradicionais, o elemento positivo, humano, indestrutível, de que foram veículo. Deste modo completar-se-á o positivismo, de que é assim a religião positiva o ponto culminante."

(9) Ver meu artigo "Religião e Positivismo" in **Reflexão**. Campinas (PUCCAMP) 7(23): 86-110, maio/agosto de 1982.

(10) Releva notar que a Filosofia Positiva não se preocupa com as causas primárias ou finais, nem com a natureza íntima dos fenômenos, porque, segundo Comte, são indagações inacessíveis e ociosas. Nunca se explica **porque**, apenas se constata **como** as coisas se passam. As leis, para o Positivismo, exprimem relações constantes de dependência entre fenômenos que variam de intensidade. A ciência é abstrata, criando a teoria, e a arte é concreta dirigindo a prática. O domínio da ciência compreende a **Filosofia Primeira**, formada pelo conjunto de quinze leis universais, isto é, comuns, sob diversas formas, a todas as classes de fenômenos; a **Filosofia Segunda**, constituída pelas leis especiais relativas às ciências que estabelecem o conhecimento do mundo e da Humanidade, e que são a matemática, a astronomia, a física, a química, a biologia, a sociologia e a moral ou ciência da Humanidade; e, finalmente, a **Filosofia Terceira**, que abrange as regras práticas para a "ação total da Humanidade sobre a Terra", que se reduz a "**Saber para prever a fim de prover**."

(11) Ver meu artigo "Crítica à Concepção Comteana do Direito" in **Reflexão**. Campinas (PUCCAMP) 2(6): 203-212, julho de 1977.

(12) Augusto Comte. **Cours de Philosophie Positive**, IV, p. 315.

(13) Comte combate aqui não só o individualismo metafísico e absoluto que caracterizava o Direito de seu tempo, formado pelo modelo dos jusnaturalistas abstratos, que haviam tentado construir artificialmente a sociedade e o Estado, como também seu método dedutivo, idealístico.

(14) Augusto Comte. **Catecismo Positivista**, pp. 263-264.

(15) **Idem**. **Cours de Philosophie Positive**. IV, p. 393.

(16) **Ibidem**, pp. 398 e ss.

(17) "Tableau Systématique de l'Ame" in **Système de Politique Positive**, I, pp. 726-727.

(18) Stuart Mill não aceita a rigidez moral de Comte. Ele prefere uma Humanidade onde os indivíduos vivam tranquilamente, na busca da maior felicidade em suas próprias ocupações, respeitando e convivendo com todos, sem necessidade de um altruísmo tão absoluto, que leve a não se permitir nada de pessoal. Admite a moral comteana, mas somente como nível heróico, não como norma obrigatória. Para ele, a atitude de total exigência moral de Comte, seria calvinista. (Cf. John Stuart Mill. **Augusto Comte y el Positivismo**, passim).

(19) Augusto Comre. **Catecismo Positivista**, p. 72.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNAUD, Pierre. **La Pensée d'Auguste Comte**. Paris, Bordas, 1969.

\_\_\_\_\_. **Le Nouveau Dieu. Préliminaires à la Politique Positive**: Paris, J. Vrin, 1973.

BOUTROUX, Émile. **Sciencia e Religião na Philosophia Contemporanea**. Rio, Liv. Garnier, 1924.

- BRAGA, Teófilo. **Traços Gerais da Philosophia Positiva**. Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877.
- CLAVEL. **La Morale Positive**. Paris, Lib. Germer Baillière, 1873.
- COMTE, Augusto. **Cours de Philosophie Positive**. Paris, Lib. Baillière et Fils 4ed., 1877, 6 vols.
- \_\_\_\_\_ **Catecismo Positivista**, Rio, Templo da Humanidade, trad. Miguel Lemos, 4 ed., 1934.
- \_\_\_\_\_ **Apelo aos Conservadores**. Rio, Templo da Humanidade, trad. Miguel Lemos, 1899.
- \_\_\_\_\_ **Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité**. Paris, Lib. Scientifique et Industrielle de L. Mathias, 1851-1854, 4 vols.
- \_\_\_\_\_ **Synthese Subjetive ou Système Universel des Conceptions propres à l'état normal de l'Humanité**. Paris, Victor Dalman, 2ª ed. 1900.
- DEVOLVÉ, J. **Réflexions sur la Pensée Comtienne**. Paris, Alcan, 1932.
- LAFFITTE, Pierre. **Moral Positivista**. Rio, Liv. S. José, trad. J. Francisco Sousa e Antenor Rangel Filho, 1938.
- LAGARRIQUE, J. Enrique. **A Religião da Humanidade**. Rio, Liv. S. José, trad. Américo Duarte de Viveiros, 1954.
- LINS, Ivan Monteiro de Barros. **O Positivismo como Religião e Alguns Aspectos de sua atuação no Brasil**, Fortaleza, 1962.
- OLIVEIRA, Henrique Batista da Silva. **Nota sobre o Positivismo**. Rio, 4 ed, 1979.
- RIBEIRO JÚNIOR, João. "Religião e Positivismo" in **Reflexão** 7(23): 86-110, maio/agosto de 1982.
- \_\_\_\_\_ "Crítica à Concepção Comteana do Direito" in **Reflexão** 2(6): 203-212, julho de 1972.
- RIBEIRO JÚNIOR, João. **O que é Positivismo**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1982.
- RUTTEN, Christian. **Essai sur la Moral d'Auguste Comte**. Paris, Belles Lettres, 1972.
- STUART MILL, John. **Augusto Comte y el Positivismo**. Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1972.
- WALCH, J. **Bibliographie du Saint-simonisme, avec trois textes inédits**. Paris, J. Vrin, 1967.

## A ÉTICA CRISTÃ NA CONQUISTA DO MÉXICO ATRAVÉS DA CORRESPONDÊNCIA DE HERNAN CORTEZ

Rioldo AZZI

Departamento de Filosofia — UFRJ

Os estudos recentes sobre o processo de colonização na América Latina tem acentuado com freqüência o caráter violento da conquista ibérica. Conseqüentemente, os líderes da dominação colonial passaram a ser apresentados como cruéis, sanguinários e desalmados.

A análise que pretendo fazer em base à correspondência de Hernan Cortez com a corte da Espanha não pretende transformar o conquistador do México numa pessoa pacata, delicada e respeitosa dos direitos humanos. A finalidade específica deste estudo não é uma análise do indivíduo, mas sim da cosmovisão que regia a mentalidade dos conquistadores, procurando assim entender o viés ideológico que lhes permitia usar a violência não só impunemente, mas até com sentimento de orgulho pela missão cumprida.

Em linha geral, como se pode observar no caso específico de Cortez, sua atuação guerreira era justificada por princípios deduzidos da ética cristã, tal qual era concebida e interpretada geralmente nos primórdios do século XVI. A forma explícita e sincera com que capitão narra ao monarca suas proezas mostra claramente as convicções de que estava imbuído em sua ação conquistadora.

Através de cinco cartas, escritas entre 1519 e 1526, e endereçadas ao imperador Carlos V, Cortez dava conta ao príncipe de suas atividades a serviço da Coroa. As notícias da primeira carta, hoje perdida, foram em seguida enviadas também pelos procuradores de Vila Rica de Vera Cruz, a 10 de julho de 1519.

Essa correspondência com a Coroa foi publicada recentemente em edição brasileira pela LPM, sob o título **A Conquista do México**.

Em minha análise, desejo privilegiar alguns aspectos que permitam vislumbrar não só a matriz ética em que se inspirava o conquistador do México, como também mostrar o entrelaçamento e a coesão interna dos diversos princípios justificadores da dominação colonial.

## I – A SACRALIDADE RÉGIA

Para uma exata compreensão do processo de conquista na América Latina é necessário partir de um pressuposto básico: a sacralidade de que estavam revestidos os monarcas ibéricos. Essa sacralidade advinha não apenas dos rituais de consagração religiosa que retificavam a elevação dos monarcas ao trono, desde a época carolíngia, não somente da declaração da fé católica dos príncipes da Península Ibérica, mas sobretudo das bulas pontifícias que conferiam às Coroas da Espanha e de Portugal os direitos de padroado, ou seja, o privilégio de coordenarem pessoalmente o processo de evangelização católica das novas terras descobertas. Tal privilégio lhes fora atribuído como uma forma de reconhecimento por parte da Santa Sé pelos relevantes serviços prestados à causa católica nas lutas contra os árabes muçulmanos, os quais por longo tempo haviam implantado o seu domínio na Península Ibérica.

Em função das bulas pontifícias, os reis católicos da Espanha e Portugal ficavam constituídos oficialmente como chefes efetivos da Igreja nas novas terras descobertas, e cuja implantação era a eles confiada pela própria Cúria Romana.

Já desde a Idade Média, através do sistema feudal, o caráter sagrado da autoridade fora altamente prestigiado através do juramento de fidelidade. A solene promessa de obediência à autoridade estabelecida baseava-se fundamentalmente na concepção de que o seu poder tinha como fonte imediata a própria divindade. Dessa forma os governantes eram vistos, sob a inspiração do pensamento cristão, como representantes de Deus, colocando-se exatamente por isso no alto da pirâmide social. Quanto mais amplo o poder do chefe político, mais elevado se afigurava diante da sociedade. Dessa forma, os imperadores e os reis eram colocados no vértice da estrutura social, dignos por conseguinte do maior respeito e acatamento. Exatamente em função desse caráter sagrado, qualquer violência ou rebelião contra a autoridade régia era considerada como um ato de violação de uma pessoa sagrada.

No caso dos monarcas da Península Ibérica, a sacralidade do poder régio manifestava-se ainda com maior intensidade, em vista da missão especificamente religiosa de que estavam revestidos. Por conseguinte, perante o rei, os súditos deveriam não só reconhecer sua magnitude política, como também a sacralidade específica que o envolvia.

Esse reconhecimento originava-se de uma matriz religiosa e ética ao mesmo tempo; religiosa, porquanto a divindade se tornava avalista da autoridade régia; mas também ética, pois a regulamentação moral da vida social era considerada como competência do próprio príncipe, assessorado evidentemente pelos ministros do culto.

O capitão Hernan Cortez estava plenamente consciente da magnitude e elevação do poder de Carlos V. Por isso, na segunda carta, escrita de Nova Espanha a 30 de outubro de 1520, ele se dirige ao monarca como "mui alto e poderoso, e mui católico príncipe, invictíssimo imperador e senhor nosso"; a terceira carta, datada de 15 de maio de 1522, é endereçada ao "mui alto e potentíssimo príncipe, mui católico e invictíssimo imperador, rei e senhor"; na quarta carta, por sua vez, ele escreve de Nova Espanha, atual México; ao "mui alto, mui poderoso e excelentíssimo príncipe, mui católico, invictíssimo imperador, rei e senhor".

Em todas as cartas aparece a expressão "mui católico", que passava a constituir uma verdadeira marca registrada dos monarcas hispânicos, reforçando evidentemente a sua sacralidade. Nestes termos, a quinta carta, datada de 3 de setembro de 1526 é destinada à "sacra, católica e cesárea majestade". Aliás, ao longo dessa correspondência, Cortez faz questão de ressaltar esse aspecto da sacralidade régia. Na segunda carta o conquistador manifesta a preocupação com o "serviço de vossa sacra majestade" e do "mui católico senhor"<sup>1</sup>. Conforme afirmava ele na carta seguinte, diante da tropa reunida na cidade de Toscaltecal, "a todos falei dizendo que já sabiam como eles e eu, para servir à vossa sacra majestade, havíamos chegado a esta terra..."<sup>2</sup>.

A dignidade e a sacralidade do poder régio, de fato, exigiam uma resposta fundamental dos súditos: o serviço. Exatamente pela dignidade religiosa do monarca, o serviço régio devia ser considerado como um dever e uma honra ao mesmo tempo.

## II – O SERVIÇO DE SUA MAJESTADE

A sociedade medieval, pautada sobretudo no regime feudal, fora organizada através de dois estamentos principais: os senhores e os servos. Essa divisão social básica perdurava na Península Ibérica na época das descobertas, expressa nos dois grupos: nobreza e plebe. Não se deve, evidentemente olvidar, a presença significativa da burguesia comercial emergente, representada sobretudo pelos judeus, a partir de meados do século XV, mas reprimida violentamente, já nas primeiras décadas do século seguinte pela implantação dos tribunais da Inquisição. Em vista disso, não se chegou a elaborar na Península Ibérica uma ideologia burguesa, continuando a dominar nas relações sociais a antiga mentalidade segundo a qual à vassalagem dos servos era oferecida em contrapartida a proteção senhorial.

Dentro dessa perspectiva, estar a serviço direto do monarca constituía uma graça especial. Nessa concepção ética não existem direitos pessoais ou sociais. O monarca, de fato, situado no vértice da sociedade, é

o detentor de um poder absoluto, exercido em nome de uma delegação divina. O poder real é considerado como um privilégio e uma graça divina: "rei, pela graça de Deus". Estar a serviço do rei e ser fiel a ele constitui a forma mais perfeita de participar de alguma forma da benevolência divina.

Daí, como consequência prática, o desenvolvimento do espírito áulico: para se participar nos privilégios do monarca é necessário permanecer nas suas "graças". Nada pior do que "cair na des-graça" do príncipe.

É em geral dentro desse horizonte que atuam os conquistadores. É esta a visão, aliás, que aparece explicitamente na correspondência de Hernan Cortez.

Em suas cartas, o conquistador do México mostra claramente o esforço para manter-se nas "boas graças" de Carlos V, procurando desfazer acusações e intrigas a respeito de suas atividades nas novas terras conquistadas. Para isso insiste nas declarações e protestos de fidelidade e serviço do monarca.

A 30 de outubro de 1520, ao expor as rivalidades com Diego Velasquez a respeito do domínio sobre o novo território, ele declara enfaticamente: "eu e os que estavam comigo estávamos dispostos a morrer em defesa destas terras, pois as havíamos conquistado e pacificado para vossa majestade; e não poderíamos ser traidores e desleais para com nosso rei". E mais adiante acrescenta: "decidi correr o risco de morrer a serviço do meu rei, para defender e amparar suas terras e minha companhia"<sup>3</sup>.

É uma proclamação significativa de fidelidade e vassalagem, que pressupõe evidentemente a plena aceitação da sacralidade do poder régio. Por outro lado, ao referir-se ao enviado de Velasquez chamado Narvaez, Cortez fala do "desserviço que ele prepara contra vossa majestade".

Na carta de 3 de setembro de 1526, por sua vez, o capitão afirma textualmente:

"Por causa de minha lesão no braço, já estava ocioso há muito tempo e ansiava por fazer alguma coisa de que vossa majestade se servisse"<sup>4</sup>.

Na correspondência com o imperador, as duas palavras "serviço" e "desserviço" ocorrem freqüentemente, para indicar seja a ação honesta, seja aquela destituída de valor moral, cuja medida em última análise é a utilidade e o proveito auferido pela Coroa.

Convém ainda ressaltar que as cartas do conquistador terminam todas com uma declaração solene de vassalagem análogas a esta, contida na missiva de 30 de outubro de 1520: "do mui humilde servo e vassalo de vossa sacra majestade, que beija os mui reais pés e mãos de vossa alteza".

A 3 de setembro de 1526 ele encerra seu relatório com estas palavras: "quanto a mim, só quero continuar a servir a vossa alteza com lealdade e dedicação, e não quero outro pagamento para meus filhos que não seja o reconhecimento destes serviços".

Da palavra "servo", originou-se em português o termo "serviço", e deste por sua vez surgiram dois adjetivos: "serviçal" e "servil".

O adjetivo "serviçal" indica a disposição de "servil", de ajudar a outrem, implicando numa conotação ética positiva. Também o adjetivo "servir" refere-se a atitude de auxílio, mas numa perspectiva ética negativa, ou seja, quanto o serviço implica na renúncia ao próprio caráter, aos próprios valores pessoais, ou quando é feito com a finalidade primordial de bajulação. Daí proveio o substantivo "servilismo".

Nas proclamações de Cortez, tem-se a impressão não apenas de uma atitude serviçal, mas até mesmo servil. Na quarta carta, de fato, ao comunicar ter recebido um documento através do qual "vossa majestade era servida pelo que seu fazia em seu real nome", ele prossegue: "por este documento mil vezes beijo os reais pés de vossa cesárea majestade". Na missiva de 15 de outubro de 1524 ele passa a elencar o custo de diversas expedições, "sem contar outros gastos de minha fazenda". Em seguida, o espírito áulico emerge claramente nestes termos:

"Porém, como é para o serviço de vossa majestade, se a minha pessoa fosse gasta junto, isto seria uma grande honra e recompensa"<sup>5</sup>.

A atitude ética assumida pelo conquistador do México, portanto, parece ambivalente. Se de um lado dispõe-se a sacrificar a vida pelos interesses do príncipe, por outro parece por vezes pouco cioso de sua dignidade pessoal, sequioso por obter o beneplácito imperial. Este último elemento, porém, não deve ser muito enfatizado, tendo-se em conta a concepção social de que o poder real estava revestido.

Aliás, não é apenas o monarca que aparece revestido de uma concepção sacral, ela passa também a envolver toda a aventura da conquista.

### III – A CONQUISTA DAS NOVAS TERRAS

Uma das razões da benevolência especial da Santa Sé para com os monarcas da Península Ibérica era sua luta multiseular em prol da reconquista do território, invadido desde o século VI pelos árabes. Essa luta envolvia dois aspectos conjugados: por um lado, despertava a consciência nacional entre os hispanos e os lusos, e por outro, fortalecia a mentalidade de que o sentimento pátrio estava vinculado indissolu-

livelmente às convicções religiosas. De fato, o fortalecimento da hispanidade e da lusitanidade caminhava de braços dados com a idéia de defesa da fé católica na luta contra os muçulmanos.

Em conseqüência dessa fusão — e confusão — entre ideais patrióticos e religiosos, espanhóis e portugueses atribuíam a si a denominação de “cristãos” ou “católicos” em oposição aos “infiéis”. Criava-se assim uma poderosa matriz ética ao redor do binômio Pátria e Fé. Daí constituía-se um verdadeiro imperativo moral o combate “pela pátria e por Deus”.

Progressivamente, ao longo dos séculos XV e XVI a idéia de reconquista do território e defesa da fé passou a ser ampliada para a concepção de conquista de novos territórios e ampliação da fé. Como os monarcas ibéricos atuavam em força do direito de Padroado, as novas terras deveriam ser consideradas como o espaço oportuno para a ampliação da Cristandade. Dessa forma a aventura da conquista significava não apenas um “serviço de Sua Majestade”, mas ao mesmo tempo um “serviço” prestado ao próprio Deus. Essa, aliás, é a perspectiva dentro da qual atuam Cortez e os outros conquistadores hispânicos. Por isso, em carta enviada à rainha D. Joana e ao imperador Carlos V seu filho pela Justiça e Regimento da Vila de Vera Cruz, a 10 de julho de 1519, a respeito de alguns espanhóis prisioneiros em Yucatan, se afirma que “pareceu a Cortez que faria mui bom serviço a Deus e suas majestades em trabalhar para que saíssem do cativoiro”<sup>6</sup>.

A 3 de setembro de 1523 o próprio Cortez afirma ter falado ao senhor de Istapân “sobre o trabalho que vínhamos fazendo em nome de Deus e de vossa majestade para livrá-los da maldade que o demonio lhes impunha”<sup>7</sup>.

A conquista, de fato, tem um caráter totalitário. A idéia de conquista supõe a apropriação de terras e pessoas para submetê-las ao próprio domínio. Toda a conquista, portanto, inclui uma certa violência aplicada contra os seres da natureza, podendo ser tanto física como moral. Na realidade, “conquistar” significa “dominar”, “subjugar”. Na conquista da América dois eram os ingredientes básicos: o domínio sobre as novas terras descobertas por parte das Coroas ibéricas e a submissão dos povos que nelas habitavam a esse poder régio.

No espírito de conquista, não se considerava o direito dos outros, mas apenas o próprio. Era o direito dos discípulos fiéis a Cristo frente aos infiéis. Diante da força da conquista, as populações deveriam aceitar a nova dominação por bem ou por mal: não lhes era oferecida outra alternativa.

Os comandantes das frotas e os capitães das tropas ibéricas, aliás, traziam em mente não apenas a idéia de descobrir novas terras, mas também de conquistá-las para suas respectivas Coroas.

Hernan Cortez expressa claramente essa mentalidade neste tópicico da carta de 15 de maio de 1522, onde alude à presença hispânica no território mexicano:

“Contornada esta situação, mandei dizer ao capitão que havia conquistado a província de Guaxara que fosse auxiliar Pedro de Alvaredo, o qual desde janeiro tentava conquistar a província de Tututepeque, que situa-se a quarenta léguas além de Guaxara, junto ao mar do Sul. Precisávamos conquistar aquela província para abrir o caminho para o mar do Sul. Além desta tentativa por terra, também mandei aparelhar duas caravelas mediante e dois bergantins para saírem pela costa em busca do dito mar, pois a conquista do mesmo será a coisa mais importante que resultará a serviço de Vossa Majestade depois que as Índias foram descobertas”<sup>8</sup>.

Não deixa de ser significativo que neste pequeno trecho o redator da correspondência empregue quatro vezes o termo “conquista”.

Apesar do caráter violento implicado nas expedições de conquista, os capitães ibéricos supunham contar sempre com especial proteção divina no desempenho dessas missões. De fato, sua tarefa incluía também um aspecto religioso. Tratava-se não apenas de transformar os habitantes dessas terras em súditos das Coroas ibéricas, mas também de convertê-los à fé cristã. De certa forma, portanto, estavam colaborando no próprio desígnio salvífico de Cristo.

#### IV – A PROTEÇÃO DIVINA

A realização das expedições para o novo mundo eram feitas com a autorização e o apoio do poder régio. Sendo este revestido de sacralidade, as missões por ele conferidas ficavam perpassadas por essa mesma aura sacral.

Hernan Cortez mostra em sua correspondência ter uma segurança plena de que Deus está a seu lado, defendendo a cada momento, os interesses hispânicos no novo mundo. Essa convicção, evidentemente, ancorava-se na idéia de que essas conquistas implicavam também em profundos interesses para a fé católica. Por conseguinte, o conquistador não se apresentava apenas como um soldado do rei, mas também como um soldado a serviço de Deus.

Nada, talvez, chame tanto a atenção nas cartas desse capitão como o seu apelo contínuo à proteção divina. Assim, por exemplo, ao comunicar ao imperador que pretende encontrar-se com o rei dos astecas Montezuma, Cortez declara que o faz “confiando na grandeza de Deus e com o ânimo do real nome de vossa majestade”<sup>9</sup>.

Mais tarde, após a prisão de Guatimucin, Cortez informa que os espanhóis se recolheram ao acampamento “dando graças a Deus Nosso Senhor pela imensa graça de tão desejada vitória”<sup>10</sup>.

Mais adiante, ao descrever outro combate contra os astecas, afirma que “com a ajuda de Nosso Senhor conseguimos desbaratá-los e colocá-los em fuga”<sup>11</sup>.

É a Deus também que ele atribui a conquista da capital dos astecas. Em seguida, na carta de 3 de setembro de 1526, após expor as dificuldades passadas por falta de remédios, acrescenta: “mas quis Nosso Senhor, como sempre, nos socorrer nos momentos mais difíceis”<sup>12</sup>.

Na realidade, Cortez parece não ter dúvida nenhuma de que Deus está realmente comprometido com as conquistas realizadas pelos espanhóis. Apesar do caráter universal da divindade, existia a convicção de que ela privilegiava com sua proteção os cristãos, e os interesses que eles defendiam; no caso concreto, os cristãos eram os espanhóis.

Aliás, tanto espanhóis como portugueses consideravam-se nesta época como povos predestinados por Deus para expandir a fé católica. As conquistas ibéricas, portanto, passavam a ser consideradas como uma espécie de missão divina, portadoras de uma bondade intrínseca. Os conquistadores continuavam imbuídos da mentalidade das cruzadas, cujo lema era “Deus o quer”.

Por conseguinte, tanto os obstáculos da natureza como as dificuldades humanas eram enfrentadas partindo do pressuposto de que contavam seguramente com a proteção divina. Eis um trecho bem expressivo, no qual, ao descrever a tomada de Tenochtitlán, Cortez mostra estar convencido de que atua como um instrumento do próprio projeto divino:

“Para seguir a vitória que Deus nos dava, sai ao amanhecer por aquela rua que conquistáramos... Com muita determinação, ânimo e ajuda de Nosso Senhor, ganhamos aquele dia quatro pontes e colocamos fogo em todas as torres e terraços ao longo do caminho... No outro dia tornei a sair, e Deus mais uma vez nos deu boa sorte e vitória, tendo conquistado todas as outras pontes que faltavam”.

Após ter declarado que “só Deus misericordioso pode me salvar” quando foi cercado pelos indígenas, Cortez acrescenta:

“Lutamos o dia todo e quis Deus Nosso Senhor que a noite caísse e os combates cessassem, e nós avistássemos um outro morro com uma torre e um lugar ótimo para acampar”.

E mais adiante:

“Mas quis Nosso Senhor mostrar seu grande poder e misericórdia para conosco, pois com toda a sua grandeza conse-

guimos reunir forças e quebrar a sua resistência... E assim fomos batalhando, e quis Deus que morresse uma pessoa deles que devia ser o principal, pois logo cessaram os combates"<sup>13</sup>.

O horizonte, portanto, dentro do qual atua Cortez é de um verdadeiro predestinacionismo divino. Essa perspectiva, aliás, está presente também nos demais conquistadores.

A certeza da proteção divina advinha-lhes, sem dúvida, pela finalidade absolutamente ética das conquistas: transformar povos que estavam sob o domínio do demônio em filhos de Deus, através da vassalagem a um príncipe católico, verdadeiro representante da divindade sobre a terra.

## V – VASSALAGEM E CONVERSÃO

A obra da conquista hispânica tinha duas finalidades básicas: ampliação dos domínios territoriais da Coroa e aumento dos vassalos de Sua Majestade. Sendo o catolicismo religião oficial e exclusiva do Estado, a vassalagem das populações indígenas exigia como condição fundamental a conversão à fé cristã.

Por conseguinte, o domínio político e religioso caminhavam intimamente entrelaçados: converter-se ao catolicismo significava automaticamente aceitar a autoridade da Coroa espanhola, e a prestação de vassalagem ao monarca implicava necessariamente na aceitação da crença católica.

Em carta enviada à Corte da Espanha em data de 10 de julho de 1519, os membros da Justiça e Regimento da Vila Rica de Vera Cruz informam à rainha Dona Joana e ao imperador Carlos V, seu filho, a respeito das atividades de Cortez entre os indígenas, nestes termos bem expressivos:

"Saibam vossas majestades que o capitão pediu aos caciques que não vivessem mais de maneira gentílica, e eles lhes pediram que lhes desse a lei que deveriam seguir. O capitão lhes informou o melhor que sabia sobre a fé católica, e lhes deixou uma cruz de madeira e uma imagem da Virgem Maria, dizendo-lhes basicamente o que deveriam fazer para serem bons cristãos".

Por conseguinte, a conversão católica supunha que os indígenas renunciassem aos seus princípios éticos, ou seja, à sua "maneira gentílica" de viver, para adotar os padrões morais e sociais hispânicos. Além disso, havia a exigência da vassalagem:

"Deveriam saber que dali em diante tinham por senhores aos maiores príncipes do mundo, dos quais se tornavam vassalos e aos quais deveriam servir. E se fizessem isto, vossas majestades

lhes prestariam muitos favores, amparando-os e ajudando-os a se defenderem dos seus inimigos"<sup>14</sup>.

Cortez, portanto, propunha aos indígenas a introdução do sistema feudal de fidelidade; ou seja, aceitação da servidão em troca da proteção imperial. Não se olvidava também de explicitar o caráter religioso de sua missão, como enfatizava na carta de 15 de outubro de 1524:

"Todas as vezes que escrevo a vossa sacra majestade tenho falado da disposição dos nativos destas partes em se converter à nossa santa fé católica. E torno a suplicar o que sempre tenho pedido: que mande mais religiosos, de boa vida e exemplo, para o trabalho de conversão desta gente, porque disto Nosso Senhor será muito bem servido e se cumprirá o desejo de vossa católica alteza".

Mais adiante, reafirma seu empenho em "buscar toda a boa ordem possível para que estas terras se povoem, e que nelas nativos e espanhóis se conservem e perpetuem, e nossa fé se arraigue, pois vossa majestade me deu esta honrosa tarefa e Deus me dá saúde"<sup>15</sup>.

A conversão dos indígenas, portanto, fazia parte do projeto de conquista de Hernan Cortez.

Não obstante, embora empenhado totalmente em implantar no México a dominação e ordem colonial, o capitão era suficientemente inteligente para perceber que os astecas mantinham uma organização política e social invejável. Por isso, na carta de 30 de outubro de 1520 afirma ter procurado dar "um pequeno relato das grandezas, maravilhas e estranhezas desta grande cidade de Tenochtitlán de sua gente, seus ritos e costumes, assim como da maneira ordeira como a governam, o que se dá da mesma forma nas outras cidades"<sup>16</sup>.

Esses aspectos, aliás, já tinham sido ressaltados em outro tópico da mesma carta:

"Finalmente se tem que dizer que entre eles há ordem e policiamento, sendo gente muito melhor do que a da África... A ordem que esta gente conseguiu consiste em governar quase como Veneza, Gênova ou Piza, porque não há nenhum senhor geral de todos. Há muitos senhores, e todos residem nesta cidade. O povo é todo lavrador e vassalo destes senhores, tendo cada um sua própria terra, uns mais que os outros. Quando há guerra, todos se juntam"<sup>17</sup>.

Apesar disso, não se deixou escolha aos povos astecas, pois os espanhóis não concebiam a possibilidade de que nas terras descobertas se fugisse à dominação política e religiosa da metrópole. Por isso, em carta de 10 de julho de 1519 os procuradores de Vila Rica de Santa Cruz declaravam:

“É certo que se servissem a Deus com tanta fé e dedicação muitos milagres obteriam, e é certo também que esta gente veria mais facilmente o verdadeiro caminho da fé, porque vivem politicamente melhor que qualquer outra gente que por estas partes temos visto”<sup>18</sup>.

Foi exatamente o desenvolvimento dessa consciência política que levou os astecas, ao contrário das expectativas hispânicas, a resistirem com denodo em defesa dos seus valores culturais e religiosos.

Não tendo aceitado pacificamente a dominação que Cortez e seus homens lhes queriam impor, os astecas foram submetidos progressivamente a uma guerra de destruição e extermínio. Ao recusar a dominação católica, de fato, eles se transformavam automaticamente em “má gente”<sup>19</sup>, segundo a expressão do próprio conquistador do México.

## VI – A GUERRA SANTA

Como já ressaltai anteriormente, o processo de conquista não deixava alternativa para que os povos indígenas pudessem continuar a viver com suas antigas estruturas de sociedade, devendo submeter-se à dominação colonial. Assim sendo, não lhes restava senão a resistência armada, como esforço desesperado de preservação de sua antiga liberdade.

Na medida, porém, em que ofereciam alguma resistência à dominação, davam também pretexto para que a luta contra eles fosse considerada justa e santa, por estarem colocando obstáculo à expansão da fé cristã.

Na realidade, não se pode dizer que os conquistadores estavam simplesmente buscando justificativa para exterminar os índios. Como fica bastante claro pela narrativa de Cortez, muitos deles estavam de fato convencidos de que sua missão era expandir a fé, mesmo à custa da morte, repetindo o grito dos francos diante dos seus inimigos: “Crê ou morre!”

Eis como Cortez descreve um de seus combates contra os astecas:

“Eram mais de cem mil índios que lutaram conosco até uma hora antes do pôr do sol... Até parece que foi Deus que lutou por nós, tamanha era a multidão que nos cercava e sua disposição para a luta”.

E mais adiante prossegue:

“Antes que os nativos pudessem se juntar, queimei seis pequenos povoados e levei para o acampamento quatrocentas pessoas, entre homens e mulheres, sem que me fizessem qualquer dano... Mas quis Deus Nosso Senhor que em questão de quatro horas tivéssemos a situação dominada,

tendo os índios se retirado, embora ainda realizando algumas arremetidas.

Antes do amanhecer do dia seguinte tornei a sair com cavalos, peões e índios e queimei dez povoados, onde havia mais de três mil casas. Como trazíamos a bandeira da Cruz e lutávamos por nossa fé e por serviços de vossa sacra majestade, em sua real ventura nos deu Deus tanta vitória, posto que matamos muita gente sem que nenhum dos nossos sofresse dano”.

Em face da resistência de alguns dos seus em continuar a luta, Cortez lembra-lhes os compromissos religiosos:

“Tínhamos algumas pessoas querendo desistir da tarefa, só não fazendo porque eu lhes disse que, como cristãos, éramos obrigados a lutar contra os inimigos da nossa fé, e além disso havíamos conseguido no outro mundo a maior honra e glória que até nossos tempos nenhuma geração conquistou”<sup>20</sup>.

Reeditava-se portanto, no México, o mesmo espírito das cruzadas, com uma diferença básica gritante, porém. Na Idade Média, segundo a mentalidade dominante, tratava-se de libertar a terra santa das mãos dos muçulmanos, considerados como ilegítimos invasores. Nos séculos XV e XVI eram os conquistadores espanhóis que, apelando aos mesmos princípios religiosos, procuravam assim justificar a indébita invasão no território indígena.

Segundo a concepção medieval, os direitos de Deus se sobrepujam aos direitos dos homens. Diante dessa perspectiva, os que recusavam a fé católica eram considerados inimigos de Deus, perdendo assim o direito à existência terrena. No caso dos indígenas mexicanos, porém, não se tratava simplesmente de uma recusa com relação à fé, mas principalmente da não aceitação do pressuposto da dominação colonial, imbuído na conversão cristã. Sob o ponto de vista hispânico, porém, essa distinção não era percebida, em vista do longo processo histórico através do qual se haviam fundido os interesses políticos e religiosos sob a única bandeira das Coroas católicas da Península Ibérica.

É muito expressivo a esse respeito, aliás, o discurso feito por Cortez aos seus homens por ocasião da revista à tropa, antes do ataque à cidade de Tenochtitlán, retomada anteriormente pelos astecas:

“Que vissem o quanto convinha ao serviço de Deus e de vossa sacra majestade tornar a cobrar o perdido, pois para isto tínhamos justas razões. De um lado, por lutar em aumento da nossa fé e contra gente bárbara, e de outro, pela segurança de nossas vidas e pela ajuda que tínhamos de nossos amigos nativos. E para boa ordem das coisas, no tocante à guerra, dei certas ordens que roguei que fossem cumpridas, porque isto redonda-

ria à serviço de Deus e de vossa sacra majestade. E todos prometeram cumprir o disposto e lutar até à morte por nossa fé e para cobrar a tão grande traição que nos haviam feito os de Tenochtitlán e seus aliados. Em nome de vossa majestade eu lhes agradecia, e encerrei aquele dia de revista à tropa"<sup>21</sup>.

Cortez, portanto, não tinha dúvidas. Segundo ele, o campo de batalha estava dividido entre os civilizados e cristãos de um lado, e os bárbaros e inimigos da fé do outro. Seus homens deveriam lutar, matar ou morrer, se necessário, para defender os valores da civilização e da fé cristã, representados pela Coroa hispânica. Na realidade, porém, não se tratava de defesa alguma, mas sim de um processo violento de imposição cultural e religiosa.

## VII – A VIOLÊNCIA INSTITUCIONALIZADA

Além da guerra, muitas outras formas de violência foram utilizadas por Cortez a fim de vencer os focos de submissão e revolta que continuavam a subsistir no território mexicano. Embora não se trate de minimizar a importância dessas contínuas violações dos direitos humanos, é necessário ter presente o contexto da própria civilização ibérica, onde se havia institucionalizado a violência por motivos religiosos através dos tribunais da Santa Inquisição. É dentro desse clima, onde se pretende impor a verdade pela força, que atua o conquistador do México. Assim, tendo suspeitado que a embaixada enviada pelo chefe indígena de Campoal fosse composta de espiões, Cortez atuou com energia:

"Mandeí prender os cinqüenta e cortar-lhes as mãos, e os envieí a seu senhor para que dissessem a ele que quando ele viesse saberia quem éramos"<sup>22</sup>.

A violência torna-se um instrumento necessário para vencer a resistência indígena. E não só a violência, mas a astúcia, o engano. Enfim, todos os meios que contribuíam para a finalidade última e suprema, ou seja, a implantação da Cristandade colonial nas terras indígenas.

Assim, diante da oposição dos indígenas de Churultecal, Cortez afirmava que "só falaria com os senhores da cidade, e dei um prazo de três dias para que viessem até ali, caso contrário seriam castigados, como todos aqueles que não querem se submeter à vossa alteza real".

E acrescenta depois:

"Chamei alguns senhores da cidade, dizendo que queria falar-lhes, e tranquei-os em uma sala, com aviso aos nossos para que quando ouvissem um tiro de escopeta caíssem sobre a

maior quantidade de índios possível. E assim foi feito. Em duas horas matamos mais de três mil índios, e prendemos na sala todos os chefes”<sup>23</sup>.

Ao ter notícia de que na cidade de Almeria haviam sido mortos alguns espanhóis, Cortez pede que sejam trazidos à sua presença o chefe Qualpopoca, e mais quinze líderes indígenas. E acrescenta depois: “mandei então queimar todos vivos, o que foi feito em uma praça”<sup>24</sup>.

Diante da insurreição da população de Tututepeque, Cortez mostrava-se impiedoso: “consegui logo prender o senhor principal da província e um irmão, acabando a revolta”. Depois, seguiram-se os castigos:

“Ao senhor e ao capitão geral mandei enforcar, enquanto que umas duzentas pessoas que prendemos transformamos em escravos. Estes foram ferrados e vendidos no mercado, sendo repartido o dinheiro entre os que fizeram a guerra, depois de tirado o quinto de vossa majestade. Isto, no entanto, não chegava a pagar os doze cavalos que perdemos...”<sup>25</sup>.

Desde a Idade Média os teólogos cristãos haviam passado a aceitar a escravidão resultante de uma guerra justa, como forma de preservação da vida dos prisioneiros. A guerra justa, aliás, passara a ser proclamada como uma das causas mais comuns para justificar o tráfico de negros e a escravidão africana.

Também a escravidão passou a ser utilizada freqüentemente como forma de impor a dominação colonial. Por isso, na carta de 30 de outubro de 1520, Cortez escreve ao monarca:

“Fiz muitos escravos nestas províncias — dos quais dei o quinto para os oficiais de vossa majestade — para provocar medo nos de Culúa, e porque há gente que se não provocarmos grande e cruel castigo não se emendam jamais”<sup>26</sup>.

Cortez, portanto, não hesitava em lançar mão de todos os recursos possíveis, mesmo os mais violentos, para garantir a dominação hispânica, e conseqüentemente, a implantação dos princípios cristãos nas novas terras conquistadas. Não obstante, o conquistador sabia também mostrar-se menos rigoroso, quando a dominação era aceita, conforme este seu próprio testemunho:

“Neste meio tempo vieram se oferecer ao real serviço de vossa majestade os nativos de uma população situada duas léguas acima da serra onde combatemos nossos inimigos... Eu lhes disse que, como sempre estavam aliados aos de Culúa, eu pensava eliminar suas pessoas e fazendas, mas diante desta mudança, em nome de vossa majestade eu lhes perdoava o erro passado e os admitia no real serviço do soberano da Espanha”<sup>27</sup>.

Na mente do conquistador portanto, o uso da violência é apenas um instrumento necessário e oportuno a fim de fazer valer os direitos da fé e do império metropolitano.

### VIII – A DESTRUIÇÃO DOS DEUSES

Sem dúvida, uma das violências da conquista que mais atingiram as populações indígenas do México foi a violação e profanação de seus templos e a destruição dos seus deuses.

É opinião bastante corrente nos atuais estudos antropológicos de que a religião constitui geralmente o cerne, a alma das antigas culturas agrárias. Foi a partir dos mitos religiosos que se estabeleceu a organização política, social e cultural de inúmeros povos. A cosmovisão dos astecas, por exemplo, era fundamentalmente religiosa.

Na mente dos conquistadores, porém, a única religião verdadeira era a católica, permanecendo como o único instrumento do culto divino. Todas as demais religiões eram consideradas falsas constituindo-se como artimanhas do demônio para afastar os homens do caminho da verdade e do bem. Exatamente por não adotarem o culto católico, Cortez referia-se aos astecas como “gente bárbara e tão apartada do conhecimento de Deus”<sup>28</sup>. Não obstante, ele não ignorava a força que esses povos indígenas tiravam de sua religião, transformando-a num forte obstáculo à dominação estrangeira.

Preocupado em quebrar a força moral da resistência asteca, Hernan Cortez atacou fortemente o culto, procurando desmoralizar o poder dos seus deuses. Após manter Montesuma prisioneiro na cidade de Tenochtitlán, o conquistador iniciou o processo de destituição dos deuses indígenas, substituindo-os pelos santos católicos. Eis suas palavras, na carta de 30 de outubro de 1520:

“Os principais destes ídolos, e nos quais tinham mais fé, eu derrubei de seus assentos e os fiz descer escada abaixo... Em lugar dos ídolos mandei colocar imagens de Nossa Senhora e de outros santos, apesar da resistência de Montesuma, e de outros nativos, por entenderem que as comunidades se levantariam contra mim”.

E mais adiante acrescenta:

“Eu os fiz entender quão enganados estavam em ter esperanças naqueles ídolos, e que deveriam saber que existe um só Deus, senhor universal de todos, o qual havia criado o céu, a terra e todas as coisas e fez a eles a nós, sendo imortal. Insisti em que não matassem mais criaturas em sacrifícios para seus ído-

los, e providenciei a limpeza das capelas e colocação de nossos santos”<sup>29</sup>.

Mais tarde, diante da população revoltada contra a presença espanhola, Cortez mandou incendiar o templo principal do culto asteca:

“Mande colocar fogo naquela torre e nas demais da mesquita, de onde já havíamos retirado as imagens que havíamos posto”.

E conclui com esta frase bastante incisiva:

“Perderam muito do seu orgulho ao tomarmos a fortaleza”<sup>30</sup>.

Foi tal o impacto dessas medidas que sobre as populações indígenas, que seus líderes religiosos chegaram mesmo a pedir a extinção da raça, como aparece documentado num dos poemas dessa época: “Deixai-nos morrer, pois que os nossos deuses estão mortos!”.

A destruição dos deuses constituiu um elemento básico para a desestruturação da cultura asteca, garantindo assim eficazmente a dominação hispânica, e a transplantação da cultura européia para as novas terras conquistadas na América.

## CONCLUSÃO

Com a implantação da sociedade colonial na América Latina, fica bem patente a existência de três matrizes éticas principais: uma trazida pelos espanhóis e lusitanos no bojo do próprio projeto colonizador, e que se poderia chamar de ética da conquista; a segunda, moldada nas culturas autóctones, e utilizada como forma de autodefesa diante da dominação colonial, oportunamente designada como ética da resistência latino-americana, elaborada por aqueles poucos que, embora originários das metrópoles, se empenharam em impedir de alguma forma que a violência da conquista aniquilasse as populações indígenas, postura essa hoje conhecida como ética da libertação.

A análise por mim elaborada procurou colocar em evidência um exemplo típico da primeira matriz ética, através da correspondência de Cortez, o conquistador do México.

Talvez o elemento mais importante a ser ressaltado nesta conclusão seja o caráter totalizante e totalitário da ética da conquista. De fato, esse tipo de ética não permitia o diálogo intercultural, partindo do pressuposto da exclusividade da crença católica cuja aceitação se tornava necessária como condição indispensável para a sobrevivência das populações autóctones.

Assim como a metrópole atribuía a si o monopólio econômico nas colônias, reivindicava também um exclusivo controle ético e religioso.

A única fé admitida passou a ser a cristã, devendo os costumes ser pautados pelas normas da moral católica.

Não é porém apenas a absolutização da instituição religiosa católica impedindo qualquer diálogo com outras crenças, que deve aqui ser assinalada. É importante também ressaltar o caráter ideologizado com que essa fé e essa moral são apresentadas, uma vez que sua promoção estava intimamente vinculada aos interesses políticos e econômicos das metrópoles ibéricas. Dessa forma, a fé se transformava também num poderoso instrumento de dominação colonial: aceitar a religião católica e seus pressupostos éticos, portanto, significava por parte dos indígenas não só abdicar aos direitos humanos de liberdade de consciência, mas também renunciar às próprias raízes étnicas, perdendo dessa forma a identidade cultural. Daí se explica que muitos indígenas lutassem até à morte — para espanto de Cortez — a fim de não serem obrigados a ser ao imperador espanhol e a converte-se à fé católica.

#### NOTAS

(1) Cortez, Hernan, **A conquista do México**, Porto Alegre, LPM, 1986, pp. 30; 35.

(2) o. c., p. 68.

(3) o. c., p. 50.

(4) o. c., p. 120.

(5) o. c., p. 110; 113.

(6) o. c., p. 19.

(7) o. c., p. 123.

(8) o. c., p. 101.

(9) o. c., p. 29.

(10) o. c., p. 98.

(11) o. c., p. 108.

(12) o. c., p. 123.

(13) o. c., p. 55-57.

(14) o. c., p. 21.

(15) o. c., p. 117-118.

(16) o. c., p. 45.

(17) o. c., p. 35.

(18) o. c., p. 25.

(19) o. c., p. 34.

(20) o. c., p. 33-34.

(21) o. c., p. 68.

(22) o. c., p. 34.

(23) o. c., p. 37.

(24) o. c., p. 42.

(25) o. c., p. 107.

(26) o. c., p. 59.

(27) o. c., pp. 60-61.

(28) o. c., p. 47.

(29) o. c., p. 46.

(30) o. c., p. 55.

## O MAL NA FILOSOFIA PORTUGUESA DOS SÉCULOS XIX E XX

**Antônio Braz TEIXEIRA**

(Professor de Filosofia de Direito, ex-secretário do Estado da Cultura, Diretor da Rádio-Televisão Portuguesa)

1. No português, talvez mais do que em qualquer outro povo europeu, a ânsia desmedida de absoluto, causa tão frequente de seus êxitos e fracassos, a apetência de regresso a uma perdida ou sonhada harmonia e perfeição — de que emerge o sentimento da saudade — choca-se, dramaticamente, com a realidade brutal e agressiva do mal nos homens e no mundo.

A possibilidade de existência de um Deus onnipotente, perfeito e supremo Bem e a realidade inofismável do mal, eis o que, desde o plano do mais desatento viver quotidiano até ao da mais séria e responsável especulação, tem sido para ele causa de funda inquietação e perplexidade.

De tal atitude vital e problemática especulativa dá sinal o seu pensamento, desde a heresia priscilianista até a mais recente reflexão, com tão funda ressonância e permanência que, por eles, acentuadamente se singulariza o quadro do filosofar europeu, em que só no pensamento russo encontra paralelo ou analogia, como foi já salientado por alguns dos seus mais esclarecidos e atentos intérpretes.<sup>1</sup>

Limitando a nossa consideração aos sécs. XIX e XX, facilmente verificaremos que, entre os problemas nucleares em torno dos quais, neste período, se desenvolveu o pensamento filosófico português, ocupam lugar primordial os referentes à ideia de Deus e ao mal, a que se encontram intimamente associados, como imediatas consequências e directos prolongamentos, os relativos ao conceito de razão e às relações entre razão e fé, filosofia e religião e filosofia e ciência.

Com efeito, no pensamento português de oitocentos, a concepção cristã de Deus, ainda bem viva no teísmo de Silvestre Pinheiro Ferreira, foi, sucessivamente, posta em causa — pela crítica da trindade e da divindade de Jesus, pela negação da Providência divina e dos milagres, pela substituição da ideia de um Deus pessoal, criador onnipotente, dis-

tinto do mundo, por um monismo panteísta e pela oposição do emanatismo ao criacionismo — através do deísmo de Amorim Viana, do panti-teísmo de Cunha Seixas, do panteísmo de Domingos Tarrozo, Antero de Quental e Guerra Junqueiro e do messianismo heterodoxo de Sampaio Bruno, para ser, por fim, radicalmente negada no ateísmo de Brasília Teles e Raúl Proença.

Como, porém, a idéia de Deus é indissociável da noção de **logos**, no pensamento português contemporâneo, a crítica filosófica da ideia tradicional da divindade foi acompanhada por uma paralela dissolução do conceito de uma razão clara e segura de si, luminosa via de acesso aos segredos da verdade divina, que repele todo o negativo e todo o irracional, seja mal seja erro (como é ainda a de Amorim Viana), primeiro, pela interrogação sobre os limites da própria razão (Antero de Quental) e, depois, pela admissão progressiva do mesmo irracional, quer como irracional entitativo (com Sampaio Bruno e a admissão do mal como o positivo e o plenamente real), quer com a consideração do erro como irracional cognitivo (Leonardo Coimbra), quer, por fim, com o fazer depender todo o pensamento do enigma e com o considerar recíproca e complementarmente implicadas as noções de **visão unívoca** e de **cisão** (José Marinho).

Este processo de paralelo desenvolvimento do debate filosófico sobre a ideia de Deus e o conceito de razão não poderia, naturalmente, deixar de projectar-se também sobre o modo de defrontar a grande aporia que o mal suscita: como conciliar, no plano especulativo, a sua existência com a onipotência e a bondade divinas?

Dá que, no pensamento português do último século e meio se assista a uma radical alteração na atitude filosófica perante o mal, que depois de haver sido longamente pensado como **problema**, passou a ser visto como **enigma** que leva o homem a interrogar-se sobre si próprio e sobre a cisão em que o mal se dá ou manifesta, quando não já como **mistério**. Ou seja, de algo exclusivamente humano, que poderia ser resolvido ou superado pelo pensamento ou pela razão do homem, negando a sua essencial realidade e convertendo-o em ilusória aparência ou privação, o mal ascendeu ao reino divino e converteu-se em algo inegavelmente real que, no entanto, por exceder a capacidade da razão humana, é incognoscível, tornando-se, por isso, inviável toda a **ontologia** do mal e limitando-se à sua **fenomenologia**, ao conhecimento dos modos como se manifesta na vida e no agir dos homens o saber que sobre ele é possível.

2. O pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), no seu eclectismo **sui generis** que, a uma base aristotélica, procurará adicionar as conquistas modernas de Bacon, Leibniz, Locke e Condillac, ilustra, de modo particularmente significativo, a transição da maneira de pensar setecentista para o tipo de pensamento que irá caracterizar a atitude mental de Oitocentos.

Na verdade, se, pelo psicologismo e pelo sensismo do seu pensamento, pela preocupação pedagógica que sempre o acompanhou, pela feição ecléctica do seu sistema de ideias, pelo seu aristotelismo renovado numa perspectiva empirista, se liga ainda ao século XVIII e à sua herança especulativa, já pela independência filosófica, isenta de qualquer preocupação polémica antiescolástica ou antimoderna, pela atitude positiva, apoiada num longo e efectivo contacto com a problemática científica, pela atenção dada à metodologia e ao problema da classificação das ciências, pela revalorização da lógica aristotélica e da teoria do silogismo, pela atenta meditação do pensamento de Leibniz que, depois dele, de Amorim Viana e Leonardo Coimbra, vai ser ponto de referência fundamental do nosso mais sério pensamento filosófico —, pelo relevo do novo conferido à ontologia e pelo modo como considera os temas nucleares de teodiceia (desde os problemas da relação entre razão e dogma e da existência do mal, aos do valor da oração e da possibilidade do milagre ou da profecia) ele é já, claramente, um pensador do século XIX e o primeiro que, entre nós, marca o rumo do pensamento do novo século.

A ideia de Deus de Silvestre Pinheiro Ferreira é ainda, como a do teísmo tradicional, a de um Deus criador, eterno, onnipotente e onnipresente, espiritual e livre, que a tudo assiste com a suma bondade e sabedoria da sua providência (“o que acontece no mundo é porque Deus quer”), que o leva a sustentar, na linha do optimismo leibniziano, que o mal não tem existência real, é apenas privação ou ausência de bem. Com efeito, segundo ele, “o filósofo reconhece que o acontecimento justamente qualificado como um mal relativamente a um individuo ou a um certo número de individuos, é relativamente ao universo, um **bem** efectivo — i.e., algo que contribui para a conservação e aperfeiçoamento do Universo em todas as suas partes — pois é do concurso desses e de todos os mais acontecimentos reputados felizes uns e infelizes outros, que resulta a admirável ordem que desde o princípio dos séculos depõe da infinita sabedoria do Criador do Universo”.<sup>2</sup>

3. Partindo embora de um racionalismo espiritualista oposto ao ecletismo sensista de Silvestre Pinheiro Ferreira e de uma concepção deísta, que o conduz à ideia de um Deus impessoal, de todo distinto de mundo criado, e a negar os dogmas cristãos da trindade e da encarnação do verbo, bem como a recusar o milagre e a profecia, o pensamento filosófico de Amorim Viana (1822-1901) não deixa de reafirmar a posição optimista daquele seu predecessor de que o mal não existe em si, não tem essência real nem causa eficiente, mas apenas deficiente, procedendo unicamente da imperfeição da criatura.<sup>3</sup>

Deus, criador e ordenador perfeito de um universo perfeito, a cuja marcha não assiste providencialmente, é de todo alheio ao mal, pois o seu olhar, que não penetra a treva e a imperfeição, contempla de cada criatura apenas a realidade que dele procede e que tem como destino o bem.

Sendo pressuposto do indefinido aperfeiçoamento do género humano, o mal, embora perene, é mera aparência, deriva da visão imperfeita que, na sua limitada perspectiva, o homem tem do ser e da autêntica e integral realidade do Universo. O mal é, então, simples ser para o homem, sinal permanente da sua imperfeição, cujo domínio vai progressivamente diminuindo, pela crescente realização do bem. Assim, presa inelutável da ordem universal estabelecida por Deus e da sua teleologia do Bem, o homem caminha, em retornismo ascendente, no sentido de uma crescente mas nunca atingível perfeição, num esclarecimento da razão em si que, iluminando-o progressivamente e aproximando-o cada vez mais da iluminosa perspectiva divina, vai reduzindo para ele o aparente domínio do mal.<sup>4</sup>

Mas se para o ser divino o mal não existe e toda a criação é intrinsecamente boa, então o pecado não é possível, carecendo de sentido a ideia do Inferno e do Demônio, pois conceber que Deus possa odiar a criatura é admitir o mal na divindade e anular o próprio ser criador, já que equivale a separá-lo da sua causa permanente, que constantemente o cria e mantém durante toda a existência.

4. A corrente de pensamento, de cariz espiritualista, que, sob o influxo da filosofia Krausista e, em menor medida, do ecletismo de Cousin e Jouffroy, se afirmou em Portugal durante os anos 60 e 70 do século passado, manteve, perante o problema do mal, posição idêntica às de Silvestre Pinheiro Ferreira e Amorim Viana.

Nos **Estudos de Filosofia Racional** publicados pela Academia das Ciências de Lisboa, em 1863, sustentou Joaquim Maria da Silva (1830-?) que o princípio do bem é o fim de todo o universo feriado, no qual tudo se subordina reciprocamente, o menos ao mais, o interior ao superior, num caminho ascendente marcado pelo máximo desenvolvimento do indivíduo subordinado ao da sua espécie, através de um processo indefinido, em que, sem saltos nem revoluções, lenta e gradualmente, numa evolução ordenada, se cumpre a lei natural da perfectibilidade.

Se, porém, o bem é o fim do homem e de todo o universo saído das mãos de Deus, o mal não pode conceber-se senão como um facto negativo ou uma ausência de bem, pois admitir o mal equivaleria a negar o bem. Com efeito, se o mal existisse em oposição ao bem, seria, como ele, absoluto e universal e, como nada escapa à acção do bem, nada escaparia, também, à acção do mal. Ora, sendo então ambos princípios absolutos, nenhum poderia superar o outro, pelo que não haveria acções boas nem más, tudo sendo, pois, indiferente. Dado que, no entanto, não podem admitir-se acções indiferentes, porque todas ou concorrem para o fim do homem e da humanidade ou se lhe opõem, terá de concurir-se não ser possível existir um princípio do mal, contraposto ao princípio do bem. Deste modo, segundo Joaquim Maria da Silva, o mal não seria mais do que

a oposição ao princípio do bem, decorrente da preponderância do desejo ou do interesse sobre a vontade.<sup>5</sup>

Também o mais metafísico dos nossos Krausistas, Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873), pensava que o fim do homem ou princípio supremo das acções humanas é a ideia de bem, entendida como realização integral da sua personalidade, como conquista da perfeição, através do desenvolvimento progressivo e harmônico dessa mesma personalidade, nas suas relações essenciais com a natureza, os outros homens e Deus.

Desta sua ideia de que o bem, fim do homem e lei primordial da sua natureza, impõe à sua vontade o dever de realizá-lo e de se determinar somente em virtude dele, retirava Rodrigues de Brito a conclusão de que, embora fosse inegável a existência do mal, tanto físico como moral, este não teria realidade independente e absoluta, sendo mera privação de bem e consistindo na imperfeição natural das coisas ou nas falsas relações entre coisas naturalmente boas.

Assim, no ser infinito não há mal, porque ele é a perfeição absoluta, a plenitude do ser; nos seres finitos, pelo contrário, dada a sua imperfeição, é possível a existência do mal, sempre que se colocam em falsas relações com o seu próprio fim ou uns com os outros. A causa do mal devia procurar-se no erro, pelo que, para o combater, necessário se tornaria desenvolver a inteligência e alargar o campo da verdade e da boa intenção, para fazer desaparecer os antagonismos entre os homens e entre estes e a natureza exterior, a fim do que tudo caminho para uma unidade harmônica e suprema.<sup>6</sup>

Mais decididamente optimista é a posição sustentada pelos dois mais destacados discípulos de Rodrigues de Brito — Brito — Cunha Seixas (1836-1895) e Antero de Quental (1842-1891) — cujo pensamento, neste ponto, vem situar-se muito proximo das concepções de Silvestre Pinheiro Ferreira e Amorim Viana.

Com efeito, enquanto o criador do sistema pantiteísta, que vivencialmente com tanta frequência experimentou os efeitos da maldade humana, não hesitou em escrever que “o bem é a suprema realidade; o mal é a negação”<sup>7</sup>, a “metafísica do mal e a sua redenção”, em que, na expressão lapidar do seu mais profundo intérprete,<sup>8</sup> se resolve todo o pensamento filosófico de Antero, conclui-se pela afirmação de que o mal não tem existência real, sendo apenas produto da ilusão temporal, pois todo o universo caminha em progressiva espiritualização, ascendendo até à “libertação final pelo bem”.<sup>9</sup>

5. Eis o que vai ser contestado, na geração seguinte, por Sampaio Bruno (1857-1915) e Basílio Teles (1856-1923), que, conscientes ambos da ineludível realidade do mal, vão, ou levá-lo ao seio da própria

divindade, ou, mais corajosa e radicalmente, negar, em nome da sua existência, a própria existência de um Absoluto e de um destino transcendente para o homem.

A concepção de Amorim Viana, de um Deus todo luz e bem, que excluiria todo o negativo, o mal e as trevas, meras aparências enganadoras às quais nenhuma realidade essencial corresponderia, produto da deficiente visão humana, vai Sampaio Bruno opor, depois de pertinás crítica, uma metafísica e uma teodiceia de sinal contrário, segundo as quais noções positivas seriam a fealdade, o erro e o mal e não a beleza, a verdade e o bem, e a origem do mal estaria no próprio Deus e na sua queda.

No princípio, Deus seria a perfeição, o espírito homogéneo e puro que, por efeito de algo misterioso, teria sofrido uma diminuição ou uma cisão, que dele teria separado o mundo.

Nessa "queda em Deus" estaria o princípio de todo o mal, a causa da perda da onnipotência divina.

O heterogéneo actual aspira, porém, a regressar à unidade primordial, a reintegrar o homogéneo inicial, pelo que toda a evolução se encaminha no sentido da absorção final de todo o heterogéneo. O caminho é, pois, do homogéneo ao homogéneo, pelo heterogéneo.

"Eis porque seja que o movimento resulte o facto irreductível, característico do mundo. O movimento é o início e o fundamento de tudo, porque seja o avance na série de formas evolutivas, com o fito final do regresso ao espírito homogéneo".

O sentido da evolução encontra-se neste processo dirigido à reintegração, na progressiva espiritualização da matéria, na sucessiva ascensão do átomo primitivo até ao animal e ao homem.

O fim deste é libertar-se a si, libertando os outros seres, é, numa solidariedade cósmica, "ajudar a evolução da Natureza", o regresso à unidade anterior à cisão Deus-mundo.

Nessa evolução colabora Deus pelo milagre, "emanação que impulsiona o espírito alterado a avançar na libertação" e pela Providência, "concurso do espírito puro diminuído com o espírito alterado para, pela libertação deste, se completar, reintegrando-se o absoluto", pois só a unidade de todo o múltiplo e de todo o separado lhe restituirá a inicial plenitude e onnipotência.

Para Deus, para o homem e para a natureza, o mal e o erro são, assim, a radical realidade, pois que da misteriosa queda em Deus, origem de tudo o que existe tal como actualmente existe, promanam, não sendo o bem e a verdade possíveis senão um mal e um erro sucessivamente menores.<sup>10</sup>

"Obsidiado pelo facto de que o mal é incompreensível, derrogação desconcertante à coerência harmoniosa que a intuição e a razão hu-

manas se obstinaram sempre em atribuir à natureza”, Basílio Teles vai iniciar precisamente a sua obra filosófica pela respectiva análise.

E, enquanto Bruno refere dialecticamente o seu pensamento ao de Amorim Viana, Basílio Teles vai formular o seu em oposição a Antero, negando que o universo evolua para um destino ético, para um fim superior de beleza moral e santidade, pois a irrefragável existência do mal na natureza e no homem é, para ele, suficiente prova da inexistência de um Absoluto ou de um ser transcendente, superior e exterior ao mundo.<sup>11</sup>

Se, para Amorim Viana, a existência de um Deus, centro de toda a perfeição, toda a luz e todo o bem, era suficiente para postular a inexistência do mal, se, para Bruno, a coexistência de ambos só se explicaria desde que se inserisse o mistério na raiz do próprio filosofar, tornando extensivo o mal a Deus e pondo-o na origem do mundo e do homem, para Basílio Teles é a obsessiva convicção da realidade do mal que o conduz à negação ateia da divindade.

6. Mais ou menos directamente referido a Bruno, o pensamento dos filósofos ligados ao movimento da “Renascença Portuguesa” reflecte, em relação a este problema, a mesma pluralidade de caminhos especulativos que vai da antropologia naturalista e transformista de Teixeira Rego ao saudosismo de Teixeira de Pascoaes e ao criacionismo de Leonardo Coimbra.

Tal como Basílio Teles, de cuja posição a este respeito o seu pensamento de certo modo se avizinha, Teixeira Rego (1881-1934) considerou expressamente como introdução ao sistema de filosofia que a morte prematura o impediu de realizar um livro que tem por fulcro o problema do mal.

Na sua concepção, e de acordo com a tese transformista a que aderira, na transição do antropóide para o homem teria havido uma mudança de regime alimentar, a passagem da alimentação frugívora para a carnívora. Facto capital da vida da espécie, pois, substituindo à vida livre, ociosa e arborícola, do antropóide na floresta, a necessidade de caçar a presa, provocando o desenvolvimento do cérebro, ocupado nos ardis da caça, a queda do pêlo e as doenças ocasionadas por alimentos a que o organismo não estava habituado, determinou o aparecimento do próprio homem, da consciência e da sociabilidade, foi a origem do bem e do mal.<sup>12</sup>

Immanentista e naturalista, a concepção de Teixeira Rego afasta-se não só da do seu mestre Bruno como da dos filósofos seus companheiros na “Renascença Portuguesa” e na revista “A Águia”, com excepção apenas para Raul Proença (1884-1940), cujo pensamento apresenta, neste ponto crucial, patentes afinidades com o do solitário comentador do **Livro de Job**.

Com efeito e apesar de o autor de **O Eterno Retorno** não haver abordado nunca directamente o tema do mal, não deixou de afirmar que, do ponto de vista da pura dialéctica, a existência de Deus, num mundo em que o mal existe, parece contraditória com o seu ideal e aberrante com o seu próprio conceito, do mesmo modo que, embora considere que o problema capital da filosofia é o da imortalidade, do ponto de vista da moralidade pura, Deus não deveria existir, pois impurificaria a moral na sua fonte mais próxima, que é o bem em si, o qual não se compadece com a ideia de prémio ou de sanção.<sup>13</sup>

7. Apesar de todas as dificuldades de que se reveste a sua hermenêutica, afigura-se-nos que o pensamento expresso por Teixeira de Pascoaes — na forma poético-aforística e simbólica imposta pelo carácter de um filosofar cuja aspiração é exprimir o inexprimível, dizer o inefável, penetrar o mais fundo sentido da ordem cósmica, a mais virgem e íntima essência de Deus e dos seres — se filia na teodiceia do autor do **Brasil Mental**.

Relação até hoje desatendida, mesmo pelos mais dotados estudiosos do filósofo saudosista, mas explicável pela incontestada influência exercida por Bruno sobre os escritores que promoveram o movimento da "Renascença Portuguesa" e comprovável pela análise comparativa da obra e do pensamento de ambos os autores, é também patente na solução proposta para o problema do mal.

Tal como o interpretamos, o pensamento filosófico de Teixeira de Pascoaes aceita, do mesmo modo que o de Bruno, a concepção segundo a qual o mundo, a natureza e o homem resultariam de uma queda ou de um pecado da divindade. De diversas formas e em diferentes momentos claramente o exprime o pensador, ao afirmar, por exemplo, que "o homem é já expiação de um pecado que lhe é anterior"<sup>14</sup>, "na Origem está a catástrofe"<sup>15</sup>, ou, mais arrojadamente ainda, "a Criação é Deus já morto e sepultado"<sup>16</sup>, ou "a criatura é Deus negando-se a si mesmo".<sup>17</sup>

Por isso, para ele, como para o seu mestre, "o mal é a fatalidade da criação, é a própria criação, é o sinal da inferioridade da criatura ou de sua condição"<sup>18</sup>. Daí que a natureza seja o mal e o pecado, ou melhor, o seu produto, e também que o mal seja de origem divina e o bem de origem humana.<sup>19</sup>

Com efeito, se o mundo, a natureza e o homem são produto de uma cisão em Deus, da quebra da sua unidade e da diminuição da sua perfeição e do seu poder, da sua contaminação pelo mal, então, como já Bruno o vira, noções positivas não serão a verdade e o bem, mas o erro e o mal, pois "o mal é a condição do bem".<sup>20</sup>

De igual modo, se é ao homem, produto do mal e termo da evolução cósmica, que cabe redimir todas as coisas, promovendo, do

mesmo passo, a redenção do próprio Deus, o “regresso ao Paraíso” — embora não de uma vez por todas, como em Bruno, mas através de uma longa série ascendente de sempre renovado princípio e fim, de retornos e transmigrações — o bem será, efectivamente, de origem humana, será, na própria expressão do filósofo saudosista, “o mal querendo emendar-se, reagindo contra si mesmo, e, através de si mesmo, alcançando a sua origem divina”<sup>21</sup>.

8. Ora contrapolar, ora próximo do saudosismo de Teixeira de Pascoaes, o criacionismo de Leonardo Coimbra representa, frente ao problema do mal, a resposta de um pensamento atento às mais sérias relações da razão e da filosofia com a ciência, a poesia e a religião, e aberto ao profundo sentido da dor e da morte, do amor e da graça, da saudade e do mistério, de um pensamento que nada deixa de fora e tudo procura integrar em dinâmica harmonia.

Referindo o seu pensamento, primeiro a Bruno, depois a Antero, deteve-se Leonardo Coimbra em três momentos da sua obra<sup>22</sup> a analisar o problema do mal, com um desenvolvimento e uma profundidade sem paralelo na nossa filosofia contemporânea.

Logo no seu primeiro livro, criticando a teodiceia do autor de **A ideia de Deus**, e tendo presente o estudo recente de Basílio Teles sobre o **Livro de Job**, o filósofo criacionista, ao mesmo tempo que afirma a precária e provisória realidade do mal, abre caminho para a sua redenção, em nome de uma filosofia do amor e da liberdade.

“O mal existe, sim, é o **cousismo** moral da pessoa. O mal existe, sim; é a actual ignorância dos determinismos da acção. Mas, dum lado e doutro, é, de infinitas promessas à vista, o futuro anunciado pela filosofia da liberdade. O mal existe, sim; e existe porque o Universo é uma sociedade de almas que se ignoram e que se buscam.

Mas, se o mal existe, infinito é o horizonte moral rasgado pelo bem”.

O mal, mero acidente dialéctico, em vias de aniquilação pelo domínio avassalador e essencial do bem, explicar-se-ia, deste modo, pela distância ainda actualmente existente entre as mónadas, distância sempre cada vez mais reduzida, pois que as mónadas se encaminham no sentido de alcançarem a “divina altitude do puro amor”.

Quatro anos mais tarde, revertendo a Bruno e à sua doutrina, Leonardo Coimbra vai novamente afirmar a existência ao mal, como falta de correspondência entre o real e o ideal, quebra ou fuga à ordem que no Universo o homem descobriu, logo mais como realidade para o homem ou para o pensamento do homem do que como substancial realidade em si, intrínseca aos seres.

E, porém, ao estudar exemplarmente o pensamento filosófico de Antero de Quental, no período que anuncia a sua conver-

são ao catolicismo, que o pensador dedica ao problema e sua solução mais detida análise.

Continuando a afirmar a existência do mal, e agora com mais dramática veemência ("o mal existe, é imoral negá-lo"), explica-o, não já pela distância ou desarmonia das mónadas a que elas próprias estejam, por si, em condições intrínsecas de pôr termo, por um dinamismo sublimante, mas pelo mistério da queda, pelo pecaminoso afastamento dos seres do seio do divino amor.

Quebrada assim a relação entre os seres e Deus, só a graça divina, com o seu amoroso socorro, e não já a simples liberdade das mónadas, pode restaurar a ordem inicial alterada.<sup>23</sup>

9. Num movimento de regresso à ortodoxia, após a crise aberta em meados do séc. XIX, pela oposição iluminista entre razão e fé, e como que em diaclético processo, o pensamento português, partindo da negação da realidade essencial do mal frente à soberana bondade divina (Amorim Viana), vai depois, antiteticamente, situá-lo em Deus e na origem do mundo, da natureza e do homem (Sampaio Bruno) ou negar mesmo a transcendência, por inconciliável com a realidade dominadora do mal (Basílio Teles), até atingir a harmoniosa síntese que, através do mistério da queda, concilie a bondade e a onnipotência divinas com a inegável existência do mal (Leonardo Coimbra).

Será, talvez, a harmoniosa gravidade da solução última de Leonardo Coimbra que explicará o menor relevo de que, entre nós e depois dele, apresenta a interrogação sobre mal. Efectivamente, no meio século que vai decorrido sobre a morte do filósofo criacionista, só cinco pensadores que, com uma única excepção, directa ou indirectamente, receberam o influxo do seu inspirado magistério, se ocuparam filosoficamente do mal, a maioria dos quais recuperando, noutra enquadramento metafísico ou teodiceico, posições sustentadas ou soluções propostas no século passado.

Sant'Ana Dionísio (n. 1902), o único discípulo de Leonardo Coimbra ainda vivo, filósofo intuitivo, mas de fugaz e evanescente intuição, que não consiste em visão nem é susceptível de racional desenvolvimento, pois o ser é, para ele, impensável, oscila entre o cepticismo, o solilóquio melancólico e a reflexão aforística.

Repetidas vezes o seu pensamento se abeirou do problema do mal, de cuja real existência tem segura e trágica certeza, mas as suas respostas têm-se apresentado sempre dubitativas ou de interrogativo sentido.

Parece, no entanto, poder talvez dizer-se que Sant'Ana Dionísio propende a aceitar uma concepção análoga às de Bruno e Pascoaes, segundo a qual a origem e a explicação do mal só poderiam encontrar-se numa diminuição do poder de Deus, na sua sujeição à gravidade invisível e cega duma fatalidade que se opõe à sua acção. Deus seria então um ser que,

como o homem, teria de enfrentar a força incoercível do mal e a tendência separativa, um ser irremediável e radicalmente ligado ao mundo e ao seu destino, pois ambos seriam um e o mesmo.<sup>24</sup>

No polo oposto ao de Sant'Ana Dionísio se situou José Marinho (1904-1975), no primeiro estágio do seu percurso especulativo, quando não havia ainda sido visitado pela **cisão** que se tornará, depois, uma das três noções essenciais do pensamento expresso na sua obra de maturidade, a **Teoria do Ser e da Verdade** — e considerava ainda possível a harmoniosa unidade dos seres no Ser.

Assim, enquanto o pensamento de Sant'Ana Dionísio, neste ponto, prolonga a imediata tradição de Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, a filosofia do jovem Marinho, numa reflexão que se exprime, preferentemente de modo aforístico, retoma, de renovada forma e de diferente perspectiva metafísica, a mesma solução do problema do mal acolhida por Silvestre Pinheiro Ferreira, Amorim Viana e Cunha Seixas.

Partia o jovem filósofo da verificação de que, na noção comum, não há diferença de essência entre bem e mal, já que o primeiro é o processo como se nos revela os esforço que fazemos pelo bem puro e o segundo processo como se nos revela a ilusão de o possuímos. O que torna, contudo, o mal mais apreensível do que o bem é a circunstância de aquele assumir múltiplas formas enquanto este é simples.

Assim, à medida que se aprofundam, bem e mal revelam o que tinham em si de fictício, e cada um encontra o outro implícito em si, o que levava Marinho a concluir que “a essência do homem, como de qualquer outro ser, ignora o mal”.

Com efeito, se o mal existe, não pode ser senão o que diminui a possibilidade de ser. Ora, como de uma possibilidade de ser diminuída nenhum ser poderia surgir, imperioso seria, então concluir que o mal absoluto não pode existir.<sup>25</sup>

Se bem que o pensador não haja voltado a considerar reflectidamente o tema do mal, os caminhos posteriores do seu pensamento, em especial a importância que atribuía à noção de cisão e o sentido enigmático que, segundo ele, definia toda a autêntica filosofia, imporiam uma resposta ao problema do mal radicalmente diferente da que, na fase inicial da sua demanda da verdade, se lhe afigurava adequada.

Um outro pensador da mesma geração de Sant'Ana Dionísio e José Marinho, Germano Rocha, filósofo solitário, autodidacta de formação científica, após haver proposto uma filosofia do Espírito que considerou uma “nova filosofia cristã”<sup>26</sup>. Decidiu-se a completá-la com o tratamento do problema do mal<sup>27</sup>, que, em seu entender, se limita ao mal que os homens praticam.

Partindo da ideia, que a sua teoria do Espírito procurara fundamentar, de que todas as acções humanas fundadas na essência espiritual do homem têm um sentido, que é o bem, pensava Germano Rocha que o mal coincidia com todas as acções de sentido contrário ao bem. Assim, segundo ele, o mal apresentar-se-ia como manifestação de uma ou mais essências parcelares, enquanto estas, funcionando como desvio da sua actividade normal, contrariam, pelo sentido que dão à acção humana, o sentido que o Espírito tende a imprimir-lhe.

Deste modo, o pensamento de Germano Rocha, do mesmo passo que parecia recusar a realidade essencial ou principal do mal, vinha a coincidir, em grande parte, com a teleologia do bem que constituiu o cerne do nosso Krausismo e as soluções que, para esta questão decisiva, um século antes, propuseram Joaquim Maria da Silva e Rodrigues de Brito.

Assás diverso do pensamento destes filósofos da sua geração era o de Álvaro Ribeiro (1905-1981), neste ponto, como em muitos outros, bastante mais próximo do de Leonardo Coimbra, de cujo magistério sempre se reclamou, tal como Sant'Ana Dionísio e José Marinho.

Coincidindo com Germano Rocha em considerar que o mal tem âmbito estritamente antropológico, reduzindo-se por isso, ao "mal que os homens fazem uns aos outros por pensamentos, palavras e obras" e dele excluindo Deus e a natureza<sup>28</sup>, Álvaro Ribeiro admitia, como o Leonardo Coimbra da última fase, que, na religião, se encontrava a verdadeira doutrina sobre a origem, a liberdade e o destino do homem<sup>29</sup>, ligando a existência do mal à queda e ao pecado original.<sup>30</sup>

Perfilhando, fundamentalmente, a explicação católica do mal e, aceitando que, embora só com o auxílio superior, com a graça divina e a mediação angélica, é possível ao homem expulsar o mal do mundo, lhe foram já dados os meios de conhecimento que permitem reintegrar a ordem violada e compreender o carácter redentor da amizade e da fraternidade.

Por pensar que o mal tinha a sua origem na derrogação das leis divinas, pela inversão da relação dos meios com os fins, Álvaro Ribeiro preocupou-se e ocupou-se primacialmente com a consideração da sua fenomenologia, das formas e dos modos como se revela na vida familiar, na vida profissional e na vida social e com pensar e propor o sistema pedagógico capaz de, promovendo o trânsito do intelecto passivo para o intelecto activo, acelerar a evolução da humanidade e a realização dos superiores valores de Bondade, Beleza e Verdade.

10. A mais séria e profunda reflexão filosófica sobre o mal surgida na filosofia portuguesa posterior a Leonardo Coimbra afigura-se ser, no entanto, a levada a cabo por Orlando Vitorino (n. 1922), no denso ensaio intitulado **A fenomenologia do mal**<sup>31</sup>, publicado em 1970 mas redigido vinte anos antes.

Discípulo de Álvaro Ribeiro e José Marinho e reconhecendo, por intermédio destes, o magistério especulativo de Leonardo Coimbra, Orlando Vitorino começa por procurar distinguir o mal da morte, da dor e do erro, desta distinção retirando duas conclusões de essencial e decisivo valor: as de que, por um lado, é inegável a existência do mal e, por outro, que o mal é exclusivo do mundo do homem, pois não existe na natureza.

Se, porém, o mal existe no mundo do homem, não é inerente à própria essência humana, já que não só o homem é alheio à origem do mal como o seu procedimento ou o seu agir é guiado por uma finalidade de bem. Deste modo, quando da acção do homem resulta o mal é porque algo se interpõe entre o fim pretendido pelo homem e o meio que promove essa mesma acção.

O mal, sendo factor que contraria a felicidade humana e se opõe à evolução do homem, apresenta-se-nos, então, como algo contrário ao bem em geral, como uma determinação do mundo do homem, que, no entanto, não constitui, verdadeiramente, um **problema** mas um **mistério**. Com efeito, pensa Orlando Vitorino que o mal não é um obstáculo ou uma dificuldade do pensamento teórico ou prático que se torne necessário resolver ou vencer, assim como que a todo o pensar sentir ele aparece como uma das determinações ou categorias do mundo do homem e, nessa medida, como algo que se inclui em todo o objecto do pensamento, por ser inerente à realidade que o homem vive e pensa.

Mas se estas razões se afiguram suficientes para negar ao mal o estatuto de problema, outras há que, segundo Orlando Vitorino, justificam a sua qualificação como mistério. Na verdade, o mal é incognoscível e incognoscente, já que não pode ser explicado nem pelas vias da cientificidade nem pelas da revelação.

Deste modo, não é possível uma **ontologia** do mal — i.e., estudar a sua origem e explicar a sua realidade — mas tão só uma **fenomenologia** do mal, ou seja, o estudo da sua presença ou das suas manifestações entre as determinações ou categorias do mundo do homem, a qual, no entanto, adverte o filósofo, “tem de ser desenvolvida a partir de um ponto de vista, se não metafísico, decerto com implicações teológicas”, já que não poderá deixar de considerar a sua origem misteriosa e um misterioso nexa que possibilite a sua interferência no mundo humano.<sup>32</sup>

Representando, assim, um complemento ou uma sistematização do pensamento expresso por Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro, a filosofia do mal de Orlando Vitorino de certo modo encerra o ciclo da filosofia portuguesa iniciado por Silvestre Pinheiro Ferreira e Amorim Viana, ao afirmar simultaneamente, a realidade e a existência do mal e ao considerá-lo um mistério e não já um problema, assim inviabilizando todos os intentos teodíceicos, sem, todavia, pôr em causa a unidade, a onnipotência e a bondade divinas.

## NOTAS

(1) Álvaro Ribeiro, **Sampaio (Bruno)**, Lisboa, 1947, pg. 24-25 e **Apologia e Filosofia**, Lisboa, 1953, p. 47; José Marinho, **Relação da Filosofia e da Teologia no pensamento português moderno**, Lisboa, 1950 e **Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo**, Porto, 1976, pg. 125 e segts., em especial p. 139; Orlando Vitorino, **Filosofia, Ciência e Religião**, Lisboa, 1959, pg. 26 e segts. e Pinharanda Gomes, **Teodiceia portuguesa contemporânea**, Lisboa, 1974.

(2) **Noções elementares de Filosofia geral e aplicada às ciências morais e políticas**, Paris, 1839, nota C à ontologia, pg. 63-64. Cfr. Pinharanda Gomes, **Silvestre Pinheiro Ferreira**, Lisboa, 1977; Nady Moreira Domingues da Silva, **O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira**, Rio de Janeiro, 1978; António Braz Teixeira, **Um filósofo de transição: Silvestre Pinheiro Ferreira**, na "Rev. Brasil. Fil.", fasc. 122, Abril-Junho 1981.

(3) **Defesa do racionalismo ou análise da fé**, Porto, 1866, pg. 313 e segts.

(4) "O mal não tem essência real. Não tem causa eficiente, mas só deficiente. Procede da imperfeição da criatura, é a condição do seu progressivo aperfeiçoamento". (...)

"Deus não pode conhecer as trevas, não pode conhecer o mal. Para Deus todos os entes são bons, como o atestam o Génesis e Platão". (...)

"As vistas de Deus penetram até aos últimos confins do mundo, mas só para aí descortinar o bem e lançar as sementes da sua graça eficaz, o mal é-lhe totalmente inacessível".

"Deus, donde toda a luz, todo o bem, só contempla das criaturas a realidade que dele procede e que lhes dá o ser; desviados desse centro luminoso nós cremos as mais belas disposições, desordem e confusão, e parece-nos que os diversos seres se embarçam mutuamente e precipitam uns sobre os outros maléficas sombras.

De facto essas sombras não existem. Provêm do mau ponto de vista em que nos colocamos, que nos não deixa contemplar o universo na sua realidade completa, na sua finalidade, na sua perfeição" **ob. cit.**, pg. 313-314. Ver Sant'Ana Dionísio, **Teólogo laico (Amorim Viana)**, Lisboa, 1961, pg. 24 e segts.; José Marinho, **Verdade, condição e destino** cit., pg. 11 e segts. e António Braz Teixeira, prefácio à reedição da **Defesa do racionalismo**, Lisboa, 1982.

(5) **Ob. cit.**, pg. 223 e segts. 249-250. Ver António Braz Teixeira, **A reacção espiritualista em Portugal: Krausismo e ecletismo**, em "Ciências Humanas", Rio de Janeiro, ano IV, nºs 18-19, Julho-Dezembro 1981, pg. 36 e segts.

(6) **Filosofia do Direito**, Coimbra, 1869, §§ 235 e segts. Ver L. Cabral de Moncada, **Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)**, Coimbra, 1938, pg. 92 e segts. e A. Braz Teixeira, **A reacção espiritualista** cit.

(7) **A Fénix ou a imortalidade da alma humana**, Lisboa, 1870, p. 107.

(8) Leonardo Coimbra, **O pensamento filosófico de Antero de Quental**, Porto, s/c (1921), p. 166.

(9) **Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX**, 1890.

(10) **A ideia de Deus**, Porto, 1902, pg. 401, 418-443 e 459.

(11) **O Livro de Job (Estudo)**, Porto, 1912, pp. VIII e 184 e segts. e **Prometeu agrilhado (Estudo sobre a tragédia)**, Porto, 1914, p. 126. Ver Amorim de Carvalho, **Deus e o homem na poesia e na filosofia**, Porto, s/d [1958], pg. 165 e segts.

(12) **Nova Teoria do Sacrifício**, Porto s/d [1918], pp. 9-12. Ver Teixeira de Pascoaes, **Uma carta a dois filósofos**, em "A Água", vol. VIII, 2ª série, nº 43, Julho 1915, Amorim de Carvalho, **ob. cit.**, pp. 195 e segts.; Pinharanda Gomes, **A "Renasceça Portuguesa" — Teixeira Rego**, Lisboa, 1984, pp. 73 e segts.

(13) **Sobre a existência de Deus e a lealdade de consciência**, na "Seara Nova", nº 40, Janeiro 1925; **O Eterno Retorno**, vol. I, Lisboa, 1987, p. 58.

(14) **Verbo escuro**, in "Obras completas", vol. VII, Lisboa, s/d, p. 33.

(15) **O Homem Universal**, Lisboa, 1937, p. 87.

(16) **Sempre** (1898), poesia intitulada "Amor Saudoso".

- (17) **Uma carta a dois filósofos cit.**
- (18) **S. Jerônimo e a trovoada**, Porto, 1936, p. 23.
- (19) **O Génio Português, na sua expressão filosófica, poética e religiosa**, Porto, 1913, pp. 15-16.
- (20) **Uma carta cit.**
- (21) **S. Jerónimo e a trovoada**, p. 53.
- (22) **O Criacionismo**, 1ª ed., Porto, 1912, pp. 304-306, **A Alegria, a Dor e a Graça** (1916), 3ª ed., Porto, 1956, pp. 131-135 e **O pensamento filosófico de Antero de Quental** (1921), pp. 171 e segts. Noutras obras do autor encontram-se também referências ao problema, embora breves e acidentais. Ver, por exemplo, **Guerra Junqueiro**, Porto, 1923, p. 141 ("O mal é a desarmonia dos seres") e **A Rússia de hoje e o Homem de sempre**, 1ª ed., Porto, 1935, p. 61 ("O mal é o conflito da vontade com as condições da sua possibilidade: relações trocadas por uma vontade antecedente ou por o mesmo acto de vontade que põe a desarmonia").
- (23) Ver José Marinho, **O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra**, Porto, 1945, pp. 162 e segts.; Pinharanda Gomes, **A teologia de Leonardo Coimbra**, Lisboa, 1985; António Braz Teixeira, **Situação de Leonardo Coimbra na filosofia portuguesa**, em "Nova Renascença", nº 14, Abril-Junho 1984.
- (24) **Pensamentos** (1931), 2ª ed., Porto, 1959, pp. 14 e 65-67, e **Rio de Heraclito**, Porto, 1956, pp. 17, 21-22, 145-146 e 152.
- (25) **Aforismos** (1928-32), manuscrito inédito existente no espólio do filósofo pertencente à Biblioteca Nacional de Lisboa.
- (26) **Nova Filosofia Cristã**, Lisboa, 1961.
- (27) **O Espírito e o mal**, Lisboa, pp. 181 e segts.
- (27) **O Espírito e o mal**, Lisboa, 1967, pp. 181 e segts.
- (28) **A Razão Animada**, Lisboa, 1957, pp. 301 e segts.
- (29) **Escola formal**, Lisboa, 1958, pp. 173-174.
- (30) **A Arte de Filosofar**, Lisboa, 1955, p. 114; **Escola formal**, p. 171.
- (31) **A idade do corpo. A fenomenologia do mal**, Lisboa, 1970.
- (32) **Ob. cit.**, pp. 47 e segts.

## ESTUDOS CRÍTICOS

### POR UMA METAFÍSICA DA UTOPIZAÇÃO E DA KAIRIFICAÇÃO

Jean-Marc GABAUDE

(Université de Toulouse – Le-Mirail)

Estudiosos de ética, preocupados com **axio-Kairificação**, consideramos a filosofia não como glosa brilhante, mas, acima de tudo, como um **apelo ético-político**, como uma contribuição à promoção de valores universalizáveis e à construção social do futuro. Nossa abordagem filosófica de hoje retoma o esboço inconcluso de nosso livro **O Jovem Marx e o materialismo antigo** (Toulouse, Privat, 1970; em francês)\*. Nosso discurso situa-se **hiperbolicamente** no modo alternativo ou no modo imperativo.

Na qualidade de criador — isto é, de criador do futuro — todo homem deve acreditar racionalmente num ideal, esforçando-se por analisar lucidamente a realidade concreta. A coragem, dizia Jean Jaurès no seu "Discurso à juventude" é exatamente "caminhar em direção ao ideal e compreender o real".

#### 1. CRIAÇÃO DO FUTURO

Vivemos uma nova época de ruptura da história, na qual, através do mundo, a emergência de forças novas abala o equilíbrio, aguça contradições, acelera mutações. Diante da fusão de ruídos e da complexificação das questões, não há nenhum **modelo pré-estabelecido** que se mantenha. Esta extenuação dos modelos e esta fulguração futurista constituem, a um tempo, uma **oportunidade** inaudita e uma experiência **trágica**. Estamos condenados a fazer a experiência do **luto** quanto às fixações e miragens passadas (por exemplo, o luto do racionalismo estrito, não integrador). Este luto é também aquilo que é preciso viver, para estar em condições de ser e pensar de modo diverso. Tem como horizonte ou o

---

(\*) Resenhado em *Reflexão*, nº 30 (N. T.)

**destinalismo** nihilista ou a constituição de uma neo-transcendência; ora, o futuro requer uma **transcendência** de **hominização**, uma **transcendência na imanência**. Contudo, o curso das coisas angustia, em virtude das possibilidades inéditas que se abrem ao desenvolvimento humano. O futuro das civilizações pode bascular, em direção ao melhor ou ao pior. Então, como podem os filósofos pensar a criação do futuro e dirigir uma **advertência para a humanidade**, que é um modo de contribuir para a criação do futuro? Não é dever da filosofia manifestar-se, antes de mais nada, como **filosofia da paz, da utopização, da Kairificação e da criação do futuro?**

## 2. PRIORIDADE DO FUTURO

Desde Hegel, muitos filósofos sublinharam a prioridade prometeica do futuro, primeiro na ordem da existência, como condição que permite a um objeto de conhecimento se constituir<sup>1</sup>.

O futuro não surgiria da unidade entre ser e pensamento, como dizia August von Cieszkowski? Distinguiu-se, freqüentemente, desde o século XIX, três épocas da filosofia. A primeira, marcada pela teologia ou pelo ser; a segunda pela metafísica ou pelo pensamento; no que tange a terceira, esta seria caracterizada pelos valores, segundo G. Bastide, enquanto outros enfatizaram a positividade científica ou a transformação social e outros, ainda, mais próximos de nós, sublinharam a existência e depois a linguagem ou, ainda, a problemática do fato social. Não poderíamos retomar a idéia de Cieszkowski que previa, desde 1838, nos seus **Prolegômenos à Historiosofia**, que a terceira época seria caracterizada pela **praxis**, isto é, pela criação do futuro? Corre-se muito o risco de cair num **voluntarismo**, se este se une à consideração da situação objetiva, na unidade dialética dos dois contrários que são a incitação para o futuro e o exame da realidade objetiva do passado e do presente. Neste sentido, diríamos que o idealismo se aproxima do materialismo.

O que predomina é que esta escolha se imporá com uma crescente urgência:

ou **eticização\*** da criação do futuro

ou uma **descrição\***, reverso de um "progresso" não controlado.

Diante da ameaça de uma aniquilação da humanidade o filósofo tem o dever de chamá-la para uma criação ético-política e para uma esperança. Reconhecer o primado do futuro é, pois, um dever do homem;

(\*) O autor cria palavras novas: **eticização** por "ação de moralizar"; **descrição (mécration)**, por "o inverso da criação, a destruição" (N. T.), conforme indicou em carta pessoal.

é o imperativo categórico histórico de amanhã, o primado da prática, da ética, da axiologia, da política, do humanismo, da **hominização**.

Com esta concepção voluntarista do tempo e este primado da razão prática, inscrevemo-nos na trilha de Fichte. O comentário fichteano de Alexis Philonenko parece impor-se aos homens de hoje, criadores do futuro: "Na filosofia teórica o tempo pode parecer imposto, no sentido de que o futuro impõe-se à consciência através dos próprios atos que põem o passado e o presente. Se o primado da razão prática deve ter um sentido, se o tempo não deve ser um destino, é preciso que o esforço não seja estranho à constituição do tempo e que longe de engendrar-se a partir do passado e do presente, o tempo, **do ponto de vista prático**, engendre-se a partir do futuro".<sup>2</sup> O projeto, ao mesmo tempo originário e histórico, de criação de si mesmo e da humanidade no futuro ou, dito de outro modo, o projeto de criação do futuro é a dimensão-chave da temporalidade.

Na sua análise Kantiana da síntese pura como reconhecimento pura, Heidegger estima que a essência mais original do tempo, intimamente associada à realidade do próprio sujeito, é "que se temporalize primeiro pelo futuro"<sup>3</sup>. Acrescentamos: não sem retificar as perspectivas heideggerianas, que é na criação do futuro que a consciência temporalizante e o sujeito gnoseológico, crítico e moral se enraizam, e que é a criação do futuro que ordena o passado no movimento díspar da temporalização, a qual procede, não do futuro, mas da criação do futuro.

### 3. FUTURO DA UTOPIZAÇÃO, UTOPIZAÇÃO\* DO FUTURO

Estamos encurralados na escolha entre o discurso utópico do **alhures**, tido por irrealista, e o discurso excessivamente realista, incapaz de mobilizar-nos?

Contudo, o pensamento utópico está longe de ser a-histórico, porque subsume\*\* as aspirações de seu tempo, propondo-as e projetando-o, transfigurado; põe em perspectiva o contexto histórico. As ciências históricas e a reflexão filosófica sobre a história podem fazer uma crítica de utopia que respeite as esperanças e a Esperança, como em Ernst Bloch? A utopia não será um pensamento da sociedade como totalidade em vir-a-ser, de anti-totalitarismo e de **hominização**? Esta **utopização** racional, crítica e auto-crítica, poderia impulsionar uma criação de futuro?

(\*) Neologismo criado pelo autor significando o "que marca a ação de fazer utopias" (N. T., a partir de carta pessoal do autor)

(\*\*) Neologismo que equivale, segundo o autor, "ao alemão *aufheben*" e poderia ser traduzido por "**superar**" (N. T., a partir de carta pessoal do autor).

Postulamos a **utopização** como hipérbole humanista criadora. A **utopização**, como fé racional e irreduzível esperança no futuro da humanidade, não será **idéia-força** e valor ético? A moral não é utópica, no seu imperativo? A axiologia não é utópica no seu distanciamento da realidade e na sua posição de uma realidade assintótica: E a força do movimento utópico que avança temporalmente no futuro não se impõe como valor?

Certamente, não nos ateríamos a uma utopia que sendo apenas poética, se situasse além das possibilidades reais. Não dizemos, por exemplo, que o mundo chegará a uma total transparência nas relações sociais e intersubjetivas, a uma ausência de contradições, à harmonia entre os interesses individuais e instituições. Uma utopia de compensação/consolação não cria o futuro; antes, é preparação ideológica da sua não realização: ao impossível ninguém se atém!

Mas a **utopização**, impulso de **negação** e de **antecipação**, é um fermento que trabalha certas ideologias e mentalidades, desrealizando \*\*\* o futuro imediato injusto, a fim de reorientá-lo. Força inventiva sempre renovada, é conduzida ao limiar do futuro pelas contradições da realidade. A **utopização** é o excedente que supera a expressão de uma época e que tenta forçar [ o advento ] do futuro, para transformar o mundo e os homens.

#### 4. FUTURO DA HISTÓRIA, HISTÓRIA DO FUTURO

Alguns se perguntam se o conceito de **história** ainda tem sentido hoje. Podemos inteligir o vir-a-ser histórico? O mundo hoje é um caos, no qual o indivíduo só pode se perder ou apresenta um sentido tal que o indivíduo nele pode inscrever sua ação e seu projeto de modo construtivo? Podemos compreender as sociedades que nos são estranhas? Há princípios universais de inteligibilidade? O projeto de uma história com pretensão totalizadora é parcial? Podemos ter esperança no futuro sem recorrermos a uma visão escatológica ou messiânica da história? A história é o lugar das construções contrariadas de uma liberdade e o lugar de uma luta para a criação do futuro? Mas explorar o futuro histórico não pode ocorrer sem nos engajarmos nisso e sem co-criá-lo. Isto implica uma recuperação criadora e crítica do **tradicionalismo**, mitos conformistas e estruturas deformantes<sup>4</sup>, recuperação **sub specie futuri**.

#### 5. FUTURO DO FILOSOFAR, FILOSOFAR DO FUTURO

Por intermédio da questão da criação do futuro, pode-se escapar, de um lado, de uma concepção purista da filosofia como disciplina

(\*\*\*) *Irréaliser*, "significa o inverso de realizar", desrealizar (N. da T.)

fechada em si mesma, nutrindo-se de seu passado e de suas formulações; de outro, pode-se escapar de uma concepção lúdica, que considera a filosofia como uma arte verbal? Certamente, a filosofia às vezes é isto, mas não apenas isto. A questão da criação do futuro convida-nos a sair destes dois usos compulsivos do filosofar. O filosofar poderia ser busca do sentido, se se impedisse de pensar e de preparar o futuro e, em consequência, de contribuir para transformar a realidade presente, a fim de inscrever, aí, as premissas do que está por vir.

## 6. FUTURO DA ÉTICA, ÉTICA DO FUTURO

Velhas razões de viver perderam sua intensidade, enquanto novas razões que contribuirão para criar o futuro se esboçam. Colocar o problema da criação do futuro é começar a resolvê-lo, ficando claro que nenhum problema filosófico é inteiramente solucionável. Diante do influxo crescente da tecnociência, a ética da criação do futuro deve permanecer originalmente racional. O engajamento para e pelo futuro não poderia situar-se além de qualquer razão, nem ter a boa vontade como único princípio. Não deve a conduta definir-se como tomada de posição e tentativa de ajustamento, tanto à exigência de valores quanto à complexidade de uma realidade em desenvolvimento, cujas contradições e movimento são apreendidos em vista de sua compreensão? A que valor-chave referimo-nos, senão àquele que o humanismo de criação do futuro indica?

A filosofia primeira não deverá tornar-se a **ético-axiologia** que atenta à criação do futuro, considerada como criação da **hominização**?

## 7. FUTURO DA HOMINIZAÇÃO, HOMINIZAÇÃO DO FUTURO

Como melhorar cada vez mais o **hominizar**, uma vez que isto é criar o futuro? Repetimos o enfoque clássico: constituir bem e devidamente o homem; mas trata-se, ao mesmo tempo tanto do indivíduo em *vir-a-ser* quanto da sua subjetividade social, da humanidade e do mundo. Como remontar da representação que o sujeito desejante faz de si mesmo à que o constitui como sujeito, principalmente sujeito do futuro? Como torná-lo responsável pela criação do futuro? Se o futuro origina-se no desejo, como fazer coincidir, tender, o desejo individual e o **conatus** da essência humana?

A dimensão sócio-política da existência humana constituirá o nível mais elevado da condição humana, que deveria esboçar o progresso? A potencialidade de cada um estaria em vias de ser multiplicada — e não anulada — pelo do maior número e tenderia a crescer, a partir da de to-

dos? Existiriam cada vez mais, bens que crescem através da partilha e cada vez menos, bens que diminuem pela partilha? Por outro lado, o trabalho produz, cada vez mais rapidamente, meios novos que engendram novas necessidades o que — não sem a colocação de graves problemas — abre ao homem social um horizonte indefinido e poderia permitir o desenvolvimento de uma subjetividade nova (com um desenvolvimento do imaginário e da criatividade, um alargamento da racionalidade, uma acentuação da normatividade ética, um retorno a si mais sereno através da mediação cultural e a mediação de uma relação com o outro, menos egocêntrica).

O futuro da **hominização** é uma criação que não pode negligenciar finalidades éticas, sendo claro que um fim não poderia ser reduzido a uma conseqüência de ação, mas representa um objeto racional do querer axiológico. A **hominização** não deve ser unidimensional e deve corresponder a um florescimento **multilateral** do homem, permitindo melhor relação com outro/Outro e um progresso da responsabilidade.

## 8. A EMERGÊNCIA E A UTOPIZAÇÃO COMO KAIRIFICAÇÃO

**Criação contínua e autonomização**, a emergência se exalta como criação humana e social do futuro. O vivo produz vivo, o social produz o social, o pensamento produz o pensamento, tudo a partir de um contexto. No movimento de superação e, aparentemente, de **causa sui**, chegamos a um estágio de história humana na qual emerge uma **mutação** da tecnociência e da civilização, donde uma subsequente necessidade universal de **hominização**. A criação do futuro é visada como uma **transcendência em movimento** para ir cada vez mais longe; sem certezas, aliás. Cada um de nossos atos criadores contribui para afirmar esta transcendência. A transcendência é a possibilidade humana, isto é, indefinida e social, de emergência. E tal é o **utopismo**, o sentido recuperável do idealismo.

## 9. COMPLEXIFICAÇÃO DO KAIRÓS

Uma ontologia do **ser-mais** e da emergência materialista pode suscitar uma ético-axiologia da **Kairificação**. O **Kairós**, conceito do pensamento antigo, ao qual E. Moutsopoulos conferiu todo seu alcance<sup>\*5</sup> designa um momento crucial, investido de passado e prometendo futuro, momento ideal, mas sempre original e único, de equilíbrio meta-estável, que um **quase-nada** acaba de determinar como determinante. Momento

(\*) Ver o estudo desse conceito em E. Moutsopoulos publicado na Revista **Reflexão** — nº39, sob o título **Kairós** (N. T.)

único por excelência e irreversível, momento antes do qual nada está consumado e após o qual o evento fixa-se como passado, o **Kairós**, como E. Moutsopoulos sublinha, convida a agarrar a oportunidade passageira que abre o futuro. Conjunção de ser-mais, conhecer e querer, o **Kairós** é momento criador no vir-a-ser sempre recomeçado, umbral crucial, ponto nodal e crítico, ponto de exclamação e de interrogação. A um tempo realidade mundana e estrutura subjetiva da consciência, o **Kairós**, segundo E. Moutsopoulos, é sempre reorientável pela prática e pela subjetividade. Relativo ao homem, o **Kairós** assume uma reestruturação intencional da realidade grávida de **futurição**. Constitui uma incitação, a um tempo afetiva e racional, a escolher uma orientação e a assumir nosso futuro. Lugar sócio-histórico e subjetivo do querer individual, o **Kairós** é o nó do encontro entre nossa futuração próxima e o futuro da nossa sociedade e da humanidade. É abertura e atenção intensa.

Embora seja unidade de sentido, o **Kairós** indica a ruptura humana do tempo e uma multiplicidade de temporalizações. É criação intencional da consciência, preocupada com o real e inquieta com sua maturação e com a ação sobre o mundo vindouro. A atitude **Kairica**, na sua proximidade com o futuro, medeia o presente e o fluxo do futuro, a consciência e a realidade que se escoia. O que o momento **Kairico** visa e propõe é a união dos três aspectos da **futuridade**; futuro conseqüente, determinado, linearidade do anterior/posterior; multidão ramificada de feixes de futurições aleatórias; criação livre do futuro **hominizante**.

Em suma, dinâmica e axiológica, a realidade **Kairica** não designa apenas uma dimensão modal, nem uma pura temporalidade.

## 10. A KAIRIFICAÇÃO COMO UTOPIZAÇÃO

O esplêndido **Kairós**, que testemunha o caráter **multidimensionalizável** e esplendoroso de temporalização, antecipa, num relâmpago subjetivo, o futuro criável, a sociedade utópica. Valor e criação intencional da consciência na perspectiva da futurição, o **Kairós** pode assim, ser projetado no futuro, teleologicamente. É assunção da unidade provisória que resulta de contradições. Diante do futuro, a intencionalidade **Kairificadora** é proposta do idealismo. O futuro é tanto ideal quanto real. **Kairós**, futuro e querer são indissociáveis. O **Kairós** é projeção para o futuro. Heidegger nota que **Kairós** é o modo da resolução ao nível da temporalidade originária<sup>6</sup>.

Ponto nodal em que as circunstâncias e a vontade entram em conjugação para abrir o futuro, o **Kairós** pode também transformar-se em desencontro histórico ou do indivíduo. No aleatório do momento **Kairico** decisivo, pode-se ver como que um respondente do acaso das projeções utópicas.

A oportunidade frustrada participa, ainda que incoativamente, do fracasso global ou da **contra-utopia**. Um momento seguinte, superior, estaria em condições de "perdoá-la" ou de transmutar seu valor, atribuindo ao fracasso um conteúdo positivo? São suspeitos o tema religioso da **felix culpa** e sua tradução filosófica (por exemplo, em Leibniz ou Hegel). Tudo isto põe o problema do fundamento do **Kairós** e do **anti-Kairós**. A dialética **Kairica** diz respeito a um otimismo racionalista e totalizador da história e/ou — tanto mais que a própria razão pode ser contraditória — à dialética **desordem/ordem**? Implica ou recupera componentes e margens transacionais (especialmente as afetivas, estéticas, religiosas), que não são inferidos de uma análise racional do presente, tal como a **idéia-força da esperança**, posta em primeiro plano por Ernst Bloch e por Jürgen Moltmann? Perante a esperança **Kairificante**, a tecnociência corre o risco de eliminar **Kairós** e temporalidade humana, caso não seja investida de humanidade e socialização.

Ora, consideremos o **Kairós** como um fragmento de realização da utopia ou uma ressonância da **utopização**; como um momento que, nesse sentido, valoriza o passado, torna **presente** um passado. A função utópica, a **utopização**, é o desejo, que impulsiona o fazer advir na história um **Kairós** de duração e espaço polirítmicos dilatados; é a tomada de consciência do **ainda-não-ser** como intimação transformadora. Todo **Kairós** manifesta, assim, um sentido humano, que se refere à criação do futuro, à **hominização**.

## NOTAS

- (1) Cf. Louis Lavelle, **Do tempo e da eternidade**, Paris, Aubier Montaigne, 1945, pp. 258-269.
- (2) Alexis Philonenko, **A liberdade humana na filosofia de Fichte**, Paris, Vrin, 1966, p. 337.
- (3) Martin Heidegger, **Kant e o problema da metafísica**, Paris, Gallimard, 1953, p. 242.
- (4) Cf. E. Moutsopoulos, **Conformisme et déformation: mythes conformistes et structures déformantes**, Paris, Vrin, 1978.
- (5) Cf. o artigo de J. M. Gabaude: "Dinamismo estruturalista/Consciencialista de Evangelhos Moutsopoulos". *Philosophie*, IX, 1983, pp. 77-96.
- (6) Heidegger, **Os problemas fundamentais da fenomenologia**, Paris, Gallimard, 1985, p. 340.

Tradução de Constança Marcondes Cesar

## ALGUMAS NOTAS EM TORNO DA NOÇÃO DE PECADO

Recordando as "Confissões" de Sto. Agostinho

Eduardo Abranches de SOVERAL  
Universidade do Porto

### I

1. Sendo uma religião, o cristianismo distingue-se, essencialmente, da ciência e da filosofia, que são as mais altas realizações autónomas do espírito humano; e até mesmo da arte, apesar das raízes que a ligam a zonas obscuras onde as fronteiras do humano se diluem e onde poderão descortinar-se os vagos pilares de pontes lançadas para a transcendência. É que, por mais originária e fundante que possa ser a comunicação estética, nunca ela poderá apresentar-se revestida da **autoridade** e da **veracidade**, exclusivas do verbo que se recebe como vindo de Deus.

2. Na verdade, a existência de uma **revelação** é a marca distintiva de todas as religiões<sup>1</sup>. Só nela se constitui, por essência, a via que nos pode levar ao Absoluto. Por este motivo entendemos que é paradoxal falar em **religiões naturais**<sup>2</sup>, mesmo quando se entenda que a verdade se oculta e só brilhará por virtude de um eficaz esforço hermenêutico.

3. Quer se julgue, como Heidegger, que a existência humana, tanto nas circunstâncias que a possibilitam, como no seu dinamismo ôntico mais profundo, padece de uma **falseabilidade** constitutiva que a todo o momento precisa de ser denunciada e vencida para que, finalmente, possam ser "desobstruídos" os caminhos para o Ser; quer se pense, como Hegel, que o Espírito ascenderá ao conhecimento e à posse de si mesmo mediante uma marcha dialéctica em que sucessivamente se vá definindo e negando, rumo à síntese concreta e final em que todas as negações tenham frutificado, e todas as diferenças afirmado o seu valor ontológico; quer se entenda, como Freud, que a consciência não é a ribalta onde a verdade se patenteia, mas o palco onde contracenamos com os vários fantasmas que pretendem apoderar-se de nós, em diálogos sofisticados onde toda a "racionalização" corre o risco de ser inadvertidamente desvirtuada e posta ao

serviço de fins subscientes, (e contra os quais nada podemos sem a ajuda externa dos psicanalistas, porque nos está oculto o sentido mais profundo do drama); quer se admita ainda, como o fazem todos os teóricos da comunicação, que é nas fontes significativas que propiciam e alimentam todos os sistemas semióticos, que residem as verdades, quase inefáveis e transeuntes, que nunca poderemos encarar de frente, mas estão na origem de tudo aquilo que conseguimos expressar; quaisquer que sejam, enfim, as formas como se enunciem os enigmas da condição humana, — nelas haverá de comum a possibilidade do erro e da ilusão.

A hermenêutica desempenhará aí um papel completamente diverso daquele que assume nas religiões: a veracidade de quanto for tematizado e enunciado apoia-se no rigor posto no uso do método hermenêutico a que se recorreu; este, por sua vez, será avaliado tendo em vista o tipo de ocultação que se julgue estar em causa; ou seja: toda a hermenêutica carece de uma prévia apresentação e justificação.

Nas religiões, pelo contrário, é o conteúdo enunciable da revelação, sempre dogmático enquanto tal, que dará apoio à interpretação hermenêutica.

Concluindo, a revelação religiosa, por sua natureza, exige uma tomada de posição radical que não consente hesitações nem compromissos: a) ou se aceita, no seu todo, como verídica e indiscutível, nela se fundando, assim, uma atitude de humildade (sem a qual não terá sentido, como veremos, a noção de pecado); b) ou se rejeita como falsa e, em princípio, se deve combater como supersticiosa fonte de enganos e malefício

4. Este seria o ponto de partida para uma investigação de extrema utilidade: a noção de pecado e a sua vivência, — por muito que pese ao complexo de superioridade, agnóstico e freudiano, hoje corrente, sobre a matéria, — são uma das chaves-mestras para o claro entendimento de todas as mentalidades, designadamente, da mentalidade contemporânea.

Não foi por acaso que E. Eliot, já nos nossos dias, afirmou que a matriz de qualquer cultura é a religião<sup>3</sup>. Não é porém a altura de a ela nos lançarmos, pois alongaríamos excessivamente estas notas. Mas queremos fazer, ainda assim, a respeito do tópico, algumas observações indispensáveis.

5. De um ponto de vista existencial, é no pecado que a liberdade humana atinge, tragicamente, a sua extrema manifestação. Na verdade, só crente, que não tem dúvidas sobre a existência de Deus, e não põe em causa a sua onipotência nem a sua infinita sabedoria, pode assumir, em toda a sua extensão, as dimensões negativas da liberdade, geradoras do pecado.

Este constitui-se no acto de inexcedível rebeldia que é a desobediência à vontade de Deus, e no supremo orgulho de afirmar, em

termos absolutos, mas gratuitos, o próprio valor e o conseqüente poder para erigir uma ordem axiológica autónoma.

6. Dentro de uma perspectiva histórica e sociológica, convirá atentar em que os conflitos de crenças são insanáveis, por sua natureza, e potencialmente violentos. Por isso as guerras, de que a História nos dá permanente testemunho, encontraram sempre, na intolerância religiosa, a mais elevada justificativa. Os inimigos a aniquilar não só aqueles que nos ameaçam com ataques mortais e põem em perigo a nossa sobrevivência, ou a permanência do nosso meio social quotidiano; nem só aqueles que nos odeiam, e desprezam os mais altos ideais em que nos inspiramos; **mas aqueles que seguem o erro e pretendem instaurá-lo no mundo, subvertendo-o, e semeando o sofrimento e a confusão.**

7. Observe-se, de passagem, que os únicos valores comuns aos combatentes de uma guerra de extermínio são os da ética castrense que consagram a coragem e todas as demais virtudes guerreiras. Daí decorre a universalidade e a função pedagógica do culto do herói, quer na domesticação da besta-fera que a luta liberta no nosso interior, quer na exorcização do medo, que avilta e perde, mesmo nas sociedades dominadas pelo dinheiro, como a nossa; observe-se ainda, seqüentemente, como nos confrange a figura humana do **terrorista**, típico dos nossos dias, capaz das maiores generosidades e audácias, mas que é cego, no seu egoísmo odiento, e refractário a qualquer forma de solidariedade universal.

Anote-se ainda, também em breve comentário à margem, como as "forças-armadas", institucionalmente postas ao serviço da **legalidade**, e sem as quais esta não passará de uma palavra vã, se degradam e corrompem se não forem animadas pelo culto das virtudes castrenses, e do alto ideal de sacrifício ao bem-comum, que o cristianismo medieval lhes acrescentou, na inestimável acção aperfeiçoadora da cultura dos bárbaros germânicos. E como, sem o apoio de forças-armadas, assim devotadas à defesa da **Lei**, as sociedades contemporâneas mergulharão num neo-feudalismo "mafioso" que nenhum organismo colegial de cúpula poderá controlar.

8. Certamente que este trágico e radical "maniqueísmo", esta inteira coerência, esta recusa de toda a transigência ou pacto, que estão no seguimento lógico da aceitação e **do repúdio** de verdades religiosas (e que, como vimos, possibilitam e condicionam o pecado), — encontraram, na vida corrente individual, e ao longo da vida colectiva da história, várias formas de abrandamento e mesmo de supressão.

Centremo-nos na análise da **vivência** e da **vigência** do pecado, não só por ser este o tema que agora nos interessa, mas ainda por ser ele (ou, como adiante veremos, também a **tentação**) a **prova** que confirma o acto de fé na sua plenitude.

É possível **pecar**, mas não é possível **viver sem pecado**: a tensão máxima da rebeldia e do orgulho levados ao limite não pode conviver com

a fé inabalável e total que a possibilitou; ou esta diminui e se atenua pela dúvida e conseqüente relativismo religioso, ou a fé permanece e sobrevem o arrependimento e a necessidade do perdão divino. (É aqui que entram em jogo a virtude da esperança ou o desespero. Este pode coexistir com o arrependimento, mas lhe retira todo o mérito e impede a salvação. Ao contrário da esperança que só é virtuosa quando acompanhada do arrependimento).

9. No caso particular do catolicismo, o sentimento de segurança dado pela facilidade de acesso às vias sacramentais que garantem o perdão divino pode levar a uma atenuação do arrependimento, que será meramente **declarativo**, ou seja, expresso verbalmente como algo que pode não ser efectivamente experimentado, mas se deseja, e a uma diminuição também do "santo temor de Deus". E este tópico, pela sua importância, vai obrigar-nos a mais uma pequena digressão.

Como desde sempre se tem acentuado, o ponto nuclear da teologia cristã, enquanto esta contempla a nossa condição de criaturas, é o Amor: Amor de Deus a si mesmo que "extravasou" nos seres criados e que, se estes o fizerem regressar à sua origem divina, terão aumentado. Não quer isto dizer, do ponto de vista da mesma teologia, que o acto criador seja necessário, mas que tem um sentido que patenteia à sua intrínseca **bondade**: sendo Deus a plenitude perfeita no seu dinamismo trinitário<sup>4</sup> — há, na gratuita chamada à existência das criaturas, uma forma de ampliar esse amor para "além" da Sua plenitude. Mas essa como que generosa valorização do próprio nada, possui um estatuto ontológico determinado que convirá referir: a hierarquia, a mediação e a liberdade negativa, ou seja, o poder de recusar essa bondade criadora e essa ampliação do Amor divino. (Penso que reside aqui a profunda solidariedade que vincula o homem ao mundo material e sensível, que não é consciente nem livre; ele é um micro-cosmos, e, por sua intermediação — tornada eficaz pela Incarnação, — o Universo se salvará e transfigurará gloriosamente, quando da última vinda de Cristo. Observe-se, a propósito, que a "carne ressuscitada" continuará a condicionar o espírito humano, obviamente sem dependências humilhantes filhas do pecado, tais como o sofrimento, a morte, as condições materiais de sobrevivência, etc. — mas com todas as outras determinantes, designadamente de natureza gnosiológica. (À luz destas observações me parece dever concluir-se que as teorias monadológicas — que no fundo reduzem a matéria a um estágio do espírito — estão muito menos "sintonizadas" com a teologia cristã do que à primeira vista poderia parecer). Só a vivência, **ao menos**, das potencialidades dessa negatividade, possibilitam a livre aceitação do Amor de Deus. Sem tal vivência, essa livre aceitação não poderá sequer ser perspectivada. Cristo que, como Deus, não podia pecar, teve de padecer a **tentação** para assumir a negatividade humana, do mesmo modo que padeceu o sofrimento e a morte, e, sobretudo, a experiência terrível do abandono solitário ("Meu Deus, meu Deus, por

que Me abandonaste? "). Penso que Heidegger terá visto e descrito este abandono ao considerar a característica existencial do "ser lançado no mundo". Houve todavia na experiência angustiosa de Cristo um elemento positivo e salvador que o filósofo não registrou, embora possa ser destacado — assim o creio — numa análise fenomenológica exaustiva das modalidades e níveis da intersubjectividade — a obediência humilde a uma vontade superior (a vontade do Ser) para lá de toda a compreensão.

Os considerandos precedentes bastarão para nos levar a um primeiro entendimento do significado do "santo temor de Deus": o Todo-Poderoso não poderá nunca ser "instrumentalizado" por nós, posto ao nosso serviço pessoal, ou colocado atrás das nossas bandeiras, mesmo quando nos anulamos e apoiamos na oração. Deus guarda sempre, para Si, o momento e a forma do acto providencial; assim como a iniciativa e o grau da revelação; e é quase sempre quando menos se espera, e mais julgamos merecer a sua especial solícitude, que nos deixa abandonados, e frágeis, no meio do mundo, expostos à dúvida, hesitantes na fé, e tendo, como último refúgio, uma obediência e uma esperança que têm de perseverar para lá de toda a compreensão.

Nos tempos anárquicos que correm, este "Santo temor de Deus" pode ser facilmente interpretado em termos políticos, e comparado ao temor aviltante que nos inspira um Poder arbitrário e repressivo. Não admira, por isso, que a sua desvalorização esteja na origem da perversão da postura típica dos cristãos mais cumpridores dos nossos dias: o comprazimento farisaico com a perfeição a que se tenha chegado (fariseu não é o hipócrita, mas aquele que se julga irrepreensível), e a pretensão de que à nossa falível vontade humana basta ser bem intencionada para coincidir com a vontade divina. Aqui se insinua uma forma insidiosa de Pecado, que não é precedido da "tentação", e em que a rebeldia e o orgulho quase se dissimulam. Mas poderemos, neste caso, falar em pecado? A ausência de intenção pecaminosa não iliba de responsabilidades? A resposta é simples, embora, talvez, surpreendente, apesar de já ter sido há muito teorizada, no campo do direito, na doutrina da chamada "culpa na não formação da personalidade", e também no campo da Ética, na análise da acção intencional<sup>5</sup>. Poderá ser dilucidada, no essencial, por duas simples interrogações: a) Faria sentido que as opções, em matéria de interpretação da revelação, não viculassem os seus autores? b) Faria sentido que pudessem ser valorizados e premiados o desinteresse e os erros cometidos nesse domínio? (Por exemplo, a convicção de que o demónio não existe e deve debitar-se na conta das mitificações grosseiras, para uso dos ignorantes, não deverá responsabilizar aqueles que a perfilham e sustentam? ).

Concluindo, convirá reter que o temor de Deus não é incompatível com o amor a Deus, mas é um sentimento realista e saudável que libertará o crente da perversão farisaica desse mesmo amor<sup>6</sup>, que o rela-

tiviza, subjectiviza e esvazia daquilo que nele é essencial — a própria perfeição de Deus, que nos ultrapassa, e cuja progressiva visão exige uma ascése, que não é fácil, e que, de qualquer forma, não pode ser reduzida à mera boa intenção.

10. Consideremos agora este mesmo tópico da atenuação da oposição radical e da violência latente que separa as verdades religiosas nos planos da história e da sociologia. Vamos cingir-nos ao essencial.

Certamente que o advento do monoteísmo alterou profundamente o quadro das “guerras religiosas”, ou melhor, dos componentes religiosos presentes em todas as guerras. Este advento só verdadeiramente se verificou com o cristianismo. De qualquer maneira, o judaísmo desempenhou, neste contexto, um papel muito especial que convirá assinalar, não só pela importância que efectivamente teve, mas ainda por ser, em regra, pouco conhecido e mal avaliado.

Os judeus poderão caracterizar-se pela fidelidade e pela esperança. Povo escolhido para guardar a possível memória das origens do mundo decaído, e ser parceiro na Aliança que Deus quis fazer com os descendentes de Adão, para os resgatar do império do pecado e do “vale de lágrimas” em que viviam, — cumpria-lhes receber e defender a Revelação, que nessa primeira fase teria, compreensivelmente, o carácter repressivo e disciplinador de leis que visavam a vigência da expiação e arrependimento da falta que levou à “expulsão do Paraíso” (isto é, à degradação da Humanidade e do mundo que habitava), assim como à paciente e inabalável espera até à vinda de um Messias, nascido do seu sangue, cujo advento assim teria de ser, de certa maneira, preparado e merecido. O “reino de Deus” era visto como uma transformação deste mundo e desta vida. Neste contexto a morte não tinha qualquer sentido positivo e a ressurreição era, efectivamente, o acto mais significativo do poder do Salvador<sup>7</sup>.

O que sumariamente deixámos apontado bastará para se compreender como o ecumenismo que potencialmente se contém em todo o monoteísmo conheceu, no judaísmo, limitações e resistências de vária ordem. O povo judaico compreendeu, nitidamente, que a sua missão e o seu destino era **sobreviver**, por mais adversas que fossem as circunstâncias. Isso conferiu à sua atribulada história política e militar características muito especiais: nenhuma derrota, por mais violenta, o poderia aniquilar; ainda que escravizado, nunca assumiria interiormente essa condição, tal como ela se constituía em função da ética castrense: sobreviver como escravo era, para o guerreiro vencido, uma opção ignominiosa; deveria preferir-lhe a morte heróica. Os hebreus tiveram de furtrar-se a esse dilema de ferro: a escravidão não lhes destruía a personalidade moral, e nenhum triunfador podia pôr em risco a soberania exclusiva de Jeová; pelo contrário, tais adversidades exacerbavam-lhes a consciência da culpa e o sentimento da necessidade da vinda do messias salvador.

11. Assim se terão formado, historicamente, as condições em que o factor religioso deixou de contribuir para aumentar e radicalizar a violência bélica. E as condições também para que o poder religioso se separasse do poder político, e começassem ainda a demarcar-se, nas sociedades, as zonas do **privado** e do **público**, (não esqueçamos que o poder paternal tinha, entre os antigos, muito das características do poder público, nem, por outro lado, que a luta das classes mais baixas pelo direito ao casamento legal traduzia, exactamente, o desejo de acesso a uma certa "privacidade"); condições essas que possibilitaram ainda, no campo religioso, o fenómeno da "conversão" (muito antes de Cristo e de Paulo alguns não-judeus foram circuncidados), ou seja, a "personalização" das convicções e do comportamento religiosos e a consequente "missionação" — e levaram, enfim, à necessidade de estabelecer, pela via da negociação e do consenso, a forma de religiões diversas conviverem numa mesma sociedade civil. Com o cristianismo, a universalidade do monoteísmo do Antigo Testamento atingiu a plenitude e foi reforçada: não só todos os homens eram filhos de Deus, como ainda todos eles tinham sido resgatados pela Paixão e Morte de Cristo; ou seja, com ele, todas as guerras religiosas perderam, efectivamente, a legitimidade.

12. As guerras e os embates religiosos passaram a processar-se, em parte dentro dos condicionalismos que acabamos de deixar apontados, em parte em contextos novos. Embora considerássemos muito sugestivo o trabalho da sua inventariação e análise (é indispensável para uma nítida compreensão da história do Ocidente) não poderemos a ele dedicar-nos aqui, por motivos óbvios. Apontaremos só, em síntese, alguns aspectos essenciais, que é necessário ter presentes para podermos seguir adiante: apesar da progressiva afirmação de um individualismo religioso, e da progressiva tendência em ver o ecumenismo sob a forma de convivência pacífica dos vários cultos, unidos, para mais, na frente comum contra um "ateísmo militante", teorizado e desencadeado pelo marxismo clássico; apesar de a própria Igreja de Roma ter publicamente renunciado a qualquer forma de autoridade teológica na criação e difusão do conhecimento laico; apesar de os valores inscritos nas várias culturas hoje vigentes terem recebido o solene elogio do Papa; apesar de ser admitido, em sintonia, ao menos aparente, com essa atitude, que a salvação é possível mesmo para aqueles que repudiem o Novo Testamento; apesar de tudo isto, subsiste a seguinte questão fundamental: Nenhuma hermenêutica pode dissolver o núcleo dogmático da revelação cristã, nem apeá-lo da sua autoridade indiscutível; e, num último momento, a intransigência terá de reafirmar-se como virtuosa, e a vivência do pecado voltar a adquirir nitidez, quer no íntimo das consciências, quer na negociação do convívio social. Se recuar aquém deste limite, toda a religião se aniquilará. No caso especial da Igreja Católica, que se vinculou a uma unidade universal na interpretação hermenêutica, urge que a especulação teológica ressurgja com o vigor e a **humil-**

**dade**, que noutras épocas floresceram. Não é fácil isolar o essencial. E menos ainda casá-lo com o acessório que o torne patente à nossa época. Dura tarefa aguarda os teólogos do presente e do próximo futuro. Avizinham-se, pois, tempos augustinianos. Este colóquio não podia ser mais oportuno.

Quer isto dizer que a alternativa será pois, em última análise, entre uma “guerra santa” e um consenso pacificador que vá desvirtuando e destruindo, aos poucos, de transigência em transigência, o conteúdo dogmático-doutrinário das convicções religiosas?

Penso que o cristianismo — mas só ele — escapa a esse dilema, devido, precisamente, à sua doutrina sobre o pecado. Como vimos, a **pecabilidade** — que só será apagada quando se consumir a acção redentora de Cristo — impõe, como único antídoto, a **iniciativa** da prática do Bem. Ora esta atitude exclui liminarmente o recurso à violência, salvo em última instância, e no contexto de uma acção pedagógica. E não há acção pedagógica que não salvasse, naquele a quem se dirige, a sobrevivência física e psicológica, e não vise a preparação, em tempo útil, das condições para uma decisão pessoal e livre; ficam assim desde logo proibidos os extremos inevitáveis a qualquer “guerra santa”, e aberta a opção do sacrifício próprio, quando for inevitável a situação de conflito físico, radical e descontrolado. (É claro que o cristianismo não proíbe a legítima defesa, mas não a considera como sendo a atitude mais perfeita).

13. Em complemento das análises feitas, interessará ainda uma nota sobre a **revelação**, vista agora do ponto de vista da **modalidade** da sua vivência, ou, usando uma linguagem mais husserliana, interessará explicitar a forma como ela é “visada” pela consciência transcendental. Só assim poderemos captar o seu sentido originário, **já presente** em todos os actos correntes, mas autênticos, de fé religiosa.

Nesta perspectiva a revelação apresenta-se como manifestação de um poder trans-humano, onnipotente, providente, e oculto. Cômico das suas limitações, exposto ao sofrimento, à morte, e a todas as outras manifestações do mal, designadamente do mal físico, — o homem deseja, reverência e teme um Ser que ordene e discipline o caos, governando quando existe.

Deseja-O, pois, sem Ele, tudo ficará absurdo. Eu sei que é possível, e poderá ser fundamentada, uma perspectiva teórica positiva, de todas as formas de Mal (Recordo as teses espinosianas sobre a bondade essencial de tudo que acontece, o optimismo de Leibniz quanto a ser este nosso o melhor dos mundos possíveis, a interpretação e a valorização existencial que Heidegger fez da morte em **O Ser e o Tempo**, a utilização ascética do sofrimento como via de acesso a estados de alma de superior quilate e sobejamente compensadores, a renúncia libertadora a que o

Nirvana nos convida). E sei que algumas dessas doutrinas oferecem uma **salvação** para a existência humana. Mas sei também que a salvação religiosa é a mais directa e perfeita, a menos onerosa, e, sobretudo, a mais dignificadora, do ponto de vista ético. Enquanto todas as outras fecham o homem no interior — já organizado e normal — da sua condição, nela “maximizam” embora, como o propunha Epicuro, o seu conteúdo axiológico — aquela, **mantendo** essa condição, abre-nos a um progresso indefinido. Situada no plano da intersubjectividade — nenhum deus é impessoal, mesmo quando reveste a forma de um animal, de uma planta, ou de um objecto inanimado, e todos ocupam, nesse plano, um lugar superior ao de qualquer mortal — a revelação religiosa é, por essência, um dom benigno que aquece o coração dos crentes e lhes dá sentido à vida, desde que a intermediação hermenêutica, por muito grosseira, lhe deixe passar o sentido essencial. Por caro que fosse o seu preço **deveria ser** sempre preferido à renúncia e à fuga.

Reverencia-O porque a forma intersubjectiva própria do novo relacionamento com esse Ser Onipotente é sugerida pela relação filho-pai; nela é típica uma humilde desvalorização de nós próprios, uma obediência e uma entrega que não aviltam nem paralisam, e que, essencialmente pedagógicas, são condição de crescimento.

E teme-O porque a posse inalienável de uma liberdade negadora (que a todo o momento, na **tentação**, possibilita e abre caminho para a rebeldia e para o orgulho pecaminosos, mas que também, e por isso mesmo, dá mérito e dignidade ao culto), — projecta, sobre a sua cabeça, a ameaça das tremendas conseqüências desse seu possível e fácil desafio.

14. Mas o elemento central da revelação, que dramatiza, condiciona e dá uma tonalidade afectiva **sui genesis** a todos estes aspectos — é a **ocultação** de Deus. Como justificar a ausência e o silêncio dessa Pessoa perfeitíssima para cuja convivência estamos vocacionados, o interlocutor privilegiado que mais gostaríamos de interrogar? A falta do protector que nos garante a tranqüilidade e é capaz de livrar de todos os males? Mesmo de um ponto de vista cognitivo e ôntico esta ocultação parece absurda. Que estranha miopia é essa de ver o menos e não ver o mais, de ver o efeito e não ver a causa?

15. Este contexto configura uma nova perspectiva sobre o Pecado, entendido agora como originário, ou seja, como tendo-lhe cabido a responsabilidade na constituição desta anómala circunstância humana: se Deus se ocultou, e o homem ficou, desde então perdido no mundo, foi certamente porque algo de terrível se terá passado, cuja autoria, dadas as conseqüências, será lógico atribuir à humanidade.

16. Mas o facto da ocultação de Deus pode ser visto a uma outra luz: a da sua transcendência. Na sua infinitude, Deus ultrapassa

sempre a mais rica e perfeita compreensão que o homem tenha de si mesmo, em termos tais que, de um ponto de vista psicológico e vivencial, esse “passar além” revestirá necessariamente a forma negativa de ausência, de inefável, de incompreensível e até de absurdo. Esta vivência, considerada na sua pura facticidade, é praticamente idêntica àquela em que se experimenta a visão de um caminho que leve a nossa própria destruição. Quer dizer: o **hiper-humano**, como o **infra-humano**<sup>8</sup> podem ser confundidos por aqueles que atingem efectivamente, ou imaginam atingir, as próprias fronteiras.

17. E, para terminar, só mais uma observação de ordem teológica, que virá a propósito: o primeiro Adão estava adequado aos seus próprios limites; a tentativa de passá-los o perdeu; mas, depois da Incarnação de Cristo, já ao homem é dado aspirar à infinitude, vendo aberta à sua frente a via de um progresso indefinido, mediante a esperança numa infidável revelação. O pecado de Adão não é mais possível. Mas é possível o seu reverso: o de renunciar ao hiper-humano em favor do infra-humano, numa opção a que poderíamos dar o nome de **pecado laico**, pois não visa mais a negação das infinitas virtudes divinas, e dos seus infinitos merecimentos, mas as perfeições actuais e potenciais do homem.

## II

18. Posto este longo preâmbulo, e antes de olharmos a temática do pecado à luz directa das análises lucidíssimas que Sto. Agostinho nos deixou nas **Confissões**, seria logicamente de exigir a dilucidação conclusiva das relações entre religião e filosofia, de modo a esclarecer o que deverá entender-se por **filosofia cristã** e por **problemas filosóficos do cristianismo**. Não o faremos porém, dada a falta de tempo, e atendendo à circunstância de tencionarmos desenvolver esses tópicos numa oportunidade muito próxima<sup>9</sup>. Só faremos, a propósito, as breves observações que seguem.

19. Há na filosofia cristã quatro tipos de problemas:

a) Problemas respeitantes às relações genéricas entre filosofia e religião.

b) Problemas filosóficos específicos do cristianismo, directamente decorrentes do seu conteúdo dogmático-doutrinário. Enunciaremos alguns deles, a título exemplificativo, e de maneira aporemática, sempre que possível, por forma a explicitar, desde logo, as principais dificuldades que encerram: 1. transcendência — imanência (este um dos temas augustinianos por excelência; recordemos a doutrina do “mestre interior”); 2. criação — plenitude divina; 3. temporalidade — eternidade (historicidade, tradição, progresso, actualismo, providência, escatologia, etc.); 4. liberda-

de — obediência; 5. igualdade — hierarquia; 6. eticidade ontológica — graça, predestinação e condenação eterna; 7. existência do mal — perfeição divina; etc.

c) Problemas derivados da inscrição do cristianismo nos contextos históricos e sociais em que surgiu e se desenvolveu, ou seja, problemas atinentes à vigência de um quotidiano cristão. Aqui haveria a referir, fundamentalmente: 1.a moral sexual; 2.a valorização do trabalho, especialmente do trabalho manual, da justiça económica e da mendicância como regra de vida religiosa; 3.as relações entre o Papado e o Império como caso particular, e muito especial, das relações genéricas entre os poderes políticos e religioso; 4.a determinação precisa do máximo que seja possível preservar, nas culturas não-ocidentais, sem quebra das exigências dogmáticas; etc..

d) Por último, problemas teóricos, designadamente de ordem filosófica, provenientes da integração, no corpo doutrinário do cristianismo, de teses e perspectivas existentes na tradição clássica, que o sincretismo helenístico enriqueceu (ou complicou) com elementos de origem judaica e oriental, onde avultam o que **grosso modo** poderemos designar por herança platónica, herança aristotélica, herança epicurista e herança estoica.

20. Reconhecendo embora, como o fez Fidelino de Figueiredo, a Sto. Agostinho e a S. Bento, o mérito de terem sido os construtores da primeira Europa, pelo que são credores da nossa maior gratidão, — julgo que a Idade Média, apesar do hercúleo esforço de integração ortodoxa dos elementos romanos, germânicos e cristãos, de conflituosa vigência, na época, não esgotou as potencialidades culturais e civilizacionais do cristianismo; mais do que isso, entendemos que nela não foram cumpridas as exigências contidas nos seus princípios dogmáticos-doutrinários.

São, vendo bem, os ideais da modernidade, as idéias matrizes dinamizadoras da sua génese (individualismo, nova ciência, tecnologia, historicidade, progresso) assim como os problemas filosóficos especificamente modernos, — aqueles que mais directamente se inspiram no cristianismo. Creio podermos dizer, sem exagero, que a verdadeira cultura e civilização cristãs, ainda estão em fase de gestação.

21. As reflexões de Sto. Agostinho insidiram, fundamentalmente, sobre as problemáticas apontadas nas alíneas **b)** e **d)**, ou seja, sobre as questões filosóficas específicas do cristianismo e sobre as dificuldades levantadas à integração da tradição filosófica grega no corpo da doutrina cristã.

22. Nestas últimas avulta, como se sabe, o aproveitamento que Agostinho fez dos mais importantes elementos existentes no platonismo e no neo-platonismo plotiniano. Deixaremos este tópico de lado, por interessar menos ao propósito que agora nos move.

23. No que respeita aos problemas filosóficos próprios do cristianismo, as contribuições de Sto. Agostinho foram fulgurantes e, nalguns casos mesmo, definitivas (a solução de um problema filosófico será “definitiva” quando ultrapassar o contexto cultural em que foi formulada, e se constituir, no plano universal a que ascendeu, necessário ponto de chegada ou de passagem).

A difícil e fundamental questão de conciliar a existência do mal com a Perfeição e Onipotência divinas, a que nenhum monoteísmo pode furtar-se, e que, no caso específico da cultura portuguesa, sempre ocupou um posto nuclear<sup>10</sup>, encontrou no bispo de Hipona, como se sabe, uma perfeita solução negativa: o mal não existe<sup>11</sup>; ou é inevitável **privação** dos seres criados, que a nossa ignorância humana muitas vezes avoluma por lhe faltar a visão do conjunto, ou é resultado — **não necessário** — da liberdade das criaturas (isto é, o mal pecaminoso, **poderia nunca ter existido**, e, em princípio, poderá deixar de existir)<sup>12</sup>.

Também a solução proposta por Agostinho para esse complexo e delicado conjunto de dificuldades que se levantam quando analisamos as relações entre fé e razão (de que o relacionamento entre filosofia e religião é um caso particular) é paradigmático no seu esquema essencial, se levarmos em atenção que, para o santo, ao contrário do que hoje se verifica, não havia nenhuma vantagem em radicalizar a distinção entre conhecimento natural e conhecimento revelado, pois ambos concorriam para a **sabedoria**, última instância cognitiva capaz de responder às nossas mais profundas interrogações existenciais e éticas; e se atendermos ainda à circunstância de a sua doutrina gnosiológica integrar a via natural e a via sobrenatural do conhecer humano.

Feitas estas advertências e reservas, interessará recordar a linha central da solução agustiana. Antes de mais, sublinhar o repúdio do **fideísmo**: a religião não precisa, nem deverá usar, o argumento equívoco da falência do saber humano; pelo contrário muito lhe interessa que a ciência e a filosofia possuam um valor gnósico independente e positivo que servirão para que o homem mereça e possa receber, nas melhores condições, o **dom** da fé. (Recorde-se a vigorosa refutação do cepticismo das principais correntes neo-platônicas, da época, feita no opúsculo **Contra-Acadêmicos** onde avulta o célebre **si fallor sum**, que serviu mais tarde a alguns inquisidores da cultura, — mais interessados na fama dos autores, de que são invejosos, do que na excelência das idéias, de que se não alimentam, — a sua raça é eterna... — para injustamente acusarem Descartes de plágio). E indicar seguidamente, em síntese singela, quais são (em nosso entender) os momentos constitutivos desse movimento relacionador: a) numa primeira fase, a razão ajudará a reconhecer a legítima necessidade da aceitação de uma religião, e a escolher a melhor dentre as que existam: ou, pelo menos, ajudará a que fiquemos abertos e despertos para uma nova “epifania”;

b) uma vez recebido o **dom** da fé, servirão as luzes naturais para bem interpretar e explicitar o conteúdo enunciável da revelação, assim como para ajudar à sua defesa e apologia; c) num terceiro momento, serão os dados revelados que por sua vez ampliarão as perspectivas puramente racionais, descortinando insuspeitados desdobramentos na contemplação do Ser, facultando a vivência de valores inéditos, exigindo a solução de novos e profundos problemas; d) à luz deste progresso crítico e teórico, novos esforços hermenêuticos haverão de operar-se no campo da teologia positiva; e) e, numa dialéctica aberta, estas duas últimas fases se irão alternadamente verificando.

24. Mesmo nas questões que posteriormente foram equacionadas de modo diverso, ou receberam soluções diferentes das que propôs, o contributo de Agostinho foi inestimável, pois perspectivou e iluminou os caminhos a percorrer. Deverão ser referidas de maneira muito especial as suas reflexões no âmbito da filosofia da história e da filosofia política de que não nos ocuparemos, para não alongarmos um estudo que pretende ser breve, e não nos desviarmos da sua linha central de desenvolvimento. Anotaremos ainda assim, de passagem, como é actual o seu pessimismo quanto ao valor do Estado, muito mais sugestivo, hoje, do que o cosmopolitismo estóico, ou do que o apoliticismo parasitário dos "jardins de Epicuro", apesar da eclosão universal dos bandos de "hippies", de muito recente memória.

25. Muitas das considerações anteriores nos servirão para melhor analisar agora a doutrina do pecado em Sto. Agostinho.

Comecemos por recordar o essencial das distinções feitas: a **tentação** (que ainda não é pecado, nem sequer **pecabilidade**), já permite o uso radical da liberdade, e, conseqüentemente, garante o mérito que, na sua formulação mais extrema, consiste na **obediência** a uma determinação divina cujo sentido nos está oculto. O **pecado original** não era pois necessário para que o homem atingisse a plena posse da sua personalidade ética; terá de ser visto como um acontecimento que **poderia ter sido evitado**, mas que efectivamente aconteceu; rigorosamente, nos parece, deverá ser entendido como o **primeiro pecado**.

Ainda no contexto de uma investigação situada no plano de uma teologia não revelada, as conseqüências lógicas desse primeiro pecado, serão as seguintes: a) Enquanto não for **resgatado**, os seus malefícios se estenderão e prolongarão indefinidamente, pois o pecado consiste, visto pelo ângulo das suas conseqüências, na introdução do mal no tecido das relações humanas que se continua, sem limites visíveis, no espaço e no tempo; esta dimensão social de todo o pecado faz com que possam ser inocentes vítimas suas muitos daqueles que nada tiveram a ver com a respectiva autoria; é nessa dimensão também que se constitui a **peca-**

**bilidade:** todos passamos a ficar expostos às suas conseqüências e a nelas participar, multiplicando o mal existente, mesmo quando justificados (é o caso da **legítima defesa**, e das mil e uma outras circunstâncias em que não fomos capazes de pagar o mal com o bem), ou até gratuitamente e sem o desejarmos, pelo simples facto de actuarmos num universo já corrompido. Efectivamente, o contexto pecaminoso assim constituído, origina um estado de degradação em que todos ficam mergulhados, uma atmosfera contaminada onde a estrutura negativa da vontade humana ganha temerosas potencialidades maléficas<sup>13</sup> e onde o limite da perfeição possível é ser **justo**, ou seja, nunca tomar a iniciativa de ampliar, por suas mãos, o mal vigente. b) Uma vez feito, o mal ganha pois uma objectividade e uma crescente extensão que ultrapassa, em muito, o seu autor: não poderá ser apagado pelo seu arrependimento nem pela sua penitência; só um Homem Novo que nunca tenha pecado, nem tenha nascido sujeito às suas conseqüências, mas que voluntariamente queira sofrê-las para em si mesmo as anular, e que esteja unido ao próprio Deus para que tenha o **poder** de perdoar, poderá **resgatar** a Humanidade. Esse haverá de constituir-se como **caminho, verdade e vida**, isto é, poderá propiciar àqueles que O sigam e lhe obedeam, nele creiam, e nele renasçam, um regresso à pureza da inocência: esse foi o Cristo.

26. Naturalmente que Sto. Agostinho estava mais interessado numa análise do pecado original no quadro da teologia revelada do que no da teologia filosófica. Ou melhor, como dissemos, não via vantagem na distinção dos dois planos. Era, na verdade, a situação posterior à Encarnação e à Redenção de Cristo que, como místico e pastor de almas, fundamentalmente tinha valor para si. ¿Qual passou a ser, depois desses máximos acontecimentos, a condição humana? Que disse Cristo de Si mesmo? Que nos prometeu? Que nos revelou sobre o Pai e sobre o Espírito Santo?

A grande novidade era a de que os pecados, por seu intermédio, podiam ser perdoados, bastando para isso, da nossa parte, o arrependimento e a contrição. A nódoa do pecado original podia ser limpa individual e casuisticamente.

Ainda não era a Redenção completa que só nos prometeu para quando da Sua segunda vinda, altura em que o mal seria inteira e definitivamente irradicado. Mas era já o tempo do perdão e da prova em que, por um lado, eram dados a cada homem os meios para se libertar, mas em que, pelo outro, se responsabilizava, cada homem, pela sua participação na segunda Redenção. (Esta terá sido a emotiva revelação experimentada por Pascal na noite de 23 de Novembro de 1654, cujo relato, escrito num pergaminho, passou a usar cosido ao forro do gibão, e que sintetizou mais tarde, de forma lapidar, quando escreveu: "Jesus Cristo está em agonia até ao fim do mundo. É preciso não dormir durante esse tempo<sup>14</sup>. Se a pecalidade, ou o "estar em pecado" forçava os homens a praticar o mal,

mesmo quando justos, — o estado de pureza reconquistado pelo perdão e pela graça lhes possibilitará a **santidade** ainda nesta vida, permitindo-lhes, **fazer o bem e melhorar o mundo**. Antes de Cristo, a perfeição dos justos limitava-se a não pecar; depois de Cristo, a perfeição dos santos consiste em praticar o bem.

27. É daqui, penso, que melhor poderemos partir para a compreensão do que seja a “comunicação dos santos” e o “corpo místico de Cristo”, e para a compreensão de uma “caridade” que não visa só minorar o sofrimento alheio, mas fazer vislumbrar e desejar a “paz de Cristo”, que é, afinal, a “graça” inserida, habitualmente, no quotidiano.

28. Faz agora sentido, e é tendencialmente viável, a construção, ainda nesta vida, do “reino de Deus”. Sem o pessimismo circunstancial que levou Agostinho a estreitar as fronteiras de “A Cidade de Deus”; mas sem a levandade e a impaciência de supor que os males decorrentes do pecado original perderam a força e podem ser definitivamente banidos com uma reorganização racional e bem intencionada da sociedade.

29. Também agora se entenderá melhor o poder **transitivo** da oração; e, sobretudo, a sua preciosa capacidade de conseguir que a providência divina intervenha nas almas e nos acontecimentos, sem violentar a liberdade de cada um: a oração **pelo outro**, pode ser o substituto inicial e provisório da oração própria.

30. Melhor se entenderá ainda o sofrimento sacrificial, que não é um exercício masoquista, mas o triunfo existencial e concreto do bem e da sua alegria sobre alguma das mil e uma manifestações existenciais e concretas do mal que permanece, como facto, na nossa condição humana.

31. No novo tempo instituído por Cristo, a temporalidade histórica sofreu, pois, uma inflexão progressista; abriu-se aos horizontes de um aperfeiçoamento marcado pela sucessiva descoberta dos males ainda existentes, para que lhes possa ser contraposta a prática do bem que os anule; e isso quer no interior do foro íntimo, quer no plano público e anónimo das instituições. Por muito que nos pese, porém, essa melhoria não é automática, nem fácil, nem destituída de riscos: quanto mais perfeito é o santo, quanto mais horrenda pode ser a sua tentação e perverso o seu pecado; quanto mais perfeita é uma sociedade, mais vulnerável ela é aos golpes dos bárbaros, externos como internos.

32. O ponto de vista cristão sobre a marcha da História é realista e contrário a qualquer radicalismo simplificador: aceita-lhe a complexidade, a insondável riqueza axiológica potencial, as hesitações e cansaços, até os recuos. E se não a separa do esforço concreto dos homens, também a não isola da acção providente de Deus. Poderíamos mesmo acrescentar que o seu itinerário é balizado pelas duas situações extremas e contrapostas relativas ao pecado: quando, no plano pessoal, ele for completamente irra-

dicado na face da terra, e todos os homens se houverem purificado. Cristo virá de novo, a consumir a transfiguração do Universo, completando a sua obra redentora; antes que a graça abandone o coração do santo derradeiro (originando assim um inaceitável regresso ao “reino das trevas”) Cristo voltará, para “julgar os vivos e os mortos” e confirmar para sempre, na vida gloriosa do Universo redimido, os que houverem perseverado.

33. No contexto que acabamos de expor, Sto. Agostinho privilegiou — e muito legitimamente — o poder de Cristo e da sua graça santificante; foi Ele que nos alcançou, inclusive, que as obras humanas tivessem mérito. É possível que essa perspectiva, reforçada ainda pelo problema esmagador que consiste em saber qual a natureza e os limites do conhecimento que Deus terá dos actos livres ainda não realizados, e qual deverá ser, conseqüentemente, o grau de veracidade a atribuir à doutrina da “predestinação” — tenha levado o bispo de Hipona a minimizar demais a contribuição de cada um para a salvação própria e alheia.

De qualquer maneira — e é isso que agora nos interessa — a teoria que nos deixou quanto à essência mais íntima do pecado, parece-nos ser insuperável. Julgamos também dignas do maior apreço, as descrições que fez do comportamento pecaminoso infantil, logo a partir do nascimento, embora se nos afigure que as considerações feitas acerca deste último tópico, são excessivamente tributárias da visão da época.

34. Começemos por este último ponto. Se Cristo veio oferecer a cada homem meios para pôr termo à sua **pecabilidade**, também é certo que a situação de cada um é diversa, consoante quis ou não beneficiar desses meios. Antes do baptismo e do sacramento da penitência, ou do simples arrependimento, acompanhado do propósito decisivo de praticar o bem (de que também poderão beneficiar os justos não-evangelizados), — a situação é uma; depois dessa “conversão”, a situação altera-se, garantindo já que as obras possam libertar-se do império do egoísmo e contribuir para a salvação.

Ora, por exigência da sua auto-biografia de pecador, e das situações comuns de que as **Confissões** pretendiam ser o espelho e a edificante exortação correctiva — o santo haveria que descrever, ainda que indirecta e analogicamente, as cóleras, as invejas, o despotismo e a crueldade que logo terá manifestado, nos primeiros dias de vida. Graças à sua pena sugestiva, claramente ali ficou patenteado que todos nascemos com o ferrete do mal.

Essa verificação não era traumatizante, naqueles tempos. O culto pela criança e pela sua inocência, que é hoje um lugar-comum intocável<sup>15</sup>, (mais uma herança laicizada do cristianismo), não tinha ainda uma vigência digna de registro. (Recordemos que a tranqüilidade pública não foi alterada quando Herodes decretou, e executou, a “matança dos inocentes”). Ainda assim teve Agostinho que encontrar uma interpretação

conveniente para as passagens do Evangelho em que Cristo manifestava o seu amor pelas crianças, chegando a garantir que “**delas é o reino dos céus**”. Recorreu para tanto ao expediente de lhes reconhecer a virtude da humildade, no que respeita ao saber, de que os adultos tanto se vangloriam.

Mas, se levantamos estas reservas, é por nos parecer que a valorização feita por Cristo do estado infantil do homem tem razões muito profundas, que radicam no próprio facto da Incarnação, na existência que nela houve de um “Menino-Jesus”, digno de ser adorado, desde o primeiro momento em que foi concebido.

Esse acontecimento de tal modo dignificou a infância inocente, esse estágio da vida humana em que não é possível ainda o exercício da liberdade, — que a maioria das correntes teológicas cristãs a declararam fora do alcance de qualquer juízo condenatório. Embora amarradas aos maus procedimentos magistralmente descritos por Agostinho, não é imputável às crianças, ainda incapazes de reflectir, a autoria de nenhum mal; ao contrário dos justos “pré-cristãos, não precisam de ser perdoadas.

34. Em contrapartida, é perfeita, a nosso ver, como já sublinhamos, a revelação que Santo Agostinho nos deixou nas **Confissões** da natureza íntima do pecado (C. II, 6,14). Para mais, com um rigor, uma penetração psicológica e um pitoresco que ainda hoje conservam o sabor e a frescura. Em todos os pecados e pecadinhos que cometeu desde a puerícia, o santo surpreende uma idêntica e inesperada estrutura. Na traça ao jogo, como no roubo da fruta, como em todas as outras experiências maléficas de que guardou memória, está presente a perversa imitação da acção de Deus enquanto soberano legislador, digno de toda a glorificação.

Num outro contexto, tendo então diante dos olhos o tema da **esperança**, que analisamos, de modo fenomenológico, embora sumariamente, tivemos já a ocasião de reconhecer como tinha sido profunda, e fecunda, a intuição de Agostinho. Aí deixamos esboçado um quadro das perversões do amor humano, das limitações que tem e dos perigos que corre, mesmo quando bem intencionado<sup>16</sup>.

35. Deveríamos agora, para terminar estas reflexões sobre o pecado, sugeridas, de maneira mais directa ainda, pelo gênio de Agostinho (dado que se situam no plano da teologia, da filosófica como da revelada) — abordar mais alguns tópicos a que atribuímos a maior importância:

a) O primeiro respeita às relações que haverá entre as éticas humanistas que partem da opção fundamental quanto ao valor supremo a partir do qual a escala axiológica deverá ordenar-se, — éticas de autonomia lhe poderíamos chamar —, e as **éticas cristãs** que são, todas elas, em maior ou menor grau, **éticas de obediência**; relações essas que não são só diferenciadoras, mas patenteiam também parentescos estreitos.

b) O segundo visa uma análise da noção de **responsabilidade**, que tanto pode ser encarada como uma forma de racionalizar a liberdade humana e de fundamentar as suas decisões, como poderá ser vista ainda enquanto considera essa mesma liberdade subordinada à vontade divina, e geradora, portanto, do pecado.

c) O terceiro respeita às distinções a fazer entre **ética e moral**; a sua análise deverá contemplar não só a situação puramente sociológica determinada pela separação que existe entre as esferas do **privado** e do **público**, mas levar ainda em linha de conta a **objectividade** da acção humana, que não só se exerce, sempre, num contexto social onde terá que conquistar um **espaço próprio**, tão vasto quanto possível, como se constituirá ainda geradora de efeitos eventualmente alheios às intenções daquele que a praticou, e que escapam ao seu domínio; (algo que nos lembrará a **pecabilidade** ou dimensão social do pecado); e às distinções a estabelecer, enfim, entre a **acção intencional** e o **voluntarismo** — que são típicos da **ética** — e a **ordem axiológica** indispensável a qualquer forma de vida comunitária.

Mas não podemos passar além deste simples indicativo de questões a tratar. Reservamo-nos para melhor oportunidade, quando o tempo não for tão avaro, e urgente o ponto final que ponha termo às reflexões.

36. E só a mais a seguinte observação. O tratamento adequado desta temática obrigar-nos-ia a ter presente as duas formas mais típicas de distorção da vivência e da vigência do cristianismo: a) a casuística, leviana e passa-culpás, gerada no interior do catolicismo, que “desdramatizou” o pecado, e banalizou o recurso aos sacramentos, convertendo a angústia da salvação num pequeno negócio, onde as matreirices se aliam às incoerências e à falta de carácter; b) e o mais rígido comportamento calvinista que — de tanto desvalorizar as obras acabou por lhes atribuir uma importância decisiva — e que muito contribuiu para modelar a vida moderna do Ocidente (recordemos a luminosa tese de Max Weber quanto ao seu decisivo contributo para a criação do espírito do capitalismo); e, mais ainda, nos obrigaria à análise dos sucedâneos laicos dessas duas formas de contrafacção do quotidiano cristão, que têm como notas essenciais, respectivamente, o **pragmatismo** e o **espírito de lucro**, que constituem, ainda hoje, os traços mais característicos da mentalidade corrente.

#### NOTAS:

(1) Para uma breve análise da noção de religião ver o meu artigo intitulado **A Influência de Freud na Mitologia Sexual Contemporânea**, “Revista da Universidade Católica de Petrópolis” nº 3, Petrópolis (Brasil) 1976, p. 109.

(2) Na linha da metafísica portuguesa moderna iniciada por Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) e continuada por Amorim Viana (1822-1901), a questão é posta em termos diferentes. Em Silvestre, trata-se de aliar a teologia racional (ou seja, o

conhecimento positivo que o homem pode ter acerca da existência, da natureza e dos atributos de Deus, que, embora insuficientes, bastam para edificar um sistema básico e universal de moralidade, e para obrigar ao culto), a que o filósofo expressamente apelida de **religião natural**, com a teologia revelada (Vd. **Teodiceia**, parte I e 1.º cap. da parte II, apresentação, versão portuguesa e publicação de António Braz Teixeira, in "Análise" (7), Lisboa, 1987, p.p. 125-156). Descontadas as diferenças impostas por um diverso posicionamento gnosiológico, estamos ainda dentro das grandes linhas da solução proposta por Sto. Agostinho para o problema das relações entre fé e razão, como veremos adiante. Em Amorim Viana acentua-se muito o valor da teologia racional, e há a tentativa de reduzir o acto cognitivo da fé a uma forma comum e positiva de conhecimento natural. Pensamos, por isso, que este autor se situa fora do esquema agostiniano. Ainda assim, entende Amorim Viana que nunca a teologia poderá reduzir-se integralmente à filosofia. Persistirá sempre um resíduo misterioso e simbólico no dogma, que lhe advém do seu carácter prático; pretende orientar a conduta dos homens. Por tal motivo a revelação não actuará só no plano da razão, mas também no plano da afectividade, originando o "sentimento moral", caracterizado pela espontânea apetência do bem, e repúdio do egoísmo (Vd. **Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé**, Porto, 1866).

(3) Vd. ELIOT, T. S., **Notas para uma Definição de Cultura**, Rio de Janeiro, 1965, pp. 15, 29 e 30.

(4) Perfilhamos o ponto de vista hegeliano segundo o qual é na noção de Sujeito Absoluto que o Ser atinge a máxima riqueza ôntica; e que é essencial, nesse Sujeito Absoluto, a estrutura trinitária exigida pelo seu auto-conhecimento (o que muito ajudará a apreender o sentido do "mistério" da S. S. Trindade, dogma básico da teologia cristã).

Seguindo um itinerário fenomenológico e existencial, chegámos, pela nossa parte, a um ilimitado **Ser-em-Si-para-Si**, que se identifica com esse Sujeito Absoluto. Ao contrário de Sartre, entendemos que a noção deste Ser-em-Si-para-Si não encerra contradição. O que não quer dizer que não apresente dificuldades. A nosso ver, serão as seguintes as principais: a) Como entender uma consciência infinita? b) Como conciliar a **temporalidade**, exigida pela sua estrutura pessoal, com a **eternidade** decorrente da sua **plenitude**? Como ver a transcendência, imposta pela **infinitude** desse Absoluto, no plano das relações inter-subjectivas que mantém com os "existentes" ou meros "seres-para-si", que todos somos? Remetemos os leitores interessados para o nosso estudo **Para uma Fenomenologia da Esperança** ("Revista da Faculdade de Letras — Filosofia" 2ª série, nº 3, Porto 1986), designada e especialmente, para a sua nota (1).

Só nos parece útil deixar aqui mais a seguinte observação: se é certo que a consciência é condição de **unicidade**, também é certo que, na consciência humana, a experiência dessa unicidade é acompanhada da experiência da própria finitude; e que é essa finitude que torna possível uma quase que paradoxal pluralidades de unicidades. Quer dizer: a unicidade da consciência mais facilmente se compagina com a sua infinitude do que com uma pluralidade que a limita, no plano dos factos.

(5) Ver **Para uma Fenomenologia da Esperança**, já cit., § 14.

(6) **Idem**, § 18.

(7) Ver, entre outros, MELLO Amaury de Souza, **A Imortalidade da Alma e os Judeus Primitivos**, "Revista da Universidade Católica de Petrópolis", nº 5, Petrópolis, 1983.

(8) Vd. nota nº 4.

(9) O tema foi efectivamente abordado na comunicação intitulada **Problemas da Filosofia Cristã**, apresentada no Colóquio sobre "Filosofia e Tradição Humanística" integrado nas comemorações do 20º aniversário da Universidade Católica Portuguesa, realizado em Braga, de 29 de Outubro a 1 de Novembro de 1987, que proximamente virá a lume. Também na Introdução do livro **Pascal Filósofo Cristão**, Porto, 1968, me ocupei do assunto.

(10) Para maior desenvolvimento ver minha crítica A "História das Ideias Filosóficas no Brasil" de António Paim, § 7, "Revista Portuguesa de Filosofia", Tomo XVI, Braga, 1985.

(11) A posição de Sampaio Bruno é frontalmente anti-angustiniana. Parte da verificação da existência do mal, em termos experimentais, em tudo semelhantes ao tratamento de um dado empírico, e, a partir desse facto, que considera irrecusável, procura demonstrar a existência de Deus (apesar do mal há harmonia no mundo). Considerando todavia inaceitável a existência simultânea do mal e de Deus, conclui pela sua não-omnipotência actual, admitindo que, para tanto, nele terá havido uma misteriosa degradação ou enfraquecimento. A partir daí admite que passou a haver uma profunda aliança entre Deus, que conservou a sua onisciência, e os homens, a quem competirá a luta contra o mal; iluminados por Deus, e mediante um progressivo aumento do saber, cuja tradição se resguardará por caminhos herméticos para poder circular e defender das violências destruidoras, — os campeões da verdade acabarão por libertar toda a Humanidade e o Universo, promovendo o regresso à translúcida unidade divina. (Vd. BRUNO, Sampaio, **A Ideia de Deus**, Porto, 1902).

(12) Pensamos efectivamente, como o escrevemos já, "que é a ausência da virtude da Esperança que amarra os anjos caídos e as almas condenadas a uma eterna separação de Deus. Esmagados pela inteira visão da própria iniquidade, não acreditam nunca que possam ser perdoados. E nesse desespero perpétuo os sustentam o orgulho e a capacidade de negação" (**Para uma Fenomenologia da Esperança**, já cit., nota final (2)).

(13) Para maior desenvolvimento ver **Para uma Fenomenologia da Esperança**, já cit., § 13.

(14) Vd. **Pascal, Filósofo Cristão**, já cit., p.p. 105-107.

(15) Observe-se que Freud valorizou também enormemente, à sua maneira, a idade infantil. Note-se todavia que, no seu caso, essa valorização é ambígua: por um lado atribui às primeiras experiências axiológicas uma importância fundamental; por outro lado, radica no impulso "libidinoso" logo experimentado a partir dos primeiros dias de vida, um comportamento básico e originário, implacavelmente egoísta.

(16) Vd. o ensaio **Para uma Fenomenologia da Esperança**, já citado.

## ANDRÉ GIDE E A EXPERIÊNCIA DE DEUS

João Carlos NOGUEIRA

Instituto de Filosofia – PUCAMP

André Gide é certamente um dos autores mais importantes da literatura mundial. Sua obra rica e variada mostra um escritor genial, cuja produção nos diversos campos da literatura, do romance ao diário, assume um significado artístico de primeira ordem.

A obra gideana testemunha uma existência profundamente marcada pelo sentido religioso, mesmo após a perda da fé. Assim quando retrata personagens piedosos ou quando traça o perfil de pessoas que rompem todos os laços de natureza ética e religiosa, no fundo ele está autobiografando-se.

Sua personalidade verdadeiramente complexa revela um homem de séria sensibilidade artística, inexoravelmente presa no dilema de uma consciência dividida entre o bem e o mal, entre a fé e a descrença. Enfim um ser contraditório e inquieto, no qual o desejo de uma liberdade sem limites chocava-se com a tendência ao conformismo, o lado sensual com o puritano, a dúvida com as certezas da crença.

Neste breve estudo analisarei um momento da contradição viva que assinalou tão fundamente sua vida, expresso na pequena obra que traz o sugestivo título de *NUNQUID ET TU* ("Tu também não estavas com ele"?). A expressão é tirada do texto latino dos evangelhos e se refere à pergunta feita pela criada do sumo sacerdote a Pedro no famoso episódio de sua negação de Jesus.

Nesta obra Gide dialoga com Cristo de maneira tocante manifestando o enorme tormento que se apodera do seu espírito e desabrocha em preces de grande fervor, que parecem desconcertantes nos lábios do escritor materialista e descrente de tantas obras como **NOURRITURES TERRESTRES, L'IMMORALISTE, LES CAVES DU VATICAN** e outras mais.

**NUNQUID ET TU** conta-se sem dúvida entre as páginas mais bonitas e sofridas da espiritualidade francesa<sup>1</sup>. É uma espécie de **diário espiritual** abreviado, escrito entre 1916 e 1919 em que ele expressa a sua fé hesitante num comovente colóquio com Cristo através das páginas do evangelho.

Neste momento de aguda crise espiritual Gide aparece como que disponível a aceitá-lo e a colocar-se seriamente a caminho de Deus. Estudiosos de sua obra afirmam que este pequeno diário revela, de maneira dramática, todo o restante de sua obra e de sua vida.

Quando lemos NUNQUID ET TU uma coisa aparece clara: Gide é um homem dividido, enquanto se percebe espiritualmente solicitado em direção diametralmente opostas. O desejo de Deus é patente nele nesse momento, como mostra essa belíssima invocação: "Senhor, possa a minha prece, como a das almas puríssimas, não ser senão o reflexo de Ti que se volta para Ti quando te curvas para mim". Pela sua vontade e pelas suas disposições Gide se encontra aqui aberto para Deus, o que mostra uma vez mais a importância da perspectiva religiosa na sua atormentada existência. Este ponto merece ser devidamente afirmado contra a tendência que existe de apresentá-lo como alguém que sempre preconizou uma irreligiosidade e um imoralismo radicais como afirmações de uma autenticidade que se paga tão somente de sua força vital e de sua absoluta independência.

A crise de 1916 revela outra coisa da vida do grande escritor. A preocupação religiosa não foi somente um breve hiato numa existência cética e descrente, mas ao contrário assoma como uma presença forte, amiúde dilacerante, embora muitas vezes recusada por um preconceito racionalista.

Mas voltemos à questão central de NUNQUID ET TU, a da experiência religiosa presente nas páginas desse pungente diário.

Surpreendemos aqui o escritor pondo-se diante do evangelho na atitude humilde e amorosa do homem de fé. Ouçamo-lo: "Senhor, eu venho a Ti como uma criança; como a criança que Tu queres que eu me torne, como a criança que se torna quem se abandona de Ti. Repudio tudo o que constitui o meu orgulho e que diante de Ti faria a minha vergonha. Escuto somente e submeto-Te o meu coração"<sup>2</sup>.

Tal é o seu propósito. No entanto, quando se trata de passar à leitura do texto evangélico na sua pureza e autenticidade, a atitude de Gide se transforma. Ela não se coloca mais na simplicidade de espírito para escutar a mensagem de vida que aí ressoa, mas põe a discuti-la e interpretá-la de forma totalmente subjetiva. Assim é possível perceber em vários passos do NUNQUID ET TU uma alternância de atitudes: de um lado disposições interiores verdadeiramente cristãs, repassadas de sinceridade e profundidade mística, de outro tendências claramente céticas e racionalistas. Essa inclinação racionalista, que o predispunha à recusa da dimensão sobrenatural, pode ser considerada a principal barreira que se ergue entre Gide e o evangelho. Para ele a verdade religiosa é uma questão totalmente íntima e pessoal, inteiramente circunscrita às dimensões do **sujeito**, sem saída para realidade objetiva que a fundamente. Nessa linha pode-se facilmente compreender que ele tenha chegado a fazer dela um conceito

nitidamente instintivo e materialista. Aqui jaz o drama desse homem paradoxal: sua razão levada ao ceticismo e a um exagerado criticismo contradiz seu impulso na direção do Transcendente. Destarte Gide não conseguiu alcançar o vôo místico que seu espírito almejava e que o teria conduzido, humilde e confiante, ao encontro do Pai.

Já no prefácio do livro, na edição de 1926, ele vai atribuir a sua atitude à angústia e a desorientação produzidas nele pelas terríveis vicissitudes da guerra. As palavras do seu diário — diz ele — são palavras proferidas em voz baixa, quase sussurradas, uma vez que “os retratos da alma são e devem permanecer mais secretos que os segredos do coração e do corpo”.

Essas afirmações evidenciam que a crise religiosa de Gide não deve ser encarada negativamente como um tipo de patologia psíquica, que o lançava num estado de obsessão desagregadora de suas forças espirituais. Ao contrário parece-me que deve ser vista positivamente como a mobilização de suas melhores energias para clarificar-se e chegar dessa forma a um autêntico ato de fé. Aliás é ele mesmo quem compara suas paradas no elã para Deus a tentações diabólicas produzidas por sua razão sempre inclinada à dúvida e à incredulidade. Os motivos da razão apresentam como questão de honestidade, e sincera tentativa de esclarecimento o que, em última análise, não seria senão formas enganosas assumidas pelo tentador. É sintomático que, nessa fase, ele divise na inteligência o elemento demoníaco que habita o homem. É o momento em que ele está em luta contra as tendências aberrantes de sua sexualidade e explode em gritos e súplicas doloridas a Deus. Veja-se o que anota no dia 16 de junho de 1916: “Ah! Senhor, não deixes que o Malígnio venha tomar o teu lugar no meu coração! Não te deixas despossar, Senhor. Se te retiras completamente ele se instalará. Ah! não me confundas de todo com ele. Asseguro-te que não o amo tanto assim. Lembra-te que já me foi possível amar-te”. É um brado lancinante. Gide está dividido entre o amor de Deus e a sedução do Malígnio. Sua vida parece um movimento pendular entre o bem que ele percebe e quer realizar e o mal que o atrai, vencendo-o muitas vezes. Lutando e caindo repetidamente ele se vê como que tomado por uma espécie de **possessão diabólica** que o enreda fatalmente em suas malhas. “O demônio — afirma ele — fez-se clássico comigo quando isso lhe foi preciso para me apanhar e por saber que eu não assimilaria voluntariamente ao mal certo equilíbrio feliz”.

Antes de recusar a experiência religiosa e optar somente pelo horizonte terreno como único significado de sua existência, Gide enfrentou com comovente sinceridade o combate da fé, que entreviu como sentido e valor verdadeiro da vida. As angustiadas páginas do NUNQUID ET TU provam-no de maneira exemplar.

“Durante o ano de 1916 — diz Charles Moeller — Gide foi trabalhado pela graça divina. A luta moral, a prece, a angústia de perder a sua

alma, a humildade, a fascinação diante de Satanás sucedem-se nesta alma dilacerada. Mesmo sendo a sua singularidade humanamente incurável, Gide bem sabe que na graça ela pode tornar-se a cruz purificadora que talvez fosse seu destino carregar”<sup>3</sup>.

Há um aspecto, na vicissitude espiritual de Gide, que se faz necessário destacar. Ele sabe muito bem tirar as máscaras das tentações mais ardilosas que se insinuam: em sua arte. Assim se expressa no dia 7 de novembro de 1916: “Meu Deus, permite que eu não seja daqueles que fazem figura no mundo. Permite que eu não seja daqueles que vencem. Faze com que eu não conte entre os felizes, os satisfeitos, os bem nutridos; entre os que são aplaudidos, aqueles aos quais se felicita e que provocam inveja”. Sua consciência aparece aqui vigilante, lúcida, senhora de si e do que deve fazer. Consegue enxergar bem o caminho a trilhar. Todavia a vertente puritana de sua educação religiosa lança-o numa visão trágica do cristianismo, onde a ameaça da perdição espreita-o a cada momento. Há nele “uma espécie de predestinação para o mal”, que não adianta tentar vencer. Não há como escapar a esta sina. “Não somos somente prisioneiros; o mal ativo exige de nós uma atitude invertida; é preciso combater em sentido inverso” (19 de setembro de 1916).

“Com essa impressão de impotência — diz Elvira Cassa Salví — pode-se compreender a sua necessidade de “simultaneidade dos contrários”, que é para ele o meio único e laborioso para resgatar a liberdade comprometida”.<sup>4</sup>

Mais uma vez se manifesta a perplexidade de Gide, oscilante entre a fé e a descrença, em nome da razão esclarecida. Para ele a inteligência continua sendo um grande empecilho para a aproximação do evangelho. Arrastada pelo seu pendor cético-racionalista ela se torna dissolvente para a fé.

No entanto, a despeito disto ele soube captar a realidade de Cristo com o **Verbo divino**. É o que constatamos através dos conceitos que emite na introdução do **NUNQUID**. O Cristo que aí aparece é sem dúvida o Cristo professado pela fé cristã. Diante dele Gide se põe na atitude da criança capaz de escutar humilde e confiantemente se dispõe a acolhê-lo no dia de sua visitação. Sua fé é realmente simples e sincera, isenta de incertezas. Mas no momento em que a razão irrompe de novo com seu poder judicativo, a posição gideana metamorfoseia-se. Torna-se novamente cética e então tudo cai aos golpes da crítica mais radical. Não fica de pé nenhuma verdade fundamental para o cristianismo, nem mesmo a divindade de Cristo, que vai aparecer-lhe como simples homem, representando apenas o ideal de todo homem, nada mais. Na medida, porém, em que esse racionalismo religioso se ausenta de seu espírito brota nele, com profunda sinceridade, a confissão do próprio pecado e a busca de Deus. Leia-se, por exemplo, esse belo texto do dia 3 de outubro de 1916,

onde o orgulho e a paixão carnal são desmascarados e Cristo é invocado como o único que pode salvá-lo.

“Sua mão sempre estendida, que o orgulho se recusa a aceitar.

— Preferes então continuar mergulhando aos poucos, cada vez mais profundamente no abismo? Pensas que essa carne apodrecida se vai destacar por si mesma de ti? Não, se tu não te desprenderes dela.

— Senhor, sem a tua intervenção ela me apodrecerá antes inteiro. Não, não é orgulho, bem o sabes. Mas para aceitar tua mão eu desejaria ser menos indigno. Assim meu lodo a manchará antes que a sua luz clareie.

— Perdão, Senhor. Sim eu sei que minto. A verdade é que esta carne que odeio, amo-a ainda mais que a ti. Anseio por esgotar seus gozos. Peço-te que me ajudes, mas faço-o sem verdadeira renúncia”.

Gide, porém, não chegou ao passo decisivo da conversão religiosa. Roçou-a apenas. A busca da verdade que ele empreendeu numa direção puramente subjetiva não lhe ensejou tal passo. No fim acabou vendo nos evangelhos tão somente uma alusão à alegria terrena. Esta é uma inversão enorme que nega radicalmente o sentido do texto sagrado. “Incapaz de abandonar Cristo — ressalta com propriedade Moeller — pretendeu ver no seu evangelho, artificialmente separada do resto e interpretada de maneira tendenciosa, uma mensagem de libertação terrestre”<sup>5</sup>.

O ingênuo panteísmo “do Deus disseminado das coisas”, que encontramos em algumas passagens do **NUNQUID**, vai assumir uma flexão profundamente imanentista, carregado de forte dose de individualismo. As anotações do dia 4 de março de 1916 mostram que a felicidade individual circunscrita unicamente ao presente, assume de vez a primazia em seu pensamento. O amor do próximo e a dimensão escatológica não têm mais lugar nesta concepção. Então para ele a expressão evangélica “perde a própria vida” adquire o significado preciso e terrível que têm os termos privados do fim escatológicos cristão”<sup>6</sup>. Interpretando a eternidade em sentido temporal e o **reino de Deus** numa dimensão exclusivamente terrena, Gide pulveriza ambas as realidades. A vida eterna que, na palavra de Cristo, inicia **agora** com o **reino** que ele instaura na história, Gide a entende restrita ao puro presente. Não há um **reino** do além. Tudo fica definitivamente encerrado no horizonte terrestre. A perspectiva escatológica volatiliza-se.

A interpretação gideana do texto evangélico não encontra nenhum apoio na exegese cristã. É-lhe, ao contrário, claramente oposta. Interpretar o evangelho de forma subjetivista, conferindo-lhe um significado simplesmente imediato, parece algo feito de propósito para satisfazer um desejo pessoal. Mas, então, tal interpretação torna-se arbitrária e insustentável. Reduzir o evangelho ao tamanho do desejo humano e à

busca de uma felicidade para o **aqui** e **agora** é falseá-lo gravemente. Gide, levado pela tendência racionalista de seu pensamento, cai nessa contradição e distorce seriamente o sentido do texto sagrado.

A experiência de Deus na vida e na obra deste homem "inquietante e inquieto", como diz G.I. Aubry, é uma realidade marcante, mesmo no momento em que ele se torna ferrenho **antiteísta** como consequência de sua opção pela horizontalidade terrena. Embora negado, Deus permanece sua obsessão constante. Aí estão as páginas pungentes do pequeno e do grande Diário para prová-lo da mesma patente.

Mesmo quando se diz tão somente "filho desta terra", percebe-se nas entrelinhas, que a custo ele consegue disfarçar "o ligeiro tremor que lhe emociona a voz quando fala desse mundo invisível que abandonou para sempre"<sup>7</sup>.

Gide uma vez se declarou o **filho pródigo** que foi "dilapidando grandes bens". Não estaria aí a confissão da secreta busca que animou a sua existência tortuosa e atormentada? Ser **filho pródigo** é a condição de todo homem diante de Deus. O importante é não perder o caminho da casa paterna.

#### NOTAS

(1) Cf. CH. MOELLER: *Literatura do séc. XX e Cristianismo*, Vol. I Flamboyant, S. Paulo — 1958, p. 135.

(2) NUNQUID ET TU, pp. 71-73.

(3) Op. cit., p. 182.

(4) Introdução à tradução italiana de NUNQUID ET TU.

(5) Moeller, Ch.: op. cit., p. 182.

(6) CASSA SALVI, E.: loc. cit., p. 44.

(7) MOELLER, CH.: op. cit., p. 196.

## NOTAS SOBRE PLOTINO

Constança Marcondes CESAR

A obra de Plotino, no século III d.C., reúne notáveis influências do médio-platonismo e do neo-pitagorismo, a propósito do problema do belo. Ele retoma a tese: "sê como Deus" e também a crítica do materialismo, da escola medio-platonica que floresceu em Alexandria. Retoma a identidade entre beleza e medida, harmonia matemática, proposta pelo neopitagorismo bem como a afirmação: a finalidade do homem é a separação do sensível e a união com o divino. Sob a influência de Amonio Saccas, Plotino elaborou uma filosofia que busca a liberação do homem, a união com a divindade e a contemplação. Expôs uma concepção original da absoluta transcendência do Bem e do Um, fundamento de toda beleza; uma concepção original da natureza da alma, à qual compete ordenar o mundo sensível; e mostrou que a contemplação e o amor são vias de acesso ao Bem e ao Belo.

Tentaremos por em relêvo a relação entre o Bem e o Belo em Plotino, e também explicitar o papel do terror, entre as emoções estéticas.

Na obra de Plotino, a beleza sempre liga o sensível ao inteligível; o que nos interessa, é o caminho que vai de um a outro.

A beleza, no mundo sensível, é acessível pelos sons e a visão; mas existe também a beleza das ações, da ciência e da virtude. Nos dois mundos, o sensível e o inteligível, beleza quer dizer medida, simetria, equilíbrio.

A alma, quando contempla a medida e a simetria, evoca e reconhece a si mesma, na forma perfeita. Beleza quer dizer, neste nível, harmonia e unidade do ser, domínio sobre a obscuridade da matéria. A beleza do corpo deriva de sua participação no mundo dos deuses, dado que o ser exterior nada mais é do que a idéia, que manifesta, multiplicidade, a harmonia imperceptível aos sentidos, a música do ser. Beleza, no mundo sensível é pois harmonia, testemunhada pela alma.

Há, contudo uma beleza mais elevada, não-sensível, cuja via de acesso é o amor. É a beleza da ciência e da virtude, presença da alma nas ações e nas intenções. A alma purificada se aproxima da fonte do Belo, da forma divina. O Belo é a fonte da beleza, é objeto de desejo e de amor.

A fim de melhor compreendermos o sentido da beleza, no mundo sensível e no mundo inteligível, Plotino a opõe ao feio.

O feio, no mundo sensível, é desarmonia, ausência de medida e de unidade; no mundo não-sensível, é a alma feia "que vive a vida das paixões corporais" (I, 6, 30); "vida mesclada de morte" (I,6, 35), vida prisioneira da terra.

A beleza sensível deriva de uma beleza anterior ao corpo; logo, é preciso escapar até mesmo da atração pela beleza sensível, como Ulisses escapou de Circe e de Calipso, símbolos dessa beleza. Viajar à maneira de Ulisses é mudar nosso modo de ver; é voltar a si mesmo e esculpir a própria alma, encontrando o divino dentro de si. Para contemplar, é preciso ser semelhante àquilo que se contempla; para contemplar o belo não-sensível, é preciso tornar-se divino e belo.

Nos dois mundos, o sensível e o inteligível, a beleza produz espanto, alegria, prazer e temor.

O temor assinala a proximidade com o sagrado, dado que, na perspectiva plotiniana, há identidade entre o Bem e o Belo. O Belo engendra amor. O temor é devido ao espanto, estupor e prazer de quem encontra "formas divinas e demoníacas" (I,6,15).

O temor está associado à suprema luta da alma, que consiste na busca da beleza, da beleza não acessível aos profanos, mas somente àquele que volta à sua verdadeira pátria, "o lugar de nossa origem" (I,6,20).

O temor é pois o encantamento pela beleza, que exige a transcendência do sensível.

No romantismo alemão, na obra de Holderlin, o temor denota a proximidade dos deuses; na poesia de Rilke, "o belo é o primeiro grau do Terrível".

Na poesia destes poetas que anunciam a contemporaneidade, ressoa o ensinamento de Plotino: a beleza é sinal da presença dos deuses, e é no temor e tremor, terror e alegria, encantamento, que ainda hoje os podemos encontrar.

## NOTÍCIAS

### **Semana Comemorativa dos Duzentos Anos da Revolução Francesa**

O Instituto de Filosofia promoveu, na Sede do Sindicato dos Bancários de Campinas, uma Semana Comemorativa da Revolução Francesa. O evento se realizou de 25-10-89 a 29-10-89 e contou com a participação de professores e alunos do Instituto de Filosofia e do Instituto de Ciências Humanas da PUCCAMP, tendo a seguinte programação:

#### **Dia 25-09-89**

“Influência da Revolução Francesa no Processo Político Brasileiro”.  
Prof. Odilon Nogueira de Matos (ICH – PUCCAMP)

#### **Dia 26-09-89**

“Influência da Revolução Francesa na Classe Operária Brasileira”  
Prof. Cláudio Batalha (UNICAMP)

#### **Dia 27-09-89**

“Revoltas Camponesas na Revolução Francesa”  
Prof. Jacques Vigneron (Inst. Metodista – S. Bernardo)

#### **Dia 28-09-89**

“Painel de Lançamento da Revista Reflexão (42)”  
“Duzentos Anos de Revolução”  
Prof. Augusto Novaski (Coordenador)  
Prof. Gabriel Lomba Santiago, Prof. João Ribeiro Jr., Prof. Francisco Vicente Rossi, Prof. Francisco de Paula Souza, Profª Norma Felicidade Lopes da Silva, Acadêmico de Filosofia, Acadêmico de História.

#### **Dia 29-09-89**

“Revolução Francesa e Desobediência Civil”  
Profª Elisabete M. Marchesini de Pádua (IF – PUCCAMP)

\*

### **Curso de Extensão Universitária: Filosofia no 2º Grau – Correntes Filosóficas, sua legitimidade e seus métodos**

No período de 16-09-89 a 25-11-89, foi desenvolvido o Curso de Extensão Universitária “Filosofia no 2º Grau”, uma promoção do Curso de Filosofia.

Trata-se de uma reedição de um curso realizado em 1988, trazendo desta vez a temática de correntes filosóficas importantes e da discussão de sua legitimidade com a finalidade de contribuir efetivamente para o trabalho daqueles que estão empenhados no exercício do magistério do 2º grau. Os itens abordados foram os seguintes:

### **1. O Positivismo**

- 1.1 A Filosofia Positivista.
- 1.2 O Método Positivista nas Ciências.
- 1.3 Textos e Subsídios para o 2º Grau.

Professor: Dr. João Ribeiro Júnior (PUCCAMP)

### **2. A Dialética**

- 2.1 A Filosofia do Materialismo Dialético.
- 2.2 O método dialético.
- 2.3 Textos e Subsídios para o 2º grau.

Professora: Elisabete M. Marchesini de Pádua (PUCCAMP)

### **3. A Legitimidade da História da Filosofia**

- 3.1 É a Filosofia um Saber?
- 3.2 Há verdades filosóficas?
- 3.3 Multiplicidade historicamente dada das filosofias.

Professor: Dr. Hermas Gonçalves Arana (UNICAMP)

\*

## **Seminários**

O Curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUCCAMP vem desenvolvendo, desde o dia 11-09-89, seminários avançados sobre importantes temas da Filosofia Contemporânea. Os eventos vêm sendo realizados no Prédio de Engenharia da PUCCAMP (Swift), conta com a participação de docentes de várias universidades (USP, UNICAMP, PUCCAMP, USRJ), tendo a seguinte programação:

- 1) "Retórica e Persuasão: O Elogio de Helena segundo Górgias de Leontino".  
Prof. Walter Zingerevitz (CNPq)
- 2) "O Dizível e o indizível: Temas de Filosofia da Linguagem".  
Prof. Mário Guerreiro (UFRJ)
- 3) "A Crise dos Modelos de Racionalidade".  
Prof. Alberto Oliva (UFRJ)
- 4) "A Problemática Neo-positivista do Círculo de Viena".  
Prof. Francisco de Paula Souza (PUCCAMP)
- 5) "O Teorema de Godel e suas conseqüências Filosóficas".  
Prof. Lafayette de Moraes (UNICAMP)
- 6) "Intuição e Método Filosófico em Bergson".  
Prof. Franklin Leopoldo e Silva (USP)

\*

## Participação em encontros e congressos

Ocorreram diversas participações de professores do Instituto de Filosofia em congressos e encontros no período de setembro/dezembro/1989, tanto no Brasil como no exterior. A Prof<sup>ª</sup> Constança Marcondes Cesar, representando a PUCAMP, esteve presente no III Congresso Internacional de Estudos Joaquiimitas realizado de 17 a 21 de setembro no Sul da Itália. A mesma professora participou do 1º congresso internacional a respeito do espaço cósmico e filosofia, realizado em Creta de 25 a 28 de setembro, apresentando a comunicação: "Por uma Poética do Espaço". Na qualidade de debatedora da conferência de abertura, a Professora Marcondes Cesar teve ainda a oportunidade de participar do congresso dedicado À Interpretação da obra de Arte, realizado em Kalamata, Grécia, de 22 a 25 de junho de 1989.

No colóquio "Dialética Viva", realizado pela ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), realizado no Departamento de Filosofia da USP (02 a 05-10-89), o Prof. Luis Alberto Peluso representou o Instituto de Filosofia da PUCAMP, apresentando o trabalho: "Dialética Ressuscitada: a interpretação Evolucionária da Dialética em Karl POPPER". O mesmo professor participou ainda do 5º Colóquio de História da Ciência: "A ciência no século das luzes", realizado na UNICAMP (23 a 25-10-1989), apresentando o trabalho: "Os fundamentos epistemológicos da análise social: a visao engenharial de Jeremy Bentham".

O Professor João Carlos Nogueira participou de um Congresso sobre M. Heidegger por ocasião do centenário de seu nascimento, realizado na UFRJ nos dias 25-26 de outubro de 1989. O Evento foi promovido pelo então chefe do Departamento de Filosofia, Prof. Olindo Pegoraro.

Joao Carlos Nogueira participou de uma mesa-redonda dia 26 à tarde, apresentando a comunicação: "Por que poetas no tempo de penúria"? – comentário de um escrito de Heidegger sobre o mesmo tema com o mesmo título. O tema da mesa-redonda era: Heidegger e a Linguagem.

Participaram do II ENCONTRO DE PESQUISADORES DA PUCAMP, realizado a 05 e 06-10-89, os Professores Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Luis Alberto Peluso e Vera Irma Furlan, representando, com seus trabalhos de pesquisa, os Departamentos do Instituto de Filosofia.

\*

## Lançamento de Livros

Edições Paulinas e Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da PUCAMP tiveram a honra de nos convidar para o lançamento do livro **Bachelard: ciência e poesia**, de autoria da Prof<sup>ª</sup> Constança Marcondes Cesar, realizado dia 26 de outubro de 1989, às 19 horas, na Ed. Paulinas (Campinas).

A Ciência Contemporânea, preocupa-se com a técnica, em detrimento do sentido do humano, lúdico, de suas descobertas. A verdade é que perdemos o parentesco entre invenção e poesia, restando apenas uma ciência fria, inumana.

Constança Marcondes Cesar, no intuito de recuperar o ensinamento de Bachelard, rememora o caráter dinâmico, a historicidade fundamental do saber. Recuperar os eixos fundamentais entre ciência e poesia, na tentativa de fazer do ambiente em que vivemos um espaço de coexistência, ao mesmo tempo, poética e criadora.

\*

## **Defesa de Dissertação:**

### **1. Os Parâmetros mínimos da autoridade segundo Ives Simon**

Em 06 de setembro de 1989, às 15 horas, o Curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUCCAMP recebeu a professora Taís Maria Santoni Burnier Pessoa de Mello, para a defesa de dissertação de mestrado, na área de Filosofia Social.

O trabalho tem, antes de tudo, o mérito de trazer à comunidade acadêmica, em belo estilo, as contribuições de um pensador de relevo, porém pouco conhecido entre nós.

Fizeram parte da Banca examinadora os seguintes professores doutores: Joao Francisco Regis de Moraes; Constança Marcondes Cesar (orientadora) e João Carlos Nogueira.

**Marcelo Fabri**  
Responsável pela Seção Notícias



## LANÇAMENTO

### **Paradigmas filosóficos da atualidade (Coletânea)**

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (Org.)

Esta obra tematiza algumas das mais importantes vertentes filosóficas da atualidade, como Filosofia Analítica, Racionalismo Crítico, Fenomenologia. Tem como objetivo orientar professores e estudantes de filosofia que pretendem seguir os caminhos filosóficos contemporâneos.

### **CONHEÇA OUTROS TÍTULOS DA PAPIRUS SOBRE FILOSOFIA:**

#### **Por um Conhecimento Filosófico**

Gilles-Gaston GRANGER (Trad. Constança Marcondes Cesar)

#### **Teoria Crítica – Habermas e a Escola de Frankfurt**

Raymond Geuss (Trad. Bento Itamar Borges)

#### **A Ontologia Política de Martin Heidegger**

Pierre Bourdieu (Trad. Lucy Moreira César)

#### **O Mal – Um desafio à Filosofia e à Teologia**

Paul Ricoeur (Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida)

#### **Aprendendo Filosofia**

César Aparecido Nunes

#### **Filosofia da Ciência e da Tecnologia**

J. F. Regis de Moraes

#### **Construindo o Saber – Técnicas de Metodologia Científica (Coletânea)**

Maria Cecília M. de Carvalho (Org.)

#### **História e Pensamento na Educação Brasileira**

J. F. Regis de Moraes

#### **A Geração do Futuro**

Rubem Alves

#### **As Razões do Mito (Coletânea)**

J. F. Regis de Moraes (Org.)

**SOLICITE CATÁLOGO – ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL**

Caixa Postal 736 – 13001 – Campinas – SP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to • Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a • Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a • Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

**Revista Reflexão**  
**Instituto de Filosofia**  
**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**  
**Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro**  
**Telefone ( PABX ) 2-7001 – Ramal 29**  
**13100 – CAMPINAS – SP ( BRASIL )**

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

### **Reflexão 45 – Ética**

**Capa:** Marcelo De Toni Adorno

#### **Departamento de Composição e Gráfica**

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

#### **Composição e Past-up**

Coordenadora: Célia Regina Fogagnoli Marçola

Equipe: Maria Rita A. Bulgarelli e Silvana Dias de Souza

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno

#### **Fotolito, Impressão e Acabamento**

Encarregado: Benedito Antonio Gavioli

Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Eduardo Paulo Mageste, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

**Auxiliares de Administração:** Carla Lúcia Ferreira, Elaine Simone Bernardo, Eliana de Jesus Perissinot, Flávia Domitila Costa Morais, Queila Davanzo.

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro  
13020 Campinas SP – Tel.: (0192) 2-7001 – Ramal 29

**Distribuição:** Papirus – Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13020 Campinas SP – Tel.: (0192) 32-7268

**Hubert Lepargneur**

Humanizar a moral

**Alino Lorenzon**

Ética e comunidade – a ideologia do individualismo

**Alino Lorenzon**

Questionamentos a uma ética supostamente universalista

**Luigi Bordin**

O ético e o político depois de Nietzsche

**Maria da Piedade Eça de Almeida**

Tentativa de explicitação de uma Ética da não-potência na sociedade científico-tecnológica

**João Ribeiro Júnior**

O altruísmo na ética positivista

**Riolando Azzi**

A Ética Cristã na conquista do México através da correspondência de Hernan Cortez

**Antônio Braz Teixeira**

O mal na Filosofia portuguesa dos séculos XIX e XX

**Estudos Críticos**

**Notícias**