

A aproximação do debate ético das teses liberais: *As soluções de Silvestre Pinheiro Ferreira e Visconde de Cairu.*

Prof. Dr. José Mauricio de Carvalho
(UFSJ – São João del-Rei – MG – Brasil)
mauricio@ufsj.edu.br

Resumo: Neste trabalho examinaremos as teses morais de Silvestre Pinheiro Ferreira e do Visconde de Cairu. A aproximação com as ideias liberais forneceu a ambos uma via de valorização da existência terrena pela experiência de virtudes que nascem do trabalho produtivo. Ao procurar conciliar a prática destas virtudes com a felicidade, levam adiante o propósito concebido pelos moralistas do pombalismo (ou terceiro ciclo do contra-reformismo): associar a busca da salvação eterna com razões que justificam a vida terrena, formando, assim, uma importante tradição.

Palavras-chave: moral; virtudes filosóficas; virtudes teológicas; liberalismo; segunda escolástica.

1. Considerações iniciais

Nesta comunicação examinaremos como o pensamento liberal, entendido como doutrina de inspiração moral, foi recebido na tradição luso-brasileira no início do século XIX. Em sua evolução, a doutrina liberal se afastará do discurso moral, mas não foi o que ocorreu naquele momento em nosso ambiente cultural. A singularidade da nossa tradição e a forma como os assuntos morais foram tratados no Império Português durante o terceiro ciclo do contrarreformismo influem na recepção do liberalismo como projeto moral capitaneado por Silvestre Pinheiro Ferreira¹ e José da Silva Lisboa². A reflexão de ambos caminha no sentido de demonstrar a importância para a moral dos ideais liberais e acabam por concluir por sua insuficiência. Devido a isto, a fim de

1 Silvestre Pinheiro Ferreira nasceu em Lisboa a 31 de dezembro de 1769. Estudou por dez anos na Casa de Nossa Senhora das Necessidades, que pertencia à Congregação do Oratório. Abandonou o estudo eclesiástico em 1791 e três anos depois se tornou Professor de Filosofia Racional e Moral no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra. Crítico das ideias prevalentes na universidade, acabou perseguido. Para não ser preso fugiu de Portugal em 31 de julho de 1797. No exílio, tornou-se amigo de António de Araújo, futuro Conde de Barca, que o introduziu na carreira diplomática. Nesta função serviu como secretário na Embaixada de Paris, em Haia, na Holanda, e, posteriormente, na Corte de Berlim (1802). Na Alemanha ele tomou contato com as ideias de Kant, Fichte e Schelling. Apesar da proximidade com o idealismo alemão, preferia o sistema Wolf-Leibniz. Na Alemanha, casou-se com Dorotéia von Leithold e teve três filhas, havendo sobrevivido apenas Joana Carlota. A Revolução Espanhola fez a Corte perceber que novos tempos rondavam à Europa. Logo depois D. João VI nomeou-lhe responsável para elaborar um projeto de reforma da Monarquia, tarefa que executou nos anos de 1814 e 1815. O objetivo de suas propostas era alterar o perfil da monarquia absoluta de modo a evitar a radicalização dos movimentos contrários à monarquia. Depois desse trabalho, ocupou cargos importantes no governo português, especialmente no início dos anos 20 quando se tornou Ministro do Exterior e da Guerra. Foi nessa condição que retornou a Portugal. Em Portugal, percebeu que suas tentativas de superar o absolutismo reformista não foram bem aceitas; assumiu, então, um exílio voluntário em Paris. Permaneceu por muitos anos na capital francesa até que, por volta de 1842, tendo sido eleito deputado pela terceira vez, regressou a Portugal. Tudo indica que ao aceitar o cargo de deputado no início da década de 40, o que não fizera nas outras duas oportunidades em que fora eleito, optasse por morrer em solo pátrio. De fato, morreria pouco depois, em 1 de julho de 1846 e foi sepultado no Cemitério dos Prazeres.

2 No livro *Cairu e o liberalismo econômico*, Antônio Paim lembra que o Visconde de Cairu e Pinheiro Ferreira se tornam amigos, ambos preocupados em familiarizar a elite brasileira com a ideia liberal. Diz ainda Paim que: “José da Silva Lisboa e Silvestre Pinheiro Ferreira integraram a junta diretora da Imprensa Régia” (p. 32).

justificar as virtudes, eles se voltarão para a moral religiosa ao tomá-la como disposição para alcançar a felicidade completa, impossível de ser realizada neste mundo. Esta solução herdada dos moralistas do pombalismo seria também acolhida pelos representantes do ecletismo espiritualista no século XIX e pelos católicos. Essa forma de tratar os assuntos morais formou uma das mais sólidas tradições da cultura luso-brasileira. Sua superação teórica é obra recente da escola culturalista brasileira, principalmente devido à filosofia de Miguel Reale, para quem as escolhas têm por base os valores, que são exigência absoluta como objetos singulares da consciência, mas não como derivação de um ente absoluto nos termos da metafísica tradicional, nem se reduzem a uma mensagem, conforme sugeriu o utilitarismo³.

Qual o problema a ser enfrentado pelas filosofias morais de Pinheiro Ferreira e do Visconde de Cairu? Aproximar-se da modernidade sem abandonar a moral tradicional, como queriam os moralistas do chamado período pombalino. Lembremos que o projeto moral de Soares Barbosa mostra a incapacidade de a razão construir um sistema completo quando afastada da moral revelada. Essa foi uma estratégia dos moralistas do pombalismo. Os moralistas do período pretendem superar a radicalização do debate moral dos setecentos, conciliando elementos da moral tradicional com o objetivo de construir um Estado moderno capaz de incentivar a 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) terá continuidade no **utilitarismo ético** de Silvestre Pinheiro Ferreira e Visconde de Cairu. Ela responde ao desafio de abertura da moral contrarreformista à vida terrena iniciada pelos moralistas do século XVIII, mas empregando nova via de aproximação com a modernidade: a moral da simpatia. Outro elemento moderno também presente no pensamento de ambos é a noção de progresso vinda do iluminismo francês.

-
- 3 Na comunicação *A persistência da meditação ética portuguesa na tradição cultural brasileira*, publicada integralmente nas **Atas do I Congresso Internacional o pensamento luso-galaico-brasileiro**, indica-se que a superação teórica de certas linhas de pensamento persistentes herdadas da tradição lusitana foi obtida no último século. Destaque foi dada à contribuição da escola culturalista, em especial à filosofia de Miguel Reale, para quem a questão ética ganha fundamentação ancorada na tradição culturalista da Escola de Recife. O fundamento ético será buscado numa teoria do valor desenvolvida na filosofia culturalista alemã e não no vínculo com a religião. No culturalismo o valor está relacionado ao homem e tem certa independência e ainda o valor tem certa diferença da noção de bem concebido de forma tradicional. O conceito *a priori* de Kant permite propor as duas coisas, como observaram Windelband e Rickert. O valor, neste caso, não é uma coisa, não tem realidade de ser, mas o seu modo de ser é o dever ser. Max Scheler completa esta interpretação dizendo que o valor tem origem no reconhecimento de uma hierarquia de objetos, mas aproxima este reconhecimento de uma intuição intelectual, fato que Miguel Reale procurará superar ao falar que o valor é um objeto próprio. No que se refere especificamente aos valores, Reale não os subordina aos princípios metafísicos, porque eles não possuem, por si mesmos, importância. Cabe ao homem organizá-los e conferir-lhes, digamos, certa objetividade. É claro que esta objetividade depende dos sujeitos que atribuem valor, do modo como o fazem, da hierarquia que estabelecem entre eles. A cultura é o resultado concreto de como esses valores são organizados, de como historicamente se consolidaram e como foram justificados. Reconhecendo a autonomia da axiologia, os valores não são tomados como uma derivação do verdadeiro, como ocorreu no platonismo, por exemplo, nem se reduzem a uma mensagem, conforme sugeriu o utilitarismo estético.

2. O problema moral segundo o Visconde de Cairu

José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu (1756/1835), elaborou obra importante nas primeiras quatro décadas do século XIX. Depois de concluir o *Tratado* que dedicaria à disciplina de sua especialidade (Direito mercantil), ocupou-se da defesa do livre cambismo, doutrina elaborada por Adam Smith (1723/1790). Cairu entendeu justificada a abertura dos portos pela presença da Corte Portuguesa no Brasil. Soube extrair da aproximação com as ideias de Adam Smith a componente moral que a integrava, reconhecida pelo próprio britânico. Proclamou-a associada à experiência, como a forma adequada (virtuosa) de organizar a convivência social. A obra econômica de Cairu, produzida basicamente na segunda década do século XIX, tem esse teor, como se comprova da leitura de *Observações sobre a prosperidade do Estado pelos liberais princípios da nova legislação do Brasil* (1810).

A questão não se resume ao reconhecimento de um sentido ético geral da atividade econômica, mas à identificação do trabalho como fonte de propriedade e valor. O fundamento da tese é a *Teoria da moral dos sentimentos* (1759), obra de Adam Smith, professor de filosofia moral, em Glasgow. Ao associar o valor ao trabalho, o moralista entra em questões econômicas de consequências morais. O ponto de partida de Cairu é que as relações humanas que produzem riquezas não se dissociam das “ações de virtude, vício, crime, que promovem a felicidade ou fazem a desgraça da sociedade (e completa adiante) Smith fundou o seu sistema de moral no sentimento de simpatia” (p. 60-61).

No *Suplemento à constituição moral contendo a exposição das principais virtudes e posições e apêndice das máximas de Rochefoucauld e doutrinas do cristianismo* (1825, p. 79), Cairu examina a relação entre o trabalho e as virtudes, considerando-o inicialmente “ocupação honesta”. Segue-se a ideia de que o cumprimento dos contratos próprios das relações econômicas favorece as virtudes sociais “do respeito à verdade nua e de integridade de vida” (*Ibidem*, p. 87). A mesma relação entre trabalho e virtudes aparece expressa na forma negativa: sem prosperidade material não há virtude. Ele diz no *Ensaio Econômico Sobre o Influxo da inteligência Humana na Riqueza e prosperidade das nações* (1851, p. 48), que as virtudes não são muitas onde não há riqueza: “Além de inútil, falar de bons costumes e virtude não havendo subsistência e abundância de bens”.

O que fundamenta a relação entre o trabalho e as virtudes é o entendimento que a produção dos bens é o que melhor contribui “para bem manter e felicitar os homens” (*Ibidem*, p.

47). Assim, é na atividade econômica que o homem encontra o caminho para sua felicidade e onde exercita as virtudes. É também no trabalho que educa a vontade para vencer a paixão. Apesar de reconhecer a diferença entre ética e economia, a última parece-lhe instrumento para se chegar a uma vida moral. As transformações econômicas e morais no universo cultural, acrescidas da confiança no progresso humano que Cairu expressa nas *Leituras de economia política conforme a constituição sócia e as garantias da constituição do Império do Brasil, dedicadas à mocidade brasileira* (1819, p. 52), são promotores da virtude:

Se olharmos para as maravilhas que o espírito tem feito, as cidades que tem edificado, os campos que tem cultivado (...) quando consideramos as ainda maiores transformações que tem operado na ciência moral e comparamos às misérias da vida bárbara (...) e sem ter interesse de especular sobre as futuras maravilhas que o espírito ainda mais pode executar, e sobre o final destino que nos espera.

Só o trabalho livre promove as virtudes, pois o trabalho irresponsável, como o escravo, não as alimenta. Assim ocorre porque o exercício da virtude depende, afirma-o na *Constituição moral e deveres do cidadão*, das escolhas livres que “exprimem a instância de aprovação ou desaprovação de certos atos intentados ou executados (...) que lhe parecem conformes, ou opostos, à ordem moral” (1821, p. 16). Está estabelecido o motivo da rejeição do trabalho escravo que é menos produtivo que o trabalho livre, porém, adverte, nas *Leituras de economia política conforme a constituição social e as garantias da Constituição do Império do Brasil, dedicadas à mocidade brasileira* (1827), que ainda que o trabalho escravo fosse mais produtivo ele permaneceria moralmente inferior por que sem escolhas livres não há virtudes. Afirma no texto mencionado que o trabalho livre estimula a consciência moral e controla os vícios, criticando as posições do economista francês Jean Baptiste Say: “Mr. Say comete, (...), um erro capital, pelo desumano timbre de contradizer a Turgot, Stewart, Smith, sustentando, com mais desarrazoado aparato de razões, que o trabalho do escravo é mais produtivo que o do homem livre” (1827, p. 106).

O Visconde de Cairu precisou também examinar questões que não haviam sido tratadas por Adam Smith e seus discípulos ingleses, como a avaliação do trabalho inteligente. Se o trabalho em geral estimula a virtude e reduz o vício, o trabalho inteligente promove ainda mais a virtude e acelera a riqueza mais que o trabalho físico, como afirma em *Estudos do bem-comum e economia política, ou ciência das leis naturais e civis de animar e dirigir a geral indústria e promover a riqueza nacional e prosperidade do Estado* (1819, p. 361):

Se uma vez se convencessem os que governam, e os que são governados, que o corpo pouco pode pelas próprias forças adquirir os bens da vida, e que o espírito é o que tudo vivifica, impelindo, e dirigindo os braços para os maiores resultados da indústria, e que por isso a inteligência, e não o trabalho, é a causa principal da riqueza e prosperidade das nações .

O que se pode entender do texto de Cairu é que sendo o trabalho inteligente aplicado à produção, o progresso material se acelera e os homens encontram, mais facilmente que sem ele, sentido e felicidade para a vida.

As lutas fratricidas que se seguiram à Independência obrigaram-no a inserir outras componentes do pensamento liberal, através de panfletos dedicados a problemática emergente trata da transição da monarquia absoluta para constitucional. Dessa vivência política resultará a parcela especificamente dedicada à moral, desta vez incorporando a dimensão religiosa, de que é exemplo a *Cartilha da Escola Brasileira para instrução elementar da religião do Brasil* (1831).

Nos estudos de moral o Visconde de Cairu sente necessidade de justificar as virtudes não só pelo trabalho, mas também pela religião⁴ (4). Assim ocorre, sugere Antônio Paim (1968), porque o liberalismo brasileiro se aproxima das práticas radicais do democratismo (com o risco da fragmentação do país). Assim, não parece possível a Cairu confiar que a moral dos sentimentos possa vencer o impulso violento do democratismo: “egoísta e anticristã, prescindindo dos dogmas da Divina Providência, da mortalidade da alma e do vulto externo de Deus” ela não pode justificar sozinha a prática das virtudes e a busca da felicidade humana, disse-o na *Constituição Moral e deveres do cidadão* (1824, p. 118). Antônio Paim interpreta esta guinada na direção da moral religiosa como uma estratégia para “relaxar as tensões e propiciar a compreensão entre os brasileiros” (1968, p. 61). Ainda que a explicação seja aceitável, o Visconde de Cairu chegou a tal entendimento ao derivar o mal moral da imperfeição humana ou de suas limitações, como ensinaram os moralistas portugueses do pombalismo. Eis o que afirma (1824, p. 152):

Comumente nas escolas filosóficas se distingue o mal em metafísico-físico e moral. Mal metafísico se diz o que resulta da necessária imperfeição de cada ente criado; mal físico é tudo que causa dor, miséria, morte; mal moral é todo o vício e crime que se origina da ignorância voluntária, e de abuso do livre arbítrio.

Na *Constituição Moral e deveres do cidadão*, (1824, p. 4), nosso pensador propõe os pontos em que se fundamenta a obrigação moral:

4 No livro *Cairu e o liberalismo econômico*, Antônio Paim afirma que no final da vida o Visconde vai se tornando conservador a ponto de ser considerado “um reacionário empedernido (...) quando era quase um octogenário” (p. 34).

1. A consciência do gênero humano.
2. Simpatia e benevolência natural.
3. Utilidade universal de certos atos tendentes ao bem comum e melhoramentos da humanidade.
4. A crença na existência de Deus, de sua onipresença, bondade e providência.
5. A esperança da imortalidade da alma e justa retribuição dos bons e maus na vida futura.

Estabelecido o fundamento religioso das virtudes como complemento necessário do trabalho livre, Cairu explicou que o propósito das virtudes é promover a maior felicidade, dizendo na *Cartilha da escola brasileira para instrução elementar na religião do Brasil* (1831, p. 163): “A felicidade só se acha por meio da virtude de todas as condições da pessoa”. É a expectativa do cumprimento das virtudes que assegura o funcionamento da vida social, pois o sujeito espera que seus semelhantes o respeitem, sua mulher lhe seja fiel, os filhos e criados o obedeçam. Enfim, o exercício compartilhado das virtudes que leva à felicidade e dá sentido à vida é o que confere estabilidade à ordem social. E quais são as virtudes que constituem o núcleo desta proposta moral? As fundamentais são: “piedade, veracidade, senhorio de si e tolerância”, ele o diz no *Suplemento à constituição moral contendo a exposição das principais virtudes e posições e apêndice das máximas de Rochefoucauld e doutrinas do cristianismo* (1825, p. 24). No mesmo texto esclarece porque as denomina fundamentais, pois sem elas nenhuma qualidade boa se sustenta e elas são desejáveis para todos os homens. E como ele as descreve? A primeira é a piedade, descrita como “a virtude de quem não só constantemente guarda seus deveres a Deus, mas tem o hábito de devoção ao mesmo Deus” (*Ibidem*, p. 30). A seguinte é a veracidade, esclarece, e trata-se “da habitual prática de dizer a pura verdade” (*Ibidem*, p. 27). Senhorio de si é aquela virtude que assegura o controle das paixões sendo também conhecida por “firmeza de caráter ou constância de retidão” (*idem*, p. 27). A tolerância é virtude fundamental para o convívio humano e o Visconde de Cairu a entende como “indulgência filosófica” (*Ibidem*, p. 33). Ela é necessária já que a busca da verdade é um caminho difícil e é preciso respeitar todo esforço feito de boa vontade.

Além das fundamentais, o pensador refere-se a um outro grupo de virtudes que promove o desenvolvimento do país. Neste grupo estão as virtudes imprescindíveis para melhorar a sociedade brasileira: “fidelidade, contentamento, continência, pudicícia, candura, sinceridade, honra, indústria, honestidade e literatura” (*Ibidem*, p. 46). Fidelidade é o respeito à ordem existente e ao governo constituído e “deriva da obediência legal, que, pelo bem da ordem, é devida ao Chefe de Estado” (*Ibidem*, p. 47). Contentamento é o impulso de ânimo no sentido da participação no desenvolvimento do povo. Ancora-se no “instinto que tem feito os homens saírem do estado de

selvageria (*Ibidem*, p. 53). Continência é o controle do impulso sexual, importante para evitar o crescimento desordenado da população. O vício da libertinagem combatido pela continência “produz a corrupção dos costumes e a filiação abusiva” (*Ibidem*, p. 56). A pudicícia é uma virtude tipicamente feminina e contribui para a formação de um caráter ascético na sociedade. Desta virtude, explica o Visconde, “nasce a castidade e a modéstia, que nas mulheres foram sempre, e em todos os países, consideradas especiais virtudes” (*Ibidem*, p. 60). A honestidade pública é a “habitual reverência de todas as classes de pessoas à moral universal” (*Ibidem*, p. 66). Indústria, por sua vez, é a virtude ligada ao trabalho livre e faz uma ponte com a percepção ético-normativa do liberalismo. Cairu a contrapõe ao vício da indolência, apresentando-a como “ativa diligência em procurar ocupação honesta, para adquirir o necessário e cômodo à vida” (*Ibidem*, p. 79). Virtude muito importante para a vida social é a honra com a qual se trata de cumprir as obrigações sociais. Finalmente, a virtude de sã literatura reproduz o clima de confiança na razão típica do iluminismo e é necessária para difundir a ilustração e a inteligência.

Na construção da tábua de virtudes, o Visconde acrescenta aos dois grupos mencionados um terceiro onde insere as virtudes denominadas universais, isto é, as necessárias à formação do bom caráter. Delas são exemplos: a da abnegação ou “qualidade moral da pessoa que aspira a perfeição evangélica e que consiste na renúncia à própria vontade e o desprezo dos bens do mundo” (*Ibidem*, p. 93), e a afabilidade ou “maneira atenciosa de falar” (*Ibidem*, p. 93). A lista das virtudes universais é enorme, destacando-se, como exemplo: cautela, comedimento, conciliação, concórdia, desvelo, gratidão, independência, parcimônia, etc.

A tábua das virtudes, apresentada no *Suplemento à constituição moral contendo a exposição das principais virtudes e posições e apêndice das máximas de Rochefoucauld e doutrinas do cristianismo*, será também assunto do *Catecismo da doutrina cristã conforme o código eclesiástico da doutrina nacional* (1832). No livro acrescenta aos grupos acima mencionados outros dois grupos de virtude, as teologais e as cardeais: “As virtudes teologais são três. A primeira é fé. A segunda, esperança. A terceira, caridade. As virtudes cardeais são quatro. A primeira é prudência. A segunda, justiça. A terceira, fortaleza. A quarta, temperança” (1832, p. 23). O que diferencia as virtudes integrantes dos grupos anteriores dos dois novos grupos mencionados no *Catecismo*? É que as virtudes dos três primeiros grupos podem ser reconhecidas pela razão, mas estas últimas dependem da graça divina. A prática completa das virtudes é a forma como o homem pode ser feliz e construir um sentido para sua vida. Algumas nos chegam pela razão, mas outras só pela moral religiosa.

3. O pensamento moral de Silvestre Pinheiro Ferreira

Nos dois livros em que expôs seu sistema, *Preleções filosóficas* (1813) e *Noções elementares de filosofia* (1839), o pensador lusitano o dividiu em três partes: uma Teoria do Discurso, um Tratado das Paixões e uma Ontologia. A moral fazia parte do Tratado das paixões, onde também estavam suas considerações sobre a Estética, Psicologia e Direito Natural. Na avaliação de Braz Teixeira, no artigo *Um filósofo de transição: Silvestre Ferreira*, o Tratado das paixões não é a base do sistema, cabendo este posto à Ontologia, colocada em lugar de destaque nas *Noções elementares de filosofia*. Esta é a posição prevalente entre os seus comentadores atuais, diz Braz Teixeira: “A maioria dos intérpretes tem iniciado o estudo da obra especulativa do nosso pensador pela Ontologia” (2010, p. 130). E esclarece ainda em *O essencial da filosofia portuguesa* (2008, p. 12): “o ponto de partida do pensamento silvestrino era o problema do conhecimento”.

Os estudos de Moral e Direito Natural, embora secundários em seu sistema, são, contudo, importantes para entender a tradição que se estabeleceu no Brasil. E é neles que concentramos nossa atenção, também pelos vínculos que mantêm com suas posições políticas. O Tratado das Paixões inicialmente estuda as sensações, mas depois se volta para os atos morais, mais especificamente para as ideias de virtude, vício e deveres, temas de Ética e Direito Natural. Este último estuda os deveres do cidadão e das sociedades.

Silvestre Pinheiro Ferreira elabora um pensamento empirista, mas diverso do empirismo de Verney. Sua preocupação fundamental foi justificar o liberalismo político, fato que pedia o reconhecimento da liberdade como categoria fundamental. Este reconhecimento foi crucial para encaminhar a meditação sobre o livre-arbítrio. De fato, a primeira condição para que uma ação seja considerada boa ou má é que seja fruto de escolha livre.

No artigo *Um ator político e dois momentos de reestruturação institucional do império português* (1818–1822), Arno Wehling explica que Pinheiro Ferreira propõe em política “um liberalismo à outrance, de práticas liberais intervencionistas ditadas pelo interesse nacional e pela flutuação das circunstâncias, numa atitude pragmática recorrente em Portugal” (2010, p. 108). Esta atitude singular pretende, acrescenta, “promover a transição do Antigo Regime para o mundo liberal” (2010, p. 110). A atitude permitiu, diz Antônio Paim em *A superação do empirismo mitigado na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira*, “O trânsito da monarquia absoluta para a constitucional em meio a clima de todo desfavorável” (p. 156).

Da mesma forma que Cairu, Pinheiro Ferreira reconhece o trabalho como fonte de propriedade e valor no parágrafo 1008 das *Preleções Filosóficas* (1996, p. 283):

E, portanto, segue-se da análise que acabamos de fazer: que além do valor primitivo de qualquer objeto, há um acessório do trabalho, despesas ou cabedais (que todas estas expressões são entre si equivalentes) precisos para a sua prontificação.

Lopes Praça refere-se à síntese deste liberalismo ético com a moral religiosa no item dedicado ao pensador em sua *História da filosofia em Portugal*. Ali explica que apesar de assumir aspectos do liberalismo ético normativo, ele se abre ao reconhecimento da espiritualidade, citando Pinheiro Ferreira: “Deus, a alma humana e a alma dos brutos são os únicos espíritos de que temos conhecimento” (1868, p. 63). Este mesmo aspecto de síntese entre moral pragmática e religiosa permite a Esteves Pereira observar (2008, p. 26-27):

A matriz teológica dos deveres para com Deus e a retribuição divina consoante as virtudes ou os vícios, no plano da salvação, não conflitua, em Silvestre Pinheiro Ferreira, com a realização coletiva do bem, expresso numa concepção ética de cariz mais filosófico. Frente ao sentido teológico e finalista, perfila-se uma leitura ética de meios em que contam, sobretudo, os móveis de ação, mas em que, igualmente, o nexa teológico está subjacente, por um viés teleológico.

A aproximação entre a moral pragmática e religiosa explicita-se no parágrafo 812 das *Preleções Filosóficas* onde o filósofo foca o caráter complementar entre a moral natural e a religiosa, assunto a que volta posteriormente nos parágrafos 839 e 840:

É nestes momentos, por conseguinte, que o prêmio prometido pela religião à virtude, e os castigos por ela contaminados ao vício, se nos apresentam com toda vivacidade das cores com sua liturgia (...). Eis aqui, senhores, o fenômeno moral sobre que eu vos invoquei a vossa atenção (parágrafo 833), vós não deixareis de reconhecer o dedo da Providência, cuja sábia economia de tal modo organizou o físico e o moral do homem que a série necessária do primeiro desperta no segundo os sentimentos mais próprios a chamá-lo à virtude, a fazê-lo detestar o vício e implorar em seu socorro a bondade e clemência do altíssimo (1996, p. 241).

Vejamos como a síntese surge na exposição de Silvestre Pinheiro Ferreira, que, assim como Cairu, considera necessário que a vida social se sustente em princípios que estão além dos interesses e do formalismo dos direitos individuais próprios do liberalismo ético normativo dos britânicos.

Silvestre Pinheiro Ferreira considera, na primeira das *Preleções Filosóficas* (1996, p.39), que “o bom, o justo e o belo são objetos de nossos desejos” (*idem*, p. 39), e fazem parte da Teoria da

Virtude ou Diceósina. Afirma, em seguida, que os filósofos avaliam as virtudes nos seus estudos de Ética. Na quinta preleção aborda a criação do cosmo como “o primeiro de todos os estados do universo” (*Ibidem*, p. 64). Atribui tal criação a Deus e dá o nome de criatura aos entes que surgiram deste processo. Esclarece na vigésima preleção que o universo pode ser examinado com duas abordagens temporais: “Ao primeiro chamam os gregos de *Kronos*, e os latinos de tempo. Ao segundo chamam os gregos *Aiôn* e os latinos *Aeternitas* (eternidade)” (*Ibidem*, p. 230).

O progresso das ciências naturais, quando contraposto à estagnação da moral, era um dos desafios daqueles dias, ele afirma na décima quarta preleção: “Aconteceu que do meado do décimo século por diante as Ciências Morais pareceram ficar estacionárias, ao mesmo tempo em que as outras não têm cessado de fazer os mais rápidos e pasmosos progressos” (*Ibidem*, p. 136-137).

Para superar a estagnação, mencionada no parágrafo anterior, propõe uma Teoria das Virtudes que se desenvolve com o exame das virtudes nos fatos diários. As virtudes são referências gerais que podemos identificar nos casos particulares. O procedimento, diz o filósofo, é semelhante ao que se passa na Matemática e poderia ser denominado de Matemáticas das Ciências Morais, nome que ele prefere substituir por Ciências Morais Hipotéticas. As ciências morais cometem menos erros que as naturais, mas, como seus erros têm consequências mais danosas, é preciso cuidado para evitá-los.

Em seguida, o filósofo afirma que as raízes do bem e do mal nascem da experiência do gosto e das dores. Conforme explica Maria Luiza Coelho (1958, p. 277): “as regras da moral filosófica tem origem na experiência”. Um homem feliz é aquele cuja soma de gostos é maior do que das dores, uma vez que a vida humana sempre traz gosto e dores de forma combinada. A felicidade completa não se alcança nesta vida, diz o pensador (1996, p. 277):

E quando por hipótese, ou por algum outro princípio, concebemos uma vida em que a soma dos gostos não só exceda a das dores, mas não é jamais interrompida pela menor dor, dizemos ser essa absoluta, perfeita e completa felicidade ou bem-aventurança.

Desta forma, sua teoria das virtudes de caráter empirista se abre para uma felicidade perfeita alcançável apenas na outra vida, como ensina a moral religiosa. Este fato que vem do testemunho de outrem, lembra Braz Teixeira (2008, p. 14): “vai permitir a nosso filósofo conciliar o seu empirismo sensista com o teísmo e o pensamento religioso”. Ou ainda como dissemos: “A repercussão do sistema na ética, permitiu-lhe manter Deus no centro da moral” (CARAVLHO, 2001, p. 60). Isto leva Maria Luiza Coelho concluir (1958, p. 200): “É por isso que a moral religiosa, diz Pinheiro

Ferreira, é a mais perfeita de todas as éticas”.

4. Considerações finais

Os projetos morais de Cairu e Pinheiro Ferreira incorporam o entendimento moderno de que a ética tem um fim terreno, mas aceitam que as virtudes mais importantes têm origem religiosa e elas completam a hierarquia que o homem pode reconhecer pela razão. Quanto à separação entre a ética individual e social ocorrida na Inglaterra, o Visconde de Cairu a obteve pelo exercício das virtudes responsáveis pelo bom funcionamento da vida social. Algumas são importantes para a consciência particular e outras traduzem um comportamento esperado socialmente.

Há de se destacar que quando o Visconde de Cairu se refere às virtudes religiosas que aprimoram o caráter, ele está à procura de justificativas que fundamentem o sentido da vida humana. Ele associou às virtudes filosóficas as chamadas virtudes teológicas. Estas últimas são guias das ações humanas e se somadas às primeiras são fundamentais no ato moral. Esta união entre as virtudes é tida como fundamental para as ações morais. A síntese tem em vista a vida do sujeito na sociedade, ainda que a moral religiosa, considerada em si mesma, proponha objetivo diverso. Assim, apesar do vínculo com a tradição, a síntese elaborada pelo Visconde de Cairu e por Pinheiro Ferreira tinha finalidade ajustada aos propósitos do pombalismo de encontrar finalidade para a vida no interior do Estado, sem deixar de reconhecer-lhe a finalidade transcendente.

Como esta tradição persiste na cultura luso-brasileira? No caso brasileiro lembramos os liberais mineiros Milton Campos e Tancredo Neves. Eles conseguiram adaptar suas teses políticas às circunstâncias históricas que viveram. Foram, em contrapartida, fiéis aos aspectos básicos de um pensamento liberal associado à moral católica. Tancredo Neves, particularmente, defende a fé católica e considera os valores cristãos a raiz de um projeto de democracia republicana que assegurava a integridade nacional, o respeito à pessoa humana, a realização da justiça, o constitucionalismo liberal, a tolerância e respeito à pluralidade. Seu pensamento político se articula com teses antropológicas, jurídicas, religiosas e morais, conforme resumimos no livro *O pensamento filosófico e político de Tancredo Neves* (1994) e não deixaram de ser atuais em seu tempo.

No caso português podem ser lembrados como herdeiros do liberalismo católico Azevedo Teixeira de Aguiar, Conde de Samodães, (1828-1918), António da Costa (1834-1892), Jacinto Cândido da Silva (1857-1926) e António Lino Neto (1873-1961), este último na 1ª República.

Referências:

BRAZ TEIXEIRA, António. Um filósofo de transição: Silvestre Pinheiro Ferreira. In: http://www.cdpb.org.br/estudos_criticos_silvestre_pinheiro_ferreira.pdf, 2010.

_____. *O essencial sobre a filosofia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

CAIRU, Visconde de. *Estudos do bem-comum e economia política, ou ciência das leis naturais e civis de animar e dirigir a geral indústria e promover a riqueza nacional e prosperidade do Estado*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1819.

_____. *Constituição moral e deveres do cidadão*. v II. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1824.

_____. *Suplemento à constituição moral contendo a exposição das principais virtudes e posições e apêndice das máximas de Rochefoucauld e doutrinas do cristianismo*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1825.

_____. *Leituras de economia política conforme a constituição social e as garantias da constituição do Império do Brasil, dedicadas à mocidade brasileira*. Rio de Janeiro: Planches-Seignot, 1827.

_____. *Cartilha da escola brasileira para instrução elementar na religião do Brasil*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1831.

_____. *Ensaio econômico sobre o influxo da inteligência humana na riqueza e prosperidade das nações*. Rio de Janeiro: Revista Guanabara, 1851.

CARVALHO, José Mauricio de. *O pensamento filosófico e político de Tancredo Neves*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1994.

_____. *Caminhos da moral moderna, a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

_____. *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*. 3. ed. Londrina: EDUEL, 2001.

_____. *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.

COELHO, Maria Luiza Rangel. *A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Braga: Cruz, 1958.

FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Preleções Filosóficas*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996.

LOPES PRAÇA, J.J. *História da filosofia em Portugal*. Coimbra: 1868. In: http://www.cdpb.org.br/estudos_criticos_silvestre_pinheiro_ferreira.pdf

PAIM, Antônio. *Cairu e o liberalismo econômico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

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

_____. A superação do empirismo mitigado na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira. In: http://www.Cdpb.org.br/estudos_criticos_silvestre_pinheiro_ferreira.pdf

PEREIRA, José Esteves. *O essencial sobre Silvestre Pinheiro Ferreira*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.

WEHLING, Arno. Um ator político e dois momentos de reestruturação institucional do império português. In http://www.cdpb.org.br/estudos_criticos_silvestre_pinheiro_ferreira.pdf

Liberal Thesis and their proximity with the ethical debate: the solutions proposed by Silvestre Pinheiro Ferreira and Viscount of Cairu

Abstract: In this work we examine Silvestre Pinheiro Ferreira's and the Viscount of Cairu's moral theses. Their proximity with liberal ideals provide both authors with a way of appreciating earthly existence through the experience of virtues that spring from productive work. As they conciliate the practice of such virtues with happiness, both authors carry out the objectives proposed by Pombalism's moralists (Pombalism as the third cycle of counter-reform): associating the search for eternal salvation with reasons that justify earthly life, thus, as an important tradition.

Keywords: moral; philosophical virtues; theologian virtues; liberalism; second scholastic.

Data de registro: 03/05/2011

Data de aceite: 13/07/2011