

## Conclusões do Colóquio

O IX Colóquio Antero de Quental dedicou-se ao enfrentamento das questões morais na tradição luso-brasileira. As comunicações consolidaram dados de pesquisas já realizadas nas últimas décadas, mas também trouxeram complementos e novidades. Traçou-se o eixo evolutivo da discussão moral luso-brasileira entre os séculos XVI e XIX.

Na comunicação inicial fizemos uma síntese de nossas pesquisas sobre a evolução da moral católica lusitana entre os séculos XVI e XVIII, período conhecido por *Segunda Escolástica*. Lembramos, de modo diverso da interpretação clássica de Joaquim de Carvalho (1892-1958), que o período comporta três ciclos e não apenas dois como ele entendia. A solução para a superação dos impasses nascidos no século XVIII 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 moderna.

Joaquim Domingues examinou a meditação moral do Pe. Manuel de Góis e chamou a atenção para o fato de que em alguns momentos do seu livro *Moral a Nicômaco de Aristóteles* na sexta disputa sobre as paixões, por exemplo, o moralista do *Curso Filosófico Conimbricense* manifestou preferência pelas posições de Aristóteles, em detrimento das de Santo Tomás de Aquino. Quanto ao conceito de felicidade aponta claramente para a salvação da alma tida como a finalidade maior da vida, acompanhando Santo Tomás. Dois pontos da comunicação de Joaquim Domingues merecem ser lembradas: o reconhecimento da importância de *Moral a Nicômaco de Aristóteles* que estava entre o que de mais avançado havia na Europa nos dias de sua edição e o embate e críticas que as suas ideias sofreram no século XVIII. Comentário: *O primeiro aspecto indica que houve um momento em que as ideias veiculadas pela moral católica estavam ajustadas ao tempo e às necessidades da sociedade europeia. O segundo revela que a persistência e a radicalização das posições morais presentes no modelo promoveram uma reação modernizadora, cujos limites e dificuldades ficaram evidentes nas comunicações seguintes.*

Da análise da discussão moral ocorrida na primeira metade do século XVIII, na comunicação enviada por Antônio Paim com o título *A moral contrarreformista: posição da Igreja*, conclui-se com um fato de interesse histórico, o discurso moral da época favoreceu práticas de perseguição inquisitorial ao empreendimento açucareiro. A acusação aos empreendedores é que eram signatários do judaísmo. O resultado da perseguição foi a redução do que representava a quase totalidade do comércio mundial no século XVII para 15% do negócio do açúcar no século seguinte, isso apesar dos esforços do Marquês de Pombal (1699-1782) para a manutenção dos negócios. Acrescente-se a esta intervenção as observações de uma segunda comunicação com o título *A*

*inquisição no Rio de Janeiro (século XVIII) – a possível fonte: Varnhagen* na qual, com a citação de novos textos históricos, Antônio Paim volta ao tema da perseguição desencadeada pela Inquisição contra senhores de engenho e outros negociantes do açúcar no Brasil. Ele reafirma que a moral contrarreformista serviu de base para ações que desestruturaram o empreendimento açucareiro no Brasil. Os fatos parecem-lhe ser mais uma prova do caráter anti-moderno da moral contrarreformista e dos seus efeitos negativos nos empreendimentos econômicos do período.

Em sua análise do *Compêndio Narrativo do Peregrino da América* (1728), obra de Nuno Marques Pereira (1652-1735), Anna Maria Moog Rodrigues observa outra característica do discurso moral contrarreformista: a rejeição dos prazeres, releitura local da condenação das emoções e da apatia como ideal de vida, típica do estoicismo incorporado pela moral cristã. Ela contextualiza a obra do seguinte modo: o Brasil Colonial do século XVIII é uma sociedade implantada numa terra exuberante com índias seminuas, escravas disponíveis para o sexo e o sonho da riqueza fácil obtida com o ouro encontrado nas Minas Gerais, muitas delas localizadas a poucas dezenas de metros de onde estamos. Esse ambiente singular convivia com ideais herdados diretamente da organização medieval. A sociedade colonial trazia no seu bojo a reafirmação do catolicismo contra o protestantismo que emergiu no mundo moderno europeu, mas cuja ameaça foi sentida na colônia portuguesa. A obra tem cunho moralizador e apresenta a vida terrena como peregrinação em busca da felicidade eterna ou, mais especificamente, como um dilema íntimo entre a volta para Deus e o gozo do mundo. Para a realização do objetivo mencionado, aponta os vícios a serem evitados: “ambição, soberba, avareza, luxúria, ira, gula, inveja e preguiça” e as virtudes a serem buscadas: “prudência, justiça, fortaleza e temperança”. Ela diz que o livro condena a riqueza, elogia a pobreza, subordina a filosofia à religião, rejeita o prazer e a sensualidade, condena as comédias, os bailes, os toques de viola, etc. e descreve o homem como um vil bicho da terra.

Na comunicação sobre *Feliciano de Souza Nunes*, Antônio Braz Teixeira destaca aspectos da antropologia cristã que estão na base das suas teses morais. Em sua análise, explicita o que o moralista oitocentista reconhece como valores: o entendimento racional, o trabalho e a família, a educação das mulheres, o estado conjugal e a filiação da ética à religião. Toma por referência um texto novo, a *Política Brasílica*, observando que o seu conteúdo é o de um compêndio de ética. Braz Teixeira indica uma temática complexa neste livro que aborda a defesa do absolutismo régio, a fidelidade ao rei e a Deus, valoriza a agricultura e o comércio como sendo elementos fundamentais para o desenvolvimento do Reino, o estímulo ao estudo como formação imprescindível do cidadão, a crítica à antiga nobreza de sangue e a defesa de uma nova nobreza centrada no mérito. A

comunicação trouxe como novidade a ampliação do entendimento da obra de Souza Nunes, destacando aspectos antropológicos que eram pouco examinados até aqui, quando se tinha como referência, unicamente, os *Discursos Político-morais* (1758).

A comunicação de Manuel Cândido Pimentel, intitulada *O problema moral em Antônio Vieira*, trata da moral como caminho de santidade. Neste sentido, a meditação está bem inserida no ambiente contrarreformista. O significado de ideal moral é apresentado como a superação do homem natural pelo espiritual, do que é exemplo a história de Abraão e Isaac. Pimentel afirma que “toda a moral, toda a regra, todo o tratado de ética, na visão de Vieira, sucumbem na opção de Abraão pela obediência a Deus” (...) e acrescenta, “o mundo da ética fica aí suspenso”. Está, portanto, bem posto o reconhecimento do expositor da especificidade do pensamento moral de Vieira e sua filiação à teologia católica. O conteúdo religioso da pregação não esconde, contudo, a presença do racionalismo que vê na razão o melhor caminho de relação com a realidade, tanto para conhecê-la como para escolher moralmente. Destaque-se, de sua pregação, a ênfase na centralidade e valor da pessoa humana, o maior contributo da moral cristã para a meditação ética moderna.

Antônio Pedro Mesquita tratou da vaidade na reflexão moral de Matias Aires (1705-1765). Sua comunicação retoma os estudos apresentados no capítulo quarto da obra *Homem, Sociedade e Comunidade Política, o pensamento filosófico de Matias Aires* (1998). Pedro Mesquita mostra como o autor das *Reflexões sobre a vaidade dos homens* (1752) a toma como princípio metafísico que usa para fundamentar assuntos morais, a saber, a vaidade como vício de determinadas castas, como experiência diante do sofrimento, da dor e da morte. Faço, aqui, parênteses: *Esta posição tem semelhança com a introdução dos discursos de morte encontrados nos testamentos do século XVIII arquivados no Museu Regional de São João del-Rei, exceção para o fato de que a vaidade humana nos testamentos é reconhecida fonte de vícios e quem o escreve exige que o testamenteiro ou seus herdeiros reservem parte da herança deixada para missas e outras tantas ofertas de caridade feitas em seu nome*. Voltemos à comunicação de Mesquita. Para ele, Matias Aires fala ainda de virtude como a vaidade de não ter vaidade, o que destrói por dentro uma ética de virtudes. Finalmente, Pedro Mesquita realça dois aspectos que singularizam o pensamento moral de Matias Aires: o uso de uma linguagem com elementos do romantismo e a apresentação do amor como força que guia a conduta humana ao lado da vaidade.

Na comunicação *Ética em Verney*, Pedro Calafate comenta a conhecida obra de Luis Antônio Verney (1713-1792) *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), onde o autor critica o sistema pedagógico dos jesuítas. O propósito de Verney era combater, lembrou Pedro Calafate, o que

entendia haver de insustentável na antiga metafísica e abrir espaço para a nova Física. No que tange à ética, ele explica que Verney elabora suas considerações sobre a felicidade humana, subordinando-a a felicidade sobrenatural. Os problemas da ética, nos quais Verney inclui a jurisprudência natural e a política, são objetos de uma razão que reconhece as limitações da corrupta natureza humana. Assim, a ética é estudo que prepara o homem para a teologia moral, disciplina que conserva superioridade ontológica sobre ela. Pedro Calafate conclui que apesar da preocupação em tratar a nova ciência e os problemas atuais da sociedade em que vivia, Verney não se afasta da mentalidade escolástica em matéria moral.

A comunicação de José Esteves Pereira, denominada *O problema moral em Antônio Soares Barbosa* (1734–1801), aprofunda o entendimento da mentalidade pombalina e a revisão que promove na mentalidade reinante. Esteves Pereira comenta, em especial, o *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792) do moralista onde identifica uma aproximação entre a visão tradicional da moral contrarreformista e aspectos de filosofia natural, com cuidado para evitar posições sensistas. Esteves Pereira esclarece que a estratégia intelectual do moralista examinado corresponde aos interesses pombalinos. O projeto moral de Soares Barbosa mostra a incapacidade de a razão construir um sistema completo para a abordagem do real quando afastada da moral revelada. E assim, se nem a natureza sensível ou a razão, por si mesmas, podem fundamentar a lei moral, é preciso seguir a tradição religiosa para alcançar a felicidade possível nesta vida. Em contrapartida, reconhecendo no funcionamento mecânico do universo o espelhamento da razão divina, o moralista abre caminho tanto para a incorporação das ciências da natureza, quanto para assegurar o vínculo com a moral tradicional, assume uma atitude eclética que Esteves Pereira resume no conceito *newtonianismo moral*. O propósito deste projeto ético é abrir caminho para a dimensão econômica da vida, aceitar uma abordagem científica do modo de governar e a acumulação de bens e capital pelo Estado. O projeto, observa Esteves Pereira, atende aos propósitos do pombalismo sem perder a implícita função apologética da moral e a noção de felicidade associada à esperança na vida futura.

A comunicação de Marta Mendonça teve por objeto o problema moral na obra de Teodoro de Almeida. Na síntese que apresentou de sua filosofia parte de um aspecto verdadeiramente curioso: o filósofo evolui de uma posição mais aberta no diálogo com a modernidade para outra mais tradicional nos últimos livros de sua vasta obra. Ela denomina esta mudança de atitude de segunda navegação, termo hoje usado para se referir a mudança de rumo no pensamento dos filósofos. Comento: *o que Marta Mendonça denomina segunda navegação parece ser apenas um ajuste na mesma direção de outros moralistas do pombalismo*. Parece que Teodoro de Almeida deu-

se conta de que a razão moderna é aceitável quando trata do mundo natural e que tais estudos não impedem ninguém de ser um bom cristão. Contudo, em matéria moral a posição é bem radical e cabe seguir a tradição. O filósofo trata da prevalência da lei religiosa sobre a civil e critica os enciclopedistas franceses. Marta Mendonça lembra que Teodoro de Almeida elege como alvo de suas críticas o materialismo e o naturalismo, que, segundo ele, fundamentam a ética moderna. Menciona La Mettrie, mas tem em vista principalmente Jean Jacques Rousseau de quem rejeita a ideia de um contrato social feito em bases humanas, uma vez que o fundamento último do poder é Deus. Teodoro de Almeida também rejeita a autonomia da ética moderna, uma vez que a moral não se sustenta sem religião.

Em outra apresentação examinamos as teses morais de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) e de José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu (1756-1835). Mostramos que 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 o exercício destas virtudes vindas do trabalho com a felicidade ultra-terrena, levam adiante o propósito concebido pelos moralistas do século XVIII em Portugal: associar a preservação da moral católica com justificativas racionais para as ações sociais.

Humberto Coelho estudou o pensamento moral de Diogo Antônio Feijó (1784-1843) nele identificando elementos da meditação moral do iluminismo alemão, que Feijó absorveu como importantes para sua concepção moral. É conhecida a influencia kantiana nas posições epistemológicas de Feijó, mas na moral esta influencia não é identificável. Humberto Coelho examina a contraposição entre o desejo de felicidade, fundado no egoísmo e o amor à justiça, constituído na estima de si problema com o qual se depara Feijó. Destaca, na moral de Feijó, a importância da liberdade com a qual o homem acolhe ou rejeita os objetos que estão à sua volta. Humberto Coelho aponta, finalmente, que Feijó avalia, de forma positiva, a vida e o trabalho, atitude que concilia com o principal da moral católica: a salvação da alma pela prática de virtudes como o propósito principal da vida humana. A novidade da comunicação de Coelho foi a aproximação das teses de Feijó com ideias morais veiculadas pelos teólogos alemães pós-kantianos, entre os quais Friedrich Ernst Daniel Scheleiermacher, um dos articuladores do caráter religioso do romantismo. Comento: *É uma observação que foge das interpretações mais conhecidas porque a concepção de Scheleiermacher influenciou o protestantismo alemão e anglo-saxão, mas não se notara até aqui influencia de suas ideias sobre a moral católica. Parece-nos mais adequado aproximá-lo, em matéria moral, dos moralistas do século XVIII, em Portugal.*

Em comunicação denominada *Visconde do Uruguai e a ética do estadista*, Ana Maria Moog Rodrigues comentou seu livro intitulado *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Embora Paulino José Soares de Souza, Visconde do Uruguai, não fosse um filósofo, seu texto revela, afirmou Ana Maria, aspectos do ecletismo de Paul Janet, em especial a defesa do dever como guia de conduta proposto em *La morale* (1874). Ana Maria menciona que o compromisso moral que se expressa no dever era entendido pelo Visconde como qualidade essencial para os homens do Conselho de Estado e condição necessária para o funcionamento das instituições do país.

Na comunicação denominada *As éticas espiritualistas de Cunha Seixas e Ferreira França*, Bernardo de Araújo observa o sentido de continuidade no debate moral luso-brasileiro no qual se insere o espiritualismo de Cunha Seixas e o ecletismo espiritualista de Ferreira França. O primeiro deriva as escolhas morais de uma compreensão metafísica que coloca Deus no centro da vida humana e o segundo, inserido na tradição moral do pombalismo, buscando conciliar a visão naturalista do homem com a moral católica, preserva uma ideia de liberdade de consciência que ia além das restrições naturalistas.

Na comunicação *A ética espiritualista de Antônio Pedro de Figueiredo*, Tiago Lara reafirma as conclusões de sua dissertação de mestrado *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo* (1977). Ele esclarece que a preocupação moral percorre os escritos daquele que ficou conhecido como “Cousin fusco”. A aproximação das ideias ecléticas revela uma valorização da razão como interpretação aceitável do mundo, mas, simultaneamente, Pedro de Figueiredo (1814-1859) revela apreço crescente pelo cristianismo ao longo de sua meditação, tomando-o como articulador dos valores do ocidente e o modelo ético mais próximo da sociedade brasileira para lhe transmitir as bases de uma vida correta e socialmente justa. A conclusão de Tiago Lara é que Figueiredo “aposta na possibilidade de conciliar a razão moderna com a doutrina e a tradição cristãs e o encontro dá-se, justamente, no que concerne à ética”. A comunicação deixa-nos ver que Figueiredo representa mais uma tentativa de conciliação de aspectos da razão moderna com a tradição católica.

A análise de Constança Marcondes César das teses morais de Antero de Quental (1842-1891) revela que, segundo o filósofo poeta, a moral estuda os problemas do mundo verdadeiramente humano. É a moral a guardiã da liberdade, da harmonia e do otimismo. Ela pergunta: para onde se dirige o esforço moral segundo Antero de Quental? Para a beatitude da contemplação, um divino paradoxo que inquieta o homem em meio à sua experiência histórica, uma espécie de santidade que expressa a máxima possibilidade de ser homem. Assim, a vontade, mais que a inteligência, aponta

para Deus, sendo a moral a realização dessa busca, o estudo da finalidade do existir humano e da sua liberdade. Pelo que expôs, Constança César entende que Antero de Quental antecipa a consciência da crise da razão moderna, com consciência plena de suas limitações e possibilidades que encontraria eco posterior nas filosofias de Edmund Husserl (1859-1938) e Martin Heidegger (1889-1976).

Alexandro Ferreira de Souza examinou os aspectos morais presentes nos textos românticos de Alexandre Herculano e Domingos Gonçalves de Magalhães. Ele observa que os dois autores se posicionam contrariamente ao ateísmo iluminista e associam a moral à religião. Em Herculano, esta moralidade se manifesta na fé popular do homem do povo e em Magalhães numa meditada filosofia da religião. Para Magalhães, a filosofia da religião cumpre o mesmo papel que a tradição tem para Herculano: apresenta a religião como fundamento da moral.

Em *A Ética de Antônio Pedro de Figueiredo e Pedro Amorim Vianna*, Antonio Gasparetto Júnior tratou dos pressupostos éticos de Antônio Pedro de Figueiredo, que ganhou notoriedade por traduzir textos do filósofo francês Victor Cousin (1792-1867), e do português Pedro de Amorim Vianna (1822-1901). O primeiro teve atuação pública marcante com a revista *O Progresso*. O que ali escreveu conferiu-lhe prestígio e marcou-o como membro do espiritualismo eclético. Já o segundo é considerado o primeiro filósofo profissional de Portugal. O intelectual ficou conhecido e tornou-se respeitado por suas considerações acerca da relação entre fé e ciência, tema de seu único livro. Entre ambos, Gasparetto identifica semelhanças na tentativa de aproximar a mentalidade cristã de uma compreensão moderna da história. Em ambos, identifica o mesmo propósito de aproximar questões modernas da tradição moral religiosa. No entanto, o propósito semelhante se consolida em projetos diferentes, pois enquanto Amorim Viana problematiza os conteúdos da religião, Antônio Pedro de Figueiredo a toma como verdadeiro paradigma moral.

Na comunicação *Confluências e divergências na ética romântica de José de Alencar e Alexandre Herculano*, Marco Antônio Barroso aproximou os dois escritores pela confiança que depositaram na evolução material e moral da sociedade. No caso de Alexandre Herculano (1810-1877), Barroso menciona a inspiração cristã como suporte da crença no progresso moral. José de Alencar (1829-1877), por sua vez, acredita na mudança de mentalidade e melhora moral da sociedade por conta do aprimoramento educativo. Os dois escritores refletem, avalia Marco Antônio, a confiança no aprimoramento da sociedade humana pelo uso da razão histórica; ambos confiam na moral cristã como inspiradora deste progresso social e criticam o que se pode chamar de ditadura da maioria quando pensam a organização política da sociedade.

Na comunicação denominada *A fase final da Escola Eclética Brasileira em Matéria Ética*, Leonardo Prota afirma que a ética moderna alcança maturidade com a meditação inglesa do século XVIII e com a obra de Emmanuel Kant (1724-1804), na Alemanha. Na França, neste mesmo período, a investigação sobre a moral foi conduzida por Maine de Biran (1760-1824) que, sem eliminar a referência à transcendência, propôs um afastamento da metafísica escolástica. Leonardo Prota observa que a escola eclética brasileira deixa de lado o legado de Biran acompanhando Vitor Cousin. Prota destaca a importância da aproximação dos brasileiros com os ecléticos franceses, pois foi ela que permitiu a superação da metafísica e epistemologia escolásticas pelos ecléticos brasileiros, aproximando-se da razão científica como era desejo dos moralistas do pombalismo.

Em comunicação denominada *A moral positivista, à luz das análises de Silvío Romero e Teófilo Braga*, Ricardo Vélez Rodríguez examinou o movimento denominado positivismo ilustrado no Brasil e Portugal, foco da comunicação concentrando-se nas questões morais dos dois autores. Observou que embora ambos se alicerçassem em fontes comuns, seguiram caminhos próprios. Parece-lhe possível identificar os seguintes pontos comuns entre os autores: a rejeição do dogmatismo comteano e da versão autoritária da República. Estes dois aspectos permitiram a Silvío Romero (1851-1914) e a Teófilo Braga (1843-1924) se aproximarem da forma de governo representativo e propor reformas sociais que, mais tarde, abriram espaço para a constituição o ideário social democrata nos dois países.

A comunicação de Adelmo José da Silva sobre a moral positivista de João Pinheiro da Silva revela o aspecto modernizador que o positivismo significou no Brasil, em especial, pela vertente ilustrada na qual o comunicador insere João Pinheiro. A modernização passava pela reforma dos costumes e de práticas políticas do Império. João Pinheiro mostrou-se entusiasta dos resultados da ciência moderna e fiel aos estatutos da vida republicana, mas se confessava católico e confiava na religião como trava moral e complemento necessário às virtudes republicanas. A apresentação de Adelmo José da Silva fez as posições de João Pinheiro se aproximarem do projeto pombalino, se entendermos que a conciliação agora era entre a moral católica e a fidelidade à ordem política republicana recém instalada e não ao absolutismo régio em que vivia o Marquês de Pombal.

Na comunicação intitulada *O ético e o estético: a ideia de cultura ética como problema*, Luiz Alberto Cerqueira apresenta e comenta a tese de Mário Vieira de Melo sobre o resultado da atividade estetizante do romantismo que, segundo o autor do livro, inibe o debate ético porque propõe como ideal de realização do sujeito o prazer estético e os valores associados ao belo. Ao destacar os estudos das últimas décadas sobre a filosofia romântica, Luiz Alberto Cerqueira revela

que o romantismo brasileiro, Gonçalves de Magalhães como exemplo, manteve a moral católica intacta e não pode ser responsabilizado pela falta de debate ético pela intelectualidade nacional, nem pela despreocupação moral que atinge a classe política republicana nos dias atuais. Ele entende que a interpretação de Vieira de Melo esteve condicionada pelo estágio das pesquisas sobre a história da filosofia brasileira nos início dos anos sessenta.

Em sua exposição sobre a ética negativa, Julio Cabrera parte de uma caracterização da filosofia culturalista brasileira. Observa que com as mesmas características há outras escolas culturalistas em diferentes países latino-americanos. Finalmente, apresenta sua crítica ao culturalismo dizendo, em síntese, que não se pode atribuir à pessoa o valor supremo da ética porque o homem pode fazer coisas ruins, não só por conta de sua natureza, como disse Tobias Barreto de Menezes (1839-1889), mas devido às suas limitações existenciais. Entende, ainda, que se a pessoa fosse um valor em si não teria necessidade de que seu valor fosse reconhecido teoricamente, pois isso seria evidente à razão. Comento: *Os estudos do culturalismo brasileiro não fecham os olhos a outros movimentos americanos que poderão ser estudados proximamente. Grande parte das críticas propostas decorre da incompleta caracterização feita do culturalismo. No que se refere à primeira objeção ela está próxima da última etapa do pensamento de Miguel Reale em assunto já identificado por Roque Spencer Maciel de Barros. Nosso filósofo deu-se conta, no final da vida, que a fenomenologia de Edmund Husserl não apenas é o fundamento da ontognoseologia, mas insere, no âmbito da meditação sobre a cultura, o significado do limite pessoal e das dores existenciais. O assunto foi amplamente desenvolvido na analítica existencial de Martin Heidegger, Karl Jaspers e outros. Embora Miguel Reale não tenha chegado a uma elaboração consistente do assunto, o problema foi apresentado em toda a sua extensão em seus últimos livros, notadamente nas Variações I e II. Esse reconhecimento realeano foi apresentado nos livros: **O Homem e a Filosofia** (2. ed. 2007), **Ética** (2010) e **Miguel Reale; ética e filosofia do direito** (2011), onde se afirma que se nossa existência está no limite da dor e da saudade, e se somos inevitavelmente confrontados pelo sofrimento, morte e culpa, nossa capacidade de criar cultura expressa a alegria e a capacidade de transcender os limites da fenomenalidade da existência onde o homem vive sua rotina. A vida contém dramas, conforme reconheceram Miguel Reale e José Ortega y Gasset (1883-1955), mas tem também um outro lado. Encontrar a fidelidade a si mesmo é uma forma de fazer a vida valer a pena e de fazê-la expressão de valores, na síntese que se procura fazer nos livros mencionados. Quanto ao fato de o ser humano poder fazer o mal e não só o ético, mas também o mal metafísico, segundo escreveram Karl Jaspers (1883-1969) e Hannah Arendt (1906-1975),*

*aspecto expreso no ódio racial e totalitarismo presentes no último século, esse aspecto é reconhecido pelo culturalismo como expressão de algo presente na existência contra o qual o homem pode reagir. Roque Spencer Maciel de Barros (1927- 1999) foi quem trabalhou este assunto profundamente em **O fenômeno totalitário** (Belo Horizonte: Itatiaia, 1990). Ele nos deixou obra magistral sobre o assunto: defesa intransigente da liberdade e da pessoa. Trata-se do que nos culturalistas ficou do neokantismo, a consciência dos limites e das virtudes da razão. O homem pode fazer o mal porque tem preguiça de fazer o bem, porque cede a seus instintos ou porque alimenta o ódio. A esta realidade Miguel Reale contrapôs a criação histórica do direito como expressão de valores que o homem cria ou reconhece na história (historicismo axiológico). Enfim, a ética negativa, como o próprio culturalismo realeano que ela critica, representa um novo momento da ética brasileira vinculada a problemas dos séculos XX e XXI. Fica o desafio de estudarmos a continuidade do debate ético nos séculos XX e XXI, o que esperamos fazer no próximo evento.*

No balanço que efetuou da relação entre a meditação ética portuguesa e brasileira, Antônio Paim recordou os primeiros passos da pesquisa sobre a cultura luso-brasileira, que atribuí a Miguel Reale (1910-2006) e Luís Washington Vita (1921-1968). Em seguida, comenta a importância de Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003) que, em sua estada no Brasil, estimulou o debate entre portugueses e brasileiros para o estudo de diversos aspectos da cultura. Recorda os livros *Caminhos da moral moderna* (1995) e *A meditação ética portuguesa* (2001) como indicativos válidos da reconstrução do debate moral em Portugal durante a Idade Moderna. Dos trabalhos que se seguiram também destaca as contribuições de Ubiratan Borges de Macedo (1937-2007). Paim acredita que se possa concluir dos estudos sobre a moral luso-brasileira:

1. Não há propriamente uma meditação em termos modernos na cultura luso-brasileira no período examinado (até o século XIX).
2. No que toca a filosofia lusitana pode-se identificar o propósito de preservar a moral católica, sendo mais pertinente considerar o material produzido no período (séc. XVI ao XIX) como teologia moral e seus representantes membros do contrarreformismo.
3. A recusa do debate sobre a temática moral moderna em Portugal culmina no desinteresse pela moral social de tipo consensual (que se desenvolveu na Inglaterra no século XVIII) e que está na base do liberalismo democrático.
4. No início do século XX houve uma incorporação dos postulados patrimonialistas e cientificistas à mencionada tradição moral contrarreformista.

5. O método proposto por Eduardo Soveral, que trouxe bons resultados para o estudo de diversas áreas da cultura, mas o confronto não parece um bom método para os estudos da ética.

Sobre a trajetória da ética luso-brasileira no período colonial e no século XIX até a crise do espiritualismo, pode-se concluir:

1. Nos dois países, os séculos XVII e XVIII são marcados pela rejeição de um debate moral fora da religião nos termos estabelecidos pela tradição que se segue ao que escreveu Pierre Bayle no seu *Dicionário Histórico e Crítico* (1697). Ali ele diz que religião e moral são campos distintos, deixando-nos ver que se pode ser moral sem ser religioso ou apelar para Deus. O entendimento sugere considerar como modernos os seguintes modelos: *a*) a moral social consensual na Inglaterra, *b*) a ética kantiana do dever com a orientação subjetiva pela razão prática, *c*) o redirecionamento da filosofia da religião no século XX para tratar apenas da compreensão do que é a pessoa humana e não do conhecimento de Deus, aí incluída a axiologia e *d*) a ética da responsabilidade de Max Weber, que incorpora a discussão da existência concreta tal como descrita na analítica existencial.

2. O contrarreformismo, (conceito que abarca o pensamento ético decorrente da moral católica durante os séculos XVI e XVIII) possui três ciclos, sendo o primeiro e o terceiro uma tentativa de diálogo com o mundo moderno, apenas o segundo foi uma reafirmação radical da moral católica menos preocupada com os valores modernos. 2.1. Ficou a merecer aprofundamento a sugestão de que o terceiro ciclo comporta divisão interna capaz de distinguir a modernização operada sob o reinado de D. João V e a ocorrida no momento pombalino. No entanto, as diferenças internas apontadas naquele século não parecem afetar o propósito de conciliação entre moral tradicional e elementos modernizadores representados pela incorporação da ciência e de práticas governativas mais centradas nos valores do mérito pessoal e do trabalho a serviço do Estado.

3. No Brasil, o segundo ciclo não corresponde cronologicamente ao mesmo período histórico português (século XVII), estendendo-se um pouco mais ao longo de quase todo o século XVIII.

4. A pregação moral efetivada no segundo ciclo e centrada na condenação da riqueza contribuiu para a estagnação do empreendimento açucareiro no Brasil, pois alimentou o espírito inquisitorial e prejudicou o desenvolvimento material da sociedade.

5. Falar de afunilamento do debate moral no segundo ciclo não equivale a acusar os jesuítas (e religiosos em geral) de ignorância em matéria científica, apenas indica que a

radicalização do discurso moral leva ao segundo plano as preocupações que não contribuíam para tal fim.

6. O modelo ético construído no século XVIII em Portugal, sob D. João V e no pombalismo, afeta profundamente o Brasil até a crise do espiritualismo no século XIX, promovendo o idealismo jurídico e a uma solução eclética contendo elementos modernos, mas preservando a moral católica.

7. Fica-nos para o aprofundamento posterior a superação dos paradigmas modernizadores da moral do século XVIII, o que somente ocorrerá, de forma madura, no Brasil no século XX. O momento mais marcante desta superação é o culturalismo e nele as obras de Miguel Reale e Djalma Menezes.

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