

TRADUÇÃO

DISCUSSÕES: A MORAL ANTIGA E A MORAL MODERNA ¹

ANTONIN-DALMACE SERTILLANGES ²

TRADUÇÃO DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO³ E MARIA LILIANA CORREIA DOS ANJOS⁴
REVISÃO DE CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES⁵, DANIELA RIBEIRO ALVES⁶ E KARINE VIEIRA MIRANDA⁷

A *Revista Filosófica da França e do Estrangeiro*⁸ publicou sob este título, no penúltimo número, um artigo de Victor Brochard⁹, o eminente professor da Sorbonne. O artigo tem por objetivo assinalar as diferenças profundas que se manifestam entre as concepções morais dos antigos e as dos modernos, revelar a causa e concluir a atitude que convém assumir hoje na filosofia moral.

Quanto ao fato assinalado, estamos inteiramente de acordo com a opinião do autor: o ponto de vista da moral antiga difere do ponto de vista moderno *toto cælo*, e o nó destas divergências reside que os filósofos antigos não são jamais elevados até à ideia de dever, de obrigação, nem, por conseguinte, de consciência imperativa, de responsabilidade moral e de pecado. Mas no que toca a causa destas omissões surpreendentes, não poderíamos aceitar o pensamento de Brochard, e como são as causas que regem aqui as conclusões, pedimos a permissão de submeter ao autor algumas observações que ele acolherá, nós o esperamos, no espírito muito amigável que as ditou.

Brochard, querendo indicar a causa que impediu a moral antiga de se elevar até à ideia do dever, exprime-se assim:

O objetivo que se propõe expressamente em todas as escolas de filosofia antiga, tanto na escola estoica quanto na de Epicuro ou na 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 nenhuma parte, ocorre ao espírito separá-lo da felicidade. Porque, o que seria um bem que não oferecesse ao seu possuidor nem aprovação nem vantagem? – As coisas sendo assim, como, nessas diversas morais, se poderia dar lugar à ideia de obrigação ou à de dever? Não seria absurdo ou irrisório dizer ao homem que ele é obrigado a fazer o que lhe é vantajoso, e assumir um ar cominatório¹⁰ para lhe prescrever sua própria felicidade? As duas ideias

1 Nota de tradução (NT): Título original: *Discussions - La morale ancienne et la morale moderne*. Publicado originalmente na *Revue Philosophique de la France et du l'Étranger*, volume LI, vingt-sixième année, Janvier a Juin 1901, p. 280-291.

2 NT: Antonin-Gilbert Sertillanges, nascido Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948), foi um filósofo e teólogo francês, muito conhecido pelos seus estudos sobre Santo Tomás de Aquino e por seus escritos sobre Henri Bergson. Foi professor de Filosofia Moral no INSTITUTO CATÓLICO DE PARIS.

3 Professor de Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

4 Discente de Graduação em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

5 Doutorando em Filosofia na UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC e membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

6 Doutoranda em Ciências Naturais na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

7 Doutoranda em Filosofia na UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC e membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

8 NT: No original: *Revue Philosophique de la France et du l'Étranger*.

9 NT: Trata-se do artigo de Victor Brochard (1848-1907) intitulado *La morale ancienne et la morale moderne* [A moral antiga e a moral moderna], publicado originalmente na *Revue Philosophique de la France et du l'Étranger*, volume LI, vingt-sixième année, Janvier a juin 1901, p. 1-12. Este texto foi traduzido para o português por Jaimir Conte e publicado nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 8, 1/2006, p. 131-133.

10 NT: Termo que remete à *cominação*, que significa “ameaça de castigo, malefício ou pena” e de uso entre os católicos significando “ameaça de castigo que visa aos pecadores não arrependidos”.

de obrigação e de mandamento só teriam razão de ser numa moral onde o bem é distinguido da felicidade. E esta é, uma vez mais, uma distinção que os gregos jamais fizeram¹¹.

Ouso dizer que esta análise do pensamento grego parece-me insuficiente.

Sem dúvida, os gregos não tinham nenhuma tendência a separar o verdadeiro bem da felicidade, no que eles tinham absolutamente razão; porque isso teria sido como acusar a natureza – e os gregos tinham o instinto profundo do bom direito intangível da natureza –, da necessidade *natural* a qual Kant denominaria mais tarde de *reino dos fins*, ou seja, a ordem do mundo pondo-se a serviço da virtude e lhe aportando a sua recompensa. Engajados neste otimismo, e não podendo dar a ele nosso além luminoso como seu domínio, eles o obrigaram, a despeito da evidência, a fazer sua parte na vida presente.

Mas por não separarem efetivamente o soberano bem da felicidade considerada como um estado de prazer, necessariamente deve seguir-se que eles os confundissem? – Entre separar e confundir há um terceiro termo, é o distinguir. E o que poderia impedi-los de fazer esta distinção necessária? – “Que seria, diz Brochard, um bem que não ofereceria ao seu possuidor nem aprovação nem vantagem?” – Sem dúvida! Mas por que esta vantagem não seria simplesmente, para o homem, ser o que ele deve ser, de se sentir conforme a reta razão que é seu juiz, e por que, a esta vantagem, a “aprovação”, não deveria ser em caso de necessidade sacrificada?

Por outro lado, porque seria absurdo tornar uma obrigação para o homem o trabalhar para o seu próprio bem, se este bem, ao mesmo tempo em que é o bem do homem, passa a ser um bem em si, e se tem um valor *aos olhos* do homem, ao mesmo tempo em que *para ele*?

Enfim, pretender que o bem não é jamais distinguido da felicidade, entre os gregos, parece-me um paradoxo absolutamente insustentável. Não foram os gregos os primeiros a afirmarem a identidade do bem e do ser, e isso não era atribuir ao bem um valor ontológico, e não somente subjetivo? Quando então eles falam do bem do homem, considerado como objetivo supremo da moral, não está claro que eles deveriam entendê-lo como o que faz do homem uma coisa boa segundo a sua espécie, e não somente como o que lisonjeia sua sensibilidade, por mais elevada que nós a compreendamos?

Existe ali, me parece, uma confusão de ideias que não é muito difícil de esclarecer.

Para os filósofos gregos, a palavra felicidade, εὐδαιμονία [eudaimonía]¹², concebida como soberano bem, não soa como para nós. Ela não designa, em primeiro lugar, um estado de prazer; mas, de uma maneira mais geral, um bem que é afortunado para o homem alcançar, qualquer que seja a razão que se deva dar depois por seu preço. A prova que tal é bem o sentido da εὐδαιμονία considerada como fim supremo, é que Aristóteles, por exemplo, sente a necessidade de dizer que a beatitude é uma coisa delectável, ao mesmo tempo que bela e excelente: ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον

11 **NT:** Texto original em francês de Victor Brochard: *En effet, le but que l'on se propose expressément dans toutes les écoles de philosophie anciennes, aussi bien dans l'école stoïcienne que dans celle d'Épicure ou de Platon, c'est d'atteindre la vie heureuse. Et le bonheur dont il s'agit est le bonheur de la vie présente.*

*Sans doute les divers systèmes se distinguent par la façon de définir le souverain bien. Tous le cherchent mais, nulle part, il ne vient à l'esprit de Je séparer du bonheur. Car que serait un bien qui n'offrirait à son possesseur ni agrément ni avantage? Les choses étant ainsi, comment, dans ces diverses morales, une place pourrait-elle être faite à l'idée d'obligation ou à celle de devoir? Ne serait-il pas absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux et de prendre un air **comminatoire** pour lui prescrire son propre bonheur? Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur. Et c'est, encore une fois, une distinction que les Grecs n'ont jamais faite.* (Grifo nosso. A parte citada encontra-se na página 4 do texto original em francês. Na tradução para o português de Jaimir Conte, a parte citada encontra-se na p. 136).

12 **NT:** Revisão, tradução e comentário das citações em grego por José Wilson da Silva (Professor de Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE).

καὶ ἥδιστον ἢ εὐδαιμονία.¹³ – Seria necessário afirmar que temos prazer em sermos felizes, no sentido em que entendemos este termo? Aristóteles recusa à criança a felicidade, qualquer sentimento de prazer ou plenitude – nós diríamos hoje de felicidade – que experimenta. Ele concede que, numa certa medida, um homem pode ser dito afortunado após sua morte, – e entende por isso uma felicidade humana e terrestre – unicamente pelo bem-estar e pela virtude das suas crianças, as quais, ele diz, são como que um prolongamento da sua vida. –“Prolongamento”, sem dúvida eles o são, em virtude da solidariedade humana; mas é um prolongamento da vida no qual não se está e que, por conseguinte, não pode proporcionar nem alegria nem dor. Não é esta a prova de que a felicidade em questão é totalmente objetiva, e que nenhum sentimento de prazer faz parte da sua essência? Ademais, esta concepção da felicidade está presente em toda a doutrina de Aristóteles. Porque se, para ele, a felicidade não é outra coisa que o fim do homem, por outro lado afirma continuamente que o *fim* e o *bem* são apenas um. E o que ele entende é do *bem em si* e não de um estado subjetivo, é o que sobressai desta outra afirmação muitas vezes repetida e aplicada a todos os tipos de atividade possível, a saber, que o fim nada mais é do que a *forma*, isto é, a aquisição do grau de *ato*, de *perfeição* a qual tem direito o ser considerado em virtude de sua natureza.

Uma prova a mais de que tal é realmente a concepção grega de beatitude, é que os melhores entre os filósofos gregos, para não dizer quase todos, aconselham a devoção ao bem até à morte, o que supõe evidentemente, feita a distinção do bem e da felicidade considerada como um prazer, do bem *em si* e do bem *para si*. A resposta famosa: “Não sei se o grande rei é feliz; porque não sei o quão instruído e virtuoso ele é”, tem sido frequentemente interpretada no sentido causal, como se significasse que é a ciência e a virtude que *produzem* a felicidade. Não penso que tal fosse o pensamento de Sócrates. E não seria ainda o de Aristóteles. Aos seus olhos, a ciência e a virtude não *produzem* a felicidade, elas a *constituem*. O que elas produzem é o prazer, ἡδονή, que é “o acidente próprio” da felicidade, mas não a sua essência mesma.

Devemos então distinguir cuidadosamente, no ponto de vista do pensamento grego, o que chamarei a *felicidade-estado* e a *felicidade-sentimento*. Alguns filósofos antigos, como Eudoxo¹⁴, Aristipo de Cirene¹⁵, Epicuro¹⁶, quiseram reduzi-los um ao outro; mas não o confundiram, no entanto, e esta proposição: a felicidade consiste no prazer, era para eles uma proposta dogmática e não uma definição verbal. Além disso, todos os outros, principalmente Sócrates, Platão, Aristóteles, e com mais razão, os estoicos, refutam esta proposição, mesmo que se entenda como o prazer mais elevado, e mesmo daquele que produz a virtude.

Para eles, em particular para Aristóteles, que distinguiu todas as coisas com sua sagacidade habitual, a felicidade consiste numa atividade conforme a razão e à natureza do homem. A definição que dá, ele a extrai da consideração do que nós somos, e não do que podemos desejar ou sentir. Sua análise é muito objetiva. A felicidade, para ele, é essencialmente *perfeição*; o prazer digno do homem resulta dela, mas não a constitui. Segue-se naturalmente que a felicidade como nós a entendemos hoje, isto é, como um estado de prazer, encontra-se, para Aristóteles, ligado à perfeição moral; mas que não é o objetivo – quero dizer, o objetivo primeiro –, desejado para si

13 **NT:** Aristóteles (384-322 a.C.), *Ética a Nicômaco* (EN, I, 8, 1099a25). Tradução: “É a melhor, pois, a mais bela [ou louvável ou nobre] e aprazível, a felicidade”. No texto, pode-se interpretar que Aristóteles está concluindo um raciocínio: Logo, a felicidade é a melhor, a mais bela e aprazível de todas as coisas.

14 **NT:** Também conhecido como Eudoxo de Cnido (408-355 a.C.), foi um astrônomo, matemático, escritor, geógrafo e filósofo grego.

15 **NT:** Conhecido simplesmente como Aristipo (435-356 a.C.), foi um filósofo grego e o primeiro dos discípulos de Sócrates a ser remunerado por seus ensinamentos.

16 **NT:** Também conhecido como Epicuro de Samos (341 a.C.- 271 ou 270 a.C.), foi um filósofo grego do período helenístico.

mesmo. Se quisesse permitir-me uma maneira de dizer aparentemente paradoxal, mas que tem o mérito de reunir e distinguir completamente estas duas noções, eu diria que, para Aristóteles, a felicidade torna as pessoas felizes, mas não consiste propriamente em ser feliz.

Encontramos também o reflexo desta doutrina em São Tomás de Aquino, que se inspirou tão amplamente na moral de Aristóteles, e a comentou com o cuidado escrupuloso que dedicava a todas as coisas. Ele se pergunta se o prazer, considerado de uma maneira muito geral, mesmo enquanto podendo resultar do bem perfeito, é a mesma coisa que a beatitude, e responde: não. A beatitude é a posse perfeita de bem que convém ao homem. O prazer é apenas o acidente próprio, inseparável, mas não constitutivo da sua essência. Como a risibilidade, diz ele, é um acidente próprio em relação ao homem, cuja essência é ser um animal racional. E respondendo mais adiante a esta objeção: De onde vem então que todos procurem o deleite por ele mesmo, parecendo assim torná-lo o fim do homem? Ele dá esta luminosa resposta: “É pelo mesmo movimento que procuramos o bem e que procuramos o deleite, porque este não é outra coisa que o repouso do apetite no bem possuído. Não é pela mesma tendência natural um corpo pesado cai em direção ao centro e aí repousa? Assim como o bem é desejado por si mesmo, e não por um objetivo ulterior, o mesmo ocorre com o prazer que se obtém, se entendermos por isso que um e outro são igualmente termos em relação ao movimento que leva a ele. Mas se, no lugar de falar causa final, consideramos a causa formal ou a causa motora (em outros termos a essência das coisas e o motivo que o faz procurarem), então o deleite é desejável, não mais por causa dele mesmo, mas por causa do bem, da posse da qual ele resulta. Porque este bem é seu *objeto*, e, por conseguinte, seu *princípio*, e conseqüentemente é ele que dá ao deleite a sua *forma* e o seu valor. O deleite é, com efeito, desejável apenas enquanto é o repouso do bem.” (*Summ. Theol.*, I^a, II^a, q. II, art. 6, ad 1^m).

Esta admirável doutrina não é outra senão a de Aristóteles. Quem desejar ler a *Ética a Nicômaco* (Livro I e X) convencer-se-á sem dificuldade. Ela constitui o que Janet¹⁷ chama um *eudemonismo racional*, isto é, uma doutrina da felicidade não como um apetite mais ou menos bem disposto a julgar e a exigir, mas tal como é posto pela razão, e extraído por ela da própria natureza do homem.

Vemos de imediato que, nesta doutrina, o bem moral e a felicidade no sentido moderno não se confundem minimamente. É melhor para o homem ser o que deveria ser do que desfrutá-lo, e se, por impossível, – o mundo sendo mal feito, a ordem do mundo não estando em harmonia com a virtude, como o requeria Kant –, poderia ser que só o sofrimento estivesse ligado àquele estado digno do homem que Aristóteles chama beatitude, que não deixaria de ser a verdadeira felicidade, aquela que seria bom alcançar, e que deveríamos aconselhar aos homens, sem grande esperança de convencê-los. O homem assim disposto ainda seria o homem feliz, e ele deveria achar a sua sorte preferível à do injusto cheio de bens.

Não é este o sentido de Platão, quando ele declara que o justo crucificado é mais feliz que o ímpio que triunfa? Existe algo de semelhante no que diz o Evangelho: “Bem aventurados os que sofrem perseguição pela justiça!” Evidentemente, o Evangelho não se propõe a dizer que o sofrimento seja uma coisa feliz em si mesma; mas declara que, no entanto, é feliz o homem que sofre assim. E a razão desta felicidade, aos seus olhos, é “a vida eterna”; para Platão, seria a beleza moral, o valor do homem imolado voluntariamente para o bem; mas não importa, tanto num caso como no outro, distingue-se entre felicidade e felicidade: uma que é chamada pelo instinto, a outra que a sua razão determina; uma que consiste em *ser*, a outra que consiste em *sentir*.

17 **NT:** Paul Alexandre René Janet (1823-1899). Filósofo francês.

Não ignoro que, falando como eu acabei de dizer, Platão supõe no sacrifício do justo certa alegria. Mas, antes de tudo, esta *certa* alegria está muito distante do que comumente chamamos de beatitude, e por isso somos advertidos de que o objetivo da moral platônica não é unicamente, assim como diz Brochard, e nem mesmo é principalmente fazer-nos alcançar a vida feliz, a vida feliz aqui embaixo. Além disso, por reconhecermos uma alegria em um homem que morre pela virtude, não se segue que aquilo que achamos de feliz em seu caso se confunda com essa alegria em si mesma. Tal não é certamente o pensamento de Platão, e seria menos ainda o de Aristóteles, e muito menos ainda o dos estoicos. Repito que, para eles, a beatitude é essencialmente o bem que convém ao homem, a forma de vida que a sua natureza chama e que a sua atividade tem por objetivo realizar. Tem, por conseguinte um valor em si, independente da sensibilidade subjetiva. É um *objeto*, e não uma afecção do sujeito. O homem que possui a beatitude assim compreendida é então feliz no sentido que atribuímos a este termo; mas esta *felicidade-alegria* não constitui, portanto, sua beatitude. Um está no outro, mas não é o outro. O homem virtuoso é o que põe a sua alegria na virtude, a qual é o bem para o homem, e conseqüentemente a sua felicidade. Todas as noções: felicidade, perfeição, virtude, beleza moral, prazer digno do homem, são conexas, mas não se confundem. A perfeição é a principal, a beleza moral é o seu resplandecer, a virtude é o seu meio, o prazer é o seu resultado, a felicidade a qualifica como desejável aos olhos da razão. E se alguém perguntar por que a perfeição é desejável aos olhos da razão, se não é precisamente por aquilo que traz prazer, um Grego só pode fornecer uma resposta: É o desejo da natureza, é a realização e o desenvolvimento completo do homem como homem. Procurar a perfeição é, portanto, percorrer o bom caminho, pois é o que conduz à realização de um bem em si e à exaltação do que tem de mais divino no homem. *Seja o que tu és*: esta fórmula moderna seria inteiramente adotada pelo pensamento grego. A lei do homem é a de ser um homem, e é na análise de si mesmo que encontra os motivos da sua ação e a forma que deve assumir.

Mas existe uma *obrigação* no sentido moderno para realizar este tipo de homem perfeito? – os gregos jamais o disseram. Por quê? Ouso afirmar mais uma vez que não pode ser pela razão apresentada por Brochard. Atribuir a felicidade como meta ao homem, dada a forma inteiramente objetiva e ontológica como esta felicidade é concebida, isso não poderia de forma alguma impedirlos de falar em obrigação moral. Se a felicidade de que estamos falando é a felicidade *racional*, objeto de uma escolha em certa medida desinteressada, dado que se dirige ao *homem em si mesmo* e não à sensibilidade subjetiva, dado que tem o homem individual como teatro e mais como matéria do que como beneficiário e fim, não vemos como a investigação de tal felicidade não poderia ser conciliável com uma obrigação moral. Será suficiente dizer que o homem é obrigado a seguir a razão; que deve trabalhar para aperfeiçoar o seu ser; que esta máxima: *seja o que tu és*, tenha um caráter imperativo. É possível, em filosofia pura, se elevar até esta concepção? Brochard não pensa assim, e de acordo com ele, se os filósofos antigos não falavam de obrigação moral, de lei moral, de dever, é porque apenas eles permaneceram puramente filosóficos, enquanto os filósofos modernos confundem indevidamente o ponto de vista filosófico e o ponto de vista religioso.

Não podemos subscrever esta tese.

Para dizer a verdade, somos tão contrários quanto o autor a certas definições da moral que parecem de fato estarem ligadas inconscientemente – e indevidamente, visto que se trata de filosofia – ao pensamento religioso. O que define, por exemplo, a filosofia moral: *a ciência do dever* sugere que a noção de dever lhe é fornecida por algo diferente da própria

filosofia. Caso contrário, como observa com bastante razão Brochard, esta definição contém uma petição de princípio. A moral é essencialmente a regra das ações humanas; mas se esta regra deve ser tomada do que chamamos de *dever*, é uma proposição a ser estabelecida no primeiro capítulo da ciência, e não uma proposição evidente que possamos introduzir na sua definição. Toda a questão, aqui, é de saber se esta noção do dever, ignorada pela filosofia grega, repousa necessariamente sobre uma ideia religiosa, entendendo por isso uma doutrina fundada sobre uma revelação. Isso é o que nós não pensamos.

Com efeito, assim que concebemos Deus como a causa total e consciente da natureza e do homem; assim que a dependência de nosso ser em relação à sua vontade nos parece estabelecida, estamos em condições de construir uma moral filosófica baseada na ideia do dever. Porque se Deus, diremos, achou por bem nos calar; se por outro lado, ele nos fez apenas pela metade, contando com nós mesmos – a natureza clama por nós – para completar nosso ser, temos justificativa para concluir que a vontade criadora se estende a essa completude do homem, que nossa atividade realiza. O princípio *seja o que tu és* toma um valor absoluto, dado que é o *Absoluto* que o dita. Se este ditado se faz sob a forma de revelação, teremos uma certeza mais palpável, mais ao alcance de todos; mas, para o filósofo, esta certeza não será maior. O que preciso ouvir sobre o que está escrito na própria natureza das coisas? Sei que devo honrar o meu pai, sem que o meu pai diga: honre-me. Sei que devo entrar nas intenções divinas, logo que souber que há intenções divinas. E se estas intenções me forem conhecidas com evidência; se sei que Deus quer que eu seja homem, dado que me fez homem; na medida em que esta humanidade é colocada em minhas mãos e depende de mim quanto ao seu desenvolvimento, seu progresso, e – negativamente pelo menos – quanto à sua própria persistência, concebo claramente que existem deveres para mim; tenho tudo o que é necessário para fundar uma *lei*, para falar de *obrigação verdadeira*, de *imperativo* da consciência, de *virtude* no sentido moderno e de *pecado*.

Que Brochard observe que a maior parte dos teólogos, que não pode ser acusada de ignorar a ideia de *dever*, fez, no entanto, uma análise da lei moral quase inteiramente conforme com a ideia grega. Não se limitaram à ideia do *mandamento divino*, assim como parece pensar nosso autor. Eles relacionaram a lei moral com a *natureza das coisas*, e quando se referem a Deus, não o consideram unicamente, ou mesmo principalmente, como *vontade*, mas como *razão* reguladora, a qual se impõe a nós não precisamente porque *quer* se impor, mas porque ela constitui em si mesma um absoluto, cujo valor, reconhecido pela razão humana, funda a *lei*. Neste primeiro estado, a lei é então, aos seus olhos, a *própria ordem das coisas*, tal como a concebe a inteligência criadora, tal como se impõe conseqüentemente, anterior a qualquer promulgação que não seja a da consciência, a toda inteligência resultante da primeira inteligência, a toda atividade que participa da sua atividade. Na ordem humana, então, a lei será ainda definida: *dictamen rationis*¹⁸. Encontraremos sua origem não exatamente na *vontade* do legislador; mas em sua *razão*, supostamente correta, isto é, conforme a *ordem das coisas* e, finalmente, à suprema *Razão*.

Não resulta daí que, em vez do antropomorfismo que o autor lhes atribui, ao dizer que “imaginaram” a vontade divina por analogia com a vontade de um legislador ou um rei, ao contrário, considerar que eles se esforçaram por relacionar esta última com o que chamam *Lex æterna* [*Lei eterna*], isto é, a própria razão de Deus manifestada pela natureza das coisas. Para estabelecer esta ideia da *Lei eterna*, não apelam em absoluto à revelação, como seria tão natural para os teólogos fazerem; eles se fundamentam na razão pura; eles invocam a ideia de *providência*,

18 **NT:** Expressão em latim que significa “ditame da razão”.

tal como a pode conceber um filósofo que prova Deus pela ordem do universo. Eis por exemplo como se exprime Santo Tomás de Aquino: “*Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.*” (*Summ. theol.* I^a, II^a, q. XCI, art. 1).¹⁹

Aos olhos do grande doutor, a ideia de lei, portanto, tem sua origem primeira na ideia de razão, em que a lei é em primeiro lugar uma regra, uma medida da atividade de todos os seres, e a lei torna-se *imperativa* somente porque a razão de que se fala assume um caráter absoluto, o que é o caso da razão de Deus.

Vincular a razão humana à razão de Deus é, portanto, a condição necessária, mas suficiente, para criar uma moral do dever. E é unicamente porque os gregos não souberam estabelecer esta relação, pelo menos de uma maneira suficientemente firme, que a sua moral permaneceu incompleta. As suas ideias sobre Deus e sobre as suas relações com o mundo eram demasiadas inconstantes. Libertados, por um esforço meritório, do antropomorfismo mitológico, eles não tiveram a felicidade ou a força para encontrar uma noção de Deus que se mantivesse a uma distância igual deste antropomorfismo justamente condenado e das concepções profundas, mas indecisas, onde se detiveram. O cristianismo trouxe a luz; mas esta luz, resultante da revelação, contudo, não transforma a natureza do objeto que ilumina, e não vemos por que a ideia do dever, que dele depende se tornaria, por esse fato, de essência *teológica*.

O fato de mais de um filósofo ter falhado em querer estabelecer essa ideia do dever na filosofia pura, é o que teremos o cuidado de não contestar. Somos, por exemplo, inteiramente da opinião de que Kant o entrega à arbitrariedade. Seu *imperativo categórico* não tem nenhum fundamento, a menos que atribua à *humanidade um fim em si* e um valor ontológico, e não o vincule a um absoluto, o que retornaria à nossa tese, mas ao custo de uma contradição manifesta e um retorno aos *ídolos metafísicos*, tão ruidosamente rejeitados. Mas se Kant falhou em sua tentativa, não é, em nossa opinião, porque ele quis ser exclusivamente um filósofo, mas sim porque sua filosofia para ele, Kant, lhe fechava qualquer saída do lado do absoluto divino considerado como a base da moral. O que eu disse? É do próprio *imperativo* que a ideia de Deus deve surgir.

Não gostaríamos de dizer, no entanto, com Schopenhauer, que o imperativo categórico procede em linha reta do decálogo; diríamos antes que procede do instinto moral que cada um de nós leva em si, assim como o instinto de Deus que o funda. E acrescentaríamos o que Brochard nos parece esquecer aqui também, que os gregos possuíam este instinto tanto quanto nós mesmos; que as ideias de dever, de responsabilidade moral, de consciência, de pecado preenchem sua literatura; que todas as suas instituições o testemunham, e que se, a exemplo de muitas outras noções comuns em outros lugares, eles quase não deixaram vestígios nos *sistemas*, a causa é unicamente, assim como dissemos, na impotência dos filósofos em encontrar para essas ideias uma base racional suficiente.

Quanto a atribuir em bloco à religião, assim como nosso autor parece fazer, todas essas manifestações da alma antiga, acreditamos que isso seria inverter os papéis. Esta pretensão mãe do instinto do dever não seria antes a filha? Qual causa mais ativa de construções religiosas se poderia assinalar do que este instinto mesmo, tão profundamente arraigado nos corações que todos lhe prestam homenagem, mesmo combatendo-o?

19 **NT:** Tradução: “É também manifesto que na suposição de que o mundo é governado pela providência divina, como estabelecemos na Primeira Parte, o hábito é de toda a comunidade do universo ser regida pela razão divina. E por essa razão, a própria ideia de governo do mundo em Deus, que é o regedor do universo, tem a natureza de lei”.

O que Spinoza nos diz no texto citado por Brochard não tem maior probabilidade de nos convencer. “A natureza não ensinou a ninguém que se deve alguma obediência a Deus, ele diz, e ninguém mesmo pode chegar a esta ideia pela razão.” É o que nos permitimos contestar, embora observando que talvez haja algum equívoco aqui. Spinoza parece falar aqui de obediência no sentido onde ela é uma virtude especial, regulando as relações dos inferiores com seu mestre, em vez de vê-la como a condição geral de toda virtude, assim como demanda a matéria presente. Esta é uma distração bem pouco digna de um grande filósofo. Está muito claro que se a moralidade da qual falamos deve consistir precisamente em obedecer a uma ordem, isto é, a uma vontade expressa, ou em todo caso, suposta por nós como constituindo propriamente um *preceito*, a necessidade de uma revelação se impõe. Porque, com efeito, nenhuma razão pode nos dizer que Deus deseja nos impor algo *sob o preceito*; pelo contrário, pode querer deixar-nos sozinhos, curioso para saber – se é permitido assim se exprimir – o que as criaturas racionais que nós somos farão de sua razão e de sua liberdade. Mas todos concordarão que tal não seja a pergunta presente. Não se trata de certa espécie de moralidade, trata-se da própria moralidade; não se trata da virtude da obediência, trata-se da obediência incluída em toda virtude, ou melhor, descartando esta palavra equívoca, trata-se da *submissão* à lei do homem, supondo que haja uma lei do homem, e dizemos que a concepção desta lei e o reconhecimento do caráter imperativo que se lhe atribui não postula de forma alguma uma revelação.

“A obediência tem relação com a vontade daquele que comanda, diz Spinoza, e não com a necessidade e a verdade das coisas”. Ainda é a mesma confusão. Mas observaremos mais adiante que, no nível em que nos encontramos, essa concepção de obediência é em si extremamente estreita.

A vontade daquele que comanda não é a razão última do valor imperativo de uma ordem; porque a vontade é por si mesma uma potência cega. É a razão que é a sua medida, a sua regra, e a única que pode lhe dar o direito de regular legitimamente as ações dos outros. “A vontade, diz Santo Tomás de Aquino, só pode ter razão de lei se tomar emprestado de alguma razão a sua própria regra. É assim que é necessário entender que a vontade do príncipe tem razão de lei; caso contrário, a vontade do príncipe seria antes uma iniquidade do que uma lei”²⁰. É então à “verdade das coisas” que se relaciona em definitivo a obediência. A vontade do legislador é apenas o intérprete e a garantia desta verdade. E quando a verdade em questão passa a ser a própria verdade divina, a razão eterna manifestada fora, revelada pela essência e pelas relações naturais das coisas, esta verdade assume aos nossos olhos um caráter absoluto que é o fundamento da obrigação, mesmo na ausência de qualquer vontade especial, de qualquer intenção preceptiva, e por mais forte razão, de toda manifestação exterior de uma vontade.

Quanto ao que acrescenta Spinoza, a saber, que a revelação seria “supérflua” se alguém concedesse à filosofia o direito e o poder de se elevar à ideia de obrigação moral, não tenho necessidade de ressaltar tudo o que há de pouco reflexivo em tal afirmação. Spinoza ignorava então que o objeto revelado ultrapassa o da moral natural? Poderia ele ter esquecido, por outro lado, que o motivo religioso é de tal natureza que fornece a este último: 1º uma certeza maior para os seus princípios; 2º uma garantia para as suas conclusões; 3º uma autoridade indiscutível para os seus princípios; 4º e, sobretudo um campo de ação diferentemente considerável do que o da pura filosofia?

Tais são então os motivos pelos quais não podemos subscrever a tese fundamental de Brochard, e pelos quais também, nem é preciso dizer, nós devemos afastar a sua conclusão, formulada de resto com reserva.

20 *Summa th.*, I^a, II^a, q. XC, art. I, ad III^m.

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 [...]. As ideias de obrigação, de dever e as que se ligam a elas seriam eliminadas, não encontrando lugar numa moral puramente científica e racional.²¹

– Aí está que é nos impossível aceitar, pelas razões que dissemos. E não acreditamos ser inútil insistir nisso; porque esta tese tenderia a nada menos do que diminuir e rebaixar a ética natural.

Não sentimos qualquer repugnância em ver este último “laicizado”. Muito pelo contrário. Só temos a ganhar distinguindo sempre claramente o que pertence à filosofia propriamente dita e o que depende de um objeto religioso. A confusão não pode beneficiar ninguém aqui, e prejudica a ciência, engajando-a em falsas vias, sem mencionar o defeito de método que esta confusão implica por ela mesma. A filosofia é “laica” pela sua essência. Se a religião pareceu absorvê-la em certas épocas, nem por isso desconsiderou os seus direitos; ela apenas contestou a eficácia sobre as massas, e estamos felizes de constatar que, sobre este ponto, Brochard ficaria facilmente com ela. Mas tal não é presentemente a questão. Qualquer que tenha sido a sua influência relativa, a religião e a filosofia têm cada uma os seus direitos. Se o concurso da moral religiosa, ou dizendo melhor, da motivação religiosa na moral, é *útil*; se ele se impõe por outro lado ao crente, isso não é motivo para o crente confundir indevidamente dois pontos de vista, e recusar dar o seu apoio àqueles que se esforçam em “associar a lei moral às leis da natureza”. Um trabalho deste gênero não é precioso aos olhos da sua própria fé, visto que lhe aporta uma confirmação dos seus motivos, uma justificação de seu *decálogo*, e que tende a substituir cada vez mais a obediência pura e simples, a humilde, “ingênua e cega”²² submissão das massas, por uma obediência iluminada, segura do seu progresso e de seus resultados.

Mais uma razão, concordaremos, para que não gostemos de ver diminuir o papel da ética natural. Recusar-lhe o direito de ascender à ideia de lei moral, de obrigação propriamente dita, de dever, de consciência, de pecado, parece-nos ao mesmo tempo excessivo e perigoso. Aliás, não é um motivo suficiente para nos fazer “excluir da moral todos os filósofos antigos sem exceção”. Pelo contrário, estamos muito dispostos a dizer com Brochard: “o que os *Elementos de Euclides* são para a geometria de todos os tempos, o que o *Organon* de Aristóteles é para a lógica imutável, a *Ética a Nicômaco* é para a moral eterna”. Mas é com a condição de nos deixar completar esta última com a única noção que lhe falta: a do absoluto divino, garantindo de maneira clara o valor e o caráter obrigatório do ideal humano.



21 **NT:** A parte citada encontra-se na página 11 do texto original em francês. Na tradução para o português de Jaimir Conte encontra-se na p. 144-145.

22 **NT:** No original: *charbonnière* [carvoeira]. Termo que remete à expressão “*La foi du charbonnier*” que significa uma fé ingênua (*naïve*) e cega (*aveugle*).