

TRADUÇÃO

## “La morale ancienne et la morale moderne” (Victor Brochard)

*Jaimir Conte<sup>1</sup>*

### Nota introdutória

Victor Brochard, autor do artigo a seguir traduzido, nasceu em 1848, em Quesnoy-sur-Deûle (Nord) e faleceu em Paris, em 1907. Após estudos clássicos realizados no liceu de Lille, entrou em 1868 para a *École Normale Supérieure*. Em 1886, foi nomeado mestre de conferências daquele colégio, e alguns anos mais tarde atuou como professor de história da filosofia antiga na *Sorbonne* (cf. Pillon 2, p. 285-286). Sua obra mais conhecida talvez seja o importante estudo que publicou, em 1887, sobre o ceticismo grego. Esse estudo havia sido apresentado em 1884 sob a forma de *Memorial* para a *Académie des Sciences Morales et Politiques*, que lhe conferiu o prêmio Victor Cousin. Sobre tal estudo, pouco tempo depois de sua publicação, Nietzsche – falando também de si mesmo em *Ecce Homo* –, fez o seguinte elogio:

Aos períodos de trabalho e fecundidade sucede o tempo de distração: vinde a mim, livros agradáveis, livros inteligentes e espirituosos! Serão livros alemães?... Tenho de retroceder seis meses para me surpreender com um livro nas mãos. Mas qual era ele? – Um excelente estudo de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, no qual também as minhas *Laertiana* são bem utilizadas. Os cétricos, o único tipo *respeitável* entre essa gente cheia de duplicidade – de quintuplicidade – que são os filósofos! (Nietzsche 1, p. 40-41).

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2004). Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: conte@usp.br

De fato, o livro de Brochard elogiado por Nietzsche permanece ainda hoje como uma das principais referências sobre o ceticismo antigo. Mas, embora Brochard talvez nos seja hoje mais conhecido devido a tal obra, ela não é o único testemunho de sua enorme erudição e de sua contribuição para a história da filosofia. Além de ser autor de duas teses de doutorado, uma escrita em latim: *De assensione stoïci quid senserunt*; e outra em francês: *De l'Erreur*; ele publicou vários outros textos de grande interesse filosófico. Dentre eles, uma edição do *Discours de la Méthode* e da *Primière Méditation*, de Descartes, com esclarecimentos sobre a doutrina cartesiana (1881); uma edição do livro I dos *Principes de la Philosophie* de Descartes, com uma introdução, uma análise crítica e notas históricas e filosóficas (1886). No *Année Philosophique* publicou vários estudos sobre a filosofia grega: "Les mythes dans la philosophie de Platon" (1900); "L'oeuvre de Socrate" (1901); "Les Lois de Platon et la théorie des idées" (1902); "La morale d'Épicure" (1903); "La morale de Platon" (1905); "Sur le *Banquet* de Platon" (1906). Na *Revue Philosophique* publicou, dentre outros, os seguintes artigos: "La croyance" (1884); "La loi de similarité dans l'association des idées" (1880); "La morale éclectique" (1902).

O artigo a seguir, "A moral antiga e a moral moderna" ("La morale ancienne et la morale moderne"), foi publicado originalmente na *Revue Philosophique*, ano XXVI, janeiro de 1901, p. 1-12. Nele, Brochard discute as principais diferenças entre a moral antiga e a moral moderna, destacando a ausência na moral antiga das idéias de dever e obrigação, tão caras à moral moderna a ponto de hoje não a concebermos sem elas. O esclarecimento das razões que levaram os modernos a entender a moral como ciência do dever, é um dos motivos pelos quais esse texto merece ser lido.

## Bibliografia

1. NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
2. PILLON, F. Victor Brochard: notice necrológique. *Année Philosophique*, XVIII, 1907.

## A moral antiga e a moral moderna<sup>1</sup>

Victor Brochard

### I

Acabou o tempo em que a história da filosofia era considerada como devendo fornecer argumentos em apoio das opiniões contemporâneas. Ela é de agora em diante uma ciência distinta, tendo seu objeto próprio que é o estudo direto e objetivo dos sistemas, esclarecendo as diferenças que os separam das doutrinas modernas assim como suas semelhanças. Todavia, mesmo assim considerada, a história das doutrinas filosóficas pode fornecer à filosofia outros préstimos além daqueles que, ontem, lhe eram solicitados. Em primeiro lugar, ao definir com precisão as características distintivas de cada doutrina, ela permite ao filósofo moderno, graças às freqüentes oposições que ele descobre, tomar uma consciência mais nítida de suas próprias teorias. Por outro lado, pode suceder que ao penetrar assim, mais profundamente, no pensamento dos antigos filósofos, seja levado, sobre muitas questões, a modificar suas próprias idéias. Antes de abordar o objeto do presente estudo, gostaríamos de apresentar alguns exemplos do gênero de influência que poderia exercer, sobre o pensamento moderno, o estudo dos filósofos antigos.

Começemos pela idéia de Deus. Parece que a palavra Deus, ou seus equivalentes, tem sido tomada por todos os filósofos mais ou menos no mesmo sentido. Se existe uma idéia que é considerada, no que ela tem de essencial, comum a todos os espíritos, é justamente a idéia de Ser supremo. Entretanto, se compararmos a idéia da divindade que os filósofos da Grécia tiveram com a idéia dos modernos, é fácil perceber, entre uma e outra, diferenças tão profundas que uma verdadeira

<sup>1</sup> Título original: "La morale ancienne et la morale moderne". Artigo publicado na *Revue Philosophique*, ano XXVI, janeiro de 1901, p. 1-12. Tradução: Jaimir Conte.

oposição resulta delas. Com efeito, duas características, para não citar outras, estão absolutamente ausentes na teologia grega: e são precisamente essas características que, entre os modernos, são consideradas inseparáveis da essência divina: a infinitude e a onipotência. Jamais, na filosofia grega – e isso está fora de dúvida, – e tanto entre os estóicos como em Platão, o infinito foi considerado de outra forma senão como uma imperfeição, um não-ser. A religião grega colocava acima de Zeus um *Fatum* que regulava todas as suas ações e limitava seu poder. Os filósofos gregos, da mesma maneira, sempre subordinaram a divindade a um princípio inteligível (Platão) ou a identificaram com o inteligível (Aristóteles), ou com a lei do universo (os Estóicos). É preciso chegar a Plotino, ou seja, à época em que se faz perceber a influência oriental, para que o infinito se torne um atributo positivo e que o Ser supremo seja concebido, não mais como uma inteligência rigorosamente determinada, mas como uma atividade da qual nada limita nem condiciona o poder. Ao passo que, para o pensamento grego, a divindade se aproxima da pura inteligência, o pensamento moderno a concebe sobretudo como uma vontade pura. Vê-se isso muito bem em Descartes e Espinosa. A partir disso, é impossível sustentar que o desenvolvimento da idéia moderna de Deus tenha acontecido por evolução: ao contrário, aqui, é “revolução” que é preciso dizer. Entre as duas concepções, não há, longe disso, identidade natural, mas verdadeira oposição. Pode-se pensar – e, aliás, é a opinião geralmente aceita – que esta revolução marca um grande progresso. Sem dúvida, não sucederia ao espírito de ninguém tentar um retorno à concepção dos Gregos.

Outro exemplo. Pode, à primeira vista, parecer que a palavra *matéria* e seus equivalentes sejam tomados mais ou menos no mesmo sentido por todos os filósofos. Se a examinarmos mais de perto, ela na verdade não é nem um pouco. A matéria não é aos olhos dos antigos como aos dos modernos idêntica aos corpos, uma vez que entre os filósofos antigos ela é uma matéria inteligível, e que eles definem sempre o corpo como um composto de matéria e de forma. Além disso, os modernos jamais concebem, por assim dizer, a matéria sem a extensão. Se a célebre definição cartesiana, que reduziu à extensão a essência da matéria, quase não tem partidários atualmente, não existe hoje quase

ninguém que, falando da matéria, não pense na extensão. Isso não é tudo. O que distingue a concepção moderna da matéria é ela ser encarada como um ser, uma coisa, uma “substância”; entre os antigos ela era um limite, uma realidade inapreensível, indeterminada, uma negação, um não ser. Aqui novamente, como se vê, as duas idéias são tão opostas quanto possível. Entretanto, após Descartes as idéias dos modernos sobre esta questão pouco a pouco se modificaram. Percebeu-se que esta pretensa coisa ou substância escapava às apreensões do entendimento assim como às constatações da experiência. Com Leibniz e Kant, mas mais ainda com os idealistas do século atual, aproximamo-nos de uma concepção que por não ser idêntica à dos antigos, aproxima-se não obstante dela de uma maneira incontestável. O desenvolvimento do pensamento humano se manifesta aqui muito menos pela supressão de uma idéia antiga do que por uma espécie de retorno a esta idéia.

Se, agora, destas considerações e destes exemplos de ordem metafísica passarmos para a moral, encontraremos ainda, mas desta vez singularmente mais marcada, a mesma oposição. Esta oposição diz respeito aos problemas mais essenciais da ciência moral.

Com efeito, se existe uma idéia que parece fundamental, já que ela freqüentemente faz parte da própria definição da moral, é a idéia de obrigação, de dever. A maioria dos moralistas aceita, sem hesitar, definir a moral com a ciência do dever, e nosso espírito moderno não concebe de modo algum uma moral que não indicasse a cada um sua linha de conduta, que não lhe formulasse certos preceitos aos quais ele devesse obedecer. Entretanto, se olharmos bem e prestarmos atenção, esta idéia está totalmente ausente da moral antiga. Ela é tão estranha ao espírito grego que, tanto em grego como em latim, não existe palavra para exprimi-la. Os antigos jamais conceberam o ideal moral sob a forma de uma lei ou de um mandamento. Nem em grego nem em latim encontra-se uma expressão que possamos traduzir por “lei moral”, e se, às vezes, encontra-se nos escritos dos filósofos antigos a expressão: “lei não escrita”, *nomos agraphos*, ou, “lei inata”, basta ler atentamente os textos para perceber que o termo *nomos* é tomado no sentido comum de “costume” e de “uso”.

Entretanto, a língua moral dos gregos era rica em distinções sutis, e, seja na *Ética a Nicômaco*, seja principalmente na moral dos Estóicos, as nuances mais delicadas entre as diversas virtudes encontraram, para ser expressas, termos apropriados.

Quando Cícero, inspirando-se em Panécio, trata dos *Officia*, sabemos que o segundo livro desta obra é dedicado ao estudo do útil. E este único exemplo é suficiente para mostrar quanto é grande, entre os antigos e os modernos, a diferença dos pontos de vista. Não existe, na moral grega, um “imperativo”, mas somente um “optativo”. Esta moral se apresenta sempre como uma “parenética”: ela dá conselhos, não ordens. E as longas listas de deveres para consigo mesmo e para com os outros que enchem os tratados modernos são substituídas, entre os antigos, por quadros (*tableaux*) ou retratos (*portraits*). Eles nos representam o ideal do sábio, oferecem-nos modelos, convidando-nos a imitá-los. Entre o ideal e o real, a relação não é de mandamento e obediência, mas de modelo e cópia, de forma e matéria. Assim, não existe nenhuma idéia do dever, nem do que chamamos de obrigação, na moral dos filósofos gregos. Aliás, não podia ser de outro modo: e isso é fácil de compreender. Com efeito, o objetivo proposto expressamente em todas as escolas filosóficas antigas, tanto na escola estóica como na de Epicuro ou de Platão, é alcançar a vida feliz. E a felicidade em questão é a felicidade da vida presente.

Sem dúvida, os diversos sistemas se distinguem pela maneira de definir o soberano bem. Todos o procuram: mas em momento algum ocorre ao espírito separá-lo da felicidade. Pois que seria um bem que não oferecesse a seu possuidor nem aprovação nem vantagem?

Sendo assim, como nessas diversas morais poderia haver lugar para a idéia de obrigação ou para a de dever? Não seria absurdo ou irrelevante dizer ao homem que ele é obrigado a fazer o que lhe é vantajoso e assumir um ar ameaçador a fim de lhe prescrever sua própria felicidade? As duas idéias de obrigação e de mandamento não poderiam ter razão de ser senão numa moral em que o bem é distinguido da felicidade. E trata-se, mais uma vez, de uma distinção que os gregos jamais fizeram.

Da mesma forma que a idéia do dever, as idéias conexas, estas mesmas que, para a filosofia moderna, são quase toda a moral, estão

inteiramente ausentes da filosofia antiga. Um moderno não pensaria em fundar uma moral sem apelar para a consciência, senão para tirar dela, como se faz freqüentemente, a moral por inteiro, pelo menos para explicá-la, em todo caso para lhe atribuir um papel considerável. Não obstante, a palavra consciência, assim como a palavra “dever”, não tem equivalente nas línguas grega e latina. Em virtude da disposição tão natural que leva todos os historiadores a encontrar, entre os antigos, seus próprios pontos de vista, a interpretá-los segundo suas doutrinas, quando se encontrava, entre os estóicos, por exemplo, a palavra *suneidesis*, ou, entre os latinos, a palavra *conscientia*, achava-se bom há pouco tempo dar-lhe um significado muito próximo do sentido atribuído pelos modernos ao termo consciência. Mas um pouco de atenção basta para se perceber que entre os vocábulos antigos e as idéias que nos esforçamos para encontrar neles não existe decididamente nada de comum. Nunca é examinando a si mesmo, mediante o estudo dos fatos interiores, que o grego procura governar sua vida. Seu olhar se dirige sempre para fora. É na natureza, é na conformidade com a natureza, nunca numa lei interna e na conformidade com esta lei que a filosofia grega procura o bem. Um pouco de reflexão basta, aliás, para nos convencer que esta é ainda uma conseqüência inteiramente natural do ponto de vista anteriormente indicado. Onde não existe idéia de dever, não poderia haver ordens prescritas pela consciência. Assim, de novo, a virtude é definida de um modo totalmente diferente, segundo nos coloquemos do ponto de vista moderno ou do ponto de vista antigo. Do ponto de vista moderno, a virtude é o costume de obedecer a uma lei nitidamente definida e de origem supra-sensível. Do ponto de vista antigo, ela é a posse de uma qualidade natural.

Pelas mesmas razões, os outros conceitos morais que nos são muito familiares não figuram nas morais da Antigüidade grega. Há lugar para o erro ou para a falta. Não há para o “pecado” no sentido muito particular que damos a esta palavra, entendendo com isso uma infração consciente de uma lei interior. As idéias de mérito e de demérito com as nuances muito particulares que nossa moral moderna dá às palavras que as exprimem também não existem. Jamais se trata entre os gregos senão apenas do que é ou do que não é digno de louvores. Coisa mais

surpreendente ainda para um moderno, a noção de responsabilidade moral lhes é estranha: eles não têm palavra para exprimi-la. Não é que o problema da liberdade não tenha dado lugar a discussões memoráveis entre os epicuristas, entre outros, e principalmente entre os estóicos. Mas, se olharmos bem e prestarmos atenção, eles colocaram o problema de modo inteiramente diferente do que nós. Quando eles se dedicam a provar que o homem é livre, não procuram precisamente mostrar que suas ações emanam dele, que ele deve sofrer as suas conseqüências boas ou más. Sua preocupação é muito mais a de mostrar como o homem pode se subtrair à fatalidade exterior, atingir o soberano bem, ou seja, alcançar a vida feliz. Dizer que o homem é livre, quando é um filósofo grego que fala, equivale a reconhecer que a felicidade está ao alcance de cada um.

Quer se seja epicurista ou estóico, não importa: provar a liberdade é estabelecer, contra Aristóteles, que a felicidade não depende de condições exteriores subtraídas ao nosso querer; mas que está em nosso poder alcançá-la. Este é o sentido das expressões célebres: “as coisas que dependem de nós”, *ta eph' hêmîn* “as coisas que não dependem de nós” *ta ouk eph' hêmîn*<sup>2</sup>.

Finalmente, e mais que todo o resto, o que cava um abismo entre as duas morais é que, na moral grega, a idéia da imortalidade ou da vida futura não desempenha nenhum papel. Não podia ser de outro modo, já que o problema essencial, pode-se até mesmo dizer o único problema, é o da felicidade; entendamos a felicidade terrena e nas condições da vida presente. Se se admite, por hipótese, que a moral ensina aos homens os meios de atingir o soberano bem, o qual equivale à felicidade, não há nada para procurar além: todo bem ulterior não poderia ser mais que superior à obrigação. E esta é precisamente a hipótese na qual se estabeleceram, sem exceção, todas as morais antigas. Foram os modernos que, sob a influência do cristianismo, consideraram o mundo atual mau, a natureza corrompida, e que, conseqüentemente, desesperaram da felicidade neste mundo. Os gregos, alheios a esta desesperança, permaneceram essencialmente otimistas. Eles acreditavam na bondade da natureza;

2 É com esta distinção que inicia o *Manual de Epicteto*. BG

para ser feliz, bastava conformar-se à ordem natural. Os próprios epicuristas dizem, ao falar da natureza: *amantíssima nostri natura*<sup>3</sup>. Não é exagerado dizer que a moral tal como é ensinada na maioria das vezes hoje repousa inteiramente sobre a crença na vida futura. Se esta crença desaparecesse, ela cairia por terra. Os homens não se desinteressam pela felicidade na vida presente senão na condição de encontrar no outro mundo uma felicidade maior e mais segura. É o adiamento de uma esperança mais bem que uma renúncia. Não há nada de parecido na filosofia grega, já que a felicidade humana não difere do soberano bem.

Pode-se objetar talvez que os gregos nem sempre rejeitaram, e muito longe disso, a crença na vida futura. Respondemos que esta crença faz, na verdade, parte de sua religião. Mas no presente estudo não se trata de uma questão de religião: falamos somente das doutrinas filosóficas. Ora, que na moral epicurista, para citar um primeiro exemplo, o dogma da imortalidade da alma não tenha lugar, isso é muito evidente. Passemos aos estóicos propriamente ditos: nenhuma diferença a este respeito. Sêneca, para dizer a verdade, parecerá ser uma exceção, mas Sêneca não é um estóico puro. Além disso, se ele admite a vida futura, ele admite também o dogma estóico da conflagração geral seguida da palin-genesia. A imortalidade estóica não teria então nada de comum com o que os modernos costumam entender por esta palavra. Da mesma forma, novamente, apesar dos esforços de um grande número de historiadores para encontrar em Aristóteles uma doutrina da vida futura, trata-se de um paradoxo que hoje ninguém ousaria sustentar seriamente. Restaria Platão. Estamos longe de contestar que Platão tenha acreditado justificar a imortalidade da alma, e a argumentação do *Fédon* não nos parece de modo algum mítica: julgamos que ela quer ser levada à sério. Mas uma coisa é certa: é a possibilidade de expor completamente a moral de Platão, suas idéias sobre a justiça, sua doutrina da virtude, sua teoria do soberano bem, sem fazer intervir a crença na alma imortal. O décimo livro da *República* é, a este respeito, completamente significativo. É somente após ter defendido a justiça por ela mesma, após ter feito dela a condição necessária e suficiente da felicidade, que Platão

3 "A natureza nos ama muito" (Sêneca, *Carta a Lucílio*, LXXVIII, 7). BG

afirma, ainda, que ela é, além disso, recompensada num outro mundo. No mundo presente, ela se basta plenamente a si mesma. Assim a crença na vida futura, mesmo em Platão, é uma crença que é acrescentada à moral e pode, conseqüentemente, ser separada dela.

## II

Podemos, pois, considerar como admitido que a concepção moral dos filósofos gregos e a dos filósofos modernos diferem *toto caelo*. Diante desta diversidade ou, antes, desta oposição, pode-se tomar dois partidos. Podemos exprimir inicialmente a opinião que geralmente prevaleceu, que esta moral antiga não passa de uma moral inferior, muito imperfeita, um esboço da moral, visivelmente abaixo da nossa, inspirada pela tradição judaico-cristã, e que existe entre as duas morais uma diferença análoga à diferença acima assinalada entre a idéia grega e a idéia judaico-cristã de Deus. Conceberíamos então a moral antiga como revogada pela moral moderna, que unicamente mereceria o nome de moral. E é por isso que os modernos estão de acordo em defini-la como a ciência do dever ou a procura da norma dos costumes. Esta última concepção tornou-se para nós tão familiar, ela entrou tão profundamente nos espíritos, que esquecemos de observar o que resulta dela, e que ela excluiu da moral todos os filósofos antigos sem exceção, desde Sócrates até Marco Aurélio, e que no final das contas ela é uma petição de princípio.

Existe uma outra atitude a ser tomada. Podemos nos perguntar se, colocando a questão nestes termos como se tem o costume de fazer, os representantes da moral moderna não fizeram uma confusão entre o ponto de vista filosófico e o ponto de vista religioso ou teológico.

Se for verdade que o advento do cristianismo definitivamente fez triunfar no mundo a idéia de uma moral fundada sobre um mandamento divino, é justo observar como ela é antiga. Nós a encontramos, mais ou menos explícita, em todas as religiões primitivas, entre outras na religião grega. Sem dúvida, e bem antes que os filósofos tivessem sonhado em especular sobre a conduta humana, as religiões tinham inclinado os espíritos a derivar os preceitos da moral de uma vontade divina, e a

imaginar esta vontade em analogia com a vontade de um legislador ou de um rei. Que a idéia de dever seja essencialmente uma idéia religiosa ou de forma religiosa, é o que parece difícil de contestar se pensarmos que é somente do ponto de vista religioso, e particularmente do ponto de vista de uma religião revelada, que o princípio do dever pode ser apresentado com clareza e definido com precisão. Deus, por intermédios ou diretamente, faz conhecer suas ordens. Ele se empenha em recompensar ou em punir, segundo suas ordens tenham sido observadas ou transgredidas. O dever, assim entendido, baseia-se num contrato: é uma *dívida*, e este é bem o sentido verdadeiro e original da palavra dever. Existe assim como que uma aliança entre um Deus e seu povo, um engajamento recíproco que os une um ao outro. Nada mais simples nem mais claro. Nada mais próprio para impressionar as imaginações. Esta concepção é, aliás, perfeitamente coerente.

Se, ao contrário, quisermos definir o dever colocando-nos de um ponto de vista puramente racional e filosófico, nos encontraremos diante das maiores dificuldades. Não ter definido suficientemente o dever não é a menor das censuras contra a moral de Kant. Ele teria que demonstrar que esta idéia, infinitamente respeitável, isso nem precisa ser dito, não é uma idéia há muito tempo adquirida pelos homens e tornada, pelo costume, indiscernível das idéias essenciais da razão; pois se a noção do dever fosse uma idéia essencial da razão, uma categoria, um conceito *a priori*, teríamos a necessidade de explicar como ela nunca se impôs ao espírito de um Platão, de um Aristóteles, de um Epicteto. Esta é uma explicação indispensável, omitida por Kant. Assim, parece incontestável que o pai da filosofia crítica, como foi muito justamente censurado por M. Fouillé, cometeu o erro de não submeter à crítica a idéia fundamental de sua doutrina. Ele chega sem dúvida a conceber a vontade como conferindo a si mesma sua lei, e a falar de uma vontade autônoma. Mas por que uma vontade, enquanto vontade, conferiria a si uma lei? E se ela se confere uma lei, não pode ser enquanto vontade pura, mas enquanto ela é uma razão. Ora, uma razão não poderia se decidir senão em vista do melhor. Eis-nos então reconduzidos ao ponto de vista antigo. Fundar o bem sobre o dever, fazer a idéia de um mandamento absoluto e injustificado preceder a idéia do bem, dizer que o imperativo

categórico é em última análise um *sic volo, sic jubeo*<sup>4</sup> ou uma ordem arbitrária, é uma aposta que Kant pôde muito bem tentar, mas que parece bem difícil manter até o fim. Em todo caso, trata-se de saber, e não temos absolutamente a pretensão de decidir esta questão no presente estudo, se, colocando assim o problema, este grande espírito não foi enganado por uma ilusão, e se, querendo constituir uma ciência puramente filosófica e racional da moral ele não tomou por ponto de partida uma idéia inteiramente religiosa que sua educação protestante lhe sugeria, e que parece inata apenas porque é consagrada por um grande número de gerações. Esta é, aliás, a censura que Schopenhauer, na crítica tão profunda que ele fez à moral de Kant, indicava já quando considerava que o imperativo categórico era inspirado pelo Decálogo. Não deixa de ser interessante observar, além disso, que, de todos os filósofos, Kant é o único que colocou a questão nestes termos. Descartes, tal como podemos ver em suas *Cartas à princesa Elizabeth*, não coloca o problema moral de um modo diferente de como o tinham colocado os antigos filósofos gregos. É ainda o mesmo espírito que anima a moral de Malebranche. Quanto a Espinosa, ele viu mais claramente do que ninguém a diferença que nós assinalamos. Ele distingue, com efeito, a moral da obediência da moral filosófica. Não é que haja entre a primeira e a segunda uma oposição radical; muito pelo contrário, a moral da obediência, a que faz todas as regras da conduta humana depender de uma ordem de Deus, é a expressão da moral verdadeira, mais apropriada para o vulgo, colocada ao alcance da *imaginação*. As mesmas ações que são boas ou más do ponto de vista absoluto o são ainda do ponto de vista relativo. As duas morais se seguem e se correspondem mais ou menos como um corpo é seguido pela sombra que ele projeta.

“Pois, diz Espinosa, a natureza não ensinou a ninguém que se deve alguma obediência a Deus. Ninguém mesmo pode chegar a esta idéia pela razão; pode-se chegar a ela apenas por uma revelação confirmada por sinais. Assim, antes da revelação, ninguém é obrigado a obedecer o direito divino que ninguém pode senão ignorar. Convém então não confundir de modo algum o estado natural e o estado religioso; é preciso

conceber o primeiro sem religião e sem lei, e, conseqüentemente, sem pecado e sem injustiça, como já mostramos ao confirmar nossa doutrina pela autoridade de Paulo. Não é somente por causa de nossa primitiva ignorância que concebemos que o estado natural precedeu o direito divino revelado, mas também por causa do estado de liberdade no qual nascem todos os homens. Com efeito, se os homens tivessem naturalmente que obedecer ao direito divino, ou se o direito divino fosse um direito natural, teria sido supérfluo que Deus fizesse aliança com os homens e os unisse mediante um pacto e mediante um juramento.” (*Tratado teológico-político*, cap. XVI).

E em outra passagem: “Em relação à lei divina natural, cuja substância é, na minha opinião, que é preciso amar a Deus, dei-lhe o nome de lei no mesmo sentido em que os filósofos denominam com este nome as regras universais segundo as quais todas as coisas se produzem na natureza. O amor de Deus, com efeito, não é a obediência: é uma virtude que todo homem que conhece Deus possui necessariamente. Ora, a obediência tem relação com a vontade daquele que comanda e não com a necessidade e a verdade das coisas. Ora, como, por um lado, não conhecemos a natureza da vontade de Deus e, por outro lado, estamos certos que tudo o que acontece, acontece somente pelo poder de Deus, segue-se que a revelação só pode nos dizer se Deus tem a intenção de receber algumas honras da parte dos homens na qualidade de soberano.

“Acrescente-se a isso que demonstramos que as ordens divinas nos aparecem sob o caráter de um direito e de uma instituição positiva na mesma medida que ignoramos a sua causa; mas logo que a conhecemos, estas ordens, este direito, tornam-se para nós verdades eternas, e a obediência torna-se o amor de Deus; amor que decorre do verdadeiro conhecimento de Deus tão necessariamente como a luz emana do sol. A razão nos ensina então a amar a Deus, ela não pode nos ensinar a lhe obedecer, já que, por um lado, não podemos compreender os mandamentos de Deus como divinos enquanto ignorarmos a causa deles, e que, por outro lado, a razão é incapaz de nos fazer conceber Deus como um príncipe que estabelece leis.” (*Auctoris Annotationes in tract.*, XXXIV).

4 Início do verso de Juvenal, *Sátiras*, VI: "Assim quero, assim ordeno, que minha vontade ocupe o lugar da razão (*sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*)". BG.

E numa outra passagem: “ ... A filosofia e a teologia devem ser separadas uma da outra... sem que uma seja a serva da outra... cada qual é soberana pacífica na sua esfera... Mostrei... os absurdos, os inconvenientes e as desgraças que resultaram do fato dos homens terem confundido de uma maneira estranha estas duas potências; não souberam distingui-las com precisão uma da outra... Nós não podemos, apenas com a ajuda da luz natural, compreender que a simples obediência seja a via da salvação, já que a revelação sozinha nos ensina que isso se dá por uma graça toda particular de Deus, que a razão não pode alcançar: segue-se disso que a Escritura trouxe um grande consolo para os mortais.” (*ibidem*, cap. XV).

Da mesma forma, também o século XVIII inspirou-se inteiramente na moral antiga. Apesar da célebre passagem de Rousseau sobre a consciência, mesmo em Rousseau é sempre da virtude que se trata, não da obrigação. E quando os filósofos do século ao qual pertence Rousseau abusavam da palavra virtude a ponto de tê-la sempre na boca, eles eram o eco de Plutarco. Foi em nome dos princípios da moral antiga que se fez a Revolução Francesa. Foi somente com Kant e seus sucessores franceses e escoceses que o ponto de vista da moral religiosa foi substituído pelas concepções puramente racionais dos gregos. Em virtude de uma singular transposição, inclinamo-nos hoje a considerar a forma atual da moral fundada sobre a obrigação como a forma tradicional e clássica. Essa moral resulta, ao contrário, de uma inovação que data dos primeiros anos do século XIX e que é obra da Escola eclética. É preciso dizer que os filósofos que se esforçaram de diversas maneiras para reatar diretamente as leis da moral às leis da natureza permaneceram fiéis à grande tradição filosófica.

### III

Dado que existem duas maneiras de compreender as relações da moral antiga e da moral moderna – e nós dissemos quais, – se nos inclinássemos pela segunda, precisaríamos conceber a moral de um modo inteiramente diferente do que o fazemos comumente. Deveríamos separá-la completamente da teologia, fazê-la mais uma vez descer do céu

para a terra e, de alguma maneira, torná-la laica. Tornada puramente filosófica seria da razão apenas, e da experiência, que ela dependeria. Ela permaneceria fora de toda tradição ou revelação. Deixaríamos para a religião o que pertence à religião. As idéias de obrigação, de dever e as que se ligam a elas seriam eliminadas, não encontrando lugar numa moral puramente científica e racional. Sem faltar ao respeito devido a estas idéias, sem desconhecer em nenhum grau seu valor e sua autoridade, sem contestar inclusive que elas são talvez praticamente indispensáveis à conduta dos homens, reconheceríamos pelo menos que é sob uma forma inteiramente diferente que, tomadas em si mesmas, a razão e a ciência devem examinar os princípios da moral. Com efeito, para a razão e a ciência, o fim supremo de toda pesquisa ética deve ser o bem, o soberano bem entendido como o entendiam os gregos: inseparável da felicidade. Não haveria, aliás, assim como Espinosa observou isso de maneira profunda, nenhuma contradição de fundo entre a moral racional e a moral teológica. Encontraríamos numa o que existe na outra. Seria uma só e mesma verdade expressa sob duas formas diferentes. Não haveria duas morais, mas uma só moral apresentada, por um lado, tal como a concebem a razão e a ciência e, por outro lado, tal como a representam mais facilmente a imaginação e a crença populares.

Se esta maneira de compreender as relações da moral e da teologia distinguindo-as sem opô-las é preferível à que confunde a ciência e a teologia, não é o momento para examinar. Seria preciso muito tempo e também pesquisas mais profundas. Pois é a obra mesma da constituição da moral que está aqui em causa. Nós quisemos apenas, no presente trabalho, chamar a atenção para um aspecto muito negligenciado do problema moral.

Na época em que vivemos procura-se de todos os lados e em todos os países constituir uma doutrina moral, satisfatória para o espírito e que apresente um caráter científico. Em nosso ensino, em particular, e muito freqüentemente, manifestou-se alguma incerteza e mesmo uma espécie de confusão. Não se ensina mais em sua integridade a moral de Kant, e a moral que nos legou a escola eclética, combinando elementos kantianos com elementos antigos, não apresenta talvez toda a coerência desejável.

Encontramos a prova disso no livro, aliás muito interessante, de Paul Janet: *La Morale*.

Nesta mistura um pouco confusa de idéias e de doutrinas que não chegaram ainda a separar-se nitidamente, não deixa de ser interessante talvez lembrar que existiu outrora uma doutrina moral estranha às idéias diretrizes de nossa moral atual, e que esta doutrina satisfez, durante muitos séculos, a elite dos homens. Os modernos condenaram suas idéias essenciais: talvez o tenham feito de uma forma muito simples, talvez haja nisso um processo a ser revisto.

Evidentemente, não se trata de voltar pura e simplesmente à moral antiga. Não remontamos mais o curso da história. Mas não seria a primeira vez que o espírito moderno encontraria proveito em se aproximar de novo do espírito antigo e em retornar, após uma longa viagem, a pontos de vista abandonados há muito tempo. Nós oferecemos um exemplo disso no início mesmo deste estudo.

Se os gregos antigos não concluiriam talvez nenhuma ciência, eles colocaram pelo menos os fundamentos de todas. E isso parece principalmente verdadeiro da moral. Talvez, afinal de contas, o que os *Elementos* de Euclides são para a geometria de todos os tempos, o que o *Órganon* de Aristóteles é para a lógica intemporal, a *Ética à Nicômaco* é para a moral eterna.

\*\*\*