

# A moral católica no período colonial e seu impacto na tradição luso-brasileira

Prof. Dr. José Mauricio de Carvalho  
(UFSJ – São João del-Rei – MG – Brasil)  
[mauricio@ufs.edu.br](mailto:mauricio@ufs.edu.br)

**Resumo:** Neste artigo, vamos examinar a evolução da moral católica entre os séculos XVI e XVIII, período conhecido por *Segunda Escolástica*. Nossa hipótese, contra a interpretação clássica de Joaquim de Carvalho, é que o período comporta três ciclos e não apenas dois como ele afirmou. A solução para a superação dos impasses nascidos no século XVII forma uma tradição que se mostra forte durante muitas décadas e que apenas no final do século XX, com a filosofia culturalista, encontra uma solução compatível com o espírito moderno.

**Palavras-chave:** ética; tradição; moral religiosa.

## 1. Considerações iniciais

O exame do problema moral na cultura luso-brasileira é assunto fundamental, como se apreende da leitura de *Desenvolvimento e Cultura*, obra do embaixador Mário Vieira de Mello (1912-2006), recentemente reeditado. No livro, o autor pretende tratar os fundamentos da cultura brasileira, atribuindo nossos problemas à ausência de discussão ética, obscurecida, segundo ele, pelo esteticismo romântico herdado da França. Mesmo que o problema não seja esse, a discussão ética não é muito comum no país. Este colóquio fará um esforço na direção oposta e colocará a ética no centro do debate.

Parece importante voltar à questão moral presente no Império Português do século XVI a início do XIX para entender as dificuldades que o assunto suscitou ao longo da história. A moralidade lusitana, naquele período, possui características peculiares. Tal se deve à singularidade cultural do Império e ao propósito da monarquia lusitana em se colocar ao lado da Igreja Católica na luta contra a Reforma Protestante. A doutrina cristã, construída sobre a crença da encarnação de Deus, não rejeita a vida terrena, nem despreza o corpo, mas esse reducionismo tipificou a cristandade medieval. Sua sobrevivência além dos marcos históricos da Idade Média ocorreria na península ibérica e itálica.

A singularidade cultural a que nos referimos no parágrafo anterior se estrutura no período que Joaquim de Carvalho denomina *Segunda Escolástica*. Ele a dividiu em dois ciclos: um barroco, de meados do século XVI até meados do seguinte e outro escolástico, daquele momento até meados do XVIII. Antônio Paim, em seu clássico livro *História das ideias filosóficas no Brasil*, explica que esta periodização proposta por Joaquim de Carvalho lhe foi sugerida por Carlo Giacon e diz que ela “tem o mérito de chamar a atenção para a necessidade de a distinguir da grandiosa sistematização

empreendida por Tomás de Aquino, no século XIII, sem lhe atribuir a condição de simples prolongamento da chamada escolástica decadente dos séculos XIV e XV” (p. 282).

Para um melhor entendimento da evolução do pensamento moral lusitano no período mencionado por Joaquim de Carvalho, preferimos considerá-lo em três ciclos e não apenas em dois, preservando o significado singular que lhe atribui Joaquim de Carvalho. No livro *Caminhos da moral moderna, a experiência luso-brasileira*, trata-se esses períodos por gerações, conceito abandonado depois por conta da interpretação que Ortega y Gasset popularizou do termo geração, aplicando-o a um tempo menor do que o referido ali<sup>1</sup>.

No primeiro ciclo, que de forma geral vai de meados do século XVI até a década de 1620 há uma aproximação do debate moral dos objetivos renascentistas. No ciclo que se segue, que se estende daí até o final do século XVII há uma radicalização da moral católica e uma rejeição dos valores terrenos. A revisão desse discurso estreito é obra dos moralistas do século XVIII que pertencem ao período pombalino. No pombalismo cria-se um modelo ético que trata o universo como espelho divino, abrindo espaço tanto para a incorporação da ciência moderna quanto das práticas econômicas capazes de favorecer a acumulação de riquezas pelo Estado, mas sem alterar os aspectos nucleares da moral tradicional, apenas adaptada à sua nova função social.

Os moralistas do último ciclo pretendem superar a radicalização do debate moral dos seiscentos não rejeitando os valores ali pressupostos, mas revendo-os com o objetivo de construir um Estado moderno capaz de incentivar a prática da ciência, regular as relações sociais e servir de justificativa para vida terrena. Este esforço de inserir a moral tradicional numa perspectiva moderna (construir um Estado Moderno) marcará as propostas que se estendem ao longo do século XIX, isto é, o *utilitarismo ético* de Silvestre Pinheiro Ferreira e Visconde de Cairu, as *éticas ecléticas ou espiritualistas* de Diogo Antônio Feijó, Eduardo Ferreira França, Domingos G. Magalhães, Amorim Viana, Cunha Seixas, Antero de Quental e outros, e o *positivismo e relativismo ético* dos quais são representantes, entre outros, Teófilo Braga e Silvio Romero.

Nas propostas éticas que se organizam no século XIX dois caminhos parecem mais representativos: a tentativa de conciliar o pensamento liberal (a valorização do sujeito e sua liberdade), a incorporação da ciência moderna com a moral tradicional e o esforço em fazer do Estado um agente moral com autoridade para completar o papel antes representado pela Igreja

---

<sup>1</sup> Ao se referir à geração de Descartes, Ortega y Gasset toma o ano em que ele completou 30 anos 1626 como referência. Tira sete e acrescenta sete para determinar quem são os homens de sua geração, isto é, os que alcançam 30 anos neste intervalo. Este assunto ele aborda na lição IV intitulada *O método das gerações* no livro *Em torno a Galileu*. Leia em especial a página 61.

Católica. Tentativa bem sucedida de construir uma moral moderna fora destas vias é, na tradição luso-brasileira, um fenômeno contemporâneo. No caso brasileiro a solução mais interessante se articula do seio da Escola Culturalista e o nome mais importante é o de Miguel Reale. Também é importante a contribuição de Antônio Paim, não só pela adequada caracterização da moral moderna, mas por chamar atenção para as dificuldades que tivemos para nos apropriar desse debate por conta da tradição que mencionamos.

Há um ponto que merece atenção especial, pelo menos de nós, brasileiros, pois vem dificultando uma avaliação mais adequada da questão. Trata-se de tomar as posições do segundo ciclo como representativas de todo o período. As características geralmente apontadas para todo o período limitam-se ao segundo ciclo e devem ser desvinculadas do esforço feito em outros momentos do denominado contrarreformismo pelos moralistas portugueses. Tomo como exemplo desse entendimento a caracterização fornecida por Ricardo Vélez Rodríguez na comunicação intitulada *Moral contrarreformista e ausência do debate ético na cultura brasileira*, publicada nas *Atas do I Congresso Internacional o pensamento luso-galaico-brasileiro*. Ela somente parece válida para tipificar o segundo ciclo da moral católica lusitana. Eis as características fundamentais que apresentou na ocasião: estamos neste mundo para conseguir a salvação eterna, a vida terrena é coisa passageira, razão para não se apegar a ela e à matéria (riqueza e prazeres), o trabalho constitui um castigo e não é próprio para senhores e nobres, a moral não é objeto de estudo e meditação. Estas características não tipificam precisamente o debate moral do pombalismo. Aspectos dessas características persistem nos anos seguintes, mas num outro contexto, a saber: aproximação com a ciência, valorização do trabalho voltado para a construção do Estado, adesão à visão liberal tomada como ético-normativa e às tentativas de fazer do Estado um agente moral e educador da nobreza. Em outras palavras, o conceito aplica-se ao que se passou no Brasil Colônia, mas é pobre para se referir ao que se passa em Portugal no mesmo momento histórico.

Tomamos por saber de salvação o que Luis Washington Vita caracterizou em *Antologia do Pensamento Social e Político no Brasil*. Trata-se de uma forma de contato com a realidade cujo fim é tratar fundamentalmente da divindade. Ele explica (1968): “trata-se de um saber que não se refere a este mundo, mas ao outro mundo, portanto, de um saber extra mundo e não intramundano” (p. 17). E esclarece, logo adiante: “Sob a linguagem tradicional escolástica os conimbricenses esforçaram-se por colocar os hábitos mentais da Escola em consonância com os problemas de seu tempo, levantados pela Reforma e respondidos pelo Concílio tridentino” (*idem*, p. 17). E dá o diferencial: “No saber de salvação, porém, as investigações teológicas acabaram por predominar

sobre as investigações filosóficas” (*idem*, p. 17). Resta recordar que essa é uma classificação criada por Max Scheler e que Vita emprega para se referir a todo saber que trata de assuntos filosóficos, subordinando-os aos teológicos. Pretender dizer que o contrarreformismo é um saber de salvação não é errado, mas não é um conceito preciso, pois não diferencia os momentos do contrarreformismo.

No livro *Caminhos da moral moderna, a experiência luso-brasileira* defende-se a tese de que os problemas práticos e teóricos que temos para incorporar o debate moral moderno decorrem das dificuldades de empreender com êxito a conciliação apontada pelos moralistas do século XVIII. Não se trata propriamente de uma insistência em permanecer na moral do século XVII pura e simplesmente, mas na dificuldade de conciliá-la com os valores próprios do mundo moderno como, parece, quiseram fazê-lo os moralistas do terceiro ciclo como Antônio Soares Barbosa (1734-1801). Se formos, portanto, rigorosos, o saber de salvação é exato para caracterizar apenas o segundo ciclo.

## 2. Momentos da ética moderna

Antes de detalhar a temática dos ciclos que marcam a moral contra-reformista portuguesa dos séculos XVI ao XVIII é preciso caracterizar a ética moderna. Ela se forma como um saber autônomo de outros campos do saber. O ponto de partida dessa compreensão pode ser atribuído ao francês Pierre Bayle, professor em Sedan e que fugiu para Holanda por conta da perseguição religiosa realizada na França. Ele escreveu em seu *Dicionário Histórico e Crítico* (1697) que religião e moral, embora próximos, são campos distintos. O que sugere é que se pode ser moral sem ser religioso, assunto que seria estudado na Inglaterra no momento seguinte. A partir de Bayle podemos indicar quatro momentos fundamentais que apresentamos, a seguir.

O primeiro é o debate ocorrido na Inglaterra<sup>2</sup>. Dele resultou a dissociação entre ética social e individual. O resultado não decorreu do capricho dos filósofos, mas da nova realidade: a vigência do pluralismo religioso na sociedade. Nessa sociedade, evolui-se para a admissão de que as alterações importantes no comportamento social dependem de consenso. O fundamento da moral individual passa a ser a própria confissão religiosa adotada ou a suposição de que pode prescindir desse amparo.

O momento seguinte, marcado pela ética kantiana, encontra-se na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Doutrina da Virtude*. Esta proposta estrutura-se sobre a ideia universal de pessoa humana e confia na razão prática como indicadora de uma orientação subjetiva para a

---

<sup>2</sup> O debate foi reconstituído na antologia e está no *site* do Instituto de Humanidades com o título *O nascimento da ética social moderna*.

conduta.

O terceiro momento é o entendimento, emergente no século XX, de que o estudo da religião diz respeito à compreensão da pessoa humana ao invés de suposições quanto à natureza da divindade.

Por fim, a revisão feita por Max Weber da ética kantiana, que se referia à pessoa humana universal, trazendo-a para o plano concreto, na doutrina que denominou de *ética de responsabilidade*, pois o caráter universal da pessoa humana não se encontra concretamente em parte alguma. O filósofo trouxe a discussão para o homem concreto e situado tal como surge na analítica existencial.

### 3. Os ciclos da moral católica contra-reformista

O primeiro grupo de representantes da moral contrarreformista, como está no artigo *Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro*, foi constituído por: “Frei Heitor Pinto (1528-1584), Frei Amador Arrais (1530-1600), Pe. Manoel de Góis (1524-1597), entre outros” (CARVALHO, 1995, p. 82).

A mentalidade humanista, típica daqueles dias, abrandou o rigor das máximas morais que vinham da Idade Média, uma moral de fundo religioso voltada para a conquista da felicidade entendida como conquista da salvação. Frei Heitor Pinto, o primeiro dos moralistas mencionados é autor de *Imagem da vida cristã, ordenada por diálogos, como membros de sua composição*. Ele fala da composição dual da natureza humana, corpo material e alma espiritual, sendo esta última descrita como: “uma substância participante da razão incorpórea, imortal, invisível, acomodada a reger o corpo” (1940 p. 49). Entre as virtudes que promovem a felicidade dá destaque à justiça definida como dar a cada um o que é seu. Heitor Pinto considera a prática das virtudes um programa moral importante e destaca a atuação do príncipe como agente de desenvolvimento moral da sociedade. Para ele, a ação do príncipe possui raiz moral e consiste em “tirar vícios, plantar virtudes, reformar costumes e melhorar vidas” (p. 147). O fundamental desta proposta é a noção de que o Estado, através de seu governante, tinha uma ação moral complementar à moral religiosa, entendendo-o como agente de desenvolvimento humano. Frei Amador Arrais, como Heitor Pinto, atribui ao príncipe o papel de legislador por excelência e entende que o aperfeiçoamento humano vem da prática moral. Como aquela moral é difundida na sociedade por ação do príncipe, o Estado tem o papel de incentivar as virtudes, notadamente por conta do maior exercício da administração da justiça pelo rei a partir do século XVI. Pe. Manoel de Góis, autor de *Moral a Nicômaco, de*

*Aristóteles*, é dos três quem deixa obra mais completa. Ele entra na discussão sobre a autonomia da moral entendendo-a como “uma ciência que contenha a razão de honesto e contribua para a virtude e probidade dos costumes” (p. 13). Como os moralistas anteriores ele também entende que a felicidade não consiste nem na posse das riquezas, nem no gozo dos bens, nem no exercício do poder, nem na glória, nem na fama, mas numa felicidade sólida e verdadeira que vem da contemplação de Deus (p. 113-115). Afirma: “a felicidade sobrenatural que se alcança na outra vida consiste na contemplação intuitiva da natureza divina” (p. 123). E, insistindo na importância das virtudes morais como indutora de uma vida boa, afirma: “A justiça na vontade, a temperança no aceite da concupiscência, a fortaleza no apetite de ira. Mas se se tomar a expressão virtude moral num significado mais lato, a estes três tem de se acrescentar a prudência” (p. 249). Assim, as virtudes são importantes para fazer o homem viver bem.

À medida que o racionalismo cartesiano ganhou força no debate filosófico, ao contrário do que se poderia supor, houve um estreitamento da meditação moral. A preocupação com a Reforma Protestante também influenciou no fechamento do debate moral, pois era necessário enfrentar os abusos presentes na Cristandade e reerguer espiritualmente a Igreja Católica. Neste contexto, a reflexão ética se fecha nas virtudes fundamentais capazes de promover a felicidade humana e esta se resume na conquista da salvação eterna. Em outras palavras, “o voltar-se para Deus proposto por Pe. Manuel de Góis seria transformado em abandono das coisas do mundo” (CARVALHO, 1995, p. 77) e o estudo da moral é superado pela desconfiança na Filosofia. A meditação moral perdeu amplitude porque seu propósito se afunila nos princípios rigorosamente ditados pela subordinação dos assuntos morais aos ensinamentos religiosos. Apenas nesse ciclo se pode dizer que há uma preocupação quase exclusiva em conseguir a salvação eterna; a vida terrena é considerada passageira razão para não se apegar à matéria (riqueza e prazeres), e a moral deixa de ser objeto de reflexão. Estas são as características do debate moral do restante do século XVII e seus representantes mais notáveis são: Frei Antônio das Chagas (1631-1682), Pe. Manoel Bernardes (1644-1710), Pe. Manoel Fernandes, Frei Sabino Bononiense e muitos outros. Eis o tom do novo discurso moral, como aparece em *Alma instruída na doutrina cristã* de Pe. Manoel Fernandes (1688): “Geralmente todo o mal do mundo ou o que propriamente chamamos inimigos da alma, vem a ser estas concupiscências, a luxúria, a avareza e a concupiscência de honra” (p. 505). Ainda mais contundente é o Pe. Manoel Bernardes, autor de *Estímulo para seguir o bem e fugir do mal* (1730), que, nesta obra, associa o pecado à doença física do seguinte modo: “O pecado da usura e a enfermidade da lepra parecem-se em muitas coisas: não é de admirar que esta fosse a pena daquela

culpa (...). A lepra chama-se cancro universal, porque por todo o corpo se vai estendendo e todo o vai consumindo” (p. 23 - 24). Afirmara antes: “ser rico e ser timorato não é muito ordinário esta concordata, porque as riquezas da terra dificultam adquirir e conservarmos as do céu” (p. 9). Esse é o tema que marca o discurso desses moralistas dos quais é ainda exemplo o Frei Antônio Feo, que nos *Tratados Quadragesimais e da Páscoa* (1609) afirma: “assim as riquezas mal adquiridas, ainda que a princípio saibam bem, contudo quebram dentes e danam estômagos quer dizer desonram corpos e lançam a perder as almas” (p. 168). Neste trecho ele compara as riquezas com areia que quebra os dentes e avaria o estômago. Outro assunto muito comum entre os moralistas deste ciclo é a defesa da castidade ou condenação da sexualidade não destinada à procriação. Conforme resumimos em *Caminhos da moral moderna a experiência luso-brasileira*, o Pe. João Fonseca defendeu em *Antídoto para a alma para medicina dos escrupulosos* “a castidade como uma das formas de renegar o mundo, a outra era a pobreza” (p. 88). Portanto, o exercício das virtudes destinava-se essencialmente a obter a salvação da alma.

O típico da pregação moral no ciclo é que ela não se limita a indicar o contraste entre a glória do céu e as limitações da vida nesta terra, características do discurso barroco em geral, mas em realçar as misérias deste mundo unicamente válida pela possibilidade de abrir caminho para a vida ultraterrena. Assim, o propósito da vida humana se limita a obter a salvação para ver Deus na sua glória celestial. Em síntese, o discurso moral deste ciclo é que a salvação corresponde à ascese rigorosa, à abstinência de sexo, ao combate ao amor próprio, ao despojamento da vontade, à humildade e pobreza de bens, ao máximo das mortificações. Em síntese: em sofrer os males deste lugar ruim e desprezar os seus bens. Esta pregação fica rigorosa pela convicção do momento: é pequeno o número dos que se salvam e enorme a multidão dos que sofrerão a danação eterna.

O chamado saber de salvação, que teve representantes importantes no Brasil no século seguinte, entre eles, Souza Nunes (1730-1808) e Nuno Marques Pereira (1652-1735), reproduz esse entendimento. O primeiro é autor dos *Discursos políticos e morais* obra que foi resumida e comentada por Antônio Paim na sua *História das ideias filosóficas no Brasil* (1997). Paim sintetiza o livro como se segue: “dos sete discursos que o compõem, dois se dedicam ao combate da riqueza, um aponta para os perigos do estado conjugal, três se ocupam da família e o último da amizade” (p. 298). Ele comenta que o tom geral da obra pode ser avaliado pela condenação da riqueza citando: “As maiores riquezas que se pode lograr o homem é a salvação, a liberdade e a vida. E se com a riqueza excessiva a salvação se arrisca, a liberdade se perde e a vida se estraga, como não virá o homem a ser tanto mais necessitado quanto for mais rico? Como não será a sua riqueza excessiva o

mais certo prognóstico da sua maior necessidade e miséria?” (*Idem*, p. 298). Nuno Marques Pereira é autor do *Peregrino da América*, obra em que condena a ignorância existente no Brasil e diz que os homens são peregrinos nesta terra a caminho do céu: aqui, nada há de duradouro e as ocupações pouco valem, além de apontar o fim definitivo. Além disto, a acepção de pecado é ampla para comportar a responsabilidade pelas enfermidades. Em resumo: pecado é associado à doença física, como o faz o Pe. Manoel Bernardes; os pecados mais graves são a preocupação com a riqueza e o sexo, como ensinam os mencionados padres Manoel Bernardes, Manoel Fernandes, João Fonseca e Frei António Feo; estamos neste mundo de passagem e para conseguir a felicidade eterna, assunto dos mesmos religiosos, e a moral não é objeto de estudo e meditação, desconfiança destes mesmos moralistas, mas que não se aplica a Manoel de Góis, aos moralistas do primeiro ciclo, e aos do século seguinte. As questões postas por estes autores brasileiros são idênticas às que foram propostas pelos moralistas do segundo ciclo, mas não com o que nos deixaram os representantes do primeiro e do terceiro ciclo.

O terceiro ciclo, que não aparece nas referências de Joaquim de Carvalho, é marcado pelo esforço para demonstrar que a existência humana tinha um sentido mais amplo do que a salvação, ainda que a felicidade continuasse a ser a salvação. O pensamento iluminista ofereceu à geração pombalina a ampliação do ideal de felicidade associando-o à construção de um Estado próspero. Não há, entretanto, da parte desses moralistas, o abandono da moral católica, mas um esforço por revê-la. A conciliação do ideal tradicional com o novo indicou a importância de produzir riquezas para o fortalecimento do Estado e da sexualidade para o povoamento das novas terras. Nem as riquezas serviam fundamentalmente para o enriquecimento pessoal, nem o sexo se destinava unicamente ao prazer, mostrando que o iluminismo lusitano é anti-hedonista e anti-individualista. Em outras palavras, o desejo da verdadeira felicidade não se mistura com o prazer ou a riqueza, mas os aceita, se subordinados à razão de Estado. Como projeto moral, só a esperança de uma vida eterna é que pode subministrar ao homem o motivo mais poderoso e eficaz para suportar as dificuldades da vida na terra, conforme se apreende das lições deixadas por Antônio Soares Barbosa e Bento José de Souza Farinha.

Este terceiro momento, que pode ser situado depois dos anos trinta do século XVIII, coincide com a geração pombalina. Se a conquista da salvação não foi contraditada, ela fica como que entre parênteses ante as finalidades terrenas: o gerenciamento de bens e o sexo favorecem o desenvolvimento do Estado, propósito ao qual se submetia também a prática da ciência. É esse, resumidamente, o esforço de revisão feito no pombalismo. Para Joaquim de Carvalho (1981): “a

luta contra a escolástica, em meados do XVIII, não foi propriamente uma luta entre sistemas, mas a luta da atitude anti-sistemática contra o espírito de sistema” (p. 305 - 306). A questão mencionada por Joaquim de Carvalho prende-se mais o espírito de laicização do Iluminismo do que ao seu caráter anti-sistêmico.

Os autores mais representativos desse período são: Teodoro de Almeida (1722-1804), Antônio Soares Barbosa (1724-1801) e Bento José de Souza Farinha (1740-1820). O primeiro adota um ecletismo filosófico, rompendo com os moralistas do ciclo anterior. Formula uma filosofia romântica da natureza, olhando o mundo como um lugar paradisíaco sem considerar a existência de animais perigosos, as catástrofes naturais e os obstáculos que a natureza interpõe à vida humana. Teodoro de Almeida afirma a prevalência da lei religiosa sobre a civil e critica os enciclopedistas franceses. Na questão da pobreza, repete os moralistas dos ciclos anteriores, segundo os quais os ricos somente entram no céu pela esmola aos pobres. Por sua vez, Soares Barbosa, autor de *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto da Filosofia* (1776), elabora importante investigação moral no livro *Tratado elementar de Filosofia Moral* (1792). Neste livro, conclui que a moral está na prática de virtudes que levam a Deus, não sendo legítimo separá-la da religião. Considera a virtude como a fonte da felicidade e afirma que ela decorre do cumprimento de leis confirmadas pela razão. Os dois filósofos fizeram um esforço para dialogar com os autores modernos, mas se recusaram a abandonar a moral religiosa. O primeiro preserva a dependência da moral à religião e o monopólio da Igreja Católica no estabelecimento da moral social; o segundo submete o fundamento da moral ao Estado. Nesse caso, cabia à Igreja a formulação dos princípios que o Estado assumia em sua legislação. Souza Farinha propõe uma fundamentação divina ao direito natural, aproximando a compreensão religiosa da racional.

A discussão moral acima mencionada abre espaço para o pombalismo como resumimos na comunicação *A persistência da meditação ética portuguesa na tradição cultural brasileira*, publicada nas *Atas do I Congresso Internacional O Pensamento luso-Galaico-Brasileiro*:

A discussão moral resumida acima ajuda a entender como Pombal entrou no debate sobre o significado da riqueza. Seria ela um mal em si ou ruim pelos seus efeitos? Ele escolheu essa última alternativa e deu uma linguagem moderna ao conceito de razão de estado, já presente no primeiro ciclo. A novidade no seu discurso é a presença da noção de progresso veiculada pelo iluminismo francês. Além disso, ele reconsiderou o princípio herdado do aristotelismo de que o bem do estado é preferível ao individual, no que acompanhou Frei Heitor Pinto. Também propugnou um modelo de Estado, igualmente postulado pelo mesmo sacerdote e pelo Frei Amador Arrais, para

quem o rei é a cabeça e o povo os membros. Insistiu na benignidade da ação da autoridade e na justiça desta mesma autoridade de modo idêntico ao utilizado pelo Frei Amador Arrais. Atribuiu à justiça e ao bem comum, citando Aristóteles, o papel de objetivos da ação governamental, como fizeram esses moralistas do primeiro momento, defendeu os pobres contra os ricos, tese também cara a Amador Arrais e Heitor Pinto. Este último entendera que a essência divina era o fundamento da justiça, logo o objetivo da ação do príncipe era tirar os vícios, plantar virtudes, reformar costumes. Eis o cerne do pombalismo: Acreditar que era possível promover a riqueza e progresso social através do incentivo real e da educação sem alterar a componente ética da cultura (...). Assim, mesmo introduzindo a ciência moderna e dando um sentido terreno para a vida humana, o que fica evidente foi que o Marquês não alterou o propósito central da moral contra-reformista, os valores do homem para com ele e para com Deus. Contudo, a geração pombalina construiu uma ponte que a aproximou dos representantes do primeiro ciclo, superando (...) os exageros promovidos no segundo ciclo. (p. 485 - 486).

A reforma pombalina não rompe com o contrarreformismo, notadamente na justificação do poder real, mas elabora um novo propósito para as ações do Estado Nacional. Pombal acredita que as mudanças sociais decorriam da incorporação do utilitarismo cognitivo e dos hábitos econômicos ensinados à nova fidalguia formada na mentalidade cientificista. Assim permitiu que uma leitura renovada do direito natural como produto da razão fosse usada na defesa da moral tradicional. Este entendimento abre espaço para as soluções que viriam a ser articuladas em seguida por Silvestre Pinheiro Ferreira e José da Silva Lisboa, o Visconde de Cairu.

#### **4. Considerações finais**

O quadro histórico delineado nesta comunicação indica que a discussão moral no Brasil e em Portugal não ocorreu do mesmo modo que em outras partes da Europa ou da América do Norte. No livro *A Meditação ética portuguesa*, Antônio Paim chama atenção para um aspecto singular desta trajetória: a recusa de aspectos do liberalismo. Entende, adicionalmente, que a dificuldade de realizar um debate moral com as características modernas vem da sobrevivência da tradição moral estruturada em Portugal durante a Renascença. É o que nos cabe examinar neste colóquio, notadamente as tentativas de rever essa tradição pelo utilitarismo ético, éticas ecléticas e espiritualistas, moral positivista, relativismo ético e tradicionalismo.

Um ponto parece fundamental quando falamos de três ciclos de contrarreformismo: identificar suas diferenças e realçar a falta de correspondência história. No Brasil colônia, praticamente, ficamos no espírito do Segundo Ciclo. O terceiro chega próximo da vinda da família

real, quando nos alcança verdadeiramente o espírito pombalino.

No livro *Desenvolvimento e Cultura*, o embaixador Mário Vieira de Mello nos oferece explicação diferente para nossas dificuldades éticas. Ele reduz a influência europeia no Brasil às ideias românticas do século XIX, não considerando o impacto de outras tradições filosóficas e literárias. Além disso, desqualifica a discussão ética vinda da Renascença portuguesa, ao contrário de Antônio Paim. Diz ainda que nossa aproximação do romantismo francês do século XIX foi feita via Portugal, o que não parece correto. O problema maior da hipótese de Vieira de Mello é que ela superestima a destruição da moralidade católica pelo romantismo francês, porque o tradicionalismo romântico preserva a moral católica, além de desconhecer o impacto decorrente da escola culturalista. Contudo, o entendimento de uma crise de valores que marca o pensamento europeu na modernidade e que nos alcança, parece uma hipótese digna de ser considerada.

A superação das dificuldades éticas apontadas por Antônio Paim e Vieira de Mello emerge no culturalismo de Miguel Reale. Foi ele quem melhor examinou entre nós o vínculo entre a moral e a herança judaico-cristã no ocidente. O movimento culturalista pensa o espaço humano como expressão dos valores do espírito. O homem os recebe e também os cria. Isto não significa que o *a priori* cultural, o que ele recebe, possa ser desligado da sua situação íntima como o tipo de sua inteligência e nível emocional, apenas não se identifica simetria perfeita entre as buscas pessoais e os ideais culturais, no sentido popularizado por Ortega y Gasset. Ao viver em grupo, o indivíduo deve se comprometer com valores reconhecidos e que são maiores dos que os que ele cria por ele mesmo ao concretizar sua vocação. Os ideais e valores formadores da cultura apontam uma direção geral para a vida, um sentido, que cada pessoa vai buscar conforme seu estilo, possibilidades e liberdade. Por isso o desafio atual da filosofia culturalista, por nós resumido em *O Homem e a Filosofia*, é examinar a existência como o produtor e indutor da cultura. O ponto de partida é o *a priori* cultural, aquilo que me é dado; o projeto de vida de cada homem é a expressão de sua liberdade e riscos. Seus limites não decorrem apenas de sua natureza, mas da consciência de perda, das situações de angústia, dor, saudade, culpa e morte. A finitude, tanto quanto as dificuldades vindas dos males morais, é um desafio para a criação da cultura. O homem faz cultura vencendo seus limites e ampliando o universo axiológico da sociedade. A filosofia culturalista não é relativista, ainda que seja historicista. Os valores constituem, no espaço social, um poderoso guia para as vidas particulares, valores reconhecidos e ratificados na experiência histórica. Essa discussão, contudo, não será aprofundada aqui. Esperamos realizá-la num outro momento. Por ora, vamos ficar na avaliação da discussão moral ocorrida nos tempos coloniais e no século XIX.

## **Referências:**

BERNADES, Pe. Manoel. *Estímulo prático para seguir o bem e fugir do mal*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedroso Galram, 1730.

CARVALHO, Joaquim. Ensaio filosófico sobre o entendimento humano de John Locke. *Obras Completas*. v. II. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1981.

CARVALHO, José Mauricio de. *Caminhos da moral moderna, a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

\_\_\_\_\_. *A meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro*. *Cultura*, v. VIII, 2ª série, (75-90), Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1995.

\_\_\_\_\_. *A persistência da meditação ética portuguesa na tradição cultural brasileira*. In: *Atas do I Congresso Internacional o pensamento luso-galaico-brasileiro*. v. II, (481- 504), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

FEO, Antônio. *Tratados Quadragesimais e da Páscoa*. Lisboa: Oficina de Jorge Rodrigues, 1609.

FERNANDES, Pe. Manoel. *Alma instruída na doutrina cristã*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1688.

GÓIS, Pe. Manuel de. *Moral a Nicômaco, de Aristóteles*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957.

MELLO, Mário Vieira de. *Desenvolvimento e Cultura*. 3. ed., Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

ORTEGA Y GASSET, José. *Em torno a Galileu*. Petrópolis: Vozes, 1989.

PAIM, Antônio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: EDUEL, 1997.

PINTO, Frei Heitor. *Imagem da vida cristã, ordenada por diálogos, como membros de uma composição*. Lisboa: Alves Correia, 1940.

RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. *Moral contra-reformista e ausência do debate ético na cultura brasileira*. In: *Atas do I Congresso Internacional o pensamento luso-galaico-brasileiro*. v. II, (505-518), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

VITA, Luis Washington. *Antologia do pensamento social e político no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

## **Catholic Morality in the colonial period and its impact in the Portuguese-Brazilian tradition**

**Abstract:** In this article we propose to examine the evolution of catholic morality between the XVI and the XVIII centuries, a period known as Second Scholastics. Our hypothesis, which contradicts Joaquim de Carvalho's classical interpretation, is that the period comprises three cycles and not just two as originally proposed by him. The solution for overcoming the dilemmas started in the XVII Century forms a tradition that proves to be strong throughout many decades and that only by the end of the XX Century, with Culturalist Philosophy, a solution compatible with the modern spirit is found.

**Keywords:** ethics; tradition,; religious morals

Data de registro: 25/05/2011

Data de aceite: 13/07/2011