

Ética: Origem e Desenvolvimento

Piotr Kropotkin

1922

Conteúdo

Capítulo IV: Concepções morais dos povos primitivos	30
Capítulo V: Desenvolvimento dos Ensinaamentos Morais — Grécia Antiga	40
Capítulo VI: Cristianismo — A Idade Média — O Renascimento	54
Capítulo VII: Desenvolvimento dos ensinamentos morais na era moderna (séculos XVII e XVIII)	69
Capítulo VIII: Desenvolvimento dos ensinamentos morais na era moderna (séculos XVII e XVIII) – Continuação	83
Capítulo IX: Desenvolvimento dos ensinamentos morais na era moderna (final do século XVIII e início do século XIX)	99
Capítulo X: Desenvolvimento dos Ensinaamentos Morais — Século XIX	108
Capítulo XI: Desenvolvimento dos Ensinaamentos Morais — Século XIX (<i>continuação</i>)	122
Capítulo XII: Desenvolvimento dos Ensinaamentos Morais — Século XIX (<i>continuação</i>)	135
Capítulo XIII: Desenvolvimento dos Ensinaamentos Morais — Século XIX (<i>concluído</i>)	151
Capítulo XIV: Conclusão	156

Prefácio dos tradutores

“Ética: Origem e Desenvolvimento”, de Kropotkin, é, em certo sentido, uma continuação de sua obra bem conhecida, “Ajuda Mútua como Fator de Evolução”. As ideias básicas dos dois livros estão intimamente conectadas, quase inseparáveis, de fato: — a origem e o progresso das relações humanas na sociedade. Somente, na “Ética”, Kropotkin aborda seu tema por meio de um estudo da ideologia dessas relações.

O escritor russo remove a ética da esfera do especulativo e metafísico, e traz a conduta humana e o ensino ético de volta ao seu ambiente natural: as práticas éticas dos homens em suas preocupações cotidianas — desde o tempo das sociedades primitivas até nossos modernos Estados altamente organizados. Assim concebida, a ética se torna um assunto de interesse universal; sob os olhos gentis e a pena capaz do grande estudioso russo, um assunto de estudo especial e acadêmico se torna intimamente ligado a tudo o que é significativo na vida e no pensamento de todos os homens.

As circunstâncias que levaram à concepção e à escrita deste livro são discutidas pelo editor russo, N. Lebedev, cuja introdução está incluída neste volume. Os tradutores presentes se valeram dos dois artigos de Kropotkin sobre Ética contribuídos para o *século XIX*, 1905–06. Eles descobriram, no entanto, que o autor havia feito muitas mudanças nos três primeiros capítulos de seu livro — em substância, uma reprodução dos artigos de revista — e eles acharam melhor fazer as alterações e adições necessárias exigidas pelo texto russo. Esses três capítulos preservam o inglês e as voltas de frase dos artigos de revista.

Ao preparar esta edição, os tradutores consultaram todos os livros mencionados por Kropotkin; eles verificaram todas as suas citações e corrigiram uma série de erros que se infiltraram no original russo devido à ausência do cuidado de supervisão do autor. Como é geralmente sabido, o livro apareceu após a morte de Kropotkin. Os tradutores adicionaram notas de rodapé adicionais que eles achavam que seriam de valor e interesse para o leitor inglês. Eles fizeram todas as tentativas para descobrir e citar as melhores e mais prontamente disponíveis versões em inglês dos livros mencionados pelo autor. Essas notas e comentários adicionados são colocados entre colchetes e geralmente são marcados, — *Nota de tradução*. Além disso, o Índice foi cuidadosamente revisado e aumentado.

Uma multidão de livros teve que ser consultada no fiel cumprimento dos deveres dos tradutores. E por estes, muitos bibliotecários — os mais prestativos e pacientes dos mortais — foram importunados. Os tradutores desejam registrar seus agradecimentos ao Sr. Howson, Sr. Frederic W. Erb, Srta. Erb e Sr. Charles F. Claar — todos da Biblioteca da Universidade de Columbia, e ao Sr. Abraham Mill da divisão eslava da Biblioteca Pública de Nova York. Eles e seus assistentes foram muito prestativos e gentis. Na preparação do manuscrito, os tradutores tiveram a sorte de ter a assistência competente da Srta. Ann Bogel e da Srta. Evelyn Friedland — sempre vigilantes na descoberta e erradicação de erros.

Madame Sophie G. Kropotkin e Madame Sasha Kropotkin — esposa e filha de Peter Kropotkin — acompanharam o progresso desta edição; elas foram sempre gentis e prestativas. É sua esperança que, em algum momento no futuro próximo, os últimos ensaios de Kropotkin sobre Ética sejam publicados em tradução para o inglês. E, de fato, nossa literatura e pensamento serão mais ricos pela posse de todos os escritos de Kropotkin. Seu trabalho — fino, completo e acadêmico como é — é apenas menos inspirador do que a memória enobrecedora de sua vida e caráter.

Louis S. Friedland

Joseph R. Piroshnikoff

Nova Iorque

Maio de 1924

Introdução

“Ética” é o canto do cisne do grande cientista humanitário e revolucionário-anarquista, e constitui, por assim dizer, a obra de coroação e o currículo de todas as visões científicas, filosóficas e sociológicas de Peter Alekseyevich Kropotkin, às quais ele chegou no curso de sua longa e extraordinariamente rica vida. Infelizmente, a morte veio antes que ele pudesse completar seu trabalho, e, de acordo com a vontade e o desejo de Peter Alekseyevich, a tarefa responsável de preparar “Ética” para a imprensa recaiu sobre mim.

Ao publicar o primeiro volume de “Ética”, sinto a necessidade de dizer algumas palavras para familiarizar o leitor com a história desta obra.

Em sua “Ética”, Kropotkin desejava dar respostas aos dois problemas fundamentais da moralidade: *de onde se originam as concepções morais do homem?* e *qual é o objetivo das prescrições e padrões morais?* É por essa razão que ele subdividiu seu trabalho em duas partes: a primeira era considerar a questão da *origem e do desenvolvimento histórico da moralidade*, e a segunda parte Kropotkin planejou dedicar à exposição das *bases da ética realista e seus objetivos*.

Kropotkin teve tempo de escrever apenas o primeiro volume de “Ética”, e mesmo assim não em forma finalizada. Alguns capítulos do primeiro volume foram escritos por ele apenas em rascunho, e o último capítulo, no qual os ensinamentos éticos de Stirner, Nietzsche, Tolstói, Multatuli e de outros moralistas contemporâneos proeminentes seriam discutidos, permaneceu sem ser escrito.

Para o segundo volume de “Ética”, Kropotkin teve tempo de escrever apenas alguns ensaios, que ele planejou publicar a princípio na forma de artigos de revista, — e uma série de rascunhos e notas. Eles são os ensaios: “Ética Primitiva”, “Justiça, Moralidade e Religião”, “Ética e Ajuda Mútua”, “Origens dos Motivos Morais e do Sentido do Dever” e outros.

Kropotkin começou a se ocupar com problemas morais já nos anos oitenta, mas dedicou atenção particularmente próxima às questões de moralidade durante a última década do século XIX, quando vozes começaram a ser ouvidas na literatura proclamando que a moralidade não é necessária e quando a doutrina amoralista de Nietzsche estava ganhando atenção. Ao mesmo tempo, muitos representantes da ciência e do pensamento filosófico, sob a influência dos ensinamentos de Darwin, — interpretados literalmente, — começaram a afirmar que só reina no mundo uma lei geral, — a “lei da luta pela existência”, e por essa mesma suposição eles pareciam dar suporte ao amoralismo filosófico.

Kropotkin, sentindo toda a falsidade de tais conclusões, decidiu provar do ponto de vista científico que a natureza não é amoral e não ensina ao homem uma lição do mal, mas que a moralidade constitui o produto natural da evolução da vida social não apenas do homem, mas de quase todos os seres vivos, entre a maioria dos quais encontramos os rudimentos das relações morais.

Em 1890, Kropotkin proferiu, perante a “Irmandade Ancoats” de Manchester, uma palestra sobre o tema “Justiça e Moralidade”, e um pouco mais tarde repetiu esta palestra de forma ampliada perante a Sociedade Ética de Londres.

Durante o período de 1891–1894, ele imprimiu na revista *Nineteenth Century* uma série de artigos sobre o assunto de ajuda mútua entre animais, selvagens e povos civilizados. Esses ensaios, que mais tarde formaram o conteúdo do livro “Ajuda mútua, um fator de evolução”, constituem, por assim dizer, uma introdução ao ensinamento moral de Kropotkin.

Em 1904–1905, Kropotkin publicou na revista *Nineteenth Century* dois artigos diretamente dedicados a problemas morais: “A necessidade ética dos dias atuais” e “A moralidade da natureza”. Esses ensaios, em forma um tanto modificada, constituem os três primeiros capítulos do presente volume. Mais ou menos na mesma época, Kropotkin escreveu em francês um pequeno panfleto, “La Morale Anarchiste”. Nesse panfleto, Kropotkin exorta o homem à participação ativa na vida e convoca o homem a lembrar que seu poder não está no isolamento, mas na aliança com seus semelhantes, com o povo, com as massas trabalhadoras. Em oposição ao individualismo anarquista, ele tenta criar a *moralidade social*, a ética da sociabilidade e da solidariedade.

O progresso da humanidade, diz Kropotkin, está indissolivelmente ligado à vida social. A vida em sociedades inevitavelmente engendra nos homens e nos animais os instintos de sociabilidade, ajuda mútua, — que em seu desenvolvimento posterior nos homens se transformam no sentimento de benevolência, simpatia e amor.

São esses sentimentos e instintos que dão origem à moralidade humana, ou seja, à soma total de sentimentos, percepções e conceitos morais, que finalmente se moldam na regra fundamental de todos os ensinamentos morais: “não faça aos outros o que você não gostaria que fizessem a você”.

Mas não fazer aos outros o que você não gostaria que fizessem a você, não é uma expressão completa de moralidade, diz Kropotkin. Esta regra é meramente a expressão de *justiça*, equidade. A mais alta consciência moral não pode ser satisfeita com isso, e Kropotkin sustenta que, junto com o *sentimento* de ajuda mútua e o *conceito* de justiça, há outro elemento fundamental da moralidade, algo que os homens chamam de *magnanimidade*, *abnegação* ou *autossacrifício*.

Ajuda Mútua, Justiça, Auto-sacrifício — esses são os três elementos da moralidade, de acordo com a teoria de Kropotkin. Embora não possuam o caráter de generalidade e necessidade inerentes às leis lógicas, esses elementos, de acordo com Kropotkin, estão, no entanto, na base da ética humana, que pode ser considerada como a “física da conduta humana”. O problema do filósofo moral é investigar a origem e o desenvolvimento desses elementos da moralidade, e provar que eles são tão verdadeiramente inatos na natureza humana quanto todos os outros instintos e sentimentos.

Chegando à Rússia após quarenta anos de exílio, Kropotkin se estabeleceu primeiro em Petrogrado, mas logo seus médicos o aconselharam a mudar sua residência para Moscou. Kropotkin não conseguiu, no entanto, se estabelecer permanentemente em Moscou. As duras condições de vida em Moscou na época o obrigaram, no verão de 1918, a ir para a pequena e isolada vila de Dmitrov (60 *verstas* de Moscou), onde Kropotkin, quase no sentido literal da palavra isolado do mundo civilizado, foi compelido a viver por três anos, até o dia de sua morte.

Desnecessário dizer que escrever uma obra como “Ética” e sua exposição da história e desenvolvimento dos ensinamentos morais, enquanto o autor vivia em um lugar tão isolado quanto Dmitrov, provou ser uma tarefa extremamente difícil. Kropotkin tinha muito poucos livros em mãos (toda a sua biblioteca permaneceu na Inglaterra), e a verificação de referências consumia muito tempo e não raramente atrasava o trabalho por longos períodos.

Devido à falta de meios, Kropotkin não conseguiu comprar os livros de que precisava, e foi somente pela gentileza de seus amigos e conhecidos que ele conseguiu, às vezes, obter com grande dificuldade este ou aquele livro necessário. Devido à mesma falta de meios, Kropotkin não podia pagar os serviços de uma secretária ou de uma datilógrafa, de modo que ele foi obrigado a fazer toda a parte mecânica do trabalho sozinho, às vezes copiando partes de seu manuscrito repetidamente. Claro, tudo isso teve suas influências desfavoráveis no trabalho. A isso deve ser adicionada a circunstância de que, após chegar a Dmitrov, Kropotkin, talvez devido à alimentação inadequada, começou a sentir frequentemente indisposição física. Assim, em sua carta para mim datada de 21 de janeiro de 1919, ele escreve: Estou trabalhando diligentemente em ‘Ética’, mas tenho pouca força e sou compelido às vezes a interromper meu trabalho. A isso, uma série de outras circunstâncias adversas foram adicionadas. Por exemplo, Kropotkin foi obrigado por muito tempo a trabalhar à noite devido à pouca luz, etc.

Kropotkin considerou seu trabalho sobre ética uma tarefa necessária e revolucionária. Em uma de suas últimas cartas (2 de maio de 1920), ele diz: “Retomei meu trabalho sobre questões morais, porque considero que esse trabalho é absolutamente necessário. Sei que os movimentos intelectuais não são criados por livros, e que exatamente o inverso é verdadeiro.” Mas também sei que para esclarecer uma ideia é necessária a ajuda de um livro, um livro que expresse as bases do pensamento em sua forma completa. E para lançar as bases da moralidade, libertada da religião, e se elevando acima da moralidade religiosa... é necessário ter a ajuda de livros esclarecedores.” — “A necessidade de tal esclarecimento é sentida com particular insistência agora, quando o pensamento humano está lutando entre Nietzsche e Kant...”

Em suas conversas comigo, ele costumava dizer: “É claro que, se eu não fosse tão velho, não estaria lendo um livro sobre ética durante a Revolução, mas, pode ter certeza, participaria ativamente da construção de uma nova vida”.

Realista e revolucionário, Kropotkin não considerava a Ética como uma ciência abstrata da conduta humana, mas via nela, antes de tudo, uma disciplina científica concreta, cujo objetivo é inspirar os homens em suas atividades práticas. Kropotkin viu que mesmo aqueles que se autodenominam revolucionários e comunistas são moralmente instáveis, que a maioria deles carece de um princípio moral orientador, um elevado ideal moral. Ele disse repetidamente que foi talvez devido a essa falta de um elevado ideal moral que a Revolução Russa se mostrou impotente para criar um novo sistema social baseado nos princípios de justiça e liberdade, e para incendiar outras nações com uma chama revolucionária, como aconteceu na época da Grande Revolução Francesa e da Revolução de 1848.

E assim ele, um velho rebelde revolucionário, cujos pensamentos sempre estiveram voltados para a felicidade da humanidade, pensou com seu livro sobre Ética em inspirar a geração jovem a lutar, em implantar neles a fé na justiça da revolução social e em acender em seus corações o fogo do auto-sacrifício, convencendo os homens de que “a felicidade não está no prazer pessoal, nem no egoísmo, nem mesmo em alegrias maiores, mas na luta pela verdade e pela justiça entre o povo e junto com o povo”.

Negando a conexão da moralidade com a religião e a metafísica, Kropotkin buscou estabelecer a ética em bases puramente naturalistas, e se esforçou para mostrar que somente permanecendo no mundo da realidade pode-se encontrar força para uma vida verdadeiramente moral. Em sua “Ética”, Kropotkin, como o poeta, dá à humanidade sua última mensagem:

“Caro amigo, não aspire com alma cautelosa
Longe da terra cinzenta — sua triste morada;
Não! Pulsa com a terra, deixa a terra cansar teu corpo, —
Portanto, ajude seus irmãos a suportar a carga comum.”

Muitos esperam que a “Ética” de Kropotkin seja algum tipo de ética especificamente “revolucionária” ou “anarquista”, etc. Sempre que esse assunto era abordado ao próprio Kropotkin, ele invariavelmente respondia que sua intenção era escrever uma ética puramente *humana* (às vezes ele usava a expressão “realista”).

Ele não reconhecia nenhuma ética *separada*; ele sustentava que a ética deveria ser uma e a mesma para todos os homens. Quando lhe era apontado que não pode haver uma ética única na sociedade moderna, que é subdividida em classes e castas mutuamente antagônicas, ele dizia que qualquer ética “burguesa” ou “proletária” repousa, afinal, na base comum, na fundação etnológica comum, que às vezes exerce uma influência muito forte sobre os princípios da moralidade de classe ou grupo. Ele destacou que não importa a qual classe ou partido possamos pertencer, somos, antes de tudo, *seres humanos* e constituímos uma parte da espécie animal geral, *o Homem*. O gênero “Homo Sapiens”, de um europeu mais culto a um bosquímano, e do mais refinado “burguês” ao último “proletário”, apesar de todas as distinções, constitui um todo lógico. E em seus planos para a futura estrutura da sociedade, Kropotkin sempre pensou simplesmente em termos de seres humanos — sem aquele sedimento da “tabela de classificação” social, que se instalou densamente sobre nós no curso da longa vida histórica da humanidade.

O ensinamento ético de Kropotkin pode ser caracterizado como o ensinamento da *Fraternidade*, embora a palavra “fraternidade” raramente seja encontrada em seu livro. Ele não gostava de usar a palavra *fraternidade* e preferia o termo *solidariedade*. Solidariedade, em sua opinião, é algo mais “real” do que fraternidade. Como prova de seu pensamento, ele apontou que irmãos frequentemente brigam entre si, odeiam uns aos outros e até chegam ao assassinato. De fato, de acordo com a lenda bíblica, a história da raça humana começa com o fratricídio. Mas a concepção de solidariedade expressa a relação física e orgânica entre os elementos em cada ser humano, e no mundo das relações morais a solidariedade é expressa em simpatia, em ajuda mútua e em *comiseração*. Solidariedade harmoniza-se com liberdade e equidade, e solidariedade e equidade constituem as condições necessárias da *justiça social*. Daí a fórmula ética de Kropotkin: “*Sem equidade não há justiça, e sem justiça não há moralidade.*”

Claro, a ética de Kropotkin não resolve todos os problemas morais que agitam a humanidade moderna (e não é esperado que eles sejam completamente resolvidos, pois a cada nova geração o problema moral, embora permaneça inalterado em sua essência, assume aspectos diferentes e gera novas questões). Em sua “Ética”, Kropotkin apenas indica o caminho e oferece sua solução para o problema ético. Sua obra é uma tentativa de um anarquista revolucionário e um naturalista erudito de responder à pergunta candente: *por que devo viver uma vida moral?* É extremamente lamentável que a morte tenha impedido Kropotkin de escrever em forma final e acabada a segunda parte de sua obra, na qual ele planejava expor as bases da ética naturalista e realista e declarar seu credo ético.

Kropotkin, em sua busca pelas bases realistas da ética, parece-nos um inspirado explorador do complicado mundo das relações morais. Para todos aqueles que se esforçam para alcançar a terra prometida da liberdade e da justiça, mas que ainda estão sujeitos às dores amargas de peregrinações infrutíferas no mundo da opressão e da inimizade, para todos aqueles Kropotkin se destaca como um marco firme. Ele aponta o caminho para a nova ética, para a moralidade do futuro que não tolerará uma subdivisão imoral dos seres humanos em “mestres” e “escravos”, em “governantes” e “súditos”, mas será a expressão da cooperação livre e coletiva de todos para o bem comum, daquela cooperação que sozinha permitirá o estabelecimento na terra de um reino real, e não efêmero, de trabalho fraterno e liberdade.

Algumas últimas palavras. Na edição, tentei ser guiado pelas observações que o próprio Peter Alekseyevich fez no curso de nossas conversas e discussões, e também pelas instruções que ele deixou entre seus documentos, “*Instruções quanto à disposição de meus papéis*”, e em um breve esboço, “*À un conti-*

nuateur”. No último artigo, Kropotkin escreve, entre outras coisas: “si je ne réussi pas a terminer mon Éthique, — je prie ceux qui tâcheront peut-être de la terminer, *d'utiliser mes notes*”.

Para o propósito das presentes edições, essas notas permaneceram sem uso, em primeiro lugar porque os parentes e amigos do falecido Peter Alekseyevich decidiram que é muito mais importante e mais interessante publicar “Ética” na forma em que foi deixada pelo autor e, em segundo lugar, porque a classificação e organização dessas notas exigirá muito tempo e trabalho, e teria retardado consideravelmente o aparecimento de “Ética” impresso.

Nas edições subsequentes, todo o material deixado por Kropotkin referente à Ética será, é claro, utilizado de uma forma ou de outra.

N. Lebedev.

Moscou

1 de maio de 1922

Capítulo I: A Necessidade Atual de Determinar as Bases da Moralidade

Quando lançamos um olhar sobre o imenso progresso realizado pelas ciências naturais no decorrer do século XIX, e quando percebemos as promessas que elas contêm para o futuro, não podemos deixar de nos sentir profundamente impressionados pela ideia de que a humanidade está entrando em uma nova era de progresso. Ela tem, e qualquer forma, diante de si todos os elementos para preparar essa nova era. No curso dos últimos cem anos, novos ramos do conhecimento, abrindo perspectivas inteiramente novas sobre as leis do desenvolvimento da sociedade humana, cresceram sob os nomes de antropologia, etnologia pré-histórica (ciência das instituições sociais primitivas), história das religiões e assim por diante. Novas concepções sobre toda a vida do universo foram desenvolvidas ao perseguir linhas de pesquisa como física molecular, estrutura química da matéria e composição química de mundos distantes. E as visões tradicionais sobre a posição do homem no universo, a origem da vida e a natureza da razão foram inteiramente perturbadas pelo rápido desenvolvimento da biologia, o surgimento da teoria da evolução e o progresso feito no estudo da psicologia humana e animal.

Simplemente dizer que o progresso da ciência em cada um dos seus ramos, exceto talvez a astronomia, foi maior nesses últimos 100 anos do que em três ou quatro séculos de eras atrás, não seria suficiente. Nós devemos voltar 2000 anos atrás, para os tempos gloriosos do renascimento filosófico grego, a fim de encontrar outro período semelhante do intelecto humano. E ainda assim, mesmo essa comparação não seria correta, porque naquele período inicial da história humana, o homem não entrou em posse de todas aquelas maravilhas da técnica industrial que foram ultimamente dispostas a nosso serviço. O desenvolvimento dessa técnica finalmente dá ao homem a oportunidade de se libertar do trabalho servil.

Ao mesmo tempo, a humanidade moderna desenvolveu um espírito jovem e ousado de invenção, estimulada pelas descobertas da ciência moderna; e as evoluções que se seguiram em rápida sucessão aumentaram a tal ponto a capacidade produtiva do trabalho humano que tornaram finalmente possível para os povos civilizados modernos um bem-estar geral que não poderia ser sonhado na antiguidade, ou na Idade Média, ou mesmo na parte inicial do século XIX. Pela primeira vez na história da civilização, a humanidade chegou em um ponto em que os meios de satisfação de suas necessidades excedem as suas próprias necessidades. Impor, portanto, como foi feito até agora, a maldição da miséria e da degradação sobre vastas divisões da humanidade, a fim de garantir bem-estar e maior desenvolvimento mental para poucos, não é mais necessário: o bem-estar pode ser garantido para todos, sem colocar em ninguém o fardo do trabalho opressivo e degradante, e a humanidade pode finalmente reconstruir toda a sua vida social nas bases da justiça. É difícil dizer de antemão se as nações civilizadas modernas encontrarão em seu meio as capacidades sociais construtivas, os poderes criativos e a ousadia necessários para utilizar as conquistas do intelecto humano no interesse de todos.

Se nossa civilização atual é jovem e vigorosa para empreender uma tarefa tão grande, e para levá-la ao fim desejado, não podemos prever. Mas isto é certo: que o recente renascimento da ciência criou a atmosfera intelectual necessária para chamar tais forças à existência, e já nos deu o conhecimento necessário para a realização desta grande tarefa.

Uma das maiores conquistas da ciência moderna foi que ela provou a indestrutibilidade da energia através de todas as incessantes transformações que ela sofre no universo. Para o físico e o matemático, essa ideia se tornou uma fonte de descoberta muito frutífera. Ela inspira, de fato, toda a pesquisa moderna. Mas sua importância filosófica é igualmente grande. Ela acostuma o homem a conceber a vida do universo como uma série interminável de transformações de energia: energia mecânica pode se converter em som, luz, eletricidade e, inversamente, cada uma dessas formas de energia pode ser convertida em outras. E entre todas essas transformações, o nascimento do nosso planeta, sua evolução e sua destruição e reabsorção final e inevitável no grande Cosmos são apenas um episódio infinitesimalmente pequeno – um mero momento na vida dos mundos estelares.

O mesmo com as pesquisas sobre a vida orgânica. Os estudos recentes na ampla fronteira que divide o mundo inorgânico do orgânico, onde os processos vitais mais simples nos fungos mais baixos são dificilmente distinguíveis — se é que são distinguíveis da redistribuição química de átomos que está sempre acontecendo nas moléculas mais complexas da matéria, despojaram a vida de seu caráter místico. Ao mesmo tempo, nossa concepção de vida foi tão ampliada que nos acostumamos agora a conceber todas as aglomerações de matéria no universo — sólida, líquida e gasosa (como são as nebulosas do mundo astral) — como algo *vivo* e passando pelos mesmos ciclos de evolução e decadência que os seres vivos. Ao retornar às ideias que estavam brotando na Grécia Antiga, a ciência moderna refez passo a passo aquela evolução maravilhosa da matéria viva, que, depois de ter começado com as formas mais simples, dificilmente merecedoras do nome de organismo, produziu gradualmente a infinita variedade de seres que agora povoam e animam nosso planeta. E, ao nos familiarizar com o pensamento de que cada organismo é, em grande medida, o produto de seu próprio ambiente, a biologia resolveu um dos maiores enigmas da Natureza — ela explicou as adaptações às condições de vida que encontramos a cada passo.

Mesmo na mais intrigante das manifestações de vida – o domínio do sentimento e do pensamento, no qual a inteligência humana tem que capturar os próprios processos por meio dos quais ela consegue reter e coordenar as impressões recebidas de fora — mesmo neste domínio, o mais obscuro de todos, o homem já conseguiu vislumbrar o mecanismo do pensamento seguindo as linhas de pesquisa indicadas pela fisiologia. E finalmente, no vasto campo das instituições humanas, hábitos e leis, superstições, crenças e ideais, tal inundação de luz foi lançada, pelas escolas antropológicas de história, direito e economia que nós já podemos sustentar positivamente que “a maior felicidade do maior número” não é mais um sonho, uma mera utopia. *É possível*, e também é claro, que a prosperidade e a felicidade de nenhuma nação ou classe poderiam ser baseadas, mesmo temporariamente, na degradação de classes, nações ou raças.

A ciência moderna atingiu, assim, um duplo objetivo. De um lado, deu ao homem uma lição muito valiosa de modéstia. Ensinou-o a se considerar apenas uma partícula infinitesimalmente pequena do universo. Tirou-o de sua reclusão estreita e egoísta e dissipou a presunção sob a qual ele se considerava o centro do universo e o objeto da atenção especial do Criador. Ensinou-lhe que sem o todo o “ego” não é nada; que nosso “eu” não pode nem mesmo chegar a uma autodefinição sem o “tu”. Mas, ao mesmo tempo, a ciência ensinou ao homem quão poderosa a humanidade é em sua marcha progressiva, se ela habilmente utilizar as energias ilimitadas da Natureza.

A ciência moderna nos deu tanto a força material e a liberdade de pensamento que era preciso para dar gás nas forças construtivas da vida humana que podem levar a humanidade a um novo progresso. Há, no entanto, um ramo do conhecimento que está por trás disso. É a ética, o ensino do princípio fundamental da moralidade. Um sistema de ética digno do atual renascimento científico, que tiraria vantagem de todas as aquisições recentes reconstituindo os próprios fundamentos da moralidade em uma base filosófica mais ampla, e que daria às nações civilizadas a inspiração necessária para a grande tarefa que está diante delas — tal sistema ainda não foi produzido. Mas a necessidade dele é sentida em todos os lugares. Uma nova ciência moral realista é a necessidade do dia, uma ciência tão livre de superstição, dogmatismo religioso e mitologia metafísica quanto a cosmogonia e a filosofia modernas já e permeada ao mesmo tempo com esses sentimentos mais elevados esperanças mais brilhantes que são

inspiradas pelo conhecimento moderno de e sua história é isso que a humanidade está persistentemente exigindo.

Que tal ciência é possível está além de qualquer dúvida razoável. Se o estudo da Natureza produziu os elementos de uma filosofia que abrange a vida do Cosmos, a evolução dos seres vivos, as leis da atividade física e o desenvolvimento da sociedade, ele também deve ser capaz de nos dar a origem racional e as fontes dos sentimentos morais. E deve ser capaz de nos mostrar onde estão as forças que são capazes de elevar o sentimento moral a uma altura e pureza sempre maiores. Se a contemplação do Universo e um conhecimento próximo da Natureza foram capazes de infundir inspiração elevada nas mentes dos grandes naturalistas e poetas do século XIX, — se um olhar no seio da Natureza acelerou o pulso da vida para Goethe, Shelley, Byron, Lermontov, em face da tempestade furiosa, das montanhas calmas, da floresta escura e seus habitantes, — por que uma penetração mais profunda na *vida do homem e nos destinos* não deveria ser capaz de inspirar o poeta da mesma forma? E quando o poeta encontra a expressão adequada para seu senso de comunhão com o Cosmos e sua unidade com seus semelhantes, ele se torna capaz de inspirar milhões de homens com seu alto entusiasmo. Ele os faz sentir o que há de melhor neles e desperta seu desejo de se tornarem ainda melhores. Ele produz neles aqueles mesmos êxtases que antes eram considerados como pertencentes exclusivamente à província da religião. O que são, de fato, os Salmos, que são frequentemente descritos como a mais alta expressão do sentimento religioso, ou as porções mais poéticas dos livros sagrados do Oriente, senão tentativas de expressar o êxtase do homem na contemplação do universo — o primeiro despertar de seu senso da poesia da natureza?

A necessidade de uma ética realista foi sentida desde o renascimento científico, quando Bacon, ao mesmo tempo que escreveu as bases para o presente avanço científico. Indicou alguns dos principais detalhes de uma ética empirista talvez com menos rigor do que seus seguidores, mas com uma amplitude de concepção que poucos conseguiram atingir desde então, e além da qual não avançamos muito em nossos dias. Os melhores pensadores dos séculos XVII e XVIII continuaram nas mesmas linhas, esforçando-se para valorizar sistemas de ética independentes dos imperativos da religião. Na Inglaterra, Hobbes, Cudworth, Locke, Shaftesbury, Paley, Hutcheson, Hume e Adam Smith corajosamente anexaram o problema em todos os lados. Eles indicaram as fontes naturais do senso moral e, em suas determinações dos fins morais, eles (exceto Paley) permaneceram principalmente no mesmo terreno empírico. Eles se esforçaram para combinar de várias maneiras o “intelectualismo” e o utilitarismo de Locke com o “senso moral” e o senso de beleza de Hutcheson, a “teoria da associação” de Hartley e a ética do sentimento de Shaftesbury. Falando dos fins da ética, alguns deles já mencionaram a “harmonia” entre o amor-próprio e a consideração pelos semelhantes, que adquiriu tamanha importância nas teorias morais do século XIX, e a consideraram em conexão com a “emoção de aprovação” de Hutcheson, ou a “simpatia” de Hume e Adam Smith. E, finalmente, se eles encontravam dificuldade em explicar o senso de dever em uma base racional, eles recorriam às influências iniciais da religião ou a algum “senso inato”, ou a alguma variedade da teoria de Hobbe, que considera a lei como a principal causa da formação da sociedade, enquanto considera o selvagem primitivo como um animal antissocial.

Os enciclopedistas e materialistas franceses discutiram o problema nas mesmas linhas, apenas insistindo mais no amor próprio e tentando encontrar a síntese das tendências opostas da natureza humana: o egoísmo estreito e o social. A vida social que eles mantinham invariavelmente favorece o desenvolvimento dos melhores lados da natureza humana. Rousseau, com sua religião racional, permaneceu como um elo entre os materialistas e os intuicionistas, e ao atacar corajosamente os problemas sociais da época, ele ganhou uma audiência mais ampla do que qualquer um deles. Por outro lado, mesmo os mais idealistas, como Descartes e seu seguidor panteísta Spinoza, e em um momento até mesmo o “idealista-transcendentalista” Kant, não confiaram inteiramente na origem revelada do idealismo moral e tentaram dar à ética uma fundação mais ampla, embora eles não se separassem inteiramente de uma origem extra-humana da lei moral.

O mesmo esforço para encontrar uma base realista para a ética tornou-se ainda mais pronunciado no século XIX, quando vários sistemas éticos importantes foram elaborados em diferentes bases de amor-próprio racional, amor à humanidade (Auguste Comte, Littré e um grande número de seguidores

menores), simpatia e identificação intelectual da personalidade de alguém com a humanidade (Schopenhauer), utilitarismo (Bentham e Mill) e evolução (Darwin, Spencer, Guyau), para não falar dos sistemas que refletem a moralidade, originários de La Rochefoucauld e Mandeville e desenvolvidos no século XIX por Nietzsche e vários outros, que tentaram estabelecer um padrão moral mais elevado por meio de seus ataques ousados contra as atuais concepções morais pouco entusiasmadas e por uma afirmação vigorosa dos direitos supremos do indivíduo.

Dois dos sistemas éticos do século XIX — o positivismo de Comte e o utilitarismo de Bentham — exerceram, como se sabe, uma profunda influência sobre o pensamento do século, e o primeiro imprimiu com sua própria marca todas as pesquisas científicas que fazem a glória da ciência moderna. Eles também deram origem a uma variedade de subsistemas, de modo que a maioria dos escritores modernos de destaque em psicologia, evolução ou antropologia enriqueceram a literatura ética com algumas pesquisas mais ou menos originais, de alto padrão, como é o caso de Feuerbach, Bain, Leslie Stephen, Proudhon, Wundt, Sidgwick, Guyau, Jodl e vários outros. Várias sociedades éticas também foram iniciadas para uma propaganda mais ampla da ética empírica (ou seja, não baseada na religião). Ao mesmo tempo, um imenso movimento, principalmente econômico em suas origens, mas profundamente ético em sua substância, nasceu na primeira metade do século XIX sob os nomes de Fourierismo, Saint-Simonismo e Owenismo, e mais tarde de socialismo internacional e anarquismo. Este movimento, que se espalha cada vez mais, visa, com o apoio dos trabalhadores de todas as nações, não apenas revisar os próprios fundamentos das atuais concepções éticas, mas também remodelar a vida de tal forma que uma nova página na vida ética da humanidade possa ser aberta.

Parece, portanto, que, uma vez que tal número de sistemas éticos racionalistas cresceu no curso dos últimos dois séculos, é impossível abordar o assunto mais uma vez sem cair em uma mera repetição ou uma mera recombinação de fragmentos de esquemas já defendidos. No entanto, o próprio fato de que cada um dos principais sistemas produzidos no século XIX — o positivismo de Comte, o utilitarismo de Bentham e Mill, e o evolucionismo altruísta, ou seja, a teoria do desenvolvimento social da moralidade, de Darwin, Spencer e Guyau — acrescentou algo importante às concepções elaboradas por seus predecessores — prova que o assunto está longe de ser esgotado.

Mesmo se tomarmos apenas os três últimos sistemas, não podemos deixar de ver que Spencer falhou em tirar vantagem de algumas das dicas que são encontradas no notável esboço de ética dado por Darwin em “*The Descent of Man*”; enquanto Guyau introduziu na moral um elemento tão importante quanto o de um transbordamento de energia em sentimento, pensamento ou vontade, que não havia sido levado em conta por seus predecessores. Se cada novo sistema assim contribui com algum elemento novo e valioso, esse mesmo fato prova que a ciência ética ainda não está constituída. Na verdade, nunca estará, porque novos fatores e novas tendências sempre têm que ser levados em conta na proporção em que a humanidade avança em sua evolução.

Que, ao mesmo tempo, nenhum dos sistemas éticos que foram apresentados no curso do século XIX satisfaz, mesmo que apenas a fração educada das nações civilizadas, dificilmente precisa ser insistido. Para não falar das numerosas obras filosóficas nas quais a insatisfação com a ética moderna foi expressa,¹ a melhor prova disso é o retorno decidido ao idealismo que vemos no final do século XIX. A ausência de inspiração poética no positivismo de Littré e Herbert Spencer e sua incapacidade de lidar com os grandes problemas de nossa civilização atual; a estreiteza que caracteriza o principal filósofo da evolução, Spencer, em algumas de suas visões; não, a rejeição pelos positivistas modernos das teorias humanitárias que distinguiram os enciclopedistas do século XVIII, tudo isso ajudou a criar uma forte reação em favor de uma espécie de idealismo místico-religioso. Como Fouillée muito justamente observa, uma interpretação unilateral do darwinismo, que lhe foi dada pelos representantes mais proeminentes da escola evolucionista (sem uma palavra de protesto vinda do próprio Darwin durante os primeiros doze anos após o aparecimento de sua “*Origem das Espécies*”), deu ainda mais força aos oponentes da interpretação natural da natureza moral do homem, o chamado “*naturismo*”.

Começando como um protesto contra alguns erros da filosofia naturalista, a crítica logo se tornou uma campanha contra o conhecimento de protesto por completo. O “*fracasso da ciência*” foi anunciado

¹ Basta nomear aqui as obras críticas e históricas de Paulsen, Wundt, Leslie Stephen, Lishtenberger, Fouillée, De Roberty e tantos outros.

triunfantemente. No entanto, os cientistas sabem que toda ciência exata se move de uma aproximação para outra, ou seja, de uma primeira explicação aproximada de uma série inteira de fenômenos para a próxima aproximação mais precisa. Mas essa verdade simples é completamente ignorada pelos “crentes” e, em geral, pelos amantes do misticismo. Tendo aprendido que imprecisões foram descobertas na primeira aproximação, eles se apressam em proclamar a “falência da ciência” em geral. Enquanto isso, os cientistas sabem que as ciências mais exatas, como, por exemplo, a astronomia, seguem exatamente esse caminho de aproximações sucessivas. Foi uma grande descoberta descobrir que todos os planetas se movem ao redor do sol, e foi a primeira “aproximação” supor que eles seguem caminhos circulares. Então foi descoberto que eles se movem ao longo de círculos um tanto oblongos, ou seja, elipses, e esta foi a segunda “aproximação”. Isto foi seguido pela terceira aproximação, quando aprendemos que os planetas seguem um curso ondulado, sempre desviando para um ou outro lado da elipse, e nunca refazendo exatamente o mesmo caminho; e agora, finalmente, quando sabemos que o sol não está imóvel, mas está voando pelo espaço, os astrônomos estão se esforçando para determinar a natureza e a posição das espirais ao longo das quais os planetas estão viajando, descrevendo elipses levemente onduladas ao redor do sol.

Aproximações semelhantes de uma solução próxima do problema para a próxima, mais precisa, são praticadas em todas as ciências. Assim, por exemplo, as ciências naturais estão agora revisando as “primeiras aproximações” sobre a vida, atividade física, evolução das formas vegetais e animais, a estrutura da matéria, e assim por diante, que foram alcançadas nos anos de 1856–62, e que devem ser revisadas agora para atingir as próximas generalizações mais profundas. E assim essa revisão foi aproveitada por algumas pessoas que sabem pouco, para convencer outras que sabem ainda menos, de que a ciência, em geral, falhou em suas tentativas de soluções de todos os grandes problemas.

Atualmente, muitos se esforçam para substituir a ciência pela “intuição”, ou seja, simplesmente por suposições e fé cega. Voltando primeiro a Kant, depois a Schelling e até mesmo a Lotze, vários escritores têm pregado ultimamente o “espiritualismo”, o “indeterminismo”, o “apriorismo”, o “idealismo pessoal”, a “intuição” e assim por diante — provando que a fé, e não a ciência, é a fonte de todo conhecimento verdadeiro. A fé religiosa em si é considerada insuficiente. É o misticismo de São Bernardo ou do neoplatônico que está em demanda agora. “Simbolismo”, “o sutil”, “o incompreensível” são procurados. Até mesmo a crença no Satã medieval foi ressuscitada.²

É verdade que nenhuma dessas correntes de pensamento obteve ampla aceitação nas mentes de nossos contemporâneos; mas certamente vemos a opinião pública flutuando entre os dois extremos — entre um esforço desesperado, de um lado, para forçar-se a retornar aos credos obscuros da Idade Média, com seu acompanhamento completo de superstição, idolatria e até mesmo magia; e, no extremo oposto, uma glorificação do “amoralismo” e um renascimento daquela adoração de “naturezas superiores”, agora investidas com os nomes de “super-homens” ou “individualizações superiores”, que a Europa havia vivido nos tempos do byronismo e do romantismo inicial.

Parece, portanto, mais necessário do que nunca verificar se o atual ceticismo quanto à autoridade da ciência em questões éticas é bem fundamentado e se a ciência já não contém os elementos de um sistema de ética que, se fosse adequadamente formulado, responderia às necessidades dos dias atuais.

O sucesso limitado dos vários sistemas éticos que nasceram no curso dos últimos cem anos mostra que o homem não pode ficar satisfeito com uma mera *explicação naturalista das origens do instinto moral*. Ele quer ter uma *justificativa* para isso. Simplesmente traçar a origem de nossos sentimentos morais, como traçamos a linhagem de alguma característica estrutural em uma flor, e dizer que tais e tais causas contribuíram para o crescimento e refinamento do senso moral, não é suficiente. O homem quer ter um critério para julgar o próprio instinto moral. Para onde ele nos leva? É para um fim desejável, ou para algo que, como alguns críticos dizem, resultaria apenas no enfraquecimento da raça e sua decadência final?

Se a luta pela vida e o extermínio dos fisicamente mais fracos é a lei da Natureza, e representa uma condição de progresso, não é então a cessação da luta, e o “estado industrial” que Comte e Spencer nos prometem, o próprio começo da decadência da raça humana — como Nietzsche concluiu tão for-

² Ver A. Fouillée, *Le Mouvement Idéaliste et la Réaction contre la Science Positive*, 2ª edição [Paris, 1896]. Paul Desjardins, *Le Devoir présent*, que teve cinco edições em pouco tempo; [6ª ed., Paris, 1896]; e muitos outros.

çosamente? E se tal fim é indesejável, não devemos prosseguir, de fato, para uma reavaliação de todos aqueles “valores” morais que tendem a reduzir a luta, ou a torná-la menos dolorosa?

O principal problema da ética realista moderna é, portanto, como foi observado por Wundt em sua “Ética”, determinar, antes de tudo, o *fim moral* em vista. Mas esse fim ou fins, por mais ideais que sejam, e por mais remota que seja sua plena realização, devem pertencer ao mundo das realidades.

O fim da moral não pode ser “transcendental”, como os idealistas desejam que seja: ele deve ser real. Devemos encontrar satisfação moral *na vida* e não em alguma forma de condição extra-vital.

Quando Darwin lançou em circulação a ideia de “luta pela existência” e representou essa luta como a mola mestra da evolução progressiva, ele agitou mais uma vez a grande e velha questão quanto aos aspectos morais ou imorais da Natureza. A origem das concepções do bem e do mal, que exercitaram as melhores mentes desde os tempos do Zend-Avesta, foi trazida novamente à discussão com um vigor renovado e com uma profundidade de concepção maior do que nunca. A Natureza foi representada pelos darwinistas como um imenso campo de batalha no qual não se vê nada além de uma luta incessante pela vida e um extermínio dos fracos pelos mais fortes, os mais rápidos e os mais astutos: o mal era a única lição que o homem poderia obter da Natureza.

Essas ideias, como se sabe, se espalharam muito amplamente. Mas se forem verdadeiras, o filósofo evolucionista tem que resolver uma profunda contradição que ele próprio introduziu em sua filosofia. Ele não pode negar que o homem possui uma concepção mais elevada do “bem”, e que uma fé no triunfo gradual do princípio do bem está profundamente enraizada na natureza humana, e ele tem que explicar de onde se origina essa concepção do bem e essa fé no progresso. Ele não pode ser embalado na indiferença pela esperança epicurista, expressa por Tennyson — que “de alguma forma o bem será o objetivo final do mal”. Nem pode representar para si mesmo a Natureza, “vermelha em dentes e garras” — como escreveram o mesmo Tennyson e o darwinista Huxley — em conflito em todos os lugares com o princípio do bem — a própria negação dele em todo ser vivo — e ainda sustentar que o princípio do bem será triunfante “a longo prazo”. Ele deve explicar essa contradição.

Mas se um cientista sustenta que “a única lição que a Natureza dá ao homem é a do mal”, então ele necessariamente tem que admitir a existência de alguma outra influência extranatural ou sobrenatural que inspira o homem com concepções de “bem supremo” e guia o desenvolvimento humano em direção a um objetivo mais elevado. E dessa forma ele anula sua própria tentativa de explicar a evolução pela ação de forças naturais apenas.³

Na realidade, porém, as coisas não estão tão mal assim, pois a teoria da evolução não leva de forma alguma às contradições como aquelas às quais Huxley foi levado, porque o estudo da natureza não confirma nem um pouco a visão pessimista acima mencionada de seu curso, como o próprio Darwin indicou em sua segunda obra, “The Descent of Man”. As concepções de Tennyson e Huxley são incompletas, unilaterais e, conseqüentemente, erradas. A visão é, além disso, não científica, pois o próprio Darwin apontou o outro aspecto da Natureza em um capítulo especial de “The Descent of Man”. Há, ele mostrou, na própria Natureza, outro conjunto de fatos, paralelos aos da luta mútua, mas com um significado bem diferente: os fatos de apoio mútuo dentro das espécies, que são ainda mais importantes do que os primeiros, por conta de sua significância para o bem-estar da espécie e sua manutenção. Esta ideia extremamente importante — à qual, no entanto, a maioria dos darwinistas se recusa a prestar atenção, e que Alfred Russel Wallace até nega — tentei desenvolver mais e substanciar com um grande número de fatos em uma série de ensaios nos quais me esforcei para evidenciar a imensa importância da Ajuda Mútua para a preservação das espécies animais e da raça humana, e ainda mais para sua *evolução progressiva*.⁴

Sem tentar minimizar o fato de que um imenso número de animais vive em espécies pertencentes a alguma divisão inferior do reino animal, ou em algumas espécies menores da mesma classe que eles,

³ Assim aconteceu de fato com Huxley no curso de sua palestra sobre *Evolução e Ética*, onde ele a princípio negou a presença de qualquer princípio moral na vida da Natureza, e por essa mesma afirmação foi compelido a reconhecer a existência do princípio ético fora da natureza. Então ele retratou também esse ponto de vista em uma observação posterior, na qual reconheceu a presença do princípio ético na vida social dos animais. [Volume 9 de *Collected Essays*, NY, contém o ensaio sobre *Evolução e Ética*, escrito em 1893.] — Nota da tradução.

⁴ *Século XIX*, 1890, 1891, 1892, 1894 e 1896; e no livro, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Londres (Heinemann), 2ª edição, 1904. [Muitas edições posteriores, Londres e Nova York] — Nota de tradução.

indiquei que a guerra na Natureza é principalmente *limitada à luta entre espécies diferentes*, mas que *dentro de cada espécie*, e dentro dos grupos de espécies diferentes que encontramos vivendo juntas, a prática da *ajuda mútua é a regra*, e, portanto, este último aspecto da vida animal desempenha um papel muito maior do que a guerra na economia da Natureza. Também é mais geral, não apenas por conta do imenso número de espécies sociáveis, como os ruminantes, a maioria dos roedores, muitos pássaros, as formigas, as árvores e assim por diante, que não caçam seus animais, e o número esmagador de indivíduos que todas as espécies sociáveis contêm, mas também porque quase todas as espécies carnívoras e vorazes, e especialmente aquelas que não estão em decadência devido a um rápido extermínio pelo homem ou por alguma outra causa, também a praticam até certo ponto. *A ajuda mútua é o fato predominante da natureza*.

Se o apoio mútuo é tão geral na Natureza, é porque oferece vantagens tão imensas a todos os animais que o praticam, que perturba completamente o equilíbrio de poder em desvantagem das criaturas *predadoras*. Representa a melhor arma na grande luta pela vida que continuamente tem de ser travada na Natureza contra o clima, inundações, tempestades, geadas e coisas do gênero, e requer continuamente novas adaptações às condições de existência em constante mudança. Portanto, tomada como um todo, a Natureza não é de forma alguma uma ilustração do triunfo da força física, rapidez, astúcia ou qualquer outra característica útil na guerra. Parece, ao contrário, que espécies decididamente fracas, como a formiga, a abelha, o pombo, o cacarejar, a marmota e outros roedores, a gazela, o veado, etc., não tendo armadura protetora, nem bico forte ou presas para autodefesa — e nem um pouco guerreiras —, no entanto, têm mais sucesso na luta pela vida; e devido à sua sociabilidade e proteção mútua, eles até deslocam competidores e inimigos muito mais poderosamente construídos. E, finalmente, podemos tomar como provado que, enquanto a luta pela vida leva indiferentemente à evolução progressiva e regressiva, a prática da ajuda mútua é a agência que sempre leva ao desenvolvimento progressivo. É o principal fator na evolução progressiva do reino animal, no desenvolvimento da longevidade, da inteligência e daquilo que chamamos de tipo superior na cadeia de criaturas vivas. Nenhum biólogo refutou até agora esta minha afirmação.⁵

Sendo assim necessário para a *preservação do bem-estar* e o desenvolvimento progressivo de todas as espécies, o instinto de ajuda mútua tornou-se o que Darwin descreveu como “um *instinto permanente*”, que está *sempre em ação* em todos os animais sociais, e especialmente no homem. Tendo sua origem nos primórdios da evolução do mundo animal, é certamente um instinto tão profundamente enraizado nos animais, baixos e altos, quanto o instinto do amor maternal; talvez até mais profundo, porque está presente em animais como os moluscos, alguns insetos e a maioria dos peixes, que dificilmente possuem o instinto maternal. Darwin estava, portanto, bastante certo ao considerar que o instinto de “*simpatia mútua*” está *mais permanentemente* em ação nos animais sociais do que até mesmo o instinto puramente egoísta de autopreservação direta. Ele viu nisso, como é sabido, os rudimentos da consciência moral, cuja consideração é, infelizmente, muitas vezes esquecida pelos darwinistas.

Mas isso não é tudo. No mesmo instinto, temos a origem daqueles sentimentos de benevolência e daquela identificação parcial do indivíduo com o grupo que são o ponto de partida de todos os sentimentos éticos superiores. É sobre essa base que o senso superior de justiça, ou equidade, é desenvolvido, bem como aquilo que é costumeiro chamar de auto-sacrifício. Quando vemos que dezenas de milhares de diferentes pássaros aquáticos vêm em grandes bandos do extremo sul para nidificar nas bordas das “*montanhas de pássaros*” nas margens do Oceano Ártico, e vivem aqui sem lutar pelas melhores posições; que vários bandos de pelicanos viverão lado a lado na costa, enquanto cada bando se mantém em seu local de pesca designado; e que milhares de espécies de pássaros e mamíferos vêm de alguma forma sem lutar para um certo arranjo em relação às suas áreas de alimentação, seu local de nidificação, seus alojamentos noturnos e seus locais de caça; ou quando vemos que um pássaro jovem que roubou um pouco de palha do ninho de outro pássaro é atacado por todos os pássaros da mesma colônia, pegamos no local a própria origem e crescimento do senso de equidade e justiça nas sociedades animais. E finalmente, na proporção em que avançamos em cada classe de animais em direção aos representantes superiores dessa classe (as formigas, as vespas e as abelhas entre os insetos, os grou e os papagaios entre os pássaros,

⁵ Veja as observações a este respeito de Lloyd Morgan e a minha resposta a elas. [Conwy L. Morgan, *Animal Behavior*, Londres, 1900, pp. 227 e seguintes. A resposta encontra-se numa das notas de *Mutual Aid*.] — Nota de tradução.

os ruminantes superiores, os macacos e então o homem entre os mamíferos), descobrimos que a identificação do indivíduo com os interesses de seu grupo, e eventualmente até mesmo o auto-sacrifício por ele, cresce em proporção. Nessa circunstância, não podemos deixar de ver a indicação da origem natural não apenas dos rudimentos da ética, mas também dos sentimentos éticos superiores.

Parece, portanto, que não apenas a Natureza falha em nos dar uma lição de amoralismo, ou seja, da atitude indiferente à moralidade que precisa ser combatida por alguma influência extranatural, mas somos obrigados a reconhecer que *as próprias ideias de mal e bem*, e as abstrações do homem a respeito do “bem supremo” foram emprestadas da Natureza. Elas são reflexos na mente do homem do que ele viu na vida animal e no curso de sua vida social, e devido a isso essas impressões foram desenvolvidas em concepções gerais de certo e errado. E deve-se notar que não queremos dizer aqui os julgamentos pessoais de indivíduos excepcionais, mas o julgamento da maioria. Eles contêm os princípios fundamentais de equidade e simpatia mútua, que se aplicam a todos os seres sencientes, assim como os princípios da mecânica derivados da observação na superfície da Terra se aplicam à matéria nos espaços estelares.

Uma concepção semelhante também deve se aplicar à evolução do caráter humano e das instituições humanas. O desenvolvimento do homem surgiu no mesmo ambiente natural e foi guiado por ele na mesma direção, enquanto as próprias instituições de ajuda e apoio mútuos, formadas nas sociedades humanas, demonstravam cada vez mais claramente ao homem até que ponto ele estava em dívida com essas instituições por sua força. Em tal ambiente social, o aspecto moral do homem era cada vez mais desenvolvido. Com base em novas investigações no campo da história, já é possível conceber a história da humanidade como a evolução de um fator ético, como a evolução de uma tendência inerente do homem de organizar sua vida com base na ajuda mútua, primeiro dentro da tribo, depois na comunidade da aldeia e nas repúblicas das cidades livres — essas formas de organização social se tornando, por sua vez, as bases de um progresso posterior, apesar dos períodos de retrocesso. Certamente devemos abandonar a ideia de representar a história humana como uma cadeia ininterrupta de desenvolvimento desde a Idade da Pedra pré-histórica até o presente. O desenvolvimento das sociedades humanas não foi contínuo. Foi reiniciado várias vezes — na Índia, Egito, Mesopotâmia, Grécia, Roma, Escandinávia e na Europa Ocidental, começando cada vez com a tribo primitiva e depois a comunidade da aldeia. Mas se considerarmos cada uma dessas linhas separadamente, certamente encontraremos em cada uma delas, e especialmente no desenvolvimento da Europa desde a queda do Império Romano, uma ampliação contínua da concepção de apoio mútuo e proteção mútua, do clã para a tribo, a nação e, finalmente, para a união internacional das nações. Por outro lado, apesar dos movimentos regressivos temporários que ocasionalmente ocorrem, mesmo nas nações mais civilizadas, há — pelo menos entre os representantes do pensamento avançado no mundo civilizado e nos movimentos populares progressistas — a tendência de sempre ampliar a concepção atual de solidariedade e justiça humanas, e de melhorar constantemente o caráter de nossas relações mútuas. Também marcamos o surgimento, na forma de um ideal, das concepções do que é desejável em desenvolvimento posterior.

O próprio fato de que os movimentos retrógrados que ocorrem de tempos em tempos são considerados pela parcela esclarecida da população como meras doenças temporárias do organismo social, cujo retorno deve ser prevenido no futuro, prova que o padrão ético médio é agora mais alto do que era no passado. E na proporção em que os meios de satisfazer as necessidades de todos os membros das comunidades civilizadas são melhorados, e o caminho é preparado para uma concepção ainda mais elevada de justiça para todos, o padrão ético está fadado a se tornar mais e mais refinado. Tomando esse ponto de vista da ética científica, o homem está em posição não apenas de reafirmar sua fé no progresso moral, apesar de todas as lições pessimistas em contrário, mas também pode colocá-la em uma base científica. Ele vê que essa crença, embora tenha se originado apenas em uma daquelas intuições que sempre precedem a ciência, era bastante correta e agora é confirmada pelo conhecimento positivo.

Capítulo II: As bases em evolução gradual da nova ética

Se os filósofos empíricos falharam até agora em provar o progresso das concepções morais (que podem ser incipientes da evolução), a falha está em grande parte com os filósofos especulativos, ou seja, os filósofos não científicos. Eles negaram tão fortemente a origem empírica dos sentimentos morais do homem; eles foram a um raciocínio tão sutil para atribuir uma origem sobrenatural ao senso moral; e eles falaram tanto sobre “o destino do homem”, o “modo de sua existência” e “o objetivo da Natureza”, que uma

reação contra as concepções mitológicas e metafísicas que surgiram em torno dessa questão era inevitável. Além disso, os evolucionistas modernos, tendo estabelecido a presença no mundo animal de uma luta acirrada pela vida entre diferentes espécies, não podiam aceitar um processo tão brutal, que acarreta tanto sofrimento aos seres sencientes, como a expressão de um Ser Supremo; e eles conseqüentemente negaram que qualquer princípio ético pudesse ser descoberto nele. Somente agora que a evolução das espécies, raças de homens, instituições humanas e das próprias ideias éticas foi provada como resultado de forças naturais, tornou-se possível estudar todos os fatores dessa evolução, incluindo o fator ético de apoio mútuo e crescente simpatia, sem o risco de recair em uma filosofia supranatural. Mas, sendo assim, chegamos a um ponto de considerável importância filosófica.

Podemos concluir que a lição que o homem tira do estudo da Natureza e de sua própria história é a presença permanente de uma *dupla tendência* — em direção a um maior desenvolvimento, de um lado da *sociabilidade*, e, do outro lado, de um conseqüente aumento da intensidade da vida, que resulta em um aumento da felicidade dos *indivíduos* e em progresso — físico, intelectual e moral.

Essa dupla tendência é uma característica distintiva da vida em geral. Ela está sempre presente e pertence à vida, como um de seus atributos, quaisquer que sejam os aspectos que a vida possa assumir em nosso planeta ou em outro lugar. E isso não é uma afirmação metafísica da “universalidade da lei moral”, ou uma mera suposição. Sem o crescimento contínuo da sociabilidade e, conseqüentemente, da intensidade e variedade de sensações, a vida é impossível. Nisso reside sua essência. Se esse elemento estiver faltando, a vida tende a refluir, a se desintegrar, a cessar. Isso pode ser reconhecido como uma lei da Natureza descoberta empiricamente.

Parece, portanto, que; a ciência, longe de destruir os fundamentos da ética, dá, pelo contrário, um conteúdo concreto às nebulosas presunções metafísicas que são correntes na ética transcendental extra-natural. À medida que a ciência se aprofunda na vida da Natureza, ela dá à ética da evolução uma *certeza filosófica*, onde o pensador transcendental tinha apenas uma vaga intuição em que confiar.

Há ainda menos fundamento para outra reprovação continuamente repetida ao pensamento empírico, — a saber, o estudo da Natureza só pode nos levar ao conhecimento de alguma verdade fria e matemática, mas que tais verdades têm pouco efeito sobre nossas ações. O estudo da Natureza, somos informados, pode, na melhor das hipóteses, nos inspirar com o amor à verdade; mas a inspiração para emoções mais elevadas, como a da “bondade infinita”, pode ser dada apenas pela religião. Pode ser facilmente demonstrado que essa alegação não se baseia em nenhum fato e é, portanto, totalmente falaciosa. Para começar, o amor à verdade já é metade — a melhor metade — de todo ensinamento ético. Pessoas religiosas inteligentes entendem isso muito bem. Quanto à concepção de “bem” e à luta por ele, a “verdade” que acabamos de mencionar, ou seja, o reconhecimento da ajuda mútua como a característica fundamental da vida é certamente uma verdade inspiradora, que certamente algum dia encontrará sua expressão na poesia da Natureza, pois confere à nossa concepção da Natureza um toque humanitário adicional

Goethe, com a percepção de seu gênio panteísta, imediatamente entendeu todo o significado filosófico desta verdade, na primeira sugestão que ouviu de Eckermann, o zoólogo.⁶ Além disso, quanto mais nos aprofundamos no estudo do homem primitivo, mais percebemos que foi da vida dos animais com os quais ele manteve contato próximo que ele aprendeu as primeiras lições de defesa valorosa de semelhantes, auto-sacrifício pelo bem-estar do grupo, amor parental ilimitado e as vantagens da sociabilidade em geral. As concepções de “virtude” e “maldade” são zoológicas, não meramente concepções humanas.

Quanto aos poderes que as ideias e os ideais intelectualmente concebidos exercem sobre as concepções morais atuais, e como essas concepções influenciam, por sua vez, o aspecto intelectual de uma época, esse assunto dificilmente precisa ser insistido. A evolução intelectual de uma dada sociedade pode tomar, às

⁶ Veja Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Leipzig 1848, vol. III; 219, 221. Quando Eckermann contou a Goethe que um filhote, que caiu do ninho depois que Eckermann atirou em sua mãe, foi pego por uma mãe de outra espécie, Goethe ficou profundamente comovido. “Se”, disse ele, “isso se mostrar um fato generalizado, explicará o ‘divino na natureza’”. Os zoólogos do início do século XIX, que estudaram a vida animal nas partes ainda despovoadas do continente americano, e um naturalista como Brehm, mostraram que o fato observado por Eckerman é bastante comum no mundo animal. [Existem várias traduções para o inglês das *Conversas com Goethe* de Eckermann. Em seu *Mutual Aid*, Kropotkin dá uma versão ligeiramente diferente dessa “conversa”.] — Nota de tradução.

vezes, sob a influência de todos os tipos de circunstâncias, um rumo totalmente errado, ou pode tomar, ao contrário, um voo alto. Mas em ambos os casos, as principais ideias da época nunca deixarão de influenciar profundamente a vida ética. O mesmo se aplica também ao indivíduo.

Certamente, *as ideias são forças*, como Fouillée coloca;⁷ e são forças éticas, se as ideias forem corretas e amplas o suficiente para representar a vida real da natureza em sua totalidade, — não apenas um de seus lados. O primeiro passo, portanto, em direção à elaboração de uma moralidade que deve exercer uma influência duradoura sobre a sociedade, é basear essa moralidade em verdades firmemente estabelecidas. E, de fato, um dos principais obstáculos para a elaboração de um sistema ético completo, correspondendo às necessidades atuais, é o fato de que a ciência da sociedade ainda está em sua infância. Tendo acabado de concluir seu armazenamento de materiais, a sociologia está apenas começando a investigá-los com a visão de verificar as linhas prováveis de um desenvolvimento futuro. Mas ela continuamente se depara neste campo com um grande número de preconceitos profundamente enraizados.

A principal demanda que agora é endereçada à ética é fazer o melhor para encontrar, por meio do estudo filosófico do assunto, o elemento comum nos dois conjuntos de sentimentos diametralmente opostos que existem no homem e, assim, ajudar a humanidade a encontrar uma síntese, e não um compromisso entre os dois. Em um conjunto estão os sentimentos que induzem o homem a subjugar outros homens para utilizá-los para seus fins individuais, enquanto aqueles no outro conjunto induzem os seres humanos a se unirem para atingir fins comuns por esforço comum: o primeiro respondendo àquela necessidade fundamental da natureza humana — luta, e o segundo representando outra tendência igualmente fundamental — o desejo de unidade e simpatia mútua. Esses dois conjuntos de sentimentos devem, é claro, lutar entre si, mas é absolutamente essencial descobrir sua síntese, seja qual for a forma que ela tome. Tal síntese é muito mais necessária porque o homem civilizado de hoje, não tendo convicção estabelecida sobre esse ponto, está paralisado em seus poderes de ação. Ele não pode admitir que uma luta até a faca pela supremacia, travada entre indivíduos e nações, deva ser a última palavra da ciência; ele não acredita, ao mesmo tempo, em resolver o problema através do evangelho da fraternidade e da abnegação que o cristianismo vem pregando há tantos séculos sem nunca conseguir atingir a fraternidade dos homens e das nações, nem mesmo a tolerância entre as várias seitas cristãs. Quanto ao ensinamento dos comunistas, a vasta maioria dos homens, pela mesma razão, não tem fé no comunismo

Capítulo III: O Princípio Moral na Natureza (Séculos XVII e XVIII)

O trabalho de Darwin não se limitou apenas à biologia. Já em 1837, quando ele tinha acabado de escrever um esboço de sua teoria da origem das espécies, ele registrou em seu caderno esta observação significativa: “Minha teoria levará a uma nova filosofia.” E assim aconteceu na realidade. Ao introduzir a ideia de evolução no estudo da vida orgânica, ele abriu uma nova era na filosofia,⁸ e seu esboço posterior do desenvolvimento do senso moral virou uma nova página na ética. Neste esboço, Darwin apresentou sob uma nova luz a verdadeira origem do senso moral e colocou todo o assunto em uma base científica tão firme que, embora suas principais ideias possam ser consideradas um desenvolvimento posterior daquelas de Shaftesbury e Hutcheson, ele deve ser, no entanto, creditado por abrir um novo caminho para a ciência na direção fracamente indicada por Bacon. Ele se tornou, assim, um dos fundadores das escolas éticas, junto com homens como Hume, Hobbes ou Kant.

As principais ideias da ética de Darwin podem ser facilmente resumidas. Na primeira frase de seu ensaio, ele declara seu objeto em termos bem definidos. Ele começa com um elogio ao senso de dever, que ele caracteriza nas conhecidas palavras poéticas, — “Dever! Pensamento maravilhoso que não funciona nem por insinuação afetuosa, nem por bajulação, nem por qualquer ameaça...” etc. E ele se compromete a explicar esse senso de dever, ou consciência moral, “exclusivamente do ponto de vista da história natural” — uma explicação, ele acrescenta, que nenhum escritor inglês havia tentado dar até então.⁹

⁷ [Alfred Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Paris, 1893, 2 vols.; 3ª ed., ampliada, Paris, 1912.] – Trad. Observação.

⁸ Em sua *História da Filosofia Moderna*, o professor dinamarquês Harald Houml;ffding faz um esboço admirável da importância filosófica da obra de Darwin. *Geschichte der neueren Philosophie*, tradução alemã de F. Bendixen (Leipzig, 1890), vol. 11, pp. 487 sq. [Trad. inglesa, Londres, 1900, por BE Meyer, 2 vol.] — Nota de tradução.

⁹ *The Descent of Man*, cap. iv. pp. 148 sq. Todas as citações são da última edição (barata) do Sr. Murray, 1901. [Primeira edição, 1871, Lond. & NY: 2ª, NY, 1917]. — Nota de tradução.

Que o senso moral deva ser adquirido por cada indivíduo separadamente, durante sua vida, ele naturalmente considera “pelo menos extremamente improvável à luz da teoria geral da evolução;” e ele deriva esse senso do sentimento social que é instintivo ou inato nos animais inferiores, e provavelmente no homem também (pp. 150–151). O verdadeiro fundamento de todos os sentimentos morais Darwin vê “nos instintos sociais que levam o animal a ter prazer na sociedade de seus semelhantes, a sentir uma certa quantidade de simpatia por eles, e a realizar vários serviços para eles”; simpatia sendo entendida aqui em seu sentido exato — não como um sentimento de comiseração ou “amor”, mas como um “sentimento de camaradagem” ou “sensibilidade mútua”, no significado da capacidade de ser influenciado pelos sentimentos de outro.

Sendo esta a primeira proposição de Darwin, sua segunda é que, assim que as faculdades mentais de uma espécie se tornam altamente desenvolvidas, como no homem, o instinto social também será necessariamente desenvolvido. Deixar esse instinto não gratificado certamente levará o indivíduo a uma sensação de insatisfação, ou mesmo miséria, sempre que o indivíduo, raciocinando sobre suas ações passadas, vir que em algumas delas “o instinto social duradouro e sempre presente havia cedido a algum outro instinto, na época mais forte, mas nem duradouro nem deixando para trás uma impressão muito vívida”.

Para Darwin, o senso moral não é, portanto, o dom misterioso de origem desconhecida que era para Kant. “Qualquer animal”, ele diz, “dotado de instintos sociais bem marcados, as afeições parentais e filiais sendo aqui incluídas, inevitavelmente adquiriria um senso moral, ou consciência (o ‘conhecimento do dever’ de Kant), assim que seus poderes intelectuais se tornassem tão bem, ou quase tão bem, desenvolvidos quanto no homem” (cap. iv. pp. 149–150).

A essas duas proposições fundamentais, Darwin acrescenta duas secundárias. Depois que a linguagem falada foi adquirida, para que os desejos da comunidade pudessem ser expressos, “a opinião comum de como cada membro deveria agir para o bem público naturalmente se tornaria, em um grau supremo, o guia da ação”. No entanto, o efeito da aprovação e desaprovação públicas depende inteiramente do desenvolvimento da simpatia mútua. É porque nos sentimos em simpatia com os outros que apreciamos suas opiniões; e a opinião pública age em uma direção moral apenas onde o instinto social é suficientemente fortemente desenvolvido. A verdade dessa observação é óbvia. Ela refuta as teorias de Mandeville (o autor de “A Fábula das Abelhas”) e seus seguidores mais ou menos francos do século XVIII, que tentaram representar a moralidade como nada além de um conjunto de costumes convencionais. Finalmente, Darwin menciona também o hábito como um fator potente para enquadrar nossa atitude em relação aos outros. Ele fortalece o instinto social e a simpatia mútua, bem como a obediência ao julgamento da comunidade.

Tendo assim declarado a substância de suas visões nessas quatro proposições, Darwin as desenvolve ainda mais. Ele examina, primeiro, a sociabilidade nos animais, seu amor pela sociedade e a miséria que cada um deles sente se for deixado sozinho; sua contínua interação social; seus avisos mútuos e os serviços que prestam uns aos outros na caça e para autodefesa. “É certo”, ele diz, “que animais associados têm um sentimento de amor uns pelos outros que não é sentido por animais adultos não sociais”. Eles podem não simpatizar muito com os prazeres uns dos outros; mas casos de simpatia com a angústia ou perigo uns dos outros são bastante comuns, e Darwin cita alguns dos exemplos mais marcantes. Alguns deles, como o pelicano cego de Stansbury¹⁰ ou o rato cego, ambos alimentados por seus congêneres, tornaram-se clássicos nessa época. “Além disso, além do amor e da simpatia”, continua Darwin, “os animais exibem outras qualidades relacionadas com os instintos sociais que em nós seriam chamadas de morais”, e ele dá alguns exemplos do sentido moral em cães e elefantes.¹¹

Falando de modo geral, é evidente que toda ação em comum — (e com certos animais tais ações são bem comuns: toda a vida deles consiste em tais ações) — requer algum tipo de restrição. No

¹⁰ [A referência é ao Capitão Stansbury, que, em uma viagem a Utah, viu um pelicano cego sendo alimentado por outros pelicanos, — em peixes trazidos a uma distância de trinta milhas. Kropotkin cita isso de Darwin’s *Descent of Man*, Capítulo iv. Veja também, L. H. Morgan’s *The American Beaver*, 1868, p. 272, ao qual Kropotkin se refere em seu *Mutual Aid*, página 51. Howard Stansbury, *Exploration and Survey of the Valley of the Great Salt Lake*, Phil., 1852, 1855. O caso do rato cego foi retirado de M. Perty’s *Ueber das Seelenleben der Thiere*, pp. 64 ff., Leipzig, 1876.] — Nota de tradução.

¹¹ Pouco tempo depois, Herbert Spencer, que a princípio assumiu uma atitude negativa em relação à moralidade nos animais, citou alguns fatos semelhantes na revista de James Knowles, *Nineteenth Century*. Esses fatos são reproduzidos em seus *Principles of Ethics*, vol. 11, Apêndice 1. [vol. X da *Filosofia Sintética*.]

entanto, deve ser dito que Darwin não analisou o assunto da sociabilidade em animais e seus sentimentos morais incipientes na extensão que ele merecia em vista da posição central que ocupa em sua teoria da moralidade.

Considerando a próxima moralidade humana, Darwin observa que, embora o homem, tal como ele existe agora, tenha apenas alguns instintos sociais, ele, no entanto, é um ser sociável que deve ter retido de um período extremamente remoto algum grau de amor instintivo e simpatia por seus semelhantes. Esses sentimentos agem como um instinto impulsivo, que é auxiliado pela razão, experiência e desejo de aprovação. “Assim”, ele concluiu, “os instintos sociais, que devem ter sido adquiridos pelo homem em um estado muito rude, e provavelmente até mesmo por seus progenitores semelhantes a macacos, ainda dão o impulso para algumas de suas melhores ações”. O restante é o resultado de uma inteligência e educação coletiva em constante crescimento.

É evidente que essas visões são corretas somente se estivermos prontos para reconhecer que as faculdades intelectuais dos animais diferem das do homem em grau, mas não em sua essência. Mas isso é admitido agora pela maioria dos estudantes de psicologia comparativa; e as tentativas que foram feitas ultimamente para estabelecer “um abismo” entre os instintos e as faculdades intelectuais do homem e as dos animais não atingiram seu fim.¹²No entanto, não decorre dessa semelhança que os instintos morais desenvolvidos em espécies diferentes, e muito mais em espécies pertencentes a duas classes diferentes de animais, devam ser idênticos. Se compararmos insetos com mamíferos, nunca devemos esquecer que as linhas de seu desenvolvimento divergiram em um período muito inicial da evolução animal. A consequência foi que uma profunda diferenciação fisiológica entre divisões separadas da mesma espécie (operárias, zangões, rainhas) ocorreu com as formigas, as abelhas, as vespas, etc., correspondendo a uma divisão fisiológica permanente do trabalho em suas sociedades (ou, mais precisamente, divisão do trabalho e uma divisão fisiológica na estrutura). Não existe tal divisão entre os mamíferos. Portanto, dificilmente é possível para os homens julgar a “moralidade” das abelhas operárias quando matam os zangões em sua colmeia; e é por isso que a ilustração de Darwin para esse efeito encontrou tantas críticas hostis do campo religioso. Sociedades de abelhas, vespas e formigas, e as sociedades de mamíferos entraram há tanto tempo em seus caminhos independentes de desenvolvimento, que perderam o entendimento mútuo em muitos aspectos. Uma falta similar, embora não tão pronunciada, de entendimento mútuo é observada também entre sociedades humanas em diferentes estágios de desenvolvimento. E ainda assim as concepções morais do homem e as ações dos insetos sociais têm tanto em comum que os maiores professores éticos da humanidade não hesitaram em recomendar certas características da vida das formigas e das abelhas para imitação pelo homem. Sua devoção ao grupo certamente não é superada pela nossa; e, por outro lado, — para não falar de nossas guerras, ou dos extermínios ocasionais de dissidentes religiosos e adversários políticos — o código humano de moralidade foi submetido ao longo do tempo às mais profundas variações e perversões. É suficiente mencionar sacrifícios humanos à divindade, o princípio “ferida por ferida e vida por vida” do Decálogo, as torturas e execuções, — e comparar essa “moralidade” com o profundo respeito por tudo que vive pregado pelos Bodhisattvas, e o perdão de todas as injúrias ensinado pelos primeiros cristãos, para perceber que os princípios morais, como tudo o mais, estão sujeitos ao “desenvolvimento” e às vezes à perversão. Somos, portanto, obrigados a concluir que, embora as diferenças entre a moralidade da abelha e a do homem sejam devidas a uma profunda divergência fisiológica, as semelhanças marcantes entre as duas *em outras características essenciais* apontam para uma comunidade de origem.

¹² A incapacidade de uma formiga, um cão ou um gato de fazer uma descoberta ou de encontrar a solução correta para uma dificuldade, que é tão frequentemente apontada por alguns escritores sobre o assunto, não é uma prova de uma diferença essencial entre a inteligência do homem e a desses animais, porque a mesma falta de inventividade é continuamente encontrada nos homens também. Como a formiga em um dos experimentos de John Lubbock, milhares de homens em uma região desconhecida, similarmente tentam atravessar um rio e perecem na tentativa, antes de tentar atravessar o rio com alguma ponte primitiva — um tronco de árvore caída, por exemplo. E, por outro lado, encontramos nos animais a inteligência coletiva de um formigueiro ou de uma colmeia. E se uma formiga ou uma abelha em mil acontece de encontrar a solução correta, as outras a imitam. E assim eles resolvem problemas muito mais difíceis do que aqueles em que a formiga, ou abelha, ou gato individual falhou tão ridiculamente nos experimentos de alguns naturalistas, e, arrisco-me a acrescentar, como os próprios naturalistas falham no arranjo de seus experimentos e em suas conclusões. As abelhas na Exposição de Paris, e seus dispositivos para evitar serem continuamente perturbadas em seu trabalho — elas cobriram a janela de observação com cera (ver *Ajuda Mútua*, Cap. 1) — ou qualquer um dos fatos bem conhecidos de inventividade entre as abelhas, a formiga, os lobos caçando juntos, são exemplos em questão.

Assim, Darwin chegou à conclusão de que o instinto social é a fonte comum da qual toda moralidade se origina; e ele tenta dar uma definição científica do instinto. Infelizmente, a psicologia científica animal ainda está em sua infância e, portanto, é extremamente difícil desembaraçar as relações complexas que existem entre o instinto social propriamente dito e os instintos parentais, filiais e fraternais, bem como vários outros instintos e faculdades, como simpatia mútua, de um lado, e razão, experiência e uma tendência à imitação, do outro. Darwin finalmente percebeu essa dificuldade e, portanto, ele se expressou muito cautelosamente. Os instintos parentais e filiais, ele sugeriu, “aparentemente estão na base dos instintos sociais”; e em outro lugar ele escreveu: — “O sentimento de prazer na sociedade é provavelmente uma extensão das afeições parentais ou filiais, uma vez que o instinto social parece ser desenvolvido pelos jovens que permanecem por um longo tempo com seus pais.”

Essa cautela era totalmente justificada, porque em outros lugares Darwin apontou que o *instinto social é um instinto separado*, diferente dos outros — um instinto que foi desenvolvido pela seleção natural *por si só*, pois era útil para o bem-estar e a preservação da espécie. É tão fundamental que, quando vai contra outro instinto, mesmo um tão forte quanto o apego dos pais à prole, muitas vezes leva a melhor. Os pássaros, por exemplo, quando chega a hora de sua migração de outono, deixam para trás seus filhotes tenros (da segunda eclosão), que ainda não são fortes o suficiente para um voo prolongado, e seguem seus companheiros.

A este fato muito importante, posso também acrescentar que o instinto social é fortemente desenvolvido também em muitos animais inferiores, como os caranguejos terrestres, e em certos peixes com os quais dificilmente poderia ser considerado uma extensão dos sentimentos filiais ou parentais. Nestes casos, ele aparece mais como uma extensão das relações fraternais ou de irmãs, ou sentimentos de camaradagem, que provavelmente se desenvolvem cada vez que um número considerável de criaturas jovens, tendo sido chocadas em um determinado lugar e em um determinado momento, (insetos, ou mesmo pássaros de espécies diferentes) continuam a viver juntos — estejam eles com seus pais ou não. Pareceria, portanto, mais correto considerar o instinto social, o parental e o de camaradagem como instintos intimamente conectados, dos quais o social é talvez o mais antigo e, portanto, o mais forte, mas todos eles têm se desenvolvido juntos na evolução do mundo animal. Seu crescimento foi, é claro, auxiliado pela seleção natural, que, assim que entram em conflito, mantém o equilíbrio entre eles para o bem final da espécie.¹³

O ponto mais importante na teoria ética de Darwin é, claro, sua explicação da consciência moral do homem e seu senso de dever e remorso de consciência. Este ponto sempre foi o obstáculo de todas as teorias éticas. Kant, como é sabido, falhou completamente, em seu excelente trabalho sobre moralidade, em explicar por que seu “imperativo categórico” deveria ser obedecido, a menos que tal seja a vontade de um poder supremo. Podemos admitir que a “lei moral” de Kant, se alterarmos ligeiramente sua fórmula enquanto mantemos seu espírito, é uma *conclusão necessária da razão humana*. Certamente nos opomos à forma metafísica que Kant lhe deu; mas, afinal, sua substância, que Kant, infelizmente, não expressou, é equidade, justiça. E, se traduzirmos a linguagem metafísica de Kant para a linguagem da ciência indutiva, podemos encontrar pontos de contato entre sua concepção da origem da lei moral e a visão do naturalista sobre a origem do senso moral. Mas isso é apenas metade do problema. Supondo, para fins de argumentação, que a “razão pura” kantiana, independente de toda observação, de todo sentimento e de todo instinto, mas em virtude de suas propriedades inerentes, — deve inevitavelmente formular uma lei de justiça semelhante ao “imperativo” de Kant, e mesmo concedendo que nenhum ser racional jamais poderia chegar a qualquer outra conclusão, porque tais são as propriedades inerentes da razão — concedendo tudo isso, e reconhecendo plenamente o caráter elevado da filosofia moral de Kant, a grande questão de toda ética permanece, no entanto, na íntegra: “Por que o homem deveria obedecer à lei moral, ou princípio, formulado por sua razão?” Ou, pelo menos, “De onde vem esse sentimento de obrigação do qual os homens são conscientes?”

¹³ Numa excelente análise do instinto social (*Animal Behaviour* , Londres 1900, pp. 231–232) o Professor Lloyd Morgan diz: “E a esta questão o Príncipe Kropotkin, em comum com Darwin e Espinas, provavelmente responderia sem hesitação que o germe primordial da comunidade social reside na coerência prolongada do grupo de pais e filhos.”, Perfeitamente verdade, eu apenas deveria acrescentar as palavras: “ou dos filhos sem os pais,” porque esta adição concordaria melhor com os factos acima referidos, ao mesmo tempo que também tornaria mais correcta a ideia de Darwin.

Vários críticos da filosofia ética de Kant já apontaram que ela deixou essa grande questão fundamental sem solução. Mas eles poderiam ter acrescentado também que o próprio Kant reconheceu sua incapacidade de resolvê-la. Depois de ter pensado intensamente sobre esse assunto e escrito sobre ele por quatro anos, ele reconheceu em seu livro — por algum motivo geralmente negligenciado — “Teoria Filosófica da Religião” (Parte 1., “Do Mal Radical da Natureza Humana”, publicado em 1792) que *ele foi incapaz de encontrar a explicação da origem da lei moral*. Na verdade, ele desistiu de todo o problema ao reconhecer “a incompreensibilidade dessa capacidade, *uma capacidade que aponta para uma origem divina*”. Essa mesma incompreensibilidade, ele escreveu, deve despertar o espírito do homem para o entusiasmo e dar-lhe força para quaisquer sacrifícios que a consideração por seu dever possa impor a ele.¹⁴ Tal decisão, após quatro anos de meditação, é equivalente a um abandono completo desse problema pela filosofia e a entrega dele nas mãos da religião.

A filosofia intuitiva tendo assim reconhecido sua incapacidade de resolver o problema, vejamos como Darwin o resolveu do ponto de vista do naturalista. Aqui está, ele disse, um homem que cedeu ao senso de autopreservação, e não arriscou sua vida para salvar a de um semelhante; ou, ele roubou comida da fome. Em ambos os casos, ele obedeceu a um instinto bastante natural, e a questão é — Por que ele se sente pouco à vontade? Por que ele agora pensa que deveria ter obedecido a algum outro instinto, e agido de forma diferente? Porque, Darwin responde, na natureza humana “os instintos sociais mais duradouros conquistam os instintos menos persistentes”. A consciência moral, continua Darwin, tem sempre um caráter retrospectivo; ela fala em nós quando pensamos em nossas ações passadas; e é o resultado de uma luta na qual o instinto individual menos persistente, menos permanente, cede diante do instinto social mais duradouro. Com aqueles animais que sempre vivem em sociedades “os instintos sociais estão sempre presentes e persistentes”. Tais animais estão sempre prontos para se juntar à defesa do grupo e ajudar uns aos outros de diferentes maneiras. Eles se sentem miseráveis se forem separados dos outros. E o mesmo acontece com o homem. “Um homem que não possuísse nenhum traço de tais instintos seria um monstro.”

Por outro lado, o desejo do homem de satisfazer sua fome ou liberar sua raiva, ou escapar do perigo, ou se apropriar das posses de alguém, é em sua própria natureza temporário. Sua satisfação é sempre mais fraca do que o desejo *self. E quando pensamos nisso no passado, não podemos revivê-lo com a mesma intensidade que tinha antes de sua satisfação. Consequentemente, se um homem, com a visão de satisfazer tal desejo, agiu de forma contrária ao seu instinto social, e depois reflete sobre sua ação — o que fazemos continuamente — ele será levado “a fazer uma comparação entre as impressões de fome passada, vingança satisfeita ou perigo evitado às custas de outros homens, com o instinto quase sempre presente de simpatia, e com seu conhecimento inicial do que os outros consideram louvável ou censurável”. E uma vez que ele tenha feito essa comparação, ele se sentirá “como se tivesse sido impedido de seguir um instinto ou hábito presente, e isso com todos os animais causa insatisfação e, no caso do homem, até mesmo miséria”.

E então Darwin mostra como os impulsos de tal consciência, que sempre “olha para trás e serve como um guia para o futuro”, podem, no caso do homem, assumir o aspecto de vergonha, arrependimento, arrependimento ou mesmo remorso violento, se o sentimento for fortalecido pela reflexão sobre o julgamento daqueles com quem o homem sente simpatia. Gradualmente, o hábito inevitavelmente aumentará o poder dessa consciência sobre as ações do homem, enquanto ao mesmo tempo tenderá a harmonizar mais e mais os desejos e paixões do indivíduo com suas simpatias e instintos sociais.¹⁵ A principal dificuldade, comum a todos os sistemas de filosofia ética, é interpretar os primeiros germes do senso de dever e explicar por que a mente humana deve inevitavelmente chegar à concepção do dever.

¹⁴ Edição de Hartenstein das obras de Kant, vol. VI. pp. 143–144 [Leipzig, 1867–87]. Tradução para o inglês de Th. K. Abbott: *Crítica da razão prática de Kant e outras obras*, Londres, 1879, pp. 425–427. Londres, 1889].

¹⁵ Em uma nota de rodapé, Darwin, com sua profunda percepção habitual, faz, no entanto, uma exceção. “A inimizade, ou ódio”, ele observa, “parece também ser um sentimento altamente persistente, talvez mais do que qualquer outro que possa ser nomeado... Este sentimento pareceria, portanto, ser inato, e é certamente um dos mais persistentes. Parece ser o complemento e o inverso do verdadeiro instinto social.” (Nota de rodapé 27) [do cap. iv, p. 114, 2ª ed. N. Y., 1917]. Este sentimento, tão profundamente enraizado na natureza animal, explica evidentemente as guerras amargas que são travadas entre diferentes tribos, ou grupos, em várias espécies animais e entre os homens. Explica também a existência simultânea de dois códigos diferentes de moralidade entre nações civilizadas. Mas este assunto importante e ainda negligenciado pode ser melhor tratado em conexão com a discussão da ideia de justiça.

Com isso explicado, a experiência acumulada da comunidade e sua inteligência coletiva respondem pelo resto.

Temos, portanto, em Darwin pela primeira vez, uma explicação do senso de dever em uma base naturalista. Verdade que isso vai contra as ideias que são atuais sobre a natureza animal e humana; mas está correto. Quase todos os escritores éticos até agora começaram com o postulado não comprovado de que o mais forte de todos os instintos do homem, e mais ainda dos animais, é o instinto de autopreservação, que, devido a uma certa frouxidão de sua terminologia, eles identificaram com autoafirmação, ou egoísmo propriamente dito. Eles conceberam esse instinto como incluindo, por um lado, impulsos primários como autodefesa, autopreservação e o próprio ato de satisfazer a fome e, por outro lado, sentimentos derivados como a paixão pela dominação, ganância, ódio, desejo de vingança e assim por diante. Essa mistura, essa miscelânea de instintos e sentimentos entre animais e homens civilizados modernos, eles representavam como uma força onipresente e todo-poderosa, que não encontra oposição na natureza animal e humana, exceto em um certo sentimento de benevolência ou piedade. Mas uma vez que a natureza de todos os animais e do homem foi reconhecida como tal, o único curso óbvio era dar ênfase especial à influência suavizante daqueles professores morais que apelavam à misericórdia e que tomavam emprestado o espírito de seus ensinamentos de um mundo que está fora da natureza — fora e acima do mundo que é acessível aos nossos sentidos. E eles se esforçavam para fortalecer as influências de seus ensinamentos pelo apoio de um poder sobrenatural. Se alguém se recusasse a aceitar essa visão, como fez Hobbes, por exemplo, a única alternativa era atribuir uma importância especial à ação coercitiva do Estado, inspirada por legisladores de gênio extraordinário — o que significava, é claro, apenas creditar a posse da “verdade” não ao pregador religioso, mas ao legislador.

Começando com a Idade Média, os fundadores de escolas éticas, em sua maioria ignorantes da Natureza — para o estudo da qual eles preferiam a metafísica — representaram os instintos autoafirmativos do indivíduo como a condição primária da existência dos animais, bem como do homem. Obedecer aos impulsos desses instintos era considerado a lei fundamental da natureza; desobedecer levaria à derrota certa e ao desaparecimento final da espécie. Portanto, combater esses impulsos egoístas só era possível se o homem chamasse em seu auxílio as forças sobrenaturais. O triunfo dos princípios morais era, portanto, representado como um triunfo do homem sobre a natureza, que ele pode esperar alcançar apenas com uma ajuda de fora, vinda como uma recompensa por suas boas intenções.

Disseram-nos, por exemplo, que não há maior virtude, nem maior triunfo do espiritual sobre o físico do que o auto-sacrifício pelo bem-estar dos nossos semelhantes. Mas o fato é que o auto-sacrifício no interesse de um formigueiro, ou pela segurança de um grupo de pássaros, uma manada de antílopes ou um bando de macacos, é um fato zoológico de ocorrência cotidiana na Natureza — um fato para o qual centenas e centenas de espécies animais não requerem nada além de simpatia naturalmente evoluída com seus semelhantes, a prática constante de ajuda mútua e a consciência da energia vital. Darwin, que conhecia a natureza, teve a coragem de afirmar ousadamente que dos dois instintos — o social e o individual — é o instinto social que é o mais forte, o mais persistente e o mais permanentemente presente. E ele estava inquestionavelmente certo. Todos os naturalistas que estudaram a vida animal na natureza, especialmente nos continentes ainda escassamente povoados, se colocariam incondicionalmente do lado de Darwin. O instinto de ajuda mútua permeia o mundo animal, porque a seleção natural trabalha para mantê-lo e desenvolvê-lo ainda mais, e destrói impiedosamente aquelas espécies nas quais ele se torna enfraquecido por algum motivo. Na grande luta pela vida que cada espécie animal trava contra as agências hostis do clima, do ambiente e dos inimigos naturais, grandes e pequenos, aquelas espécies que mais consistentemente realizam o princípio de apoio mútuo têm a melhor chance de sobreviver, enquanto as outras morrem. E o mesmo princípio é confirmado pela história da humanidade.

É mais notável que ao representar o instinto social sob esse aspecto retornamos, de fato, ao que Bacon, o grande fundador da ciência indutiva, já havia percebido. Em sua grande obra, “Instauratio Magna” (O Grande Renascimento das Ciências), ele escreveu —

Todas as coisas são dotadas de um apetite por dois tipos de bem — um como uma coisa é um todo em si mesmo, o outro como é uma parte de um todo maior; e este último é mais digno e mais poderoso do que o outro, pois tende à conservação de uma forma mais ampla. O primeiro pode ser chamado de

bem individual, ou bem próprio, e o último, bem de comunhão... E assim geralmente acontece que a conservação da forma mais geral regula os apetites.”¹⁶

Em outro lugar ele retorna à mesma ideia. Ele fala de “Dois apetites (instintos) das criaturas”: (1) o de autopreservação e defesa, e (2) o de multiplicação e propagação, e ele acrescenta: “O último, que é ativo, e parece mais forte e mais digno do que o primeiro, que é passivo.” Pode-se perguntar, é claro, se tal concepção é consistente com a teoria da seleção natural, segundo a qual a luta pela vida, dentro das espécies, era considerada uma condição necessária para o surgimento de novas espécies, e para a evolução em geral.

Tendo já discutido essa questão em detalhes em meu “Ajuda Mútua”, não entrarei no assunto aqui e apenas adicionarei a seguinte observação. Nos primeiros anos após o surgimento de “A Origem das Espécies” de Darwin, todos nós estávamos inclinados a acreditar que uma luta aguda pelos meios de existência entre os membros da mesma espécie era necessária para acentuar as variações e para trazer à existência as novas subespécies e espécies. Minhas observações da natureza na Sibéria, no entanto, primeiro geraram em mim uma dúvida quanto à existência de uma luta tão intensa dentro das espécies; elas mostraram, ao contrário, a tremenda importância da ajuda mútua em tempos de migrações de animais e para a preservação das espécies em geral. Mas, à medida que a Biologia se aprofundava cada vez mais nas espécies da natureza viva e se familiarizava com o fenômeno da influência direta do ambiente para produzir variação em uma direção definida, especialmente nos casos em que partes das espécies se separavam do corpo principal em consequência de suas migrações, foi possível entender a “luta pela vida” em um sentido muito mais amplo e profundo. Os biólogos tiveram que reconhecer que grupos de animais frequentemente agem como um todo, continuando a luta contra condições adversas, ou contra algum inimigo como uma espécie afim, por meio de apoio mútuo dentro do grupo. Dessa maneira, hábitos são adquiridos que reduzem a luta dentro da espécie enquanto levam ao mesmo tempo a um maior desenvolvimento da inteligência entre aqueles que praticam a ajuda mútua. A natureza abunda em tais exemplos, e em cada classe de animais as espécies no estágio mais alto de desenvolvimento são aquelas que são mais sociais. A Ajuda Mútua dentro da espécie representa, portanto (como já foi brevemente indicado por Kessler)¹⁷ o principal fator, a principal agência ativa naquilo que podemos chamar de evolução.

A natureza tem, portanto, que ser reconhecida como a primeira professora ética do homem. O instinto social, inato nos homens, bem como em todos os animais sociais, — esta é a origem de todas as concepções éticas e de todo o desenvolvimento subsequente da moralidade.

O ponto de partida para um estudo da ética foi estabelecido por Darwin, trezentos anos após as primeiras tentativas nessa direção terem sido feitas por Bacon, e em parte por Spinoza e Goethe.¹⁸ Com o instinto social como base para o desenvolvimento posterior dos sentimentos morais, tornou-se possível, depois de ter fortalecido ainda mais essa base com fatos, construir sobre ela toda a estrutura da ética. Tal trabalho, no entanto, ainda não foi realizado. Aqueles evolucionistas que abordaram a questão da moralidade seguiram principalmente, por uma razão ou outra, as linhas do pensamento ético pré-darwiniano e pré-lamarckiano, mas não aquelas que foram indicadas talvez muito brevemente em “A Descendência do Homem”.

Isto se aplica também a Herbert Spencer. Sem entrar em uma discussão sobre sua ética (isso será feito em outro lugar), simplesmente observarei que a filosofia ética de Spencer foi construída em um plano diferente. As porções éticas e sociológicas de. A “Filosofia Sintética” foi escrita muito antes do ensaio de Darwin sobre o senso moral, sob a influência, em parte de Auguste Comte, e em parte do utilitarismo de Bentham e dos sensualistas do século XVIII.¹⁹

¹⁶ *Sobre a Dignidade e o Avanço do Aprendizado*, Livro VIII, cap. i. (p. 270 da edição de J. Devey na Biblioteca de Bohn). Os argumentos de Bacon em favor desta ideia são, naturalmente, insuficientes; mas deve-se ter em mente que ele estava apenas estabelecendo os contornos de uma ciência que tinha de ser elaborada pelos seus seguidores. A mesma ideia foi mais tarde expressa por Hugo Grotius e por alguns outros pensadores.

¹⁷ [O Professor Kessler, antigo Reitor da Universidade de São Petersburgo, proferiu uma palestra sobre “A Lei da Ajuda Mútua” antes de uma reunião do Congresso Russo de Naturalistas, em janeiro de 1880. Aparece no *Trudi* (*Memórias*) da Sociedade de Naturalistas de São Petersburgo, vol. 11, 1880. Ver *Ajuda Mútua* página x e pp. 6–8.] — Nota de tradução.

¹⁸ Ver *Conversas entre Eckermann e Coetbe*. [Cf. Nota, página 21 *supra* .]

¹⁹ *Os Dados da Ética* de Spencer apareceram em 1879, e sua *Justiça* em 1891; isto é, muito depois da *Descendência do Homem* de Darwin, que foi publicada em 1871. Mas sua *Estática Social* já havia aparecido em 1850. Spencer estava, é claro, bastante

É somente nos primeiros capítulos de “Justiça” (publicado no “Século XIX” em março e abril de 1890) que encontramos na obra de Spencer uma referência à “Ética Animal” e à “justiça subumana”, às quais Darwin atribuiu tamanha importância para o desenvolvimento do senso moral no homem. É interessante notar que essa referência não tem conexão com o restante da ética de Spencer, porque ele não considera os homens primitivos como seres sociais cujas sociedades são uma continuação dos clãs e tribos animais. Permanecendo fiel a Hobbes, ele os considera agregados soltos de indivíduos que são estranhos uns aos outros, continuamente lutando e discutindo, e emergindo desse estado caótico somente depois que algum homem superior, tomando o poder em suas mãos, organiza a vida social.

O capítulo sobre ética animal, adicionado mais tarde por Spencer, é, portanto, uma superestrutura em seu sistema ético geral, e ele não explicou por que considerou necessário modificar suas visões anteriores sobre esse ponto. De qualquer forma, ele não representa o senso moral do homem como um desenvolvimento posterior dos sentimentos de sociabilidade que existiam entre seus ancestrais pré-humanos mais remotos. De acordo com Spencer, ele fez sua aparição em uma época muito posterior, originando-se daquelas restrições que foram impostas aos homens por suas autoridades políticas, sociais e religiosas (“Data of Ethics”, § 45). O senso de dever, como Bain sugeriu após Hobbes, é um produto, ou melhor, “uma reminiscência” da coerção que foi exercida nos estágios iniciais da humanidade pelos primeiros chefes temporários.

Essa suposição — que, a propósito, seria difícil de sustentar por uma investigação moderna — coloca sua marca em todos os desenvolvimentos posteriores da ética de Spencer. Ele divide a história da humanidade em dois estágios: o “militante”, que ainda prevalece, e o “industrial”, que está sendo lentamente introduzido no momento presente, e cada um deles requer sua própria moralidade especial. No estágio militante, a coerção era mais do que necessária: era a própria condição do progresso. Também era necessário durante esse estágio que o indivíduo fosse sacrificado à comunidade, e que um código moral correspondente fosse elaborado. E essa necessidade de coerção e sacrifício do indivíduo deve continuar a existir enquanto o Estado industrial não tiver tomado inteiramente o lugar do Estado militante. Dois tipos diferentes de ética, adaptados a esses dois Estados diferentes, são assim admitidos (“Data”, § 4–50), e tal admissão leva Spencer a várias outras conclusões; que se sustentam ou caem com a premissa original.

A ciência moral aparece, portanto, como a busca por um compromisso entre um código de inimizade e um código de amizade — entre igualdade e desigualdade (§ 85). E como não há saída para esse conflito — porque a vinda do estado industrial só será possível após a cessação de seu conflito com o estado militante — nada pode ser feito por enquanto, exceto introduzir nas relações humanas uma certa quantidade de “benevolência” que pode aliviar um pouco o sistema moderno baseado em princípios individualistas. Portanto, todas as suas tentativas de estabelecer cientificamente os princípios fundamentais da moralidade falham, e ele finalmente chega à conclusão inesperada de que todos os sistemas morais, filosóficos e religiosos, se completam. Mas a ideia de Darwin era bem o contrário: ele sustentava que o estoque comum do qual todos os sistemas e ensinamentos de moralidade, incluindo as porções éticas das diferentes religiões, se originaram, era a socialidade, o poder do instinto social, que se manifesta até mesmo no mundo animal e muito mais certamente entre os selvagens mais primitivos. Spencer, assim como Huxley, oscila entre as teorias da coerção, do utilitarismo e da religião, incapaz de encontrar fora delas a fonte da moralidade.

Pode-se acrescentar, em conclusão, que embora a concepção de Spencer sobre a luta entre egoísmo e altruísmo tenha grande semelhança com o tratamento de Comte sobre esse assunto, as visões do filósofo positivista sobre o instinto social — apesar de toda a sua oposição à transmutação das espécies — estavam mais próximas das visões de Darwin do que das de Spencer. Discutindo a importância relativa dos dois conjuntos de instintos, social e individual, Comte não hesitou em reconhecer a preponderância

certo em insistir nas diferenças entre suas concepções filosóficas e as de Auguste Comte; mas a influência sobre ele do fundador do Positivismo é inegável, apesar do profundo contraste entre as mentes dos dois filósofos. Para perceber a influência de Comte, seria suficiente comparar as visões de Spencer sobre a biologia com as do filósofo francês, especialmente como são expressas no cap. iii. do *Discours préliminaire*, no vol. 1, de *Politique positive*. [*Système de politique positive*, Paris, 1851–4, 4 vols. Eng. tr., Lond., 187j–7, 4 vols.] — Trad. Nota. Na ética de Spencer, a influência de Comte é especialmente aparente na importância atribuída por Spencer à distinção entre os estágios “militante” e “industrial” da humanidade e também na oposição de “egoísmo” a “altruísmo”. Esta última palavra é usada no sentido muito amplo e, portanto, indefinido; em que foi usada por Comte quando a cunhou pela primeira vez.

do primeiro. Ele até viu no reconhecimento dessa preponderância do instinto social a característica distintiva de uma filosofia moral que havia rompido com a teologia e a metafísica, mas não levou essa afirmação à sua conclusão lógica.²⁰

Como já foi dito, nenhum dos seguidores imediatos de Darwin tentou desenvolver mais sua filosofia ética. George Romanes provavelmente teria feito uma exceção, porque ele propôs, depois de ter estudado a inteligência animal, discutir a ética animal e a provável gênese do senso moral; para o qual propósito ele coletou muito material.²¹ Infelizmente, nós o perdemos antes que ele tivesse avançado suficientemente em seu trabalho.

Quanto aos outros evolucionistas, eles adotaram visões em ética muito diferentes daquelas de Darwin — como fez Huxley em sua palestra, “Evolução e Ética,” — ou trabalharam em linhas bastante independentes, após terem tomado a ideia central da evolução como base. Tal é a filosofia moral de Guyau,²² que lida principalmente com os aspectos mais elevados da moralidade sem discutir a ética dos animais.²³ É por isso que pensei ser necessário discutir o assunto novamente em uma obra, “Ajuda Mútua: um Fator da Evolução,” na qual o efeito dos instintos e hábitos de ajuda mútua foi analisado como um dos fatores da evolução progressiva. Agora, os mesmos hábitos sociais têm que ser analisados do ponto de vista duplo: das *tendências éticas* herdadas, e das *lições éticas* que nossos ancestrais primitivos ganharam da observação da natureza; Devo, portanto, pedir a indulgência do leitor se eu brevemente aludir aqui a alguns fatos já mencionados em minha obra anterior, “Ajuda Mútua,” com o objetivo de mostrar seu significado ético. Tendo discutido a ajuda mútua como a arma que a espécie usa em sua luta pela existência, ou seja, “no aspecto que é de interesse especial para o naturalista”, agora a considerarei brevemente como uma fonte primária do senso moral no homem, ou seja, no aspecto que é de interesse especial para a filosofia ética.

O homem primitivo vivia em íntima intimidade com os animais. Com alguns deles, ele provavelmente compartilhava seu abrigo sob as rochas salientes, em fendas e, ocasionalmente, nas cavernas; muitas vezes, ele também compartilhava comida com eles. Não mais do que cerca de cento e cinquenta anos atrás, os nativos da Sibéria e da América surpreenderam nossos naturalistas por seu profundo conhecimento dos hábitos dos animais e pássaros mais reservados; mas o homem primitivo mantinha relações ainda mais próximas com os animais e os conhecia ainda melhor. O extermínio em massa da vida por meio de incêndios florestais e de pradarias, flechas envenenadas e coisas do gênero ainda não havia começado; e pela abundância desconcertante de vida animal que foi encontrada pelos colonos brancos quando eles tomaram posse do continente americano pela primeira vez e que foi tão bem descrita pelos naturalistas mais proeminentes, como Audubon, Azara, Wied e outros, podemos julgar a densidade da população animal durante o período pós-glacial.

O homem paleolítico e neolítico vivia cercado de perto por seus irmãos mudos — assim como Behring e sua tripulação naufragada, forçados a passar o inverno em uma ilha perto do Alasca, viviam em meio às *multidões* de raposas polares que rondavam entre os campistas, devorando sua comida e roendo à noite as próprias peles sobre as quais os homens dormiam. Nossos ancestrais primitivos viviam *com os animais, no meio deles*. E assim que começaram a trazer alguma ordem para suas observações da natureza e a transmiti-las à posteridade, os animais e sua vida forneceram a eles os principais materiais para sua enciclopédia não escrita de conhecimento, bem como para sua sabedoria, que eles expressavam em provérbios e ditados. A psicologia animal foi a primeira psicologia estudada pelo homem — ainda é um assunto favorito de conversa nas fogueiras; e a vida animal, intimamente interligada à do homem,

²⁰ “A moral positiva difere, portanto, não apenas da moral metafísica, mas também da moral teológica, ao tomar como princípio universal a preponderância direta dos sentimentos sociais” (*Politique positive, Discours préliminaire*, 2ª parte, p. 93, e em vários outros lugares). Infelizmente, os lampejos de gênio que se encontram espalhados pelo *Discours préliminaire* são frequentemente obscurecidos pelas ideias posteriores de Comte, que dificilmente podem ser descritas como desenvolvimento do método positivo.

²¹ Ele menciona isso em sua *Evolução Mental em Animais* (Londres, 1883, p. 352).

²² *Esquisse de um moral sem obrigação nem sanção*. [Paris, 1896, 4ª ed. Eng. tr., *Um Esboço de Moralidade*. pela Sra. G. Kapteyn, Londres, 1898]. Trans. Observação.

²³ O trabalho do Professor Lloyd Morgan, que recentemente reescreveu seu livro anterior sobre inteligência animal sob o novo título de *Animal Behaviour* (Londres, 1900), ainda não foi concluído e só pode ser mencionado como promissor para nos dar um tratamento completo do assunto, especialmente do ponto de vista da psicologia comparativa. Outros trabalhos que tratam do mesmo assunto, ou que têm relação com ele, e dos quais *Des Sociétés animales*, Paris 1877, de Espinas, merece menção especial, são enumerados no prefácio do meu *Mutual Aid*.

foi o tema dos primeiros rudimentos da arte, inspirando os primeiros gravadores e escultores, e entrando na composição das mais antigas e épicas lendas e mitos cosmogônicos.

A primeira coisa que nossos filhos aprendem em zoologia é algo sobre os animais de rapina — os leões e os tigres. Mas a primeira coisa que os selvagens primitivos devem ter aprendido sobre a natureza é que ela representa uma vasta aglomeração de clãs e tribos de animais: a tribo dos macacos, tão intimamente relacionada ao homem, a tribo dos lobos sempre rondando, a tribo dos pássaros conhecedores e tagarelas, a tribo das formigas sempre ocupadas, e assim por diante.²⁴ Para eles, os animais eram uma extensão de seus próprios parentes — apenas muito mais sábios do que eles. E a primeira generalização vaga que os homens devem ter feito sobre a natureza — tão vaga a ponto de ser quase uma mera impressão — foi que *o ser vivo e seu clã ou tribo são inseparáveis*. Podemos separá-los — eles não podiam; e parece muito duvidoso que eles pudessem pensar na vida de outra forma que não dentro de um clã ou tribo.

Naquela época, tal impressão da natureza era inevitável. Entre seus congêneres mais próximos — os macacos e os símios — o homem viu centenas de espécies²⁵ vivendo em grandes sociedades, unidas dentro de cada grupo pelos laços mais próximos. Ele viu como elas se apoiavam durante suas expedições de forrageamento; quão cuidadosamente elas se moviam de um lugar para outro, como elas se combinavam contra seus inimigos comuns e prestavam uns aos outros todos os tipos de pequenos serviços, como tirar espinhos do pelo uns dos outros, aninhar-se juntos no tempo frio e assim por diante. Claro, elas frequentemente brigavam; mas então, como agora, havia mais barulho nessas brigas do que danos sérios, e às vezes, em caso de perigo, elas demonstravam o mais impressionante apego mútuo; para não falar da forte devoção das mães aos seus filhotes, e dos machos velhos ao seu grupo. A sociabilidade era, portanto, a regra com a tribo dos macacos; e se agora existem duas espécies de grandes macacos, o gorila e o orangotango, que não são sociáveis e vivem apenas em pequenas famílias, a extensão muito limitada das áreas que habitam é uma prova de que são agora uma espécie em decadência — em decadência, talvez, por conta da guerra implacável que os homens travaram contra eles em consequência da própria semelhança entre as duas espécies.

O homem primitivo viu, em seguida, que mesmo entre os animais carnívoros há uma regra geral: eles nunca matam uns aos outros. Alguns deles são muito sociáveis — assim são todos da tribo dos cães: os chacais, os dholes ou cães kholsun da Índia, as hienas. Alguns outros vivem em famílias pequenas; mas mesmo entre estes últimos os mais inteligentes — como os leões e os leopardos — se juntam para caçar, como a tribo dos cães. E quanto aos poucos que levam — hoje em dia, pelo menos — uma vida bastante solitária, como os tigres, ou se mantêm em famílias pequenas, eles aderem à mesma regra geral: eles não matam uns aos outros. Mesmo agora, quando os incontáveis rebanhos de ruminantes que antigamente povoavam as pradarias foram exterminados, e os tigres subsistem principalmente de rebanhos domesticados, e são compelidos, portanto, a se manterem perto das aldeias, mesmo agora os nativos da Índia nos dirão que de alguma forma os tigres conseguem se manter em seus domínios separados sem lutar sangrentas guerras internas para protegê-los. Além disso, parece extremamente provável que mesmo aqueles poucos animais que agora levam uma existência solitária — como os tigres, as espécies menores da tribo dos felinos (quase todos noturnos), os ursos, as martas, as raposas, os ouriços e alguns outros — nem sempre foram criaturas solitárias. Para alguns deles (raposas, ursos), encontrei evidências positivas de que permaneceram sociais até que seu extermínio pelo homem começou, e outros até agora levam uma vida social em regiões despovoadas, de modo que temos motivos para acreditar que quase todos viveram em sociedades.²⁶ Mas mesmo que sempre tenham existido algumas espécies antissociais, podemos afirmar positivamente que elas foram a exceção à regra geral.

A lição da natureza foi, portanto, que mesmo os animais mais fortes estão fadados a se unir. E o homem que testemunhou, uma vez na vida, um ataque de cães selvagens, ou dholes, sobre os maiores animais de rapina, certamente percebeu, de uma vez por todas, a força irresistível das uniões tribais, e a confiança e coragem com que elas inspiram cada indivíduo.

Nas pradarias e florestas, nossos primeiros ancestrais viram miríades de animais, todos vivendo em grandes sociedades — clãs e tribos. Incontáveis rebanhos de veados, renas, antílopes, milhares

²⁴ Kipling percebeu isso muito bem em seu "Mowgli".

²⁵ Os geólogos eruditos afirmam que durante o período Terciário existiram cerca de mil espécies diferentes de macacos.

²⁶ Ver *Ajuda Mútua*, caps. i. e ii., e Apêndice. Reuni muitos fatos novos em confirmação da mesma ideia, desde o aparecimento dessa obra.

de manadas de búfalos e legiões de cavalos selvagens, jumentos selvagens, quaggas, zebras e assim por diante, estavam se movendo pelas planícies sem limites, pastando juntos pacificamente. Só recentemente isso foi testemunhado por viajantes pela África Central, onde girafas, gazelas e antílopes foram vistos pastando lado a lado. Até mesmo os planaltos secos da Ásia e da América tinham seus rebanhos de lhamas, camelos selvagens e tribos inteiras de ursos negros viviam juntos nas montanhas do Tibete. E à medida que o homem se familiarizou mais com a vida desses animais, ele logo percebeu o quão intimamente unidos eram todos esses seres. Mesmo quando pareciam totalmente absortos no pastoreio e aparentemente não notavam os outros, eles observavam atentamente os movimentos uns dos outros, sempre prontos para se juntar em alguma ação comum. O homem viu que todos os veados e a tribo de cabras, quer eles pastassem ou apenas saltassem, sempre postavam sentinelas, que nunca cessavam sua vigilância e nunca se atrasavam em sinalizar a aproximação de uma fera predadora; ele sabia como, em caso de um ataque repentino, os machos e as fêmeas cercariam seus filhotes e enfrentariam o inimigo, expondo suas vidas pela segurança dos fracos. Ele também sabia que rebanhos de animais seguiam táticas semelhantes em retirada.

O homem primitivo sabia de todas essas coisas, que ignoramos ou esquecemos facilmente, e ele repetiu essas façanhas de animais em seus contos, embelezando os atos de coragem e auto-sacrifício com sua poesia primitiva, e imitando-os em seus ritos religiosos, agora impropriamente chamados de danças. Ainda menos o selvagem primitivo poderia ignorar as grandes migrações de animais, pois ele até os seguia às vezes — assim como o Chukchi ainda segue os rebanhos de renas selvagens, quando as nuvens de mosquitos os expulsam de um lugar da península de Chukchi para outro, ou como o Lapão segue os rebanhos de suas renas meio domesticadas em suas andanças, sobre as quais ele não tem controle. E se nós, com todo o nosso aprendizado livresco e nossa ignorância da natureza, nos sentimos incapazes de entender como animais espalhados por um vasto território conseguem se reunir aos milhares em um determinado local para cruzar um rio (como testemunhei no rio Amur), ou para começar sua marcha para o norte, sul ou oeste, nossos ancestrais, que consideravam os animais mais sábios do que eles, não ficavam nem um pouco surpresos com tais ações concertadas, assim como os selvagens de nosso próprio tempo não ficam surpresos com essas coisas. Para eles, todos os animais — feras, pássaros e peixes — estavam em comunicação contínua, avisando uns aos outros por meio de sinais ou sons dificilmente perceptíveis, informando uns aos outros sobre todos os tipos de eventos e, assim, constituindo uma vasta comunidade, que tinha suas próprias regras de propriedade e boas relações de vizinhança. Mesmo hoje, traços profundos dessa concepção da natureza sobrevivem no folclore de todas as nações.

Das populosas, animadas e alegres aldeias das marmotas, dos cães da pradaria, dos jerboas, e assim por diante, e das colônias de castores com as quais os rios pós-glaciais eram densamente cravejados, o homem primitivo, que ele próprio ainda estava no estágio nômade, pôde aprender as vantagens da vida sedentária, da moradia permanente e do trabalho comum. Mesmo agora vemos (como eu vi há meio século em Transbaikalia) que os criadores de gado nômades da Mongólia, cuja imprevidência é fenomenal, aprendem com o roedor listrado (*Tamias striatus*) as vantagens da agricultura e da previsão, pois a cada outono eles saqueiam os depósitos subterrâneos deste roedor, e apreendem suas provisões de bulbos comestíveis. Darwin nos conta que durante um ano de fome, os selvagens aprenderam com os macacos-babuínos quais frutas e bagas poderiam servir de alimento. Não há dúvida de que os celeiros de pequenos roedores, cheios de todos os tipos de sementes comestíveis, devem ter dado ao homem as primeiras sugestões quanto à cultura de cereais. De fato, os livros sagrados do Oriente contêm muitas alusões à previsão e à indústria dos animais, que são estabelecidas como um exemplo para o homem.

Os pássaros, por sua vez, quase todas as suas espécies deram aos nossos ancestrais uma lição sobre a sociabilidade mais íntima, sobre as alegrias da vida social e suas enormes vantagens. As associações de nidificação de pássaros aquáticos e. Sua unanimidade na defesa de suas ninhadas e ovos jovens eram bem conhecidas pelo homem. E no outono, os homens que viviam nas florestas e ao lado dos riachos da floresta tinham todas as oportunidades de observar a vida dos filhotes que se reuniam em grandes bandos e, tendo passado uma pequena parte do dia para alimentação comum, dedicavam o resto do tempo a alegres chileios e brincadeiras.²⁷ Quem sabe se a própria ideia de grandes reuniões de outono

²⁷ Essas reuniões também são mencionadas pelo Professor Kessler. Referências a essas reuniões são encontradas em todos os *zoólogos de campo*. [Para comentários sobre o Professor Kessler, veja a nota na página 45. Kropotkin usa o termo zoólogo de campo em contraposição a zoólogo de mesa ou de livro] — Trad. Nota

de tribos inteiras para caçadas tribais conjuntas (*Abá* com os mongóis, *Kadá* com os tungus) não foi sugerida por tais reuniões de outono dos pássaros? Essas reuniões tribais duram um ou dois meses e são uma época festiva para toda a tribo, fortalecendo, ao mesmo tempo, o parentesco tribal e as uniões federadas entre diferentes tribos.

O homem também observou a brincadeira dos animais, na qual algumas espécies têm tanto prazer, seus esportes, concertos e danças (veja “Ajuda Mútua”, apêndice), e os voos em grupo de alguns pássaros à noite. Ele estava familiarizado com os encontros barulhentos das andorinhas e outras aves migratórias, que são realizadas no outono, no mesmo local, por anos consecutivos, antes de começarem suas longas jornadas para o sul. E quantas vezes o homem deve ter ficado perplexo ao ver as imensas colunas migratórias de pássaros passando sobre sua cabeça por muitas horas consecutivas, ou os incontáveis milhares de búfalos, ou veados, ou marmotas, que bloqueavam seu caminho e às vezes o detinham por alguns dias por suas fileiras firmemente fechadas, correndo para o norte ou para o sul. O “selvagem bruto” conhecia todas essas belezas da natureza, que esquecemos em nossas cidades e universidades, e que nem mesmo encontramos em nossos livros didáticos mortos sobre “história natural”; enquanto as narrativas dos grandes exploradores — como Humboldt, Audubon, Azara, Brehm, Syevertev²⁸ e tantos outros — estão a apodrecer nas nossas bibliotecas.

Naqueles tempos, o vasto mundo das águas correntes e lagos não era um livro selado para o homem. Ele estava bastante familiarizado com seus habitantes. Mesmo agora, por exemplo, muitos nativos semi-selvagens da África professam uma profunda reverência pelo crocodilo. Eles o consideram um parente próximo do homem — uma espécie de ancestral. Eles até evitam nomeá-lo em suas conversas e, se precisam mencioná-lo, dirão “o velho avô” ou usarão alguma outra palavra que expresse parentesco e veneração. O crocodilo, eles afirmam, age exatamente como eles. Ele nunca engolirá sua presa sem ter convidado seus parentes e amigos para compartilhar a comida; e se alguém de sua tribo foi morto pelo homem, a não ser em devida e justa vingança de sangue, ele se vingará de alguém da pele do assassino. Portanto, se um negro foi comido por um crocodilo, sua tribo tomará o maior cuidado para matar o mesmo crocodilo que comeu seu parente, porque eles temem que, ao matar um crocodilo inocente, eles trarão sobre si a vingança dos parentes do animal abatido, tal vingança sendo necessária — pela lei da vingança do clã. É por isso que os negros, tendo matado o crocodilo presumivelmente culpado, examinarão cuidadosamente seus intestinos para encontrar os restos de seu parente e para se certificarem de que nenhum erro foi cometido e que é esse crocodilo em particular que mereceu a morte. Mas se nenhuma prova da culpa do animal for apresentada, eles farão todos os tipos de reparações expiatórias à tribo do crocodilo para apaziguar os parentes do animal inocentemente abatido; e eles continuam a procurar o verdadeiro culpado. A mesma crença existe entre os índios vermelhos a respeito da cascavel e do lobo, e entre os ostiaques a respeito do urso, etc. A conexão de tais crenças com o desenvolvimento subsequente da ideia de justiça é evidente.²⁹

Os cardumes de peixes e seus movimentos nas águas transparentes, o reconhecimento feito por seus batedores antes que todo o rebanho se movesse em uma determinada direção, devem ter impressionado profundamente o homem em um período muito antigo. Traços dessa impressão são encontrados no folclore dos selvagens em muitas partes do globo. Assim, por exemplo, Dekanawideh, o lendário legislador dos índios vermelhos, que supostamente lhes deu a organização do clã, é representado como tendo se retirado do povo para meditar em contato com a natureza. Ele “chegou à margem de um riacho suave, claro e corrente, transparente e cheio de peixes. Ele se sentou, reclinado na margem inclinada, olhando atentamente para as águas, observando os peixes brincando em completa harmonia...” Então ele concebeu o esquema de dividir seu povo em gens e classes, ou totens.³⁰ Em outras lendas, o sábio da tribo aprende sabedoria com o castor, ou o esquilo, ou algum pássaro.

De modo geral, para o selvagem primitivo, os animais são seres misteriosos e enigmáticos, possuidores de um amplo conhecimento das coisas da natureza. Eles sabem muito mais do que estão prontos para nos contar. De uma forma ou de outra, com a ajuda de sentidos muito mais refinados que os nossos, e contando uns aos outros tudo o que percebem em suas andanças e voos, eles sabem de tudo, por

²⁸ Também escrito Syevertov, Syevertoff e Syevertzov, – Nikolai A., um naturalista russo. Veja *Ajuda Mútua* | Trad. Nota.

²⁹ Será possível que os factos eloquentes sobre a moralidade animal recolhidos pelos Romanos permaneçam inéditos?

³⁰ J. Brant-Sero, *Dekanawideh*, na revista *Man*, 1901, p. 166. | *Dekanawideh: o legislador dos Camengahakas*. Por (Ra-onha) John O. Brant-Sero (moicano canadense). Em *Man*, Lon., 1901, vol. 1, no. 134.] — Nota de tradução.

quilômetros ao redor. E se o homem foi “justo” com eles, eles o avisarão de um perigo iminente, assim como avisam uns aos outros; mas não lhe darão atenção se ele não tiver sido direto em suas ações. Cobras e pássaros (a coruja é considerada a líder das cobras), mamíferos e insetos, lagartos e peixes — todos se entendem e continuamente comunicam suas observações entre si. Todos eles pertencem a uma irmandade, na qual podem, em alguns casos, admitir o homem.

Dentro dessa vasta irmandade, há, é claro, as irmandades ainda mais próximas de ser “do mesmo sangue”. Os macacos, os ursos, os lobos, os elefantes e os rinocerontes, a maioria dos ruminantes, as lebres e a maioria dos roedores, os crocodilos e assim por diante, conhecem perfeitamente seus próprios parentes, e não tolerarão o massacre pelo homem de um de seus parentes sem tomar, de uma forma ou de outra, uma vingança “honestas”. Essa concepção deve ter tido uma origem extremamente remota. Deve ter crescido em uma época em que o homem ainda não havia se tornado onívoro e ainda não havia começado a caçar pássaros e animais para se alimentar. O homem se tornou onívoro — muito provavelmente, durante o período glacial, quando a vegetação estava perecendo no caminho do frio que avançava. No entanto, a mesma concepção foi mantida até os dias atuais. Mesmo agora, quando um selvagem está caçando, ele é obrigado a respeitar certas regras de propriedade em relação aos animais, e deve realizar certas cerimônias expiatórias após sua caça. Algumas dessas cerimônias são rigorosamente realizadas, ainda hoje, nos clãs selvagens — especialmente em conexão com aqueles animais que são considerados aliados do homem, como o urso, por exemplo (entre os Orochons no Rio Amur).

É um costume conhecido que dois homens pertencentes a dois clãs diferentes podem confraternizar misturando o sangue dos dois, obtido de pequenas incisões feitas para esse propósito. Entrar em tal união era bastante comum nos tempos antigos, e aprendemos com o folclore de todas as nações, e especialmente com as sagas escandinavas, quão religiosamente tal irmandade era mantida. Mas também era costume o homem entrar em irmandade com algum animal. Os contos frequentemente mencionam isso. Um animal pede a um caçador para poupá-lo, e se o caçador atender à demanda, os dois se tornam irmãos. E então o macaco, o urso, a corça, o pássaro, o crocodilo ou mesmo a abelha — (qualquer um dos animais sociais) — tomará todo o cuidado possível do homem-irmão nas circunstâncias críticas de sua vida, enviando seus irmãos animais de sua própria tribo ou de uma tribo diferente, para avisá-lo ou ajudá-lo. E se o aviso chegar tarde demais, ou for mal interpretado, e ele perder a vida, todos esses animais tentarão trazê-lo de volta à vida e, se falharem, eles se vingarão, como se o homem fosse um deles.

Quando viajei pela Sibéria, muitas vezes notei o cuidado com que meu guia tungus ou mongol tomava para não matar nenhum animal inutilmente. O fato é que toda vida é respeitada por um selvagem, ou melhor, era, antes de ele entrar em contato com os europeus. Se ele mata um animal, é por comida ou roupa, mas ele não destrói a vida por mera diversão ou por paixão pela destruição. É verdade que os índios vermelhos fizeram exatamente isso com os búfalos; mas foi somente depois de terem estado por um longo tempo em contato com os brancos, e terem obtido deles o rifle e o revólver de tiro rápido. Claro, também há alguns animais que são considerados inimigos do homem — a hiena, por exemplo, ou o tigre; mas, em geral, o selvagem trata com respeito o grande mundo animal como um todo, e treina seus filhos no mesmo espírito.

A ideia de “justiça”, concebida em sua origem como vingança, está, portanto, conectada com observações feitas em animais. Mas parece extremamente provável que a ideia de retorno para tratamento “justo” e “injusto” também deve ter se originado, com a humanidade primitiva, na ideia de que os animais se vingam se não foram tratados adequadamente pelo homem. Essa ideia está tão profundamente enraizada nas mentes dos selvagens em todo o mundo que pode ser considerada uma das concepções fundamentais da humanidade. Gradualmente, ela cresceu para personificações da mesma concepção. Mais tarde, essa concepção foi estendida sobre a região do céu. As nuvens, de acordo com os livros mais antigos da Índia, os Vedas, eram consideradas seres vivos semelhantes aos animais.

Foi isso que o homem primitivo viu na natureza e aprendeu com ela. Com nossa educação escolar, que consistentemente ignorou a natureza e tentou explicar seus fatos mais comuns por superstições ou sutilezas metafísicas, começamos a esquecer essa grande lição. Mas para nossos ancestrais da Idade da Pedra, a sociabilidade e a ajuda mútua *dentro da tribo* devem ter sido um fato tão geral na natureza, tão habitual, que eles certamente não poderiam imaginar a vida sob outro aspecto.

A concepção do Homem como um ser isolado é um produto posterior da civilização — o produto de lendas orientais sobre homens que se retiraram da sociedade. Para um homem primitivo, a vida isolada parece tão estranha, tão fora do curso normal da natureza, que quando ele vê um tigre, um texugo, um musaranho-rato levando uma existência solitária, ou mesmo quando ele percebe uma árvore que fica sozinha, longe da floresta, ele cria uma lenda para explicar essa estranha ocorrência. Ele não faz lendas para explicar a vida em sociedades, mas ele tem uma para cada caso de solidão. O eremita, se ele não é um sábio que se retirou temporariamente do mundo para refletir sobre seus destinos, ou um mago, é na maioria dos casos um pária banido por alguma transgressão grave contra o código da vida social. Ele fez algo tão contrário ao curso normal da vida que o expulsaram da sociedade. Muitas vezes ele é um feiticeiro, que tem o comando de todos os tipos de poderes malignos, e tem algo a ver com os cadáveres pestilentos que espalham o contágio no mundo. É por isso que ele ronda à noite, perseguindo seus desígnios perversos sob o manto da escuridão. Todos os outros seres vivem em sociedades, e o pensamento humano corre neste canal. A vida social — isto é, *nós*, não *eu* — é a forma normal de vida. *É a própria vida*. Portanto, “Nós” deve ter sido a tendência habitual de pensamento do homem primitivo, uma “categoria” de sua mente, como Kant poderia ter dito.

Aqui, nessa identificação, ou, poderíamos até dizer, nessa absorção do “eu” pelo clã ou tribo, está a raiz de todo pensamento ético. A autoafirmação da “personalidade” veio muito mais tarde. Mesmo agora, a psicologia dos selvagens inferiores mal conhece qualquer “indivíduo” ou “personalidade”. A concepção dominante em suas mentes é a tribo, com suas regras rígidas, superstições, tabus, hábitos e interesses. Nessa identificação constante e sempre presente do um está o todo, está a origem de toda ética, o germe do qual as concepções subsequentes de *justiça* e as concepções ainda mais elevadas de *moralidade* evoluíram.

Essas etapas consecutivas na evolução da ética serão consideradas nos capítulos seguintes.

Capítulo IV: Concepções morais dos povos primitivos

O progresso feito pelas ciências naturais no século XIX despertou nos pensadores modernos o desejo de elaborar um novo sistema de ética em bases positivas. Depois de ter estabelecido os princípios fundamentais de uma filosofia universal livre de postulados de forças sobrenaturais e, ao mesmo tempo, majestosa, poética e capaz de estimular nos homens os motivos mais elevados, — a ciência moderna não precisa mais recorrer à inspiração sobrenatural para justificar seus ideais de beleza moral. Além disso, a ciência prevê que, em um futuro não distante, a sociedade humana, libertada, através do progresso da ciência, da pobreza de eras anteriores e organizada nos princípios de justiça e ajuda mútua, será capaz de assegurar ao homem a livre expressão de seus impulsos criativos intelectuais, técnicos e artísticos. E essa previsão abre possibilidades morais tão amplas para o futuro, que para sua realização não há mais necessidade nem da influência do mundo sobrenatural, nem do medo de punição em uma existência após a morte. Há, conseqüentemente, a necessidade de uma nova ética em uma nova base. O primeiro capítulo desta investigação foi dedicado a demonstrar a necessidade atual da nova ética.

Tendo despertado de um período de estagnação temporária, a ciência moderna, no final dos anos cinquenta do século passado, começou a preparar os materiais para elaborar essa nova ética racional. Nas obras de Jodl, Wundt, Paulsen e muitos outros, temos excelentes pesquisas de todas as tentativas anteriores de basear a ética em vários fundamentos: religiosos, metafísicos e físicos. Ao longo de todo o século XIX, uma série de tentativas foi feita para encontrar as bases da natureza moral do homem no amor-próprio racional, no amor à humanidade (Auguste Comte e seus seguidores), na simpatia mútua e na identificação intelectual da personalidade de alguém com a humanidade (Schopenhauer), na utilidade (utilitarismo de Bentham e Mill) e em uma teoria do desenvolvimento, ou seja, na evolução (Darwin, Spencer e Guyau).

A fundação desta última ética foi lançada por Darwin; ele tentou derivar os principais suportes do sentimento moral do instinto social, que está profundamente arraigado em todos os animais sociais. Como a maioria dos escritores sobre ética não dá atenção a esta tentativa, e como ela foi ignorada pela maioria dos darwinistas, eu me debrucei sobre ela em detalhes no terceiro capítulo, “O Princípio Moral na Natureza”. No meu livro, “Ajuda Mútua”, eu já aponte a ocorrência generalizada do instinto social entre a maioria dos animais de todas as espécies e subdivisões, enquanto no terceiro capítulo do presente tratado vimos como os homens mais primitivos do período Glacial e do início do período Pós-glacial tiveram que aprender os modos de vida social e sua ética dos animais, com os quais viviam então em estreita comunicação. E descobrimos como, nos primeiros contos de fadas e lendas, o homem transmitiu de geração em geração a instrução prática adquirida a partir deste conhecimento da vida animal.

Assim, o primeiro professor moral do homem foi a Natureza. Não a natureza descrita pelos filósofos de mesa não familiarizados com ela, ou por naturalistas que estudaram a natureza apenas entre as amostras mortas nos museus. Foi a Natureza no meio da qual viveram e trabalharam no continente americano, então escassamente povoado, e também na África e na Ásia, os grandes fundadores da zoologia descritiva: Audubon, Azara, Brehm e outros. Foi, em suma, aquela Natureza que Darwin tinha em mente quando deu em seu livro, “The Descent of Man”, uma breve pesquisa sobre a origem do sentimento moral entre a humanidade.

Não há dúvida de que o instinto social, herdado pelo homem e, portanto, profundamente enraizado nele, tinha em si os germes de desenvolvimento e fortalecimento posteriores, apesar até mesmo da dura luta pela existência. Também mostrei no mesmo trabalho sobre Ajuda Mútua — novamente com base em trabalhos de investigadores competentes — até que ponto a vida social é desenvolvida entre os selvagens, e também como o sentimento de equidade é desenvolvido nos representantes mais primitivos da raça

humana. Também mostrei como, devido à sociabilidade, o desenvolvimento das sociedades humanas foi possível, apesar de sua vida difícil em meio à natureza selvagem.

Portanto, remetendo o leitor para “Ajuda Mútua”, tentarei agora analisar como outras concepções morais foram desenvolvidas entre as sociedades de selvagens primitivos e que influência essas concepções tiveram no desenvolvimento posterior da moralidade.

Não sabemos nada sobre a vida dos primeiros seres humanos primitivos do Período Glacial e do fim do Período Terciário, além do fato de que eles viviam em pequenos grupos, conseguindo com dificuldade meios escassos de sustento nos lagos e florestas, e fabricando para esse propósito instrumentos de osso e pedra.

Essa “educação” do homem primitivo continuou por dezenas de milhares de anos e, dessa maneira, o instinto social continuou se desenvolvendo e se tornou, com o passar do tempo, mais forte do que qualquer consideração egoísta. O homem estava aprendendo a pensar em seu ego de nenhuma outra maneira senão por meio da concepção de seu grupo. O alto valor educacional dessa maneira de pensar será mostrado mais adiante, em nossa discussão.¹

Já no mundo animal vemos como a vontade pessoal dos indivíduos se mistura com a vontade comum. Os animais sociais aprendem isso em uma idade muito precoce — em suas brincadeiras,² onde é necessário se submeter a certas regras do jogo: não é permitido chifrar com os chifres a sério, morder a sério, ou mesmo ficar na frente da vez de outro. E quando eles atingem a idade adulta, a absorção da vontade pessoal pela vontade social é claramente vista em muitos casos. Os preparativos dos pássaros para suas migrações do Norte para o Sul e vice-versa; seus voos de “prática” à noite, durante os poucos dias que precedem as migrações; coordenação de ações de todos os animais selvagens e aves de rapina durante a caça; a defesa comum contra os animais de rapina de todos os animais que vivem em rebanhos; migrações de animais, e, também, toda a vida social das abelhas, vespas, formigas, cupins, quase todas as aves pernaltas, papagaios, castores, macacos, etc., — todos esses fatos são exemplos proeminentes de tal subordinação da vontade pessoal. Eles mostram claramente a *coordenação da vontade individual* com a vontade e o propósito do todo, e assim a coordenação já se tornou um hábito hereditário, ou seja, um instinto.³

Já em 1625, Hugo Grotius entendeu claramente que tal instinto contém os rudimentos da *lei*. Mas não há dúvida de que os homens do Período Quaternário estavam pelo menos no mesmo degrau do desenvolvimento social e, muito provavelmente, até mesmo em um nível consideravelmente mais alto. Uma vez estabelecida a coabitação, ela inevitavelmente leva a certas formas de vida, certos costumes e tradições, que, sendo reconhecidos como úteis e se tornando modos habituais de pensar, evoluem primeiro para hábitos instintivos e depois para regras de vida. Assim, cada grupo desenvolve sua própria moralidade, sua própria ética, que os mais velhos — os preservadores dos costumes tribais — colocam sob a proteção das superstições e da religião, ou seja, em substância, sob a proteção dos ancestrais mortos.⁴

¹ Todo pensamento, como Fouillée justamente observou, tem uma tendência a se tornar cada vez mais objetivo, isto é, a renunciar a considerações pessoais e a passar gradualmente a considerações gerais. (Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporaine*, Paris, 1883, p. 18). Desta maneira, o ideal social é gradualmente formado, isto é, uma concepção de um sistema possivelmente melhor.

² Veja sobre este assunto, *Play of Animals*, de Karl Groos. “Tradução em inglês por Elizabeth L. Baldwin, NY 189.8.] — Nota de tradução.

³ O leitor encontrará muitos fatos relacionados aos rudimentos da ética entre os animais sociais, nas excelentes obras de Espinas, que analisou vários estágios de sociabilidade entre os animais em seu livro, *Des sociétés animales* (Paris, 1877). Veja também, *Animal Intelligence*, de Romanes; os livros de Huber e Forel sobre formigas, e *Liebe und Liebesleben in der Tierwelt* de Büchner (1879; edição ampliada, 1886). [Alfred Victor Espinas, 2ª edição ampliada, 1878. Geo. John Romanes, NY, 1883; última edição, 1912. Pierre Huber, *Recherches sur les mœurs des fourmis indigènes*, Genève, Paris, 1810 e 1861; Tradução para o inglês, *The Natural History of the Ants*, Londres, 1820, por JR Johnson. Auguste Forel, *Ants and some other Insects*, traduzido do alemão por WM Whaler, Chic., 1904; a obra alemã é *Die Psychischen Fähigkeiten der Ameisen*, etc., Munique, 1901. Forel é o autor de uma vasta obra, *Le monde social des fourmis du globe, comparé à celui de l'homme*, Genebra, 1921–23, 5 vols. Kropotkin tinha em mente, muito provavelmente, *Recherches sur les fourmis de la Suisse*, Zurique, 1874, de Forel, que ele cita em seu *Mutual Aid*. O último autor nomeado é Ludwig Büchner.] — Nota de tradução.

⁴ Élie Reclus (irmão do geógrafo Élisée Reclus), escreveu brilhantemente sobre o significado da “grande multidão” de ancestrais mortos em seu *Les Primitifs* — um livro de poucas páginas, mas rico em ideias e fatos. [Paris, 1885. A tradução em inglês, *Primitive Folk*, apareceu na Contemporary Scientific Series, Londres, 1896.] — Nota de tradução.

Alguns naturalistas proeminentes fizeram recentemente várias observações e experimentos com o propósito de determinar se cães, cavalos e outros animais que vivem em estreita proximidade com o homem têm concepções morais conscientes. Os resultados deram uma resposta afirmativa bastante definida. Assim, por exemplo, os fatos relatados por Spencer no apêndice do segundo volume de seus “Princípios de Ética” são particularmente convincentes e levam a conclusões que não são de forma alguma sem importância. Da mesma forma, há vários fatos bastante convincentes na obra acima mencionada de Romanes. Não nos deteremos nesses fatos, no entanto. É suficiente estabelecer que já nas sociedades animais, e muito mais nas sociedades humanas devido ao próprio hábito social, concepções são inevitavelmente desenvolvidas que identificam o “eu” pessoal com o “nós” social, e à medida que essas concepções evoluem para o instinto hereditário, o “eu” pessoal até se submete ao “nós” social.⁵

Mas uma vez que estabelecemos que tal identificação do indivíduo com a sociedade estava presente mesmo em um grau leve entre os homens, segue-se que se essa atitude fosse útil à humanidade, ela tenderia inevitavelmente a se tornar mais forte e a se desenvolver, especialmente porque o Homem tinha o dom da fala, o que leva ao estabelecimento da tradição. E, finalmente, essa atitude levaria à criação do instinto moral permanente.

Esta afirmação, no entanto, provavelmente dará origem a algumas dúvidas, e muitos provavelmente perguntarão: “É possível que, sem a interferência de qualquer poder sobrenatural, uma sociabilidade semi-animal pudesse evoluir para ensinamentos morais tão elevados como os de Sócrates, Platão, Confúcio, Buda e Cristo?” A ética deve responder a esta questão. Não seria suficiente simplesmente apontar para a biologia, que mostra como organismos unicelulares microscópicos evoluem no curso de dezenas de milhares de anos para organismos mais altamente desenvolvidos, até mamíferos superiores e o Homem. A ética, portanto, terá que realizar uma tarefa semelhante à realizada por Auguste Comte e Spencer na Biologia, e por muitos pesquisadores na História do Direito. A ética deve demonstrar como as concepções morais foram capazes de se desenvolver da sociabilidade inerente aos animais superiores e selvagens primitivos, para ensinamentos morais altamente idealistas.

As regras que governam um modo de vida das várias tribos selvagens do nosso tempo são diferentes. Em climas diferentes, entre tribos cercadas por diferentes vizinhos, costumes e tradições variados foram desenvolvidos. Além disso, as próprias descrições desses costumes e tradições por vários viajantes diferem materialmente umas das outras, dependendo da natureza do historiador e de sua atitude geral em relação aos seus “irmãos inferiores”. É errado, portanto, combinar em uma unidade as descrições de todos os tipos de tribos primitivas, sem levar em consideração o nível de desenvolvimento de cada tribo em particular e sem pesar criticamente os autores dessas descrições. Esse erro foi cometido por alguns iniciantes em antropologia, e mesmo Spencer não escapou dessa falácia em sua pesada compilação de dados antropológicos,⁶ ou mesmo em seu trabalho posterior, “Ética”. Por outro lado, Waitz, em sua “Antropologia dos Povos Primitivos”, e toda uma série de antropólogos como Morgan, Maine, M. Kovalevsky, Post e muitos outros, não caíram nesse erro. Em geral, entre os vários relatos da vida selvagem, somente aqueles que foram escritos por viajantes e missionários que passaram um tempo razoavelmente longo entre os selvagens que descrevem podem ser utilizados; a duração da estadia é em si mesma, até certo ponto, uma indicação de entendimento mútuo. E então, se desejamos aprender algo sobre os primórdios das concepções morais, devemos estudar aqueles selvagens que foram capazes de preservar melhor do que outros algumas características do modo de vida tribal, desde o tempo do período pós-glacial mais antigo.

Não há, é claro, nenhuma tribo que tenha preservado completamente o modo de vida daquele período. Ele é, no entanto, melhor preservado pelos selvagens do extremo Norte – os Aleutas, os Chukchi e os Esquimós, que vivem até hoje no mesmo ambiente físico em que viviam no início do derretimento da enorme camada de gelo,⁷ e também por algumas tribos do extremo Sul, ou seja, da Patagônia e da

⁵ Spencer analisa esses fatos em detalhes em seus *Princípios de Ética*. [Vols.IX. X de *Um Sistema de Filosofia Sintética*, NY, 1898.] — Nota de tradução.

⁶ *Sociologia Descritiva*, classificada e organizada por Herbert Spencer, compilada e resumida por Davis Duncan, Richard Schappig e James Collier, 8 volumes em fôlio. [edição americana, 9 vols., NY, 1873–1910.] — Nota de tradução.

⁷ É muito provável que com o derretimento gradual da camada de gelo, que na época de seu maior desenvolvimento no hemisfério Norte se estendia aproximadamente até 50º de latitude norte, essas tribos estivessem se movendo continuamente para

Nova Guiné, e por pequenos remanescentes de tribos que sobreviveram em algumas regiões montanhosas, especialmente no Himalaia.

Temos informações confiáveis sobre essas mesmas tribos do extremo Norte, de homens que viveram entre elas; particularmente, sobre os aleútes do norte do Alasca, de um notável historiador social, o missionário Venyaminov; e sobre os esquimós, de várias expedições que passaram o inverno na Groenlândia. A descrição dos aleútes por Venyaminov é particularmente instrutiva.

Em primeiro lugar, deve-se notar que há duas divisões na ética aleuta, bem como na ética de outros povos primitivos. A observância de um tipo de costume e, conseqüentemente, dos regulamentos éticos, é absolutamente obrigatória; a observância do outro tipo é meramente recomendada como desejável, e os transgressores são submetidos apenas ao ridículo ou a um lembrete. Os aleutas, por exemplo, dizem que é “vergonhoso” fazer certas coisas.⁸

“Assim, por exemplo”, escreveu Venyaminov, “é ‘vergonhoso’ temer a morte inevitável; é vergonhoso implorar por misericórdia a um inimigo; é vergonhoso ser descoberto em roubo; também ter seu barco virado no porto. É vergonhoso ter medo de fazer-se ao mar durante uma tempestade; ser o primeiro a enfraquecer em uma longa viagem, ou mostrar ganância ao dividir os despojos (nesse caso, todos os outros dão ao ganancioso sua parte; de modo a envergonhá-lo); é vergonhoso balbuciar com a esposa sobre os segredos da tribo; é vergonhoso, enquanto caça com outro, não oferecer a melhor parte da caça ao companheiro; é vergonhoso gabar-se de seus feitos, especialmente os imaginários, ou chamar outro de nomes depreciativos. Também é vergonhoso pedir esmolas; acariciar a esposa na presença de outros, ou dançar com ela; ou negociar pessoalmente com um comprador, uma vez que o preço dos bens oferecidos deve ser fixado por um terceiro. Para uma mulher, é vergonhoso não saber costurar ou dançar, ou, em geral, não saber fazer as coisas dentro do escopo dos deveres de uma mulher: vergonhoso acariciar seu marido ou mesmo conversar com ele na presença de outros.”⁹

Venyaminov não dá nenhuma informação sobre como essas características da ética aleuta são mantidas. Mas uma das expedições que passou um inverno na Groenlândia dá uma descrição de como os esquimós vivem — várias famílias em uma habitação. Cada família é decidida das outras por uma cortina feita de peles. Essas habitações semelhantes a corredores são às vezes feitas em forma de cruz no centro da qual está localizada a lareira. Em longas noites de inverno, as mulheres cantam canções nas quais não raramente ridicularizam aqueles que são de alguma forma culpados de transgredir os costumes de bom comportamento. Mas também há regulamentos que são absolutamente obrigatórios: em primeiro lugar está, é claro, a insuportável absoluta do fratricídio, ou seja, de um assassinato dentro da tribo. É igualmente insuportável que um assassinato ou um ferimento infligido por um membro de alguma outra tribo passe sem vingança do clã.

Então há toda uma série de ações que são tão estritamente obrigatórias que a falha em observá-las traz sobre o infrator o desprezo de toda a tribo, e ele corre o risco de se tornar um pária e de ser banido de seu clã. Caso contrário, o infrator contra essas regras pode trazer sobre toda a tribo o desprazer dos animais injustiçados, como, por exemplo, os crocodilos, os ursos ou os espíritos invisíveis dos ancestrais que protegem a tribo.

Assim, por exemplo, Venyaminov conta o seguinte caso. Uma vez, quando ele estava embarcando para uma viagem, os nativos que o ajudavam esqueceram de levar um prato de peixe seco que lhe foi

o norte sob a pressão da crescente população das partes mais ao sul da Terra (Índia, Norte da África, etc.), não alcançadas pela camada glacial.

⁸ *Memoirs from the Unalashkinsky District*, Petrogrado, 1840; [3 vols., em russo]. Trechos desta obra são fornecidos em Dall's *Alaska*. Observações muito semelhantes sobre as tribos esquimós da Groenlândia, e também sobre os selvagens australianos da Nova Guiné, são encontradas nas obras de Mikhlucho-Maklay, e alguns outros. [Ivan Yevseyevich Venyaminov (1797–1879), que mais tarde se tornou Innokenti, Metropolitana de Moscou. Para Mikhlucho-Maklay, veja nota, página Healey Dall, *Alaska and its Resources*. Boston, 1870.] — Trad. Nota.

⁹ Ao enumerar os princípios da ética aleuta, Venyaminov inclui também: “É vergonhoso morrer sem ter matado um único inimigo.” Tomei a liberdade de omitir esta declaração, porque penso que se baseia num mal-entendido. Por inimigo não se pode entender um homem da própria tribo, pois o próprio Venyaminov afirma que, da população de 60.000, ocorreu apenas um assassinato no curso de quarenta anos, e que teve inevitavelmente de ser seguido de vingança, ou de reconciliação após o pagamento de uma compensação. Portanto, um inimigo que era absolutamente necessário matar só poderia ser um homem de alguma outra tribo. Mas Venyaminov não fala de quaisquer feudos contínuos entre os clãs ou tribos. Ele provavelmente quis dizer “é vergonhoso morrer sem ter matado o inimigo que deveria ser morto, como uma exigência da vingança do clã.” Este ponto de vista é, infelizmente, ainda mantido mesmo entre as chamadas sociedades “civilizadas”, pelos defensores da pena de morte.

dado de presente. Meio ano depois, quando ele retornou a este lugar, ele soube que em sua ausência a tribo havia vivido um período de fome total. Mas os peixes apresentados a ele foram, é claro, deixados intocados e foram trazidos a ele intactos. Ter agido de forma diferente significaria precipitar vários problemas sobre a tribo. Da mesma forma, Middendorf escreveu que nas planícies pantanosas do norte da Sibéria ninguém removerá nada de um trenó deixado por outros nos pântanos, mesmo que contenha provisões. É bem sabido que os habitantes do extremo norte estão frequentemente à beira da fome, mas usar qualquer um dos suprimentos deixados para trás seria o que chamamos de crime, e tal crime pode trazer todos os tipos de mal sobre a tribo. O indivíduo é, neste caso, identificado com a tribo.

Além disso, os aleútes, como todos os outros selvagens primitivos, também têm um grupo de regulamentos que são absolutamente obrigatórios, pode-se dizer, sagrados. Eles incluem tudo o que diz respeito à conservação do modo de vida tribal: a divisão em classes, os regulamentos de casamento, as concepções da propriedade tribal e familiar, os regulamentos a serem observados na caça ou pesca (em conjunto ou individualmente), as migrações, etc.; e finalmente, há uma série de ritos tribais de caráter puramente religioso. Aqui temos uma lei estrita cuja violação traria infortúnio a todo o clã, ou mesmo a toda a tribo, e, portanto, o não cumprimento de tal lei é impensável ou mesmo impossível. E se uma vez em muito tempo uma violação de tal lei ocorre, ela é punida como traição, pelo banimento da tribo, ou mesmo pela morte. É preciso dizer, porém, que a violação de tais leis é tão rara que chega a ser considerada impensável, assim como o Direito Romano considerava o parricídio impensável e, por isso, não tinha lei que punisse esse crime.

Em termos gerais, todos os povos primitivos que conhecemos desenvolveram um modo muito complicado de vida tribal. Eles têm, conseqüentemente, sua própria moralidade, sua própria ética. E em todas essas tradições protegidas por “estatutos” não escritos, três categorias principais de regulamentos tribais podem ser encontradas.

Alguns deles preservaram os usos estabelecidos para a obtenção de meios de subsistência para cada indivíduo e para toda a tribo. Esses regulamentos estabelecem os princípios de uso do que pertence a toda a tribo: as extensões de água, as florestas, às vezes as árvores frutíferas selvagens ou cultivadas, as regiões de caça e também os barcos. Existem também regras rígidas para a caça, para as migrações, para a preservação do fogo, etc.¹⁰

Então os direitos e relações individuais são determinados pela subdivisão da tribo em clãs, e o sistema de relações conjugais permitidas, outra divisão muito complicada, onde as instituições se tornam quase religiosas. À mesma categoria pertencem as regras para criar os jovens, às vezes nas especiais “long huts”, como é feito pelos selvagens das Ilhas do Pacífico; as relações com os idosos e com os recém-nascidos; e, finalmente, as maneiras de prevenir colisões pessoais agudas, ou seja, o que deve ser feito quando a multiplicação de famílias separadas torna a violência possível dentro da tribo, e também no caso de uma disputa de um indivíduo com uma tribo vizinha, especialmente se a disputa pode levar à guerra. Uma série de regras é aqui estabelecida que, como foi mostrado pelo professor belga, Ernest Nys, mais tarde se desenvolveu nos primórdios do direito internacional. E, finalmente, há a terceira categoria de regulamentos, que são considerados sagrados e pertencem a superstições religiosas, e os direitos conectados com a estação do ano, caça, migrações, etc.

Todas essas perguntas podem ser definitivamente respondidas pelos velhos de cada tribo. Claro, essas respostas não são as mesmas para diferentes clãs e tribos, assim como os ritos são diferentes. O que é importante aqui, no entanto, é o fato de que cada clã ou tribo, não importa quão baixo seja seu estágio de desenvolvimento, já tem *sua própria ética muito complicada, seu próprio sistema do moral e do imoral*.

A origem dessa moralidade está, como vimos, no sentimento de sociabilidade, no instinto de rebanho e na necessidade de ajuda mútua, que se desenvolveu entre todos os animais sociais e que foi ainda mais

¹⁰ A preservação do fogo é algo muito importante. Mikhluch-Maklay escreve que os habitantes da Nova Guiné, entre os quais ele viveu, ainda mantêm uma lenda descrevendo como seus ancestrais sofreram de escorbuto porque deixaram o fogo se apagar e permaneceram sem fogo por um tempo considerável, até que conseguiram obter algum das ilhas vizinhas. “Nikolai N. Mikhluch-Maklay, um viajante e naturalista russo (1846–88). Suas notas sobre a Nova Guiné foram contribuídas para *Mitteilungen de Petermann*, 1874, 1878. Uma parte da Nova Guiné leva o nome de Costa Maclay. Veja o artigo sobre MM. por Finsch em *Deutsche Geographische Blättern*, vol. xi, pts. 3–4, Bremen, 1888. Trechos de seus cadernos aparecem, em russo, na *Izvestia* da Sociedade Geográfica Russa, 1880, pp. 161 ff.] — Nota de tradução.

desenvolvida pelas sociedades humanas primitivas. É natural que o Homem, devido ao dom da fala que ajuda no desenvolvimento da memória e cria tradição, tenha elaborado regras de vida muito mais complicadas do que os animais. Além disso, com o surgimento da religião, mesmo em sua forma mais crua, a ética humana foi enriquecida por um novo elemento, que deu a essa ética uma certa estabilidade e, mais tarde, contribuiu para ela com inspiração e uma medida de idealismo.

Então, com o desenvolvimento posterior da vida social, a concepção de justiça nas relações mútuas teve que se tornar cada vez mais proeminente. Os primeiros sinais de justiça no sentido de equidade podem ser observados entre os animais, especialmente os mamíferos, nos casos em que a mãe alimenta alguns filhotes, ou na brincadeira de muitos animais, onde sempre há desejo ou adesão a certas regras de brincadeira. Mas a transição inevitável do instinto social, ou seja, da simples necessidade de viver entre criaturas semelhantes, para a conclusão de que a justiça é necessária nas relações mútuas, teve que ser feita pelo Homem em prol da preservação da própria vida social. E, verdadeiramente, em qualquer sociedade, os desejos e as paixões dos indivíduos inevitavelmente colidem com os desejos dos outros membros da mesma sociedade. Tais colisões levariam inevitavelmente a conflitos sem fim e à desintegração da sociedade, se não fosse o fato de os seres humanos desenvolverem, ao mesmo tempo, (assim como já está se desenvolvendo em alguns animais gregários — uma concepção da igualdade de direitos de todos os membros da sociedade. A mesma concepção teve que evoluir gradualmente para a concepção de *justiça*, como é sugerido pela própria origem da palavra *Æquitas*, *Équité*, que denota a concepção de justiça, igualdade. É por essa razão que os antigos representavam a justiça como uma mulher vendada segurando uma balança.

Tomemos um caso da vida real. Há, por exemplo, dois homens que brigaram. Palavra segue palavra, e um deles acusa o outro de tê-lo insultado. O outro tenta provar que estava certo, que estava justificado em dizer o que disse. É verdade que ele insultou o outro, mas seu insulto foi apenas uma retaliação pelo insulto oferecido a ele, e foi igual, equivalente ao último, e de forma alguma maior.

Se tal disputa levar a uma briga e finalmente resultar em uma briga, ambos tentarão provar que o primeiro golpe foi uma retaliação por um insulto grave, e que cada golpe subsequente foi uma retaliação pelo golpe exatamente equivalente do adversário. Então, se o caso chegar a uma lesão e um julgamento, os juízes considerarão a extensão das lesões, e aquele que infligiu a lesão maior terá que pagar a multa, para restabelecer a igualdade de lesões. Essa tem sido a prática por muitos séculos, sempre que o caso era levado ao julgamento comunitário.

É claramente visto a partir deste exemplo, que não é imaginário, mas é tirado da vida real, o que os selvagens mais primitivos entendiam por “justiça”? e o que os povos mais esclarecidos entendem até hoje pelas palavras *equidade*, *justiça*, *Æquitas*, *Équité*, *Rechtigkeit*, etc. Eles veem nessas concepções o *restabelecimento da igualdade perturbada*. Ninguém deve perturbar a igualdade de dois membros da sociedade; e uma vez perturbada, ela tem que ser restabelecida pela interferência da sociedade. Assim proclamou o Pentateuco Mosaico, dizendo: “Olho por olho, dente por dente, ferida por ferida”, mas não mais. Assim agiu a justiça romana, assim agem até hoje todos os selvagens, e muitas dessas noções ainda são preservadas na jurisprudência moderna.

Claro, em qualquer sociedade, independentemente do seu estágio de desenvolvimento, sempre haverá indivíduos visando tirar vantagem de sua força, destreza, esperteza, ousadia, a fim de sub-rogar a vontade dos outros à sua própria vontade, e alguns desses indivíduos atingem seu objetivo. Tais indivíduos foram encontrados, é claro, também entre os povos mais primitivos, e os encontramos entre todas as tribos e povos em todos os estágios de desenvolvimento social. Mas para contrabalançar tais tendências, costumes foram desenvolvidos, entre povos em todos os estágios de desenvolvimento, que tendiam a resistir ao engrandecimento de um indivíduo — às custas de toda a sociedade. Todas as instituições desenvolvidas em vários momentos pela raça humana — o código tribal de vida, a comuna da aldeia, a cidade, as repúblicas com seus conselhos comuns, autogoverno das paróquias e distritos, governo representativo, etc. — tudo isso foi realmente destinado a proteger as sociedades dos atos arbitrários de tais indivíduos e de seu poder crescente.

Mesmo os selvagens mais primitivos, como acabamos de ver, têm grupos de costumes que são desenvolvidos para esse propósito. De um lado, o costume estabelece a igualdade de direitos. Assim, por exemplo, Darwin, ao observar os selvagens da Patagônia, ficou surpreso ao notar que sempre que qualquer um dos brancos dava a um selvagem um pouco de comida, o selvagem imediatamente dividia o

pedaço igualmente entre todos os presentes. A mesma circunstância é mencionada por muitos observadores em conexão com várias tribos primitivas, e eu também tive ocasião de observar a mesma coisa, mesmo entre pessoas em um estágio mais avançado de desenvolvimento entre os Bourriats, que vivem em partes remotas da Sibéria.¹¹

Há um grande número de tais fatos em todas as descrições sérias de povos primitivos.¹² Onde quer que sejam estudados, os observadores sempre encontram as mesmas tendências sociáveis, o mesmo espírito social, a mesma prontidão para conter a obstinação em prol do apoio à vida social. E quando tentamos penetrar na vida do Homem nos estágios mais primitivos de seu desenvolvimento, encontramos a mesma vida tribal, as mesmas alianças de homens para ajuda mútua. E somos forçados a reconhecer que as qualidades sociais do Homem constituem o principal fator em seu desenvolvimento passado e em seu progresso futuro.

No século XVIII, sob a influência do primeiro contato com os selvagens do Oceano Pacífico, desenvolveu-se uma tendência a idealizar os selvagens, que viviam “em um estado natural”, talvez para contrabalançar a filosofia de Hobbes e seus seguidores, que retratavam os homens primitivos como uma multidão de feras selvagens prontas para devorar umas às outras. Ambas essas concepções, no entanto, provaram ser errôneas, como agora sabemos por muitos observadores conscientes. O homem primitivo não é de forma alguma um modelo de virtude, e nem de forma alguma uma fera semelhante a um tigre. Mas ele sempre viveu e ainda vive em sociedades, como milhares de outras criaturas. Nessas sociedades, ele desenvolveu não apenas aquelas qualidades sociais que são inerentes a todos os animais sociais, mas, devido ao dom da fala e, conseqüentemente, a uma inteligência mais desenvolvida, ele desenvolveu ainda mais sua sociabilidade, e com ela ele evoluiu as regras da vida social, que chamamos de moralidade.

No estágio tribal, o homem aprendeu antes de tudo a regra fundamental de toda a vida social: não faça aos outros o que não deseja que façam a você; ele aprendeu a restringir de maneiras venenosas aqueles que não desejavam se submeter a essa regra. E então ele desenvolveu a capacidade *de identificar sua vida pessoal com a vida de sua tribo*. Ao estudar os homens primitivos, começando com aqueles que ainda preservam o modo de vida do período glacial e do início do período pós-glacial, e terminando com aqueles que estão nos últimos estágios de desenvolvimento do sistema tribal — ficamos mais impressionados com esta característica: a *identificação* do homem individual com sua tribo. Este princípio pode ser rastreado ao longo da história inicial do desenvolvimento da raça humana, e é particularmente bem preservado por aqueles que ainda retêm as formas primitivas do sistema tribal e os dispositivos mais primitivos para lutar contra a madrasta, a Natureza. Tais são os esquimós, os aleútes, os habitantes da Terra do Fogo e algumas tribos das montanhas. E quanto mais estudamos o homem primitivo, mais nos convencemos de que, mesmo em seus atos insignificantes, ele identificava e ainda identifica sua vida com a vida de sua tribo.

As concepções de bem e mal estavam, portanto, evoluindo não com base no que representava bem ou mal para um indivíduo separado, mas no que representava bem e mal para toda a tribo. Essas concepções, é claro, variavam com o tempo e a localidade, e algumas das regras, como, por exemplo, sacrifícios humanos com o propósito de aplacar as formidáveis forças da natureza — vulcões, mares, terremotos — eram simplesmente absurdas. Mas uma vez que essa ou aquela regra era estabelecida pela tribo, o indivíduo se submetia a ela, não importava o quão difícil fosse cumpri-la.

De modo geral, o selvagem primitivo se identificava com sua tribo. Ele se tornava verdadeiramente infeliz se cometesse um ato que pudesse trazer sobre sua tribo a maldição do injustiçado, ou a vingança da “grande multidão” de ancestrais, ou de alguma tribo animal: crocodilos, ursos, tigres, etc. O “código

¹¹ De acordo com os costumes dos Bourriats, que vivem em Sayany, perto do Posto Avançado de Okinski, quando um carneiro é morto, toda a aldeia vai até o fogo onde a festa está sendo preparada e todos participam da refeição. O mesmo costume existia também entre os Bourriats do distrito de Verkholsky.

¹² Aqueles que desejam mais informações sobre este assunto devem consultar obras monumentais como Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*; Post, *Afrikaische Jurisprudenz* e *Die Geschlechtsgenossenschaft der Uzeit*; M. Kovalevsky, *Primitive Law. Tableau des origines de la propriété*; Morgan, *Ancient Society*; Dr. H. Rink, *The Eskimo Tribes*, e muitas pesquisas dispersas mencionadas nas obras acima, e também no meu tratado sobre *Ajuda Mútua*. [Theodor Waitz, Leipzig, 1859–1872, 6 vols. Albert Hermann Post, *Afrik. Juris.*, Oldenburg, 1887, 2 vols. em 1; segunda obra, Oldenburg, 1875. Maxim M. Kovalevsky, *Primitive Law* em russo), 1876; *Tableau. etc.*, Estocolmo, 1890. Lewis Henry Morgan, NY, 1878. Hinrich J. Rink, Copenhagen, 1887–91, 2 vols. em 1. Peter A. Kropotkin, *Mutual Aid*, Londres e NY, 1919.] — Nota de tradução.

de costume” significa mais para um homem selvagem do que a religião para o homem moderno — ele forma a base de sua vida e, portanto, a autocontenção nos interesses da tribo — e em indivíduos separados, o autossacrifício pelo mesmo motivo — é uma ocorrência muito comum.¹³

Em suma, quanto mais próxima a sociedade primitiva está de suas formas mais antigas, mais estritamente a regra, “todos por todos”, é observada. E é somente devido à sua total falta de conhecimento da vida real do homem primitivo, que pensadores como Hobbes e Rousseau e seus seguidores, afirmaram que a moralidade se originou de um “pacto moral” imaginário, e outros explicaram sua aparência da “inspiração de cima”, chegando a um legislador mítico. Na realidade, a fonte da moralidade está em uma sociabilidade inerente a todos os animais superiores, e muito mais no Homem.

Infelizmente, no sistema tribal, a regra “todos por todos” não se estende além da própria tribo do indivíduo. Uma tribo não é obrigada a compartilhar sua comida com outras tribos. Além disso, o território é dividido entre várias tribos, como é o caso de alguns mamíferos e algumas aves, e cada tribo tem seu próprio distrito para caça ou pesca. Assim, desde os tempos mais antigos, o homem estava desenvolvendo dois tipos de relações: dentro de sua própria tribo e com as outras tribos, onde uma atmosfera foi criada para disputas e guerras. É verdade que já no estágio tribal foram feitas tentativas, e ainda estão sendo feitas, para melhorar as relações mútuas das tribos vizinhas. Quando um homem entra em uma habitação, todas as armas devem ser deixadas do lado de fora, na entrada; e mesmo em caso de guerra entre duas tribos, há certas regras a serem observadas, relacionadas aos poços e aos caminhos que as mulheres usam para tirar e carregar água. Mas, falando de modo geral, as relações intertribais (a menos que uma federação entre tribos vizinhas tenha sido arranjada) são totalmente diferentes das relações dentro da tribo. E no desenvolvimento subsequente da raça humana nenhuma religião pôde erradicar a concepção de um “estranho”. Na verdade, as religiões se tornaram mais frequentemente uma fonte de inimizade feroz, que se tornou ainda mais aguda com o desenvolvimento do Estado. E como resultado, um padrão duplo de ética estava sendo desenvolvido, que ainda existe em nosso próprio tempo e leva a horrores como a guerra recente.

No início, toda a tribo era composta por uma família e, como foi provado nos tempos modernos, famílias separadas dentro da tribo começaram a aparecer apenas gradualmente, enquanto as esposas dessas famílias tinham que ser tiradas de alguma outra tribo.

Deve-se notar que o sistema de famílias separadas levou à desintegração do sistema comunista, pois deu oportunidades para acumular riqueza familiar. No entanto, a necessidade de sociabilidade, que havia sido desenvolvida durante o sistema anterior, começou a assumir novas formas. Nas aldeias, a comuna da aldeia foi desenvolvida, e nas cidades as guildas dos artesãos e comerciantes, das quais surgiram as cidades livres medievais. Com a ajuda dessas instituições, as massas estavam criando um novo sistema de vida, onde um novo tipo de unidade estava nascendo, para tomar o lugar da unidade tribal.

Por outro lado, a grande transmigração de povos e os ataques contínuos de tribos e raças vizinhas levaram inevitavelmente à formação da classe militar, que continuou ganhando poder na proporção em que a população rural e urbana pacífica começou a esquecer cada vez mais a arte militar. Simultaneamente, os anciãos, os guardiões das tradições tribais, bem como os observadores da Natureza que estavam acumulando os rudimentos do conhecimento, e os executores dos rituais religiosos, estavam começando a formar sociedades secretas com o propósito de fortalecer seu poder — entre as comunidades camponesas e nas cidades livres. Mais tarde, com o estabelecimento do Estado, os poderes militares e eclesiásticos formaram uma aliança, devido à sua submissão comum ao poder do rei.

Deve-se acrescentar, no entanto, que, apesar de todos os desenvolvimentos descritos acima, nunca houve um período na vida da raça humana em que as guerras constituíssem uma condição normal de vida. Enquanto os combatentes se exterminavam, e os padres glorificavam os massacres mútuos, as grandes massas nas aldeias e nas cidades continuaram a viver sua vida comum. Eles continuaram com seu trabalho habitual e, ao mesmo tempo, se esforçaram para fortalecer as organizações baseadas em

¹³ Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, vol. 3; Grey, *Diários de duas expedições*, 1841; e todos os relatos confiáveis da vida dos selvagens. Sobre o papel desempenhado pela intimidação através da “maldição”, veja a famosa obra do Professor Westermarck [*Marriage Ceremonies in Morocco*, Londres, 1914; e veja seu *L'âr: the transference of conditional oaths in Morocco*. (Em *Anthropological essays presented to Edward Burnett Tylor*. Oxford, 1907. pp. 361–374.) Adolf Bastian, Leipzig, 3 vols. em 1, 1860. Sir Geo. Grey, *Diários de duas expedições de descoberta no noroeste e oeste da Austrália*. Londres, 1841, 2 vols.] — Nota de tradução.

ajuda mútua e suporte mútuo, ou seja, em seu código derivado do costume. Esse processo continuou até mais tarde, depois que o povo caiu sob o poder do clero e dos reis.

Afinal, toda a história da raça humana pode ser considerada como um esforço, de um lado, para a tomada de poder por indivíduos ou grupos separados, com o propósito de subjugar as maiores massas possíveis, e de outro lado, o esforço, pelo menos pelos homens, para preservar a igualdade de direitos e resistir à tomada de poder, ou pelo menos limitá-la. Em outras palavras: *o esforço para preservar a justiça dentro das tribos ou da federação de tribos*.

O mesmo esforço se manifestou fortemente nas cidades livres medievais, especialmente durante os poucos séculos imediatamente após a libertação dessas cidades de seus senhores feudais. Na verdade, as cidades livres eram as alianças defensivas dos burgueses emancipados contra os senhores feudais vizinhos.

Mas, pouco a pouco, a divisão da população em classes começou a se manifestar também nas cidades livres. No início, o comércio era conduzido por toda a cidade. Os produtos da manufatura da cidade ou os bens comprados nas aldeias eram exportados pela cidade como um todo, por meio de seus homens de confiança, e os lucros pertenciam a toda a comunidade da cidade. Mas, aos poucos, o comércio começou a ser transformado de comunitário para privado, e começou a enriquecer não apenas as próprias cidades, mas também indivíduos privados — e comerciantes independentes — “mercatori libri”, especialmente a partir da época das cruzadas, que trouxeram um comércio animado com o Levante. Uma classe de banqueiros começou a ser formada. Em tempos de necessidade, esses banqueiros eram recorridos para empréstimos, a princípio pelos nobres-cavaleiros e, mais tarde, pelas cidades também.

Assim, em cada uma dessas cidades outrora livres, começou a se desenvolver uma aristocracia mercantil, que segurava as cidades na palma de suas mãos, apoiando alternadamente o Papa e o Imperador quando eles estavam lutando pela posse de uma certa cidade, ou emprestando ajuda a um rei ou príncipe que estava prestes a tomar uma das cidades, às vezes com o apoio dos comerciantes ricos, e às vezes dos pobres habitantes da cidade. Assim, o terreno foi preparado para o moderno Estado centralizado. O trabalho de centralização foi concluído quando a Europa teve que se defender contra as invasões dos mouros na Espanha nos séculos IX, X e XI, dos mongóis na Rússia no século XIII, e dos turcos no século XV. As cidades e os pequenos principados, que estavam continuamente brigando entre si, mostraram-se impotentes contra tais invasões em massa, e assim o processo de subjugação das pequenas unidades pelas maiores, e também o processo de centralização do poder, culminou na formação de grandes estados políticos.

Desnecessário dizer que tais mudanças fundamentais na vida social, assim como as revoltas religiosas e guerras, colocam sua marca em toda a estrutura das concepções morais nos vários países em diferentes épocas. Em algum dia futuro, uma pesquisa extensiva provavelmente será realizada na qual a evolução da moralidade será estudada em conexão com as mudanças no modo de vida social. Estamos aqui entrando em um campo onde a ciência das concepções morais e ensinamentos, ou seja, a Ética, frequentemente coincide com outra ciência — a *Sociologia*, ou seja, a ciência da vida e do desenvolvimento das sociedades. Portanto, para evitar mudar de um campo para o outro, será melhor apontar de antemão a quais objetos o reino da Ética deve ser restrito.

Vimos que em todos os seres humanos, mesmo nos estágios mais baixos de desenvolvimento, e também em alguns animais gregários, há certas características marcantes que chamamos de morais. Em todos os estágios do desenvolvimento humano, encontramos a sociabilidade e o instinto de rebanho, e indivíduos separados manifestam também a prontidão para ajudar os outros, às vezes até mesmo com o risco de suas próprias vidas. E uma vez que tais características auxiliam na manutenção e desenvolvimento da vida social, que — por sua vez — assegura a vida e o bem-estar de todos, tais qualidades, conseqüentemente, foram consideradas pelas sociedades humanas desde os tempos mais antigos não apenas como desejáveis, mas até mesmo como obrigatórias. Os anciãos, os magos, os feiticeiros das tribos primitivas e, mais tarde, os sacerdotes e o clero, reivindicaram essas qualidades da natureza humana como mandamentos do alto, emitindo das forças misteriosas da natureza, ou seja, dos deuses, ou de um Criador do universo. Mas mesmo no passado muito distante, e especialmente a partir do tempo do renascimento das ciências, — que começou na Grécia Antiga há mais de 2500 anos, — os pensadores começaram a considerar a questão da origem natural dos sentimentos e concepções morais, — aqueles sentimentos que restringem os homens de atos malignos contra seus parentes e, em geral, de atos que

tendem a enfraquecer o tecido social. Em outras palavras, eles se esforçaram para encontrar uma explicação natural para aquele elemento na natureza humana que é costume chamar de moral, e que é considerado inquestionavelmente desejável em qualquer sociedade.

Tais tentativas foram feitas, ao que parece, mesmo na antiguidade remota, pois vestígios delas são vistos na China e na Índia. Mas em uma forma científica elas chegaram até nós somente da Grécia Antiga. Aqui, uma sucessão de pensadores, no curso de quatro séculos, Sócrates, Platão, Aristóteles, Epicuro e, mais tarde, os estoicos, deram consideração pensativa e filosófica às seguintes questões:

“De onde se originam no ser humano os princípios morais que contradizem suas paixões e que frequentemente servem para controlá-las?”

“De onde se origina o sentimento da natureza obrigatória dos princípios morais, que se manifesta até mesmo em homens que negam os princípios morais da vida?”

“É meramente o resultado da nossa educação, um resultado que não ousamos renunciar, como é agora sustentado por alguns escritores e como, no passado, foi proclamado de tempos em tempos por certos negadores da moralidade?”

“Ou a consciência moral do Homem é o resultado de sua própria natureza? Em tal caso, não poderia ser a qualidade que se desenvolveu a partir do próprio fato de sua vida social no curso de muitos milhares de anos?”

“Finalmente, se a suposição for verdadeira, essa consciência moral deveria ser encorajada e desenvolvida, ou seria melhor erradicá-la e encorajar o desenvolvimento do sentimento oposto de amor-próprio (egoísmo), que considera desejável a negação de toda moralidade? E seria bom manter essa negação como o ideal do ser humano desenvolvido?”

Esses são os problemas sobre a solução dos quais os pensadores da raça humana têm trabalhado por mais de dois mil anos, alternadamente fornecendo respostas inclinando-se ora para uma, ora para outra decisão. Essas investigações levaram à formação de uma ciência especial, a Ética, que está intimamente aliada de um lado à Sociologia, e do outro lado à Psicologia, ou seja, a ciência das qualidades emocionais e intelectuais do Homem.

Afinal, na Ética, todas as questões acima mencionadas se reduzem a dois problemas fundamentais. A Ética visa: 1) Estabelecer a origem das concepções e sentimentos morais; 2) Determinar os princípios fundamentais da moralidade e elaborar dessa maneira um ideal moral adequado (ou seja, um que responda ao seu propósito).

Os pensadores de todas as nações trabalharam e ainda estão trabalhando neste problema. Portanto, antes de expor minhas próprias conclusões sobre essas questões, devo me esforçar para fazer um levantamento das conclusões às quais os pensadores de várias escolas chegaram.

Vamos agora assumir essa tarefa, e darei atenção especial ao desenvolvimento das concepções de justiça, que, se não me engano, está na raiz de toda moralidade e constitui o ponto de partida de todas as conclusões da filosofia moral — embora essa circunstância esteja longe de ser reconhecida pela maioria dos pensadores que escreveram sobre Ética.

Capítulo V: Desenvolvimento dos Ensinamentos Morais — Grécia Antiga

Vimos no capítulo anterior que os povos mais primitivos desenvolvem seu próprio modo de vida social e evoluem seus próprios costumes e tradições cuidadosamente preservados — suas próprias concepções do que é bom e do que é ruim, do que não deve ser feito e do que é apropriado em diferentes situações. Em suma, eles evoluem sua própria moralidade, sua própria Ética.

Parte dessas regras de conduta é colocada sob a proteção do costume. Certos atos devem ser evitados porque são “errados” ou “vergonhosos”; eles indicariam uma fraqueza física ou uma fraqueza de caráter. Mas também há ofensas mais sérias e regras mais severas. Aquele que quebra essas regras não apenas exibe traços indesejáveis de caráter, mas também causa danos à sua tribo. Mas o bem-estar da tribo está sendo vigiado pela “grande multidão” dos ancestrais mortos, e se alguém quebra as regras de conduta estabelecidas de geração em geração, os ancestrais mortos se vingam não apenas do infrator contra as regras estabelecidas por eles, mas também de toda a tribo que permitiu as violações das antigas tradições.¹ O reino animal, como vimos no segundo capítulo, auxilia o homem bom e justo, e de todas as maneiras possíveis interfere no homem mau e injusto. Mas nos casos em que toda a tribo toma parte em um ato maligno, então as forças da natureza interferem, essas forças sendo personificadas por criaturas benevolentes ou malignas, com as quais os ancestrais mortos dos homens estão em comunicação. Em geral, entre os povos primitivos muito mais do que entre os civilizados, cada membro da tribo é identificado com sua tribo. Na vingança de clã, que existe no presente, e existiu, como é sabido pela história, entre todos os povos primitivos, cada um é responsável por todos, e todos por cada um de seus parentes.

O costume, ou seja, o hábito de viver de acordo com tradições estabelecidas, o medo da mudança e a inércia do pensamento, desempenham, portanto, o papel principal na preservação das regras estabelecidas da vida social. Mas desvios acidentais são sempre possíveis e, para preservar intacto o modo de vida estabelecido, os anciãos, os profetas e os feiticeiros recorrem à intimidação. Eles ameaçam os violadores do costume com a vingança dos ancestrais e de vários espíritos que povoam a região aérea. A montanha, os espíritos da floresta, as avalanches, as tempestades de neve, as inundações, as doenças, etc., todos se levantam em defesa do costume violado. E para manter esse medo de retribuição pela profanação de regras e costumes, ritos sagrados que significam a adoração das forças da natureza são estabelecidos, sacrifícios a essas forças são feitos e várias cerimônias semi-teatrais são conduzidas.²

A moralidade é, portanto, colocada sob a proteção dos poderes deificados, e a adoração desses poderes evolui para a religião, que santifica e fortalece as concepções morais.³

Em tal atmosfera, o elemento moral no Homem está tão intimamente entrelaçado com a mitologia e a religião, que se torna extremamente difícil separar o elemento moral dos comandos místicos transmitidos de cima, e da religião em geral. Devido a essa circunstância, a ligação da moralidade com a religião perdurou até o presente.

Como todos os povos primitivos, os gregos antigos por muito tempo retrataram para si os corpos celestes e os formidáveis fenômenos da natureza na forma de seres poderosos em semelhança humana,

¹ Ver nota 3, página 65.

² Alguns investigadores americanos chamam a estes ritos “danças”; na realidade, eles têm um significado muito mais profundo do que mera diversão. Eles servem para manter todos os costumes estabelecidos de caça e pesca, e também todo o modo de vida tribal.

³ Em sua extensa obra, baseada na familiaridade com os habitantes do Marrocos, bem como no estudo da volumosa literatura sobre os povos primitivos, o Professor Westermarck mostrou o papel importante que a “maldição” desempenhou e ainda desempenha no estabelecimento dos costumes e tradições obrigatórios. Um homem amaldiçoado por seu pai ou mãe, ou por todo o clã, ou mesmo por algum indivíduo não conectado a ele (por recusa de ajuda ou por uma injúria) está sujeito à vingança dos espíritos invisíveis, das sombras dos ancestrais e das forças da natureza.

que interferiam continuamente na vida dos homens. Um esplêndido monumento daqueles tempos chegou até nós na “Ilíada”. Fica claro nesta obra que as concepções morais de sua época eram da mesma natureza que são encontradas agora entre muitos povos selvagens.

A violação do que então era considerado moral era punida pelos deuses, cada um dos deuses personificando em semelhança humana esta ou aquela força da natureza.

Mas, enquanto muitos povos permaneceram por muito tempo nesse estágio de desenvolvimento, na Grécia Antiga, já algumas centenas de anos depois do período descrito na “Ilíada” (ou seja, por volta do sétimo e sexto século a.C.), começaram a surgir pensadores que se esforçaram para basear as concepções morais do Homem não apenas no medo dos deuses, mas também na compreensão da própria natureza do homem: no respeito próprio, no senso de dignidade e na compreensão dos objetivos intelectuais e morais mais elevados.

Naqueles primeiros dias, os pensadores já estavam divididos em várias escolas. Alguns tentaram explicar toda a natureza, e conseqüentemente o elemento moral no Homem, de uma forma naturalista, ou seja, através do estudo da natureza e através da experimentação, — como é feito agora nas ciências naturais. Outros, no entanto, sustentavam que a origem do universo e sua vida não podem ser explicadas de forma naturalista, porque o mundo visível é a criação de poderes sobrenaturais. Constitui a personificação de algo, de algumas forças ou “essências”, que estão fora das regiões acessíveis à observação humana. Portanto, o Homem pode vir a conhecer o Universo não através das impressões que recebe do mundo externo, mas apenas por meio de especulação abstrata — “metafísica”.⁴

No entanto, em todas essas essências ocultas de nossos olhos ou entendimento, os pensadores da época viam a personificação da “Inteligência Suprema”, “A Palavra” (ou Razão), “A Vontade Suprema” ou “A Alma Universal”, que o homem só poderia conceber por meio do conhecimento de si mesmo. Não importa como o pensador abstrato, o metafísico, tentasse espiritualizar essas qualidades e atribuir a elas uma existência sobre-humana ou mesmo sobrenatural, ele sempre as imaginava para si mesmo, como os deuses da antiguidade, à imagem e semelhança da razão humana e dos sentimentos humanos, e tudo o que ele aprendia sobre essas qualidades e sentimentos surgia unicamente por meio da auto-observação e da observação dos outros. A concepção do mundo espiritual sobrenatural, portanto, continuava a carregar os traços do antropomorfismo mais primitivo da natureza. Os deuses homéricos estavam retornando, apenas em uma forma mais espiritualizada.

Deve ser dito, no entanto, que desde a época da Grécia Antiga, e até os dias atuais, a filosofia metafísica encontrou seguidores altamente talentosos. Eles não se contentavam com descrições dos corpos celestes e de seus movimentos, de trovões, relâmpagos, estrelas cadentes, ou de planetas e animais, mas se esforçavam para entender a natureza circundante como um *todo cósmico*. Por esta razão, eles conseguiram fazer contribuições consideráveis para o desenvolvimento do conhecimento geral. Mesmo os primeiros pensadores da escola metafísica entenderam — e aí reside seu grande mérito — que qualquer que seja a explicação dada aos fenômenos naturais, eles não podem ser considerados atos *arbitrários* de certos governantes do universo. Nem a arbitrariedade, nem as paixões dos deuses, nem o acidente cego podem explicar a vida da natureza. Somos compelidos a reconhecer que todo fenômeno natural — a queda de qualquer pedra em particular, o fluxo de um riacho, ou a vida de qualquer árvore ou animal, constitui a manifestação necessária das propriedades do *todo*, da soma total da natureza animada e inanimada. Elas são as conseqüências inevitáveis e lógicas do desenvolvimento de propriedades fundamentais na natureza e em toda a sua vida antecedente. E essas leis podem ser descobertas pelo intelecto humano. Em vista desses fatos, os “metafísicos” frequentemente antecipavam as descobertas da ciência, expressando-as de forma poética. E, de fato, devido a tal interpretação da vida universal, já no século V a.C., alguns pensadores gregos expressaram, apesar de sua metafísica, tais suposições sobre fenômenos naturais que podem ser chamados de precursores da física e química científicas modernas. Da mesma forma, na Idade Média, e mais tarde, até o século XVIII, algumas descobertas importantes foram feitas por investigadores que, embora se mantivessem nas explicações metafísicas ou mesmo puramente religiosas na interpretação da vida intelectual e especialmente moral do homem, adotaram, no entanto, o método científico quando empreenderam o estudo das ciências físicas.

⁴ “Metafísica” em grego significa “fora da física”, ou seja, além do domínio das leis físicas. Aristóteles deu esse nome a uma das divisões de suas obras.

Ao mesmo tempo, a religião começou a adquirir um caráter mais espiritual. Em vez da concepção de deuses separados, semelhantes aos homens, surgiram na Grécia, especialmente entre os pitagóricos, concepções de algum tipo de forças gerais criando a vida do universo. Tal era a concepção de “fogo” (ou seja, “calórico”) permeando o mundo inteiro, de “números”, ou seja, as leis matemáticas do movimento, de “harmonia”, ou seja, uma essência racional na vida da natureza; enquanto, por outro lado, estava se originando uma concepção de um Ser Único, governando o universo. Também havia indícios de “Verdade Universal” e “Justiça”.

No entanto, a filosofia grega não pôde se contentar por muito tempo com tais concepções abstratas. Mais de quatro séculos a.C. apareceram, por um lado, os *sofistas* e os *amoralistas* (hedonistas, etc., que não reconheciam a natureza obrigatória dos princípios morais) e, por outro lado, pensadores como Sócrates e Platão (no século V a.C.), Aristóteles (no quarto) e Epicuro (no terceiro), que lançaram as bases da Ética, ou seja, a ciência da moral, e essas bases não perderam sua importância até os dias atuais.

Os escritos do sofista Protágoras (nascido por volta de 480 a.C.) chegaram até nós apenas em fragmentos e não podemos, portanto, formar uma ideia completa de sua filosofia. Sabemos apenas que ele adotou uma atitude negativa em relação às religiões e, quanto à moralidade, ele a considerava uma instituição de origem social humana. Essa moralidade, em sua opinião, era determinada pelo desenvolvimento em todos os aspectos de cada povo em um período específico. Isso explica as diferenças em princípios morais entre diferentes povos. Daí segue a conclusão de que “bem” e “mal” são concepções relativas.

Tais ideias foram defendidas não apenas por Protágoras, mas logo se formou na Grécia toda uma *escola de sofistas*, que defendiam essas noções.

Em geral, não encontramos na Grécia Antiga nenhuma inclinação para a filosofia idealista; o elemento predominante na Grécia era o esforço por *ações* e pelo treinamento da *vontade*, pela participação ativa na vida da sociedade e pelo desenvolvimento de homens intelectualmente fortes e enérgicos. A fé em deuses como governantes dos atos dos homens estava em declínio. Todo o modo de vida da Grécia Antiga — que então consistia em pequenas repúblicas independentes — a sede por uma compreensão da natureza, o crescente conhecimento do mundo ao redor devido a viagens e colonização — todos esses fatores incitaram o Homem à afirmação de sua individualidade, à negação do poder do costume e da fé, à libertação do intelecto. E lado a lado com esse processo veio o rápido desenvolvimento das ciências. Esse desenvolvimento foi muito mais notável porque, apenas alguns séculos depois, durante a existência do Império Romano, e especialmente após a invasão dos Bárbaros, que se mudaram da Ásia para a Europa, o progresso científico parou em toda a raça humana. Por muitos séculos, a ciência ficou parada.

O movimento intelectual originado pelos sofistas não pôde permanecer muito tempo na mesma forma. Ele inevitavelmente levou a um estudo mais profundo dos homens — seu pensamento, seu sentimento, sua vontade e suas instituições sociais, e também de toda a vida do Cosmos-Universo, ou seja, da Natureza em geral. E com tal estudo a atitude superficial dos sofistas em relação a questões morais logo deixou de satisfazer os homens pensativos. E por outro lado, o desenvolvimento das ciências, libertando o homem da obediência servil à religião e aos costumes, levou ao cultivo dos princípios morais por meio do conhecimento experimental e de uma maneira muito mais completa do que os sofistas poderiam atingir por meio de seus dialetos.

Tudo isso, em conjunto, enfraquece a filosofia da mera negação.

Sócrates (nascido em 469, falecido em 399 a.C.) se manifestou contra os sofistas em nome do verdadeiro conhecimento. Ele compartilhava suas tendências revolucionárias, mas buscava um apoio mais sólido para a fundação da moralidade do que a crítica superficial dos sofistas. Embora permanecesse um revolucionário na religião e na filosofia, ele pendurou tudo na razão suprema do Homem e na obtenção pelo homem da harmonia interna entre a razão e os vários sentimentos e paixões. Além disso, Sócrates não “negava a virtude”, é claro, mas apenas a interpretava de forma muito ampla, como a capacidade de atingir proficiência no desenvolvimento intelectual, nas artes e no trabalho criativo. Para atingir esse objetivo, antes de tudo, *o conhecimento* é necessário; não tanto o conhecimento científico, mas a compreensão da vida social e das inter-relações entre os homens. *A virtude*, ele ensinou, *não é uma revelação dos deuses, mas um conhecimento racional inato do que é verdadeiramente bom e do que*

torna o homem capaz de viver sem oprimir os outros, mas tratá-los com justiça; o torna capaz de servir a sociedade, e não a si mesmo apenas. Sem isso, a sociedade é inconcebível.

Discípulo de Sócrates, Platão (428–348 a.C.) expôs essas ideias mais completamente e as espiritualizou com uma concepção idealista de moralidade. Ele investigou ainda mais profundamente a essência da moralidade, embora seu modo de pensar fosse metafísico. Sem tentar apresentar as principais ideias de Platão em sua forma abstrata, mas apenas se detendo em sua essência, seu ensinamento pode ser formulado da seguinte forma: os princípios do bem e da justiça estão contidos na própria Natureza. Há uma abundância de mal e injustiça na vida cósmica, mas lado a lado com eles estão colocados os fundamentos de todo o bem. Foi esse elemento do Bem e da Justiça que Platão se esforçou para revelar e expor em todo o seu poder, para que se tornasse o princípio orientador da vida humana.

Infelizmente, em vez de seguir o caminho que já estava sendo traçado na Grécia, em vez de mostrar de que forma os princípios fundamentais da moralidade resultam da vida da própria Natureza, da sociabilidade dos homens e da natureza da inteligência do homem, da inteligência inata, bem como daquela desenvolvida pela vida social — Platão buscou os fundamentos da moralidade fora do universo, na *“ideia” que fundamenta a estrutura da vida cósmica, mas que não é expressa nela de forma bastante definitiva*.

Apesar do número infinito de interpretações do pensamento abstrato de Platão, é difícil chegar à essência de sua filosofia. Mas dificilmente cometeremos um erro ao dizer que o grande pensador grego, com sua profunda compreensão da conexão íntima entre a vida humana e a vida da Natureza como um todo, achou impossível explicar o elemento moral no Homem pela mera luta pelo que é individualmente aceitável, como foi feito pelos sofistas. Ele era ainda menos capaz de considerar a moralidade um produto acidental da vida social simplesmente porque a moralidade assumiu formas diferentes em lugares diferentes e em momentos diferentes. Ele poderia ter se perguntado a questão, — como talvez tenha feito: como acontece que, embora o homem seja guiado por uma luta pelo que é aceitável para ele pessoalmente, ele, no entanto, chega a concepções morais que são, afinal, semelhantes entre diferentes povos e em momentos diferentes, uma vez que todos consideram desejável *a felicidade de todos*? Por que é que, em última análise, a felicidade do *indivíduo* é identificada com a felicidade da *maioria dos homens*? Por que a primeira não é possível sem a outra? e o que transforma o homem de uma criatura que ama a si mesma em um ser capaz de considerar os interesses dos outros e, não raramente, de sacrificar por eles sua felicidade pessoal e até mesmo sua vida?

Como discípulo de Sócrates, Platão não podia mais atribuir a origem da concepção do bem à revelação dos deuses: Trovão, Sol, Lua, etc., ou seja, às forças da Natureza dotadas de atributos humanos. Por outro lado, devido ao estado rudimentar do conhecimento sobre as sociedades humanas, ele não podia procurar a explicação do bem, — como estamos buscando agora e encontrando, — no desenvolvimento gradual da sociabilidade e da consciência da equidade. Ele encontrou, portanto, a explicação do bem na *Ideia*, em algo abstrato que permeia todo o universo e, conseqüentemente, o Homem também. “Nada pode se manifestar neste mundo, que já não esteja implícito na vida do todo”, tal era seu pensamento fundamental, — um pensamento filosófico perfeitamente verdadeiro. Ele não o levou, no entanto, à sua conclusão final. Parece que ele deveria ter chegado à conclusão de que se a razão humana busca o bem, a justiça, a ordem, na forma das “leis da vida”, ela o faz porque *todos esses elementos estão contidos na vida da Natureza*; ele deveria ter concluído que a mente do homem extrai da Natureza suas concepções dos princípios do bem, da justiça, da vida social. Em vez disso, embora ele tentasse se libertar do erro de seus predecessores, Platão chegou à conclusão de que a busca do homem por algo mais elevado do que a vida cotidiana, ou seja, sua busca pelo Bem e pela Justiça, tem sua explicação e sua base não na Natureza, mas em algo que está além dos limites do nosso conhecimento, dos nossos sentidos e da nossa experiência — a saber, na *Ideia Universal*.

Pode ser facilmente compreendido como, em tempos posteriores, os “neoplatônicos” e, mais tarde, o cristianismo, aproveitaram essa conclusão do brilhante e estimulante pensador grego — primeiro para o propósito do misticismo, depois para a justificação do monoteísmo e para a explicação de todos os elementos morais no homem como não surgindo de forma alguma através do desenvolvimento natural dos sentimentos sociais e da razão, mas através da revelação, ou seja, inspiração do alto originada em um Ser Supremo.

Também pode ser facilmente compreendido como, não tendo considerado a necessidade de estabelecer a moralidade no próprio fato da vida social, o que provavelmente o teria levado a reconhecer a igualdade dos homens, — não sendo permeado com a ideia de que todos os ensinamentos morais serão impotentes se o sistema de vida social estiver em contradição com eles. Platão, como seus predecessores, retratado em sua “República” como um sistema social ideal, uma república de classes, baseada na subjugação de algumas classes por outras, e até mesmo na escravidão, e até mesmo na pena de morte.

Isso também explica por que, mais tarde, ao longo de toda a história da Ética como ciência do desenvolvimento das concepções morais no Homem, começando pela Grécia antiga e até a época de Bacon e Spinoza, prevalece a mesma ideia fundamental da origem extra-humana e extra-natural da moral.

É verdade que certos sofistas, predecessores de Platão, chegaram a uma explicação natural dos fenômenos. Já naqueles primeiros tempos eles tentaram explicar a vida da Natureza por causas mecânicas, assim como tentaram explicar a vida da Natureza por causas mecânicas, assim como agora está sendo explicada pela filosofia “positivista”; e alguns sofistas até consideravam as concepções morais como a consequência necessária da estrutura física do homem. Mas o conhecimento científico da humanidade daquela época não era suficiente para tornar tais interpretações da moralidade aceitáveis, e por muitos séculos a Ética permaneceu sob a tutela da religião. Só agora ela está começando a ser construída com base nas ciências naturais.

Devido ao fato de que o estudo da Natureza havia feito apenas um pequeno progresso naqueles dias, o ensinamento de Platão era, naturalmente, o mais acessível à maioria dos homens educados. Provavelmente também se harmonizava com as novas influências religiosas vindas do Oriente, onde o budismo já estava sendo desenvolvido. Essas circunstâncias por si só, no entanto, não bastam para explicar a influência de Platão, — uma influência que perdurou até nossa era. O ponto é que Platão introduziu na Ética as *interpretações idealistas da moralidade*. Uma “alma” era para ele uma mistura de razão, sentimento e vontade, da qual vêm sabedoria, coragem e moderação na paixão. Seu ideal era — Amor, Amizade; mas a palavra Amor (Eros) tinha naquela época um significado mais amplo do que tem agora, e Platão entendia por Eros não apenas um apego mútuo de dois seres, mas também a sociabilidade baseada no acordo entre os desejos do indivíduo e os desejos de todos os outros membros da sociedade. Seu Eros era também o que hoje chamamos de *sociabilidade, simpatia mútua*, o sentimento que, como pode ser visto pelos fatos mencionados anteriormente, tirados da vida dos animais e dos seres humanos, *permeia todo o mundo das criaturas vivas e que é uma condição tão necessária de suas vidas quanto o instinto de autopreservação*. Platão não sabia disso, mas já sentia a importância desse fator fundamental de todo desenvolvimento progressivo, ou seja, daquilo que hoje chamamos de *Evolução*.

Além disso, embora Platão não tenha percebido a importância da justiça no desenvolvimento da moralidade, ele apresentou a justiça de tal forma que realmente nos perguntamos por que os pensadores subsequentes não a colocaram na base da Ética. Assim, no diálogo “Alcibíades (I)”, que é atribuído a um Platão ainda jovem, Sócrates faz Alcibíades reconhecer que, embora os homens sejam capazes de travar guerras desesperadas, presumivelmente por uma questão de justiça, eles estão, no entanto, realmente lutando pelo que consideram mais útil para si mesmos. O justo, no entanto, é sempre belo; é sempre bom, ou seja, sempre conveniente; de modo que não pode haver “nenhum assunto maior do que o justo, o honroso, o bom e o conveniente”.⁵

É interessante notar que quando Platão, no mesmo Diálogo, fala pela boca de Sócrates sobre a alma e seu aspecto divino, ele considera “divina” aquela parte da alma “que tem a ver com sabedoria e conhecimento”, ou seja, não os sentimentos, mas a razão. E ele conclui o Diálogo com as seguintes palavras, ditas por Sócrates: “Você e o Estado, se agirem com sabedoria e justiça, agirão de acordo com a vontade de Deus” — e “vocês olharão apenas para o que é brilhante e divino” (ou seja, para a razão que dá força à alma) e “naquele espelho vocês verão e conhecerão a si mesmos e ao seu próprio bem”. [*Alcibíades I* § 134: p 507].

Platão escreveu ainda mais definitivamente sobre justiça, e moralidade em geral, em seu diálogo, “O Simpósio”, onde os participantes da festa exaltam o deus do amor, Eros. Claro, não na primeira

⁵ *Alcibíades I*, 118. [*Os Diálogos de Platão*, traduzido por Benj. Jowett, Londres e Nova York, 1892, 3ª edição, p. 484. Todas as referências posteriores serão a esta edição] — Nota de tradução.

parte deste discurso, onde lugares-comuns estão sendo ditos sobre o deus, mas na segunda parte, onde a conversa é entre o poeta-dramaturgo Agathon, e Sócrates.

As virtudes de Eros, diz o poeta, são sua Justiça, sua Temperança e sua Coragem; então seu amor pela beleza; ele não tolera nenhuma feiura. Ele é o deus “que esvazia os homens de descontentamento e os enche de afeição... que envia cortesia e manda embora a descortesia; que dá gentileza sempre, e nunca dá indelicadeza”, etc. [*Simpósio* § p. 567.]

Na mesma obra, Platão afirma, e prova através das palavras de Sócrates, que o Amor é inseparável da bondade e da beleza. O Amor, diz Sócrates no “Simpósio”, é “nascimento na beleza, seja do corpo ou da alma”. O amor se esforça para se apegar ao bem e ao belo, e assim, na análise final, o amor passa a ser a busca pelo bem e pelo belo. “...A beleza de uma forma é semelhante à beleza de outra...” Quando um homem percebe isso, ele “se tornará um amante de todas as formas bonitas; no próximo estágio, ele considerará que a beleza da mente é mais honrosa do que a beleza da forma externa” e dessa maneira ele chegará à contemplação da beleza que consiste em cumprir seu dever, e então ele entenderá que “a beleza em cada forma é uma e a mesma”, e a beleza da forma não será mais tão importante para ele. Tendo atingido esse estágio de interpretação da beleza, diz Platão, um homem “perceberá uma natureza de beleza maravilhosa... que é eternamente duradoura, não crescendo e decaindo, ou aumentando e diminuindo”, mas que é “absoluta sem diminuição, e sem aumento, ou qualquer mudança” em todas as suas partes, em todos os momentos, em todos os aspectos, em todos os lugares e para todos os homens. Platão atinge o mais alto grau de idealismo quando acrescenta: essa beleza não aparecerá como algo contido em qualquer outra coisa, algo “existente, por exemplo, em um animal, ou no céu, ou na terra, ou em qualquer outro lugar;” mas como algo “absoluto, separado, simples”, que existe independentemente e é autocontido.” [*Simpósio* § 211; p. 581.]

Tal era o idealismo de Platão, e não é de se admirar, portanto, que ele tenha seguidores até os dias atuais. De um lado, ele preparou o caminho para a escola populosa dos “Eudemonistas” que ainda são maioria na Ética e que afirmam (assim como os Sofistas afirmaram antes de Platão, e depois dele Epicuro e seus seguidores) que tudo o que o homem faz, ele faz “para seu próprio prazer”. Desnecessário dizer que Platão entendeu esse “prazer” não no sentido estrito que ele definiu nos Diálogos “Laques” e no “Simpósio”. Mas, por outro lado, introduzindo ao mesmo tempo as concepções de “alma” e “beleza”, como algo que está, em certo sentido, contido na Natureza, e ainda assim está acima dela, ele preparou o terreno para a ética religiosa, e ele permanece, portanto, até o nosso tempo o favorito dos pensadores religiosos. Ele foi seu predecessor. É notável, no entanto, que sua alta concepção da Natureza e da beleza moral na Natureza — que continua insuficientemente apreciada até hoje pela ética religiosa e não religiosa — o separa tanto da primeira quanto da última.

Na segunda metade de sua vida, quando Platão caiu sob a influência dos pitagóricos, ele tentou, com a assistência do tirano de Siracusa, Dionísio, estabelecer um estado de acordo com o plano que ele expôs em suas obras, “Estadista” e “Leis” (um produto de uma mente já caindo em decrepitude). Naquela época, ele não era mais o mesmo idealista do primeiro período de sua vida e ensino. Em seu “Estado”, como um de seus grandes admiradores, Vladimir Solovyev, aponta com amargura, Platão não apenas manteve a escravidão, mas também a sentença de morte para escravos por não denunciarem a ofensa de outro, e para os cidadãos em geral quando culpados de desrespeito à religião estabelecida. Ele então convocou os homens a cometerem o mesmo crime que tão fortemente despertou sua indignação quando seu professor Sócrates foi executado devido à mesma intolerância religiosa. “Eros”, ou seja, Amor, que Platão pregou de forma tão maravilhosa, não o impediu de aprovar esses crimes. Mais tarde, elas foram perpetradas também pela Igreja Cristã, apesar do evangelho de amor de seu fundador.

A posição intermediária entre a compreensão natural-científica e a metafísica da moralidade é ocupada pelos ensinamentos de Aristóteles, que viveu no século IV a.C. (384–322 a.C.).

Aristóteles buscou a explicação de nossas concepções morais não na Razão Suprema ou na Ideia Universal, como Platão fez, mas na vida real dos homens: *em sua luta pela felicidade e pelo que é útil a eles, — e na razão humana*. Nessa luta, ele ensinou, duas virtudes sociais principais foram desenvolvidas: amizade, ou seja, amor ao próximo (agora deveríamos chamá-lo de sociabilidade) e Justiça. Mas ele entendeu Justiça, como veremos mais tarde, não no sentido de igualdade de direitos.

Assim, na filosofia de Aristóteles, encontramos pela primeira vez a doutrina da autossuficiência da razão humana. Como Platão, ele pensava que a fonte da razão é a Divindade, mas essa divindade, embora

seja a fonte da “razão e do movimento no universo”, não interfere na vida universal. Em geral, enquanto Platão se esforçava para estabelecer a existência de dois mundos separados: o mundo sensível que conhecemos por meio de nossos sentidos e o mundo suprassensível que é inacessível a eles, Aristóteles se esforçava para uni-los. Não havia espaço para a fé em seus ensinamentos, e ele não reconhecia a imortalidade pessoal. Podemos atingir a verdadeira compreensão de nossa vida, ensinava Aristóteles, apenas por meio da compreensão do universo.

Ele viu o fundamento das concepções morais do homem nos fatos da vida real. Todos estão se esforçando pela maior felicidade. A felicidade é o que torna a vida “elegível e sem falta de nada”. A multidão grosseira busca a felicidade no prazer, enquanto as pessoas esclarecidas a buscam em algo mais elevado, não na “ideia”, como Platão ensinou, mas em “uma energia⁶ da alma e ações realizadas com razão”, ou, pelo menos, não contrárias à razão. “O principal bem do homem é “uma energia da alma de acordo com a virtude” e, deve-se acrescentar, no curso de toda a vida do homem, — uma virtude ativa combinada com energia. A felicidade é alcançada por meio de uma vida que está de acordo com as exigências da justiça, e tal vida é mais bela do que qualquer outra coisa: ela combina com os benefícios acima também a saúde e “a obtenção do que amamos”. (*Ethica* , livro I, cap. vii.-viii., pp. 17–20.) “No entanto”, acrescenta Aristóteles, “parece precisar da adição de bens externos”, entre os quais ele inclui “amigos, dinheiro, influência política, nascimento nobre, bons filhos e beleza”. Sem essa “prosperidade externa”, a felicidade não é completa. (cap. viii, 12, pp. 20–21.) O acaso desempenha um papel na distribuição da felicidade, mas “é possível que, por meio de algum ensino e cuidado, ela exista em cada pessoa que não seja incapacitada para a virtude” (cap. ix, 3, p. 21), pois mesmo a parte irracional da alma do homem (ou seja, nossas paixões) “em algum sentido participa da razão”. (cap. xiii, 13; p. 31.) Em geral, Aristóteles atribuiu tremenda importância à razão no desenvolvimento de um indivíduo; é função da razão restringir as paixões; é graças à razão que conseguimos entender que lutar pelo bem da sociedade proporciona uma felicidade muito maior, muito mais “bela” do que lutar pela satisfação dos próprios impulsos.

Pode ser visto a partir desses extratos que, em vez de procurar a base das concepções morais no homem em revelações do alto, Aristóteles reduz essas concepções à decisão da razão, buscando a mais alta satisfação e felicidade, e ele entendeu que a felicidade de um indivíduo está intimamente conectada com a felicidade da sociedade (“estado”, ele disse, querendo dizer com isso uma comunidade organizada). Assim, Aristóteles é o predecessor da grande escola de “Eudemonistas”, que mais tarde explicou os instintos morais, sentimentos e atos do homem como uma luta pela felicidade pessoal, e também da escola moderna dos “utilitaristas”, começando com Bentham e Mill e chegando a Herbert Spencer.

A “Ética” de Aristóteles, em sua forma e em seu desenvolvimento cuidadoso de cada pensamento separado, é inquestionavelmente um monumento tão notável do desenvolvimento da Grécia Antiga quanto o restante de suas obras, científicas e políticas. Mas em sua “Ética”, assim como na “Política”, ele presta homenagem completa ao que hoje chamamos de oportunismo. Tal é sua famosa definição de virtude como “como hábito, acompanhado de preferência deliberada, no *meio relativo* , definido pela razão, e como o homem prudente a definiria. *É um estado médio entre dois vícios, um em excesso, o outro em defeito.*” (Livro II, cap. vi, 10; p. 45; também Livro I, cap. viii.)

O mesmo pode ser dito da sua concepção de Justiça.⁷ Embora Aristóteles lhe tenha dedicado um capítulo separado na sua “ética”, ele definiu-a no mesmo espírito com que definiu a virtude em geral, ou seja, como o meio entre dois extremos, e entendeu-a não como um princípio de igualdade dos homens, mas num sentido muito limitado.⁸

⁶ [As citações são de *The Nichomachean Ethics* of Aristotle. Os tradutores usaram a versão de RW Browne, Bohn's Library, Londres, 1853. O Sr. Browne dá a seguinte nota, em parte, em conexão com a palavra “energia”: “Energia implica uma atividade, um estado ativo” em contraste com o potencial. (Página 2, nota b). Outras traduções da Ética são, por Chase, Everyman series, Londres e NY, 1911; por FH Peters, Londres, 1909, 11^a ed. ; por JEC Weldon, Londres e NY, 1920.] — Nota de tradução.

⁷ “Mas devemos investigar o assunto da justiça e da injustiça, e ver com que tipo de ações elas estão relacionadas, que tipo de estado médio é a justiça, e entre quais coisas ‘o justo’, isto é, o princípio abstrato da justiça, é um meio termo” — assim ele começa o livro *Da Justiça e da Injustiça* . (Livro V, cap. I, I; p. 116.)

⁸ “Agora o transgressor da lei parece ser injusto, e o homem que toma mais do que sua parte, e o homem desigual.” Assim, a concepção de justiça significa ao mesmo tempo tanto o legal quanto o equitativo (atitude em relação a mim)/. Então ele continua: “Mas as leis fazem menção a todos os súditos, com vistas à vantagem comum de todos, ou dos homens no poder, ou dos

Tal interpretação da justiça é digna de nota particular, porque ele considerava a justiça a maior de todas as virtudes, “e nem a estrela da tarde nem a da manhã são tão admiráveis”.

“Na justiça, toda virtude é compreendida”, diz um provérbio da época. Aristóteles, sem dúvida, entendeu a importância moral da justiça, porque ele ensinou que “a justiça sozinha, de todas as virtudes, parece ser *um bem para outra pessoa*” (Livro V, cap. I, 13; p. 120); em outras palavras, é uma “virtude” que não é egoísta.⁹ Além disso, Aristóteles concluiu muito justamente que “em todos os outros atos de injustiça é sempre possível referir a ação a algum vício específico”. [Livro V, cap. ii, 3; p. 121.] Disto pode-se deduzir que ele também entendeu que qualquer ato que consideramos mau, quase invariavelmente, acaba sendo um ato de injustiça contra alguém.

Ao mesmo tempo, ao distinguir entre dois tipos diferentes de injustiça — a universal, que consistia em quebrar a lei, e a “injustiça particular”, que consistia em uma atitude injusta para com os homens — e ao distinguir entre dois tipos correspondentes de justiça — Aristóteles reconheceu duas outras espécies de “justiça particular” (“distributiva” e “corretiva”). “uma espécie é aquela que está relacionada com as distribuições de honra, igual ou desigual, ou de riqueza ou de qualquer uma dessas outras coisas que podem ser possivelmente distribuídas entre os membros de uma comunidade política”... “a outra é aquela que é *corretiva* nas transações entre homens” (Livro V, cap. iii, 8, 9; pp. 122–123). E a isso o grande pensador do mundo antigo imediatamente acrescenta que na equidade, conseqüentemente também na justiça, deve haver o “meio termo”. E como o “meio é uma concepção puramente relativa”, ele destruiu assim a própria concepção de justiça como a *verdadeira* solução de questões morais complexas e duvidosas, onde um homem hesita entre duas decisões possíveis. E, na verdade, Aristóteles não reconheceu igualdade na “distribuição”, mas apenas exigiu justiça “corretiva”.¹⁰

Assim, fica claro que, vivendo em uma sociedade onde a escravidão existia, Aristóteles não se aventurou a reconhecer que a justiça consiste na equidade entre os homens. Ele se limitou à justiça comercial, e nem mesmo proclamou a equidade como o ideal da vida social. A humanidade teve que viver por quase dois mil anos a mais em comunidades organizadas, antes que, em um país — a França — a igualdade fosse proclamada como a ideia da vida social, junto com a liberdade e a fraternidade.

Em termos gerais, em questões de moralidade e política, Aristóteles não estava à frente de seu tempo. Mas em suas definições de ciência, sabedoria e arte, (Livro VI, cap. iii, iv, vii) ele foi um precursor da filosofia de Bacon. Em sua discussão dos vários tipos do “bem” e em sua classificação de prazeres, ele antecipou Bentham. Além disso, ele entendeu a importância da mera sociabilidade, que, no entanto, ele confundiu com amizade e amor mútuo (Livro VIII, cap. vi), e, por outro lado, ele foi o primeiro a perceber o que tem sido tão frequentemente negligenciado pela maioria dos pensadores de nosso tempo, a saber, — que ao falar de moralidade, a distinção deve ser feita entre aquilo que temos o direito de exigir de todos, e aquela virtude heróica que excede os poderes do homem comum (Livro VII, cap. I). E é justamente essa qualidade (que agora chamamos de auto-sacrifício ou generosidade) — que move a humanidade para a frente e desenvolve o esforço pelo belo — que a Ética de Aristóteles visa desenvolver. (Todo o Cap. VIII do Livro IX.)¹¹ Mas, é claro, não temos o direito de exigir isso de todos.

melhores cidadãos” (Livro V, cap. I, 6, 10, pp. 118, 119). Assim, como é de se esperar em uma sociedade baseada na escravidão, a interpretação de Justiça de Aristóteles, como obediência à lei, o leva a um reconhecimento da desigualdade entre os homens.

⁹ “...a justiça, portanto, não é uma divisão da virtude, mas a totalidade da virtude; nem a injustiça contrária é uma parte do vício, mas a totalidade do vício.” (Livro V, cap. I, 14; p. 120).

¹⁰ Ele acrescentou: “Isto fica claro pela expressão ‘de acordo com o valor’; pois, nas distribuições, todos concordam que a justiça deve ser de acordo com algum padrão de valor, mas nem todos fazem esse padrão o mesmo; pois aqueles que são inclinados à democracia consideram a liberdade como o padrão; aqueles que são inclinados à oligarquia, riqueza; [outros nobreza de nascimento;] e aqueles que são inclinados à aristocracia, virtude.” (Livro V, cap. iv., 3; p. 124). E ao resumir tudo o que ele havia dito em apoio a essa ideia, ele conclui com as seguintes palavras: “Agora dissemos o que são os justos e os injustos. Mas isso sendo decidido, é claro que agir de forma justa é um meio-termo entre agir e sofrer injustiça; pois um é ter muito, e o outro muito pouco. Mas a justiça é um estado médio,” etc. (Livro V, cap. vi, 13; p. 132). Aristóteles retorna repetidamente a este assunto; Assim, no Livro VIII, cap. vii, 3 (p. 216) ele escreveu: “a igualdade em proporção ao mérito ocupa o primeiro lugar na justiça, e a igualdade quanto à quantidade, o segundo.” No livro *Of Justice and Injustice* ele até defende a escravidão nas seguintes palavras: “Mas o justo no caso de mestre e escravo, e pai e filho, não é o mesmo... pois não há injustiça, abstratamente, para com o próprio; uma posse e um filho, [desde que ele tenha uma certa idade,] e não esteja separado de seu pai, sendo como se fosse uma parte dele; e nenhum homem escolhe deliberadamente se machucar; e, portanto, não há injustiça para consigo mesmo” (Livro V, cap. vi, 7; p. 134).

¹¹ [O autor remete o leitor, aparentemente por engano, ao Livro VIII, cap. vi-vii, que trata de algum outro assunto.] — Nota da tradução.

Tal era a filosofia moral de um grande, mas não profundo cientista, que se destacou na civilização de seu tempo e que exerceu durante os últimos três séculos (desde a Renascença até o século XVI) uma forte influência na ciência em geral, e também na filosofia ética.

O ensinamento de Platão e o ensinamento de Aristóteles, portanto, representavam duas escolas que diferiam um tanto radicalmente na interpretação da moralidade. As disputas entre as duas não cessaram nem muito depois da morte de seus fundadores. Pouco a pouco, no entanto, essas disputas perderam seu interesse porque ambas as escolas já concordavam que o elemento moral no homem não é um fenômeno acidental, mas que tem sua fundação profunda na natureza humana, e que há concepções morais que são comuns a todas as sociedades humanas.

No terceiro século a.C. surgiram duas novas escolas — os *estoicos* e os *epicuristas*. Os estoicos ensinavam, em concordância com seus predecessores, Platão e Aristóteles, que o homem deve viver de *acordo com sua natureza*, ou seja, com sua inteligência e suas habilidades, porque somente tal vida pode dar a mais alta felicidade. Mas, como se sabe, eles particularmente insistiam que o homem encontra a felicidade, “eudemonia”, não na busca de benefícios externos: riqueza, honras, etc., mas na luta por algo mais elevado, algo ideal; no desenvolvimento de uma vida espiritual para o bem do próprio homem, de sua família e da sociedade; e acima de tudo, na obtenção da *liberdade interior*. O ensinamento dos estoicos será discutido mais adiante neste capítulo. Devo apenas observar neste ponto que, embora os estoicos rejeitassem em seus ensinamentos a metafísica socrática da moralidade, eles, no entanto, continuaram seu trabalho, pois introduziram a concepção de *conhecimento*, que permite ao homem distinguir entre diferentes tipos de aproveitar a vida e buscar a felicidade em sua forma *mais perfeita* e espiritual. A influência dos estoicos, como veremos, foi tremenda, especialmente mais tarde, no mundo romano; preparou mentes para a aceitação do cristianismo, e sentimos isso em nosso tempo. Isso é especialmente verdadeiro para o ensinamento de Epicteto (fim do segundo e início do primeiro século a.C.), cuja essência foi absorvida pelo positivismo e pela moderna escola natural-científica de ética.

Em contraste com os estoicos, os sofistas, especialmente Demócrito (470–380 a.C.), fundador da física molecular, e a escola dos cirenaicos em geral, sustentavam como característica fundamental do homem ou de qualquer criatura viva a busca pelo prazer, pelo deleite, pela felicidade (“hedonismo.” da palavra grega “hedone”). No entanto, eles não enfatizaram suficientemente o pensamento de que pode haver diferentes formas de luta pela felicidade, variando da autogratificação puramente animal ao autossacrifício mais altruísta; de aspirações pessoais estreitas a aspirações de natureza amplamente social. Mas esse é apenas o problema da Ética, — a saber, analisar essas diferentes formas de luta pela felicidade, e mostrar aonde elas levam e qual grau de satisfação cada uma delas proporciona. Isso foi feito de forma muito consciente por Epicuro, que viveu no século III a.C. e que adquiriu grande popularidade no mundo greco-romano daquela época, devido ao seu *eudemonismo* cuidadosamente elaborado, ou seja, um ensinamento moral que também se baseia na busca pela felicidade, mas com uma escolha cuidadosa dos meios para essa felicidade.

“O objetivo da vida para o qual todos os seres vivos estão inconscientemente se esforçando é a felicidade”, ensinou Epicuro: (pode-se chamá-lo de “o agradável”) “porque, assim que nascem, eles já desejam a gratificação e resistem ao sofrimento.” A razão não tem nada a ver com isso: a própria natureza os guia nessa direção. A razão e o sentimento se misturam neste caso, e a razão é submetida ao sentimento. Em suma, “o prazer é a essência e o objetivo de uma vida feliz — o bem primário e natural.” A virtude é desejável apenas se leva a esse bem, enquanto a filosofia¹² é energia que, por meio do raciocínio, dá uma vida feliz.

Então Epicuro expressa seu pensamento fundamental e, provavelmente com intenção, de uma forma bastante direta. “A origem e a raiz de todo bem é o prazer da barriga.” Seus oponentes aproveitaram livremente esse ditado, trazendo assim o epicurismo ao descrédito. Enquanto Epicuro, obviamente, apenas quis dizer que o prazer da nutrição é o ponto de partida de todas as sensações agradáveis, das quais mais tarde evoluem todas as sensações básicas, bem como todas as sensações sublimes. Pouco a pouco, esse prazer fundamental assume milhares de variações, transforma-se em prazeres do paladar, da visão,

¹² Nesta exposição dos ensinamentos de Epicuro, sigo, principalmente, M. Guyau, em sua notável obra, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. (Paris, 3ª edição ampliada, 1917), onde ele fez um estudo completo não apenas dos poucos escritos de Epicuro que chegaram até nós, mas também dos escritos daqueles que expuseram seus ensinamentos após sua morte. Boas análises dos ensinamentos de Epicuro são dadas por Jodl, Wundt, Paulsen e outros.

da imaginação — mas o ponto de partida de todas as sensações prazerosas no homem ou no animal é a sensação agradável experimentada ao se alimentar. Os biólogos modernos que estão investigando os primeiros passos da vida consciente concordarão prontamente com essa ideia, especialmente se explicações adicionais dos epicuristas forem levadas em consideração.

“Coisas sábias e belas”, escreveu Epicuro, “estão conectadas a esse prazer”. Esse prazer, é claro, não constitui o objetivo final da felicidade, mas pode ser tomado como o ponto de partida, porque a vida é impossível sem nutrição. A felicidade, no entanto, resulta da soma total dos prazeres; e enquanto outros hedonistas (Aristipo, o Jovem, por exemplo) não faziam distinção suficiente entre vários prazeres, Epicuro introduziu uma valoração dos prazeres, dependendo de sua influência em nossa vida como um todo. Nossos próprios sofrimentos — ele ensinou — podem ser úteis e podem levar ao bem. Assim, a Ética Epicurista se eleva muito mais alto do que a Ética do mero prazer.¹³ ela surgiu no caminho que foi seguido no século XIX por Bentham e John Stuart Mill.

Colocando como objetivo do homem a vida feliz em sua totalidade, e não a gratificação de caprichos e paixões momentâneas, Epicuro apontou o caminho para alcançar tal felicidade. Primeiro de tudo, um homem deve limitar seus desejos e se contentar com pouco. Epicuro, que em sua própria vida estava pronto para se contentar com um bolo de cevada e água, fala aqui como um estóico mais rigoroso.¹⁴ E então é preciso viver sem conflitos internos, com uma *vida inteira*, em harmonia consigo mesmo, e deve sentir que vive de forma independente, e não escravizado por influências externas.¹⁵

Na base da conduta humana deve estar aquilo que dá ao homem a mais alta satisfação. Mas as aspirações por ganho pessoal não podem servir como tal base, porque a mais alta felicidade é alcançada pela *concordância entre as aspirações pessoais e as aspirações dos outros*. Felicidade é liberdade do mal; mas essa liberdade não pode ser alcançada a menos que a vida de cada indivíduo esteja de acordo com os interesses de todos. A vida nos ensina essa lição, e o Homem, como uma criatura racional, capaz de utilizar as lições da experiência, escolhe entre os atos que levam a esse acordo e os atos que levam para longe dele. Assim, a estrutura moral da sociedade, sua Ética, é desenvolvida.

Agora é fácil entender como, começando com a afirmação de que a virtude em si, ou desinteresse no sentido exato da palavra, não existe, e que toda a moralidade não é nada além de um egoísmo racionalizado (amor-próprio), Epicuro chegou a um ensinamento moral que não é de forma alguma inferior em suas conclusões aos ensinamentos de Sócrates ou mesmo dos estóicos. O prazer puramente físico não abrange toda a vida do homem; tal prazer é passageiro. Mas há uma vida de *mente e coração*, uma vida de *reminiscência e esperanças*, de *memória e previsão*, que abre ao homem todo um paraíso de novos deleites.

Epicuro também se esforçou para libertar os homens dos medos instilados neles pela fé em deuses dotados de todos os tipos de qualidades malignas; ele tentou libertá-los do medo dos horrores da vida além-túmulo e da fé na influência do “destino” — uma fé apoiada até mesmo pelos ensinamentos de Demócrito. Para libertar os homens de todos esses medos, era necessário, antes de tudo, libertá-los do medo da morte, ou melhor, do medo da vida após a morte. Esse medo era muito forte na antiguidade, pois a vida após a morte era então retratada como um sono na escuridão subterrânea, durante o qual o homem retinha algo como consciência, para torturá-lo.¹⁶ Ao mesmo tempo, Epicuro combateu o pessimismo pregado por Hegesias (seu pessimismo era semelhante ao pessimismo moderno de Schopenhauer), ou seja, a deseabilidade da morte, em vista da presença abundante do mal e do sofrimento no mundo.

Em termos gerais, todos os ensinamentos de Epicuro se esforçavam pela libertação intelectual e moral dos homens. Mas continham uma omissão importante: não forneciam objetivos morais elevados, nem mesmo o de auto-sacrifício pelo bem da sociedade. Epicuro não previu objetivos como a igualdade de direitos de todos os membros da sociedade, ou mesmo a abolição da escravidão. Coragem, por exemplo, consistia para ele não em buscar perigos, mas na capacidade de evitá-los. O mesmo com relação ao amor: um homem sábio deve evitar o amor apaixonado, pois ele não contém nada natural e racional; reduz o

¹³ Isto é muito bem demonstrado por muitos estudiosos, entre eles por Guyau (cap. iii, § 1 e cap. iv, introdução).

¹⁴ *Ibid.*, cap. iv § 1.

¹⁵ *Ibid.*, Livro I, cap. iv, § 2.

¹⁶ Ao prometer aos homens que os escolhidos entre eles não permanecerão na escuridão subterrânea, mas ascenderão às regiões luminosas do Céu, o cristianismo, observa Guyau, efetuou uma revolução completa na mente. Todos podem acalentar a esperança de serem escolhidos.

amor a uma ilusão psicológica e é uma forma de adoração religiosa — que não deve ser tolerada. Ele era contra o casamento, porque o casamento e, mais tarde, os filhos, dão muito trabalho (mesmo assim, ele amava crianças). Mas a amizade ele valorizava muito. Na amizade, o homem esquece o interesse próprio; ao fazer um ato agradável ao nosso amigo, damos prazer a nós mesmos. Epicuro estava sempre cercado de amigos, e seus discípulos atraíram tantos seguidores pelo espírito de boa camaradagem em sua vida em comum que, como disse um de seus contemporâneos, Diógenes Laércio, “cidades inteiras não dariam espaço para todos eles”. Escritores contemporâneos não poderiam elogiar o suficiente a fidelidade epicurista na amizade.

Em sua análise dos ensinamentos dos epicuristas, Guyau apontou uma peculiaridade interessante neles. À primeira vista, a amizade e o auto-sacrifício pelo bem do amigo parecem contradizer o princípio do interesse próprio, pelo qual, de acordo com a teoria epicurista, um homem que pensa racionalmente deve ser guiado. E para evitar essa contradição, os seguidores de Epicuro explicaram a amizade como um entendimento tácito baseado na justiça (ou seja, reciprocidade ou equidade — acrescentaremos). Esse entendimento é mantido por meio do hábito. A princípio, a relação surge por meio de um prazer pessoal que é mútuo, mas aos poucos essas relações se transformam em um hábito; o amor surge, e então amamos nossos amigos sem considerar se eles são úteis para nós. Assim, os epicuristas justificaram a amizade, provando que ela não contradiz seu princípio fundamental — a busca pela felicidade pessoal.

Mas a questão se apresentou: “Que posição um epicurista deve tomar com referência a toda a sociedade?” Platão já havia expressado o pensamento (no diálogo “Górgias”), diz Guyau, de que a única lei da natureza é o direito do forte. Depois de Platão, os céticos e Demócrito negaram a “justiça natural”, e muitos pensadores daquela época reconheceram que as regras da vida cívica eram estabelecidas pela força e, então, se tornavam firmemente implantadas pelo hábito.

Epicuro foi o primeiro, afirma Guyau, a expressar o pensamento que foi posteriormente desenvolvido por Hobbes, e depois dele por muitos outros, de que a chamada “lei natural” não era nada além de um “acordo mútuo para não infligir dano nem sofrer dano nas mãos de outro”... “A justiça não tem valor em si mesma: ela existe apenas em acordos mútuos e é estabelecida onde quer que uma obrigação mútua seja assumida para não causar dano aos outros, nem sofrer dano deles.” *“Tais pactos são introduzidos por homens sábios”*, diz Epicuro. “E não para evitar fazer uma injustiça, mas para não sofrê-la dos outros.” É devido à reciprocidade que acontece que, ao nos protegermos dos outros, também protegemos os outros de nós mesmos. Sem tais pactos e leis, a sociedade seria impossível; as pessoas se devorariam, diz Metrodorus, um seguidor de Epicuro.¹⁷

Consequentemente, a conclusão de todo o ensinamento epicurista foi que o que chamamos de dever e virtude é idêntico aos interesses do indivíduo. A virtude é o meio mais seguro de atingir a felicidade e, em caso de dúvida sobre como agir, é melhor sempre seguir o caminho da virtude.

Mas essa virtude não continha nem mesmo os rudimentos da igualdade humana. A escravidão não despertou indignação em Epicuro. Ele próprio tratava bem seus escravos, mas não reconhecia que eles tinham quaisquer direitos: a igualdade dos homens, aparentemente, nem lhe ocorreu. E levou muitas centenas de anos até que aqueles pensadores que se dedicavam a problemas morais se aventurassem a proclamar como a palavra de ordem da moralidade — direitos iguais, a igualdade de todos os seres humanos.

Deve-se notar, no entanto, para fins de completude na caracterização dos ensinamentos epicuristas, que nos escritos de um dos seguidores de Epicuro, onde encontramos a exposição mais completa de seus ensinamentos, ou seja, na obra do escritor romano Lucrécio (primeiro século a.C.), em seu célebre poema “Sobre a Natureza das Coisas”, já encontramos a expressão da ideia de desenvolvimento progressivo, ou seja, de evolução, que agora está na base da filosofia moderna. Ele também expõe a compreensão científica e materialista da vida da Natureza, conforme interpretada pela ciência moderna. De modo geral, a concepção de Epicuro sobre a Natureza e o universo foi construída, como sua ética, sem qualquer reconhecimento da fé, enquanto os estóicos, como panteístas, continuaram a acreditar na interferência constante de forças sobrenaturais em nossa vida. E os seguidores de Platão, especialmente os filósofos da escola alexandrina, que acreditavam em milagres e magia, tiveram que sucumbir por necessidade diante da fé cristã. Somente os epicuristas continuaram a permanecer descrentes, e seus ensinamentos

¹⁷ Guyau, Livro III, cap. ii.

perduraram por muito tempo, ou seja, mais de quinhentos anos. Até o surgimento do cristianismo, era o ensinamento mais amplamente difundido no mundo antigo e, depois disso, permaneceu popular por cerca de quatrocentos anos. E quando no século XII, e mais tarde na época do Renascimento, os movimentos racionalistas começaram na Europa, seus primeiros passos na Itália foram direcionados pelos ensinamentos de Epicuro.¹⁸

O ensinamento epicurista exerceu forte influência sobre o racionalista (século XVII) Gassendi (1592–1655) e também sobre seu discípulo, Hobbes, e até mesmo sobre Locke, que preparou o terreno para os enciclopedistas e para a filosofia naturalista moderna. Sua influência também foi forte sobre a filosofia dos “negacionistas” como La Rochefoucauld e Mandeville, e no século XIX sobre Stirner, Nietzsche e seus imitadores.

Finalmente, a quarta escola, que também estava se desenvolvendo na Grécia antiga, e mais tarde chegou a Roma, e que deixou até hoje traços profundos no pensamento ético, foi a escola dos estoicos. A fundação desta escola é atribuída a Zenão (340–265 a.C.) e Crisipo (281 ou 276, a 208 ou 204 a.C.); e mais tarde no Império Romano os mesmos ensinamentos foram desenvolvidos por Sêneca (54 a.C. — 36 d.C.) e especialmente por Epicteto (fim do primeiro e início do segundo século d.C.) e por Marco Aurélio (121–180 d.C.).

Os estoicos visavam levar os homens à felicidade cultivando neles a virtude, que consistia em uma vida que está de acordo com a natureza, e desenvolvendo a razão e o conhecimento da vida do universo. Eles não buscavam a origem das concepções e aspirações morais do homem em nenhum poder sobrenatural: pelo contrário, eles afirmavam que a própria natureza contém leis morais e, conseqüentemente, também o exemplo da moralidade. Aquilo que os homens chamam de lei moral é a seqüência das leis universais que governam a vida da natureza, eles disseram. Seu ponto de vista, portanto, está alinhado com as ideias que são aparentes na ética moderna de Bacon, Spinoza, Auguste Comte e Darwin. Apenas, deve-se notar que quando os estoicos falavam dos fundamentos primários da moralidade e da vida da Natureza em geral, eles frequentemente vestiam suas ideias em palavras naturais para os metafísicos. Assim, eles ensinaram que a Razão ou a “Palavra” (da palavra grega “logos”) permeia o universo como a Razão Universal Geral, e que a coisa que os homens chamam de lei moral é a seqüência das leis universais que governam a vida da Natureza.¹⁹ A razão humana, disseram os estóicos, e conseqüentemente nossas concepções de moralidade, nada mais são do que uma das manifestações das forças da natureza: essa visão, é claro, não impediu os estóicos de sustentar que o mal na natureza e no homem, tanto físico quanto moral, é uma conseqüência tão natural da vida da natureza quanto o bem. Conseqüentemente, todos os seus ensinamentos foram direcionados para ajudar o homem a desenvolver o bem em si mesmo e a combater o mal, alcançando assim a maior felicidade.

Os oponentes dos estóicos apontaram que seus ensinamentos aniquilam a distinção entre o bem e o mal, e deve-se admitir que, embora na vida real a maioria dos estóicos não confundisse essas concepções, eles falharam em apontar um critério definido para distinguir entre o bem e o mal, como foi feito, por exemplo, no século XIX pelos utilitaristas, que tinham como objetivo ético a maior felicidade do maior número de pessoas (Bentham), — ou por aqueles que se referem à preponderância natural do instinto social sobre o pessoal (Bacon, Darwin), — ou por aqueles que introduzem na ética a ideia de justiça, ou seja, igualdade.

Em geral, foi bem dito que em seu raciocínio os estóicos não foram tão longe a ponto de realmente construir a teoria da moralidade na base natural. É verdade que quando os estóicos afirmaram que o homem deveria viver de acordo com as leis da Natureza, alguns deles tinham em vista o fato de que o homem é um animal social e, portanto, deveria subordinar seus impulsos à razão e aos objetivos da sociedade como um todo, e Cícero (106–143 d.C.) até se referiu à justiça como uma fundação para a moralidade. O homem pode atingir sabedoria, virtude e felicidade, disseram os estóicos, apenas vivendo de acordo com a razão universal, e a própria Natureza incute em nós instintos morais saudáveis. “Mas quão mal os estóicos sabiam como encontrar a moral no natural, e o natural no moral”, Jodl observou justamente em sua “História da Ética”.²⁰ E por conta dessa deficiência em seus ensinamentos, uma

¹⁸ Guyau, Livro IV, cap. i.

¹⁹ Epicteto não achava necessário estudar a natureza para conhecer a essência de suas leis. Nossa alma, disse ele, as conhece diretamente, porque está em íntima conexão com a Divindade.

²⁰ [Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Stuttgart, Berlim, 2 vols. 1912] – Trad. Observação.

deficiência que era, afinal, inevitável naqueles dias, alguns dos estóicos, como Epicteto, chegaram à ética cristã, que reconhece a necessidade da revelação divina para conhecer a moral; enquanto outros, como Cícero, vacilaram entre a origem natural e a divina da moralidade; e Marco Aurélio, que havia escrito essas belas Máximas morais, permitiu a cruel perseguição aos cristãos (em defesa dos deuses oficialmente reconhecidos). Seu estoicismo já havia se transformado em fanatismo religioso.

De modo geral, os ensinamentos dos estóicos continham muito que era fragmentário e até mesmo muitas contradições. Independentemente desse fato, no entanto, eles deixaram marcas profundas na filosofia da moralidade. Alguns deles atingiram o auge do evangelho da fraternidade universal; mas, ao mesmo tempo, não rejeitaram o individualismo, a falta de paixão e a renúncia ao mundo. Sêneca, o tutor de Nero (que mais tarde o executou) combinou o estoicismo com a metafísica de Platão e também misturou com ela os ensinamentos de Epicuro e dos pitagóricos. Por outro lado, Cícero tinha uma inclinação definitiva para a interpretação religiosa da moralidade, vendo nesta última a expressão das leis naturais e divinas.²¹ Mas o pensamento fundamental dos estóicos era a descoberta do fundamento da moralidade *na razão do homem*. A luta pelo bem social eles consideravam uma qualidade inata, que se desenvolvia no homem à medida que sua ampliação intelectual progredia. Essa forma de conduta é sábia, eles acrescentaram, que está de acordo com a natureza humana e com a natureza de “todas as coisas”, ou seja, com a Natureza em geral. O homem deve basear toda a sua filosofia e toda a sua moralidade no conhecimento: no conhecimento de si mesmo e de toda a Natureza. Viver de acordo com a Natureza, antes de tudo, significa, para Cícero, conhecer a Natureza e cultivar o impulso social em si mesmo, ou seja, a capacidade de conter os impulsos que levam à injustiça, em outras palavras, desenvolver em si mesmo a justiça, a coragem e as chamadas virtudes cívicas em geral. É fácil entender agora por que Cícero se tornou o escritor favorito do século XVII e por que exerceu uma influência tão marcante sobre Locke, Hobbes, Shaftesbury e sobre os precursores da Revolução Francesa — Montesquieu, Mably e Rousseau.

Assim, Eucken está perfeitamente certo quando diz que a ideia fundamental do estoicismo, ou seja, a interpretação da moralidade de um ponto de vista científico e a elevação da moralidade à sua altura e independência plenas em conexão com a realização do universo como uma unidade, é preservada até o nosso tempo.²² Viver no mundo e submeter-se a ele inconscientemente não é digno do homem. Deve-se atingir a compreensão da vida universal e interpretá-la como um desenvolvimento contínuo (evolução), e deve-se viver de acordo com as leis desse desenvolvimento. Assim, os melhores entre os estóicos entenderam a moralidade e, por essa interpretação, o estoicismo auxiliou muito o progresso da ciência da moralidade.

Além disso, a palavra de ordem dos estóicos era assumir uma atitude não indiferente, mas ativa, em relação à vida social. Para esse propósito, a força de caráter foi desenvolvida, e esse princípio foi desenvolvido com muita força por Epicteto. Paulsen escreve em seu “Sistema de Ética”, “em nenhum lugar encontraremos exortações mais enérgicas para nos tornarmos independentes das coisas que não estão em nosso poder e depender de nós mesmos com liberdade interior, do que no pequeno *Manual de Epicteto*”.²³

A vida exige rigorismo, escreveram os estóicos, ou seja, uma atitude severa em relação à própria fraqueza. *A vida é uma luta*, e não o gozo epicurista de vários prazeres. A ausência de um objetivo mais elevado é o pior inimigo do homem. Uma vida feliz requer coragem interior, elevação de alma, heroísmo. E tais ideias os levaram ao pensamento de fraternidade universal, de “humanidade”, ou seja, a um pensamento que não havia ocorrido a seus predecessores.

Mas lado a lado com essas belas aspirações, encontramos em todos os estoicos proeminentes indecisão, antimônio. No governo do universo, eles viam não apenas as leis da natureza, mas também a vontade da Razão Suprema, e tal confissão paralisava inevitavelmente o estudo científico da Natureza. Sua filosofia continha um antimônio, e essa contradição levou a compromissos que eram contrários aos princípios fundamentais de sua moralidade — à reconciliação com aquilo que eles rejeitavam em seu ideal. O antimônio fundamental levou um pensador como Marco Aurélio a perseguições cruéis aos

²¹ O panteísmo naturalista dos primeiros estóicos transformou-se, nos seus ensinamentos, em teísmo naturalista, escreveu Jodl. Sêneca também auxiliou esta transformação do estoicismo. [*Geschichte der Ethik*, vol. 1, p. 27.] — Nota de tradução.

²² Eucken. *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, sétima ed., 1907, p. 90. [Leipzig.]

²³ [*Um Sistema de Ética*, por Friedrich Paulsen. Traduzido por Frank Thilly, NY, 1899.] — Nota de tradução.

crístãos. A tentativa de fundir a vida pessoal com a vida circundante levou a compromissos lamentáveis, à reconciliação com a realidade crua e miserável, e como resultado, já encontramos nos escritos dos estoicos os primeiros gritos de desespero — pessimismo. Independentemente de todas essas considerações, no entanto, a influência exercida pelos estoicos foi muito grande. Ela preparou muitas mentes para a aceitação do cristianismo, e sentimos sua influência até agora entre os racionalistas.

Capítulo VI: Cristianismo — A Idade Média — O Renascimento

Resumindo a ética pré-cristã da Grécia antiga, vemos que, apesar das diferentes interpretações da moralidade pelos pensadores gregos, todos eles concordavam em um ponto: eles viam a fonte da moralidade no Homem, em suas tendências naturais e em sua razão. Eles estavam longe de ter uma ideia clara quanto à verdadeira natureza dessas tendências. Mas eles ensinavam que, devido à sua razão e devido ao seu modo de vida social, o Homem naturalmente desenvolve e fortalece suas tendências morais, que são úteis para a manutenção da sociabilidade essencial a ele. Por essa razão, os pensadores gregos não buscavam nenhuma força externa e sobrenatural para ajudar o Homem.

Tal era a essência do ensinamento de Sócrates, Aristóteles e, em parte, até mesmo de Platão e dos primeiros estoicos, embora Aristóteles já tentasse basear a moralidade em uma base natural-científica. Somente Platão introduziu na moralidade um elemento semirreligioso. Por outro lado, Epicuro, possivelmente em oposição a Platão, avançou uma nova doutrina: um esforço racional do Homem em direção à felicidade, em direção ao prazer, e tentou apresentar essa busca pela felicidade como a principal fonte da moral em um homem pensante.

Epicuro estava inquestionavelmente certo ao afirmar que o esforço do homem, corretamente entendido, pela felicidade pessoal, pela plenitude da vida, é uma força motriz moral. E, de fato, um homem que percebe completamente o quanto a sociabilidade, a justiça e uma atitude gentil e equitativa para com os semelhantes — os homens contribuem para a felicidade de cada indivíduo, bem como para a felicidade da sociedade como um todo — tal homem não será amoral. Em outras palavras, um homem que reconheceu o princípio da igualdade e que foi ensinado pela experiência a identificar seus interesses com os interesses de todos, inquestionavelmente deve encontrar em tal interpretação da felicidade pessoal um suporte para sua moralidade. Mas Epicuro estreitou desnecessariamente os fundamentos reais da moralidade ao afirmar que a busca racional pela felicidade levará por si só o homem à atitude moral para com os outros. Epicuro esqueceu que não importa quão grande seja o tributo que o Homem paga ao egoísmo, ele ainda retém os hábitos da sociabilidade; ele também tem uma concepção de justiça que leva ao reconhecimento, até certo ponto, da igualdade dos homens, e que há, mesmo em homens que caíram a um nível moral muito baixo, uma vaga concepção do ideal e da beleza moral.

Epicuro, portanto, minimizou a importância dos instintos sociais no homem e ajudou o homem a colocar a “razoabilidade” prática no lugar da Razão baseada na justiça, que é a condição necessária para o desenvolvimento progressivo da sociedade. Ao mesmo tempo, ele ignorou a influência do ambiente e da divisão em classes, que é inimiga da moralidade quando uma estrutura piramidal da sociedade permite a alguns o que é proibido a outros.

E, de facto, os seguidores de Epicuro, que eram bastante numerosos no império de Alexandre o Grande e mais tarde no Império Romano, encontraram uma justificação para a sua indiferença às úlceras do sistema social na ausência de um ideal moral que defendesse a justiça e a igualdade dos homens como objectivo da moralidade.¹

¹ Guyau destacou em seu excelente tratado sobre a filosofia de Epicuro, que esta filosofia, no curso de alguns séculos, uniu muitos homens excelentes; e isto é perfeitamente verdade. Na massa da humanidade, há sempre um núcleo composto de homens que nenhuma quantidade de filosofia, seja ela religiosa ou totalmente cética, pode tornar melhor ou pior no sentido social. Mas lado a lado com estes, há massas de pessoas comuns que estão sempre vacilando e sempre caem no ensinamento predominante da época. Para esta maioria, fraca em caráter, a filosofia de Epicuro serviu como justificativa de sua indiferença social. Os outros, no entanto, que buscavam um ideal, voltaram-se para a religião para encontrá-lo. [Para a referência ao trabalho de Guyau sobre Epicuro, veja nota de rodapé, página 104]. — Nota da tradução.

Um protesto contra os horrores sociais daquela época e contra o declínio da sociabilidade era inevitável. E, como vimos, esse protesto se manifestou primeiro nos ensinamentos dos estoicos e, mais tarde, no cristianismo.

No século V a.C. começaram as guerras entre a Grécia e a Pérsia, e essas guerras gradualmente levaram a um declínio completo do sistema de Cidades-Repúblicas livres da Grécia Antiga, sob o qual o desenvolvimento, a ciência, a arte e a filosofia atingiram um alto estágio de desenvolvimento. Então, no século IV a.C., o Reino Macedônio foi criado e as expedições militares de Alexandre, o Grande, para o interior da Ásia começaram. As democracias florescentes e independentes da Grécia estavam sendo convertidas em províncias sujeitas ao novo Império conquistador. Os conquistadores estavam trazendo os escravos e as riquezas saqueadas do Oriente e, ao mesmo tempo, introduziram a centralização e suas consequências inevitáveis: despotismo político e o espírito de ganância saqueadora. E o que é mais, as riquezas importadas para a Grécia atraíram para ela os saqueadores do Ocidente, e já no século III a.C. começou a conquista da Grécia por Roma.

A antiga Hélade, outrora um conservatório de conhecimento e arte, agora se tornou uma província de um Império Romano sedento por conquistas. O farol da ciência que brilhara na Grécia foi extinto por muitos séculos, enquanto Roma espalhava em todas as direções seu estado centralizado e saqueador, onde o luxo das classes altas era baseado no trabalho escravo dos povos conquistados, e onde os vícios das classes altas, as classes dominantes, atingiam limites extremos.

Sob tais circunstâncias, um protesto era inevitável, e veio primeiro na forma de ecos da nova religião — o budismo, que se originou na Índia, onde uma desintegração social semelhante à do Império Romano estava ocorrendo — e então, cerca de quatrocentos anos depois, na forma do cristianismo, surgindo na Judeia, de onde logo se espalhou para a Ásia Menor, onde abundavam as colônias gregas, e daí para o centro do domínio romano — a Itália.

É fácil imaginar quão profunda foi a impressão, especialmente entre as classes pobres, produzida pelo surgimento desses dois ensinamentos que têm tanto em comum. Notícias da nova religião começaram a penetrar da Índia, sua terra de origem, para a Judeia e Ásia Menor durante os últimos dois séculos antes de nossa era. Houve um rumor de que o filho do rei, Gautama, estimulado pela necessidade de uma nova fé, havia se separado de sua jovem esposa e de seu palácio, havia jogado fora suas vestes reais, renunciado à riqueza e ao poder e se tornado um servo de seu povo. Subsistindo de esmolas, ele ensinou o desprezo pela riqueza e pelo poder, o amor por todos os homens, amigos e inimigos; ele ensinou simpatia por todas as criaturas vivas, ele pregou a gentileza e reconheceu a igualdade de todas as classes, incluindo as mais baixas.

O ensinamento de Buda Gautama² rapidamente encontrou numerosos seguidores entre os povos cansados por guerras e extorsões e ofendidos em seus melhores sentimentos pelas classes dominantes. Gradualmente, esse ensinamento se espalhou do norte da Índia para o sul e para o leste por toda a Ásia. Dezenas de milhões de pessoas abraçaram o budismo.

Uma situação semelhante surgiu cerca de quatrocentos anos depois, quando um ensinamento semelhante, mas ainda mais elevado, o cristianismo, começou a se espalhar da Judeia para as colônias gregas na Ásia Menor, e depois penetrou na Grécia e daí para a Sicília e a Itália.

O solo estava bem preparado para a nova religião dos pobres, que se levantaram contra a depravação dos ricos. E então as vastas e elementares migrações de povos inteiros da Ásia para a Europa, que começaram quase na mesma época e duraram doze séculos inteiros, lançaram tal horror sobre as mentes das pessoas que a necessidade de uma nova religião se tornou aguda.³

² A palavra “Buda” significa “professor”.

³ Com o fim do Período Glacial, e depois da Época dos Lagos que se seguiu durante o derretimento da camada de gelo, começou uma rápida secagem dos planaltos da Ásia Central. Essas terras são agora desertos despovoados, com os restos de cidades outrora populosas agora enterrados na areia. Essa secagem obrigou os habitantes dos planaltos a descer para o sul — para a Índia, e para o norte — para as terras baixas da Jungaria e da Sibéria, de onde se mudaram para o oeste, para as planícies férteis do sul da Rússia e da Europa ocidental. Povos inteiros migraram dessa maneira, e é fácil imaginar o horror que essas migrações inspiraram nos outros povos que já estavam estabelecidos nas planícies da Europa. Os recém-chegados saquearam os povos nativos ou aniquilaram a população de regiões inteiras onde a resistência foi oferecida. O que o povo russo viveu no século XIII, na época da invasão mongol, a Europa experimentou durante os primeiros sete ou oito séculos da nossa era, por conta das migrações das hordas que avançaram, uma após a outra, da Ásia Central. A Espanha e o sul da França sofreram de forma semelhante com a invasão dos árabes, que avançaram sobre a Europa a partir do norte da África, devido às mesmas causas de ressecamento. (Dos

Em meio aos horrores que foram então vivenciados, até mesmo pensadores sóbrios perderam a fé em um futuro melhor para a humanidade, enquanto as massas consideravam essas invasões como obra de um Poder Maligno. A ideia do “fim do mundo” surgiu involuntariamente na mente das pessoas, e os homens buscaram mais voluntariamente a salvação na religião. O ponto principal em que o cristianismo e o budismo diferiam de todas as religiões precedentes era o fato de que, em vez dos deuses cruéis e vingativos a cuja vontade os homens tinham que se submeter, essas duas religiões trouxeram — como um exemplo para os homens e não para intimidá-los — um *homem-deus ideal*. No caso do cristianismo, o amor do professor divino pelos homens — por todos os homens sem distinção de nação ou condição, e especialmente pelos mais baixos — levou ao mais alto sacrifício heróico — à morte na cruz pela salvação da humanidade do poder do mal.

Em vez do medo de um Jeová vingativo, ou de deuses personificando as forças malignas da natureza, o cristianismo defendia *o amor pelas vítimas da opressão*. O professor moral no cristianismo não era uma divindade vingativa, nem um padre, nem um homem da casta sacerdotal, e nem mesmo um pensador dentre os sábios, mas um homem simples do povo. Enquanto o fundador do budismo, Gautama, era filho de um rei que voluntariamente se tornou um mendigo, o fundador do cristianismo era um carpinteiro que deixou sua casa e seus parentes, e viveu como “os pássaros do céu” vivem, na expectativa do “Dia do Julgamento” que se aproximava. A vida desses dois professores foi passada, não em templos, não em academias, mas entre os pobres, e dentre esses pobres e não dentre os sacerdotes do templo vieram os apóstolos de Cristo. E se mais tarde o cristianismo, assim como o budismo, evoluiu para a “Igreja”, isto é, o governo dos “escolhidos”, com os vícios inevitáveis de todos os governos — tal desenvolvimento constituiu um desvio flagrante da vontade dos dois fundadores da religião, não obstante todas as tentativas que foram feitas mais tarde para justificar esse desvio citando os livros escritos muitos anos após a morte dos próprios professores.

Outra característica fundamental do cristianismo que era a principal fonte de sua força era o fato de que ele avançava como o princípio principal da vida do homem não sua felicidade pessoal, mas a *felicidade da sociedade* — e conseqüentemente um ideal, *um ideal social*, pelo qual um homem estaria pronto a sacrificar sua vida (veja, por exemplo, o décimo e o décimo terceiro capítulos do Evangelho de São Marcos). O ideal do cristianismo não era a vida aposentada de um sábio grego, e nem as façanhas militares ou cívicas dos heróis da Grécia ou Roma antigas, mas um pregador que se levantava contra os abusos da sociedade contemporânea e que estava pronto para enfrentar a morte pelo evangelho de sua fé, que consistia em justiça para todos, no reconhecimento da igualdade de todos os homens, no amor por todos, amigos e estranhos, e finalmente, *no perdão de injúrias*, contrário à regra geral daqueles tempos de vingança obrigatória por injúrias.

Infelizmente, apenas essas características fundamentais do cristianismo — especialmente igualdade e perdão de injúrias — muito em breve começaram a ser atenuadas e alteradas na pregação da nova religião, e os ensinamentos, muito em breve, na época dos apóstolos de fato, tornaram-se então completamente esquecidos. O cristianismo, como todas as outras morais contaminadas pelo oportunismo, ou seja, pelo ensino do “meio-termo feliz”. E esse processo foi facilitado pela formação no cristianismo, como em todas as outras religiões, de um grupo de homens que afirmavam que aqueles cujo dever é sábio realizar os ritos e os sacramentos, são aqueles que preservam o ensinamento de Cristo em toda a sua pureza e devem travar guerra contra as interpretações defeituosas continuamente surgidas desse ensinamento.

Não há dúvida de que essa conformidade por parte dos apóstolos tem sua explicação, em certa medida, nas perseguições cruéis às quais os primeiros cristãos foram submetidos no Império Romano, — até que o cristianismo se tornou a religião do estado; e também é provável que as concessões tenham sido feitas apenas por uma questão de aparência, enquanto o núcleo interno das comunas cristãs aderiu ao ensinamento em toda a sua pureza. E, de fato, agora foi estabelecido por meio de uma longa série de investigações cuidadosas que os quatro evangelhos que foram reconhecidos pela Igreja como os relatos mais verdadeiros da vida e do ensinamento de Cristo, bem como os “Atos” e as “Epístolas” dos Apóstolos nas versões que chegaram até nós, foram todos escritos não antes de 60–90 d.C., e provavelmente até mais tarde, entre 90–120 d.C. Mas mesmo naquela época os Evangelhos e as Epístolas já eram cópias de

lagos. A referência de Kropotkin à Época do “Lago” — um nome não encontrado em várias obras padrão sobre geologia — parece se referir a uma subdivisão da Época Glacial tardia (Pleistoceno), quando os lagos estavam secando em partes do “velho” e do “novo” mundo.] — Nota de tradução.

registros mais antigos, que os copistas geralmente complementavam com lendas que os alcançavam.⁴ Mas foi justamente durante esses anos que ocorreu a mais implacável perseguição aos cristãos pelo Estado Romano. As execuções na Galileia começaram somente após a rebelião de Judá, o Galileu, contra o domínio romano, em 9 d.C., e mais tarde perseguições ainda mais cruéis contra os judeus começaram após sua revolta, que durou de 66 a 71 d.C., e as execuções foram numeradas em centenas.⁵

Em vista dessas perseguições, os pregadores cristãos que estavam prontos para perecer na cruz ou no fogo, naturalmente fizeram algumas concessões menores em suas epístolas aos fiéis, talvez para não sujeitar à perseguição as ainda jovens comunidades cristãs. Assim, por exemplo, as palavras, tão levianamente citadas pelas classes dominantes: “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (São Marcos, xii, 17), podem ter entrado nos evangelhos como uma concessão sem importância, que não afetou a essência do ensinamento, ainda mais porque o cristianismo defendia a renúncia aos bens mundanos. Além disso, tendo se originado no Oriente, o cristianismo foi influenciado pelas crenças orientais em uma direção muito importante. As religiões do Egito, Pérsia e Índia não se contentavam com a simples humanização das forças da Natureza, como era concebida pelo paganismo grego e romano. Eles viram no universo uma luta de duas essências igualmente poderosas — o Bem e o Mal, a Luz e a Escuridão — e transferiram essa luta para o coração do homem. E essa concepção de duas forças antagônicas batalhando pela supremacia no mundo, gradualmente penetrou no cristianismo e se tornou seu princípio fundamental. E então, por muitos séculos, a Igreja Cristã, a fim de aniquilar com crueldade indizível todos aqueles que ousaram criticar seus capangas, utilizou ao máximo essa concepção do poderoso diabo que obtém posse da alma humana.

Assim, rejeitou diretamente a gentileza e o perdão total que foram defendidos pelo fundador do cristianismo e que constituíram sua diferença de todas as outras religiões, com exceção do budismo. E mais do que isso: em sua perseguição de seus antagonistas, não conheceu limite de crueldade.

Mais tarde, os seguidores de Cristo, mesmo os mais próximos, foram ainda mais longe no caminho do desvio. Cada vez mais alienados do ensinamento original, eles chegaram ao ponto em que a Igreja Cristã fez uma aliança completa com os governantes, de modo que aos olhos dos “príncipes da Igreja” os verdadeiros ensinamentos de Cristo chegaram a ser considerados perigosos, tão perigosos, de fato, que a Igreja Ocidental proibiu a publicação do Novo Testamento em qualquer outra língua que não a latina, totalmente incompreensível para o povo, e na Rússia, na língua eslava antiga, um pouco mais compreensível.⁶

Mas o pior de tudo foi o fato de que, ao se transformar na Igreja do Estado, o cristianismo oficial esqueceu a diferença fundamental que o distinguia de todas as religiões anteriores, exceto o budismo. Esqueceu-se do *perdão das injúrias* e vingou todas as injúrias no espírito do despotismo oriental. Finalmente, os representantes da Igreja logo se tornaram donos de servos igualmente à nobreza leiga e gradualmente adquiriram o mesmo poder judicial lucrativo que os condes, os duques e os reis; e ao usar esse poder, os príncipes da Igreja provaram ser tão vingativos e gananciosos quanto os governantes leigos. E mais tarde, nos séculos XV e XVI, quando o poder centralizado dos reis e czares começou a se estender sobre os estados que estavam se formando, a Igreja nunca deixou de ajudar com sua influência e sua riqueza a criação e expansão desse poder e protegeu com sua cruz governantes semelhantes a bestas como Luís XI, Filipe II e Ivan, o Terrível. A Igreja punia qualquer demonstração de oposição ao seu poder com crueldade puramente oriental — com tortura e fogo, e a Igreja Ocidental até criou para esse propósito uma instituição especial — a “Santa” Inquisição.

Assim, as concessões aos poderes seculares feitas pelos primeiros seguidores de Cristo levaram o cristianismo para muito longe dos ensinamentos de seu fundador. O perdão de injúrias pessoais foi

⁴ O evangelista São Lucas testemunha a existência de muitos desses registros na passagem de abertura de seu evangelho (cap. I, 1–4), onde ele compila e amplia registros anteriores.

⁵ As perturbações na Judeia começaram, aparentemente, nos mesmos anos em que Cristo pregava. (Ver São Lucas, xiii, 1 e São Marcos, xv, 7).

⁶ Na Rússia, esta proibição permaneceu em vigor até 1859 ou 1860. Lembro-me vividamente da impressão produzida em Petersburgo pela primeira aparição do Novo Testamento na língua russa, e lembro-me de como todos nós nos apressamos em comprar esta edição incomum na Tipografia do Sínodo, o único lugar onde ela poderia ser obtida.

jogado ao mar, como um lastro desnecessário, e dessa forma foi descartado aquilo que constituía a diferença fundamental entre o cristianismo e todas as religiões precedentes, exceto o budismo.⁷

E realmente, se examinarmos sem preconceito não apenas as religiões anteriores, mas até mesmo os usos e costumes do modo de vida tribal mais antigo entre os selvagens, descobriremos que em todas as religiões primitivas e nos grupos mais primitivos já era considerado, e é considerado agora, uma regra de não fazer aos outros, isto é, aos homens da mesma tribo, aquilo que você não quer que seja feito a si mesmo. Por milhares de anos, todas as sociedades humanas foram construídas sobre esta regra, de modo que, ao defender uma atitude equitativa para com o próprio povo, o cristianismo não introduziu nada de novo.⁸

De fato, em um monumento tão antigo do sistema tribal como o Antigo Testamento, encontramos uma regra: “Não te vingarás, nem guardarás rancor contra os filhos do teu povo, mas amarás o teu próximo como a ti mesmo.” Isso é dito em nome de Deus no terceiro livro do Pentateuco (Levítico, xix, 18). E a mesma regra foi aplicada ao estrangeiro: “O estrangeiro que habita convosco será para vós como um natural entre vós, e o amarás como a ti mesmo: porque fostes estrangeiros na terra do Egito.” (Levítico, xix, 34). Da mesma forma, a afirmação dos evangelistas, tão poeticamente expressa no evangelho de São Marcos (cap. xiii),⁹ de que não há mérito maior do que dar a própria alma pelo próprio povo, mesmo este apelo não pode ser considerado uma característica distintiva do cristianismo, porque o auto-sacrifício pelo próprio povo foi elogiado por todos os povos pagãos, e a defesa dos próximos com risco de vida é um fenômeno comum não apenas entre as tribos mais selvagens, mas também entre a maioria dos animais sociais.

O mesmo é verdade para a caridade, que é frequentemente representada como uma característica distintiva do cristianismo em contraste com a antiguidade pagã. O fato é que mesmo no sistema tribal era e ainda é considerado um crime recusar abrigo a alguém da mesma tribo — ou mesmo a um andarilho desconhecido — ou não compartilhar uma refeição com eles. Já mencionei no terceiro capítulo que um Buriat acidentalmente empobrecido tem o direito de ser alimentado por cada membro de sua tribo, e também que os fueguinos, os hotentotes e todos os outros “selvagens” dividem entre si igualmente cada pedaço de comida dado a eles como presente. Portanto, se no Império Romano, especialmente nas cidades, tais costumes do sistema tribal realmente desapareceram, não foi culpa do paganismo, mas de todo o sistema político do Império conquistador. Observarei, no entanto, que na Itália pagã, nos tempos de Numa Pompílio, e muito mais tarde, nos dias do Império, havia fortemente desenvolvidas as chamadas “collegia”, ou seja, associações de artesãos, conhecidas, na Idade Média, como “guildas”. Essas Collegia praticavam a mesma ajuda mútua compulsória; em certos dias, eles faziam refeições em comum, etc., cujo uso mais tarde se tornou uma característica distintiva de cada guilda. Portanto, a questão se apresenta: a ajuda mútua era realmente estranha à sociedade romana pré-cristã, como afirmam alguns escritores, que apontam para a ausência de caridade *estatal* e de *caridade religiosa*? Ou a necessidade de caridade foi provocada pelo enfraquecimento das organizações artesanais das collegia à medida que a centralização estatal aumentava?

Devemos, portanto, reconhecer que, ao pregar a fraternidade e a ajuda mútua entre o próprio povo, o cristianismo não introduziu nenhum novo princípio moral. Mas o ponto em que o cristianismo e o budismo introduziram um novo princípio na vida da humanidade foi ao exigir do homem *o perdão completo pelo mal infligido a ele*. Até então, a moral tribal de todos os povos exigia vingança, pessoal ou mesmo tribal, por cada injúria: por assassinato, por ferimento, por insulto. Mas o ensinamento de

⁷ Existe uma literatura volumosa sobre o assunto da preparação do terreno para o cristianismo pelos ensinamentos de Platão, especialmente por suas doutrinas quanto à alma; também pelos ensinamentos dos estóicos e por algumas adaptações de ensinamentos anteriores. Pode-se mencionar especialmente a obra de Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 1902, [Leipzig, 2 vols. Trad., NY, 1908, 2 vols. (Theological Trans. Library, vols. 19, 20.)] — Nota de tradução.

⁸ Veja, por exemplo, a descrição da vida dos aleutas, que naquela época ainda faziam facas e flechas de pedra. (A descrição dada pelo padre Venyaminov, mais tarde Metropolita de Moscou, em suas *Memórias do Distrito de Unalashkinsky*, São Petersburgo, 1840). Veja também as descrições exatamente semelhantes dos esquimós da Groenlândia, recentemente fornecidas por uma expedição dinamarquesa. [The Eskimo Tribes, pelo Dr. Henry Rink, vol. 11 da *Dinamarca, Commissionen, for ledelsen af de geologiske og geografiske undersøgelser I Grøntand. Kobenhavn*. (1887–1923).] — Nota de tradução.

⁹ [O capítulo xiii de São Marcos não faz esta afirmação, mas o capítulo viii do seu evangelho e uma secção semelhante do relato de Mateus transmitem a mesma ideia em palavras um pouco diferentes daquelas que Kropotkin usa na sua paráfrase.] — Nota da tradução.

Cristo, em sua forma original, rejeitava tanto a vingança quanto o processo legal, exigindo da pessoa injustiçada uma renúncia a toda retribuição” e perdão completo por injúria, e não apenas uma ou duas vezes, mas sempre, em todos os casos. Nas palavras, “Não se vingue de seus inimigos”, está a verdadeira grandeza do cristianismo.¹⁰

Mas o principal mandamento de Cristo, direcionando a renúncia de toda vingança, foi logo rejeitado pelos cristãos. Até mesmo os apóstolos aderiram a ele em uma forma consideravelmente modificada: “Não retribuam mal por mal, ou injúria por injúria; mas, ao contrário, bendigam”, escreveu o apóstolo Pedro em sua primeira “Epístola Geral” (iii, 9). Mas São Paulo apenas sugere fracamente o perdão de injúrias, e mesmo essa sugestão é expressa de forma egoísta: “Portanto, és indesculpável, ó homem, quem quer que sejas, que julgas (a outro): porque naquilo em que julgas a outro, condenas a ti mesmo.” (Epístola aos Romanos, ii, 1). Em geral, em vez dos mandamentos definidos de Cristo, rejeitando a vingança, os apóstolos oferecem o conselho tímido de “adiar a vingança” e aconselham um evangelho geral de amor. Assim, finalmente, vingança através dos tribunais. mesmo em suas formas mais cruéis, tornou-se uma essência necessária daquilo que é conhecido como justiça nos estados cristãos e na Igreja Cristã. É significativo que padre e carrasco estejam juntos no cadafalso.

Um destino semelhante aconteceu com outro princípio fundamental no ensinamento de Cristo. Seu ensinamento era o ensinamento da igualdade. Um escravo e um cidadão romano livre eram para ele igualmente irmãos, filhos de Deus. “E qualquer um de vocês que quiser ser o primeiro, seja servo de todos”, ensinou Cristo. (São Marcos, x, 44). Mas nos Apóstolos já encontramos ideias diferentes. Os escravos e os súditos são iguais aos seus senhores... “em Cristo”. Mas na realidade os Apóstolos São Pedro e São Paulo apresentam como uma virtude cristã fundamental a obediência dos súditos às autoridades estabelecidas como aos ungidos de Deus com “temor e trepidação”, e a obediência dos escravos aos seus senhores. Esses dois Apóstolos apenas recomendam aos proprietários de escravos uma atitude mais gentil para com seus servos, e não a renúncia ao *direito de possuir escravos*, mesmo nos casos em que os proprietários de escravos são “fiéis e amados”, ou seja, aqueles convertidos ao cristianismo.¹¹

Este conselho dos Apóstolos poderia, é claro, ser explicado pelo desejo deles de não sujeitar seus seguidores à crueldade bestial dos Imperadores Romanos. Mas, ao pregar a obediência aos Césares bestiais *como ungidos de Deus*, o Cristianismo desferiu um golpe do qual não se recuperou até hoje. Tornou-se a religião do Estado.

Como resultado, a escravidão e a obediência servil aos governantes, ambas apoiadas pela Igreja, perduraram por onze séculos, até as primeiras revoltas de moradores e camponeses dos séculos XI e XII.

João Crisóstomo, o Papa Gregório, a quem a Igreja chamava de Grande, e várias pessoas que a Igreja incluía entre os santos, aprovaram a escravidão, e Santo Agostinho até a reivindicou, afirmando que os pecadores se tornavam escravos em punição por seus pecados. Até mesmo o filósofo comparativamente liberal, Tomás de Aquino, afirmou que a escravidão é uma “lei divina”. Muito poucos proprietários de escravos libertaram seus escravos, e alguns bispos coletaram dinheiro para comprar a liberdade dos escravos. E somente com o início das Cruzadas os escravos puderam ser libertados de seus senhores costurando uma cruz em suas mangas e indo para o Oriente para a conquista de Jerusalém.

¹⁰ Na Lei Mosaica, na passagem acima mencionada de Levítico (xix, 18), já encontramos as palavras: “Não te vingarás nem guardarás rancor contra os filhos do teu povo”. Este mandamento, no entanto, permanece sozinho e não há vestígios dele na história subsequente de Israel. Pelo contrário, em outra passagem, nomeadamente em Êxodo, xxi, 21, é permitido golpear impunemente o escravo ou a serva, desde que não morram dentro de um ou dois dias e, finalmente, como entre todos os grupos que ainda vivem de acordo com o sistema tribal, em caso de luta “se houver algum dano, então darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe” (vv. 23 a 25).

¹¹ “Submetam-se a toda ordenança humana por amor ao Senhor: seja ao rei, como supremo; ou aos governadores, como aqueles que são enviados por ele para a punição dos malfeitores e para o louvor dos que fazem o bem”, escreveu São Pedro quando bestas como Calígula e Nero reinavam em Roma. (*A Primeira Epístola Geral de Pedro*, ii, 13, 14), E mais, “Servos, sejam submissos a seus senhores com todo o temor; não apenas aos bons e gentis, mas também aos atrevidos”, etc. (*Ibid*, 18–25). E quanto aos conselhos que São Paulo deu ao seu rebanho, é realmente repugnante falar deles; eles estavam em contradição direta com o ensinamento de Cristo. “Toda alma esteja sujeita às potestades superiores. Pois não há poder senão de Deus” ... “Ele (o governante) é o ministro de Deus.” (*Epístola aos Romanos*, xiii, 1–5). Ele ordenou sacrilegamente que os escravos obedecessem a seus senhores “como Cristo”; de qualquer forma, esta é a declaração feita em sua *Epístola aos Efésios*, [vi, 51, que é reconhecida pelas Igrejas Cristãs como a genuína Epístola de São Paulo. Quanto aos senhores, em vez de instá-los a renunciar ao trabalho dos escravos, ele apenas os aconselhou a serem moderados — “moderando sua severidade”. Além disso, São Paulo exorta à obediência especial aqueles escravos que “têm senhores crentes... porque são fiéis e amados”. [*A primeira Epístola a Timóteo*, vi, 2; *Colossenses*, iii, 22; *Tito*, ii, 9 e iii, 1. [Os tradutores corrigiram várias referências defeituosas do original.] — Nota da tradução.

A Igreja foi seguida aberta ou tacitamente pela maioria dos filósofos. Somente no século XVIII, na véspera da Revolução Francesa, as vozes dos livres-pensadores se levantaram contra a escravidão. Foi a Revolução e não a Igreja que aboliu a escravidão nas colônias francesas e a servidão na própria França. Mas durante a primeira metade do século XIX, o comércio de escravos negros floresceu na Europa e na América e a Igreja ficou em silêncio. Na Rússia, a abolição da escravidão, conhecida como servidão camponesa, tornou-se um fato consumado apenas em 1861. Foi preparada pelas conspirações dos dezembristas em 1825 e dos petrachevistas em 1848, bem como pela revolta camponesa dos anos cinquenta, despertando na nobreza o medo de outra rebelião de Pugachev. Em 1863, a abolição da escravidão ocorreu também nos “profundamente religiosos” Estados Unidos. Após uma luta sangrenta com os proprietários de escravos, os escravos foram proclamados livres; para sua subsistência, porém, não lhes foi dado nem um centímetro do solo que haviam cultivado.

O cristianismo provou ser impotente na luta contra a ganância dos donos de escravos e dos traficantes de escravos. A escravidão perdurou até que os próprios escravos começaram a se revoltar, e até que o desenvolvimento da produção mecanizada ofereceu a possibilidade de extrair mais lucros do trabalho contratado do que do trabalho dos servos camponeses ou dos escravos.

Assim, os dois princípios fundamentais do cristianismo — igualdade e perdão de injúrias — foram rejeitados por seus seguidores e por seus pregadores. E quinze séculos se passaram antes que alguns escritores rompessem com a religião e ousassem reconhecer um desses princípios, igualdade de direitos, como o fundamento da sociedade civil.

Finalmente, deve-se salientar que o cristianismo também confirmou a crença no diabo e em suas hostes como poderosos rivais do Bem. A crença no poder do Poder Maligno tornou-se especialmente fortalecida na época das grandes transmigrações dos povos. Mais tarde, a Igreja utilizou plenamente essa crença para aniquilar aqueles “servos do diabo” que ousaram criticar seus líderes. Mais do que isso: — a Igreja Romana até considerou a proibição cristã da vingança como um erro de um Mestre muito gentil, e substituiu a misericórdia por sua espada e suas fogueiras, para destruir aqueles que considerava hereges.¹²

Apesar de todas as perseguições aos cristãos no Império Romano, e apesar do pequeno número de comunas cristãs primitivas durante os primeiros séculos, o cristianismo continuou a conquistar mentes, primeiro na Ásia Menor, depois na Grécia, na Sicília, na Itália e, em geral, em toda a Europa Ocidental. O cristianismo foi um protesto contra todo o modo de vida no Império Romano daquela época, e contra os ideais daquela vida, onde a opulência das classes dominantes era baseada na pobreza desesperada dos camponeses e do proletariado urbano, e onde a “cultura” dos abastados era limitada ao desenvolvimento dos confortos da vida e a uma certa elegância externa, com total negligência das necessidades espirituais mais elevadas, tanto mentais quanto morais.¹³ Mas já naquela época muitos se sentiam insatisfeitos com os refinamentos dos prazeres das classes mais altas, juntamente com a degradação geral; e, portanto, não apenas os pobres a quem o cristianismo prometia libertação, mas também indivíduos separados entre as classes livres e ricas buscavam no cristianismo um caminho para uma vida mais espiritual.

¹² Eugène Sue, em seu notável romance *Les mystères du peuple: histoire d'une famille de prolétaires à travers les âges*, apresenta uma cena profundamente comovente onde o Grande Inquisidor censura Cristo por seu erro em ser muito misericordioso com os homens. Como se sabe, Dostoiévski, um grande admirador de Sue, introduziu uma cena semelhante em seu romance, *Os Irmãos Karamazov*. Para perceber completamente até que ponto a Igreja interferiu no livre desenvolvimento da Ética e de todas as ciências naturais, é suficiente examinar o governo da Inquisição até o século XIX. Na Espanha, foi destruída somente em 1808 pelo exército francês, após ter submetido ao seu julgamento, e quase invariavelmente às suas torturas, no curso de 320 anos, mais de 340.000 pessoas, entre as quais 32.000 foram queimadas “em pessoa”, 17.659 “em efígie” e 291.450 foram submetidas a várias torturas. Na França, a Inquisição foi abolida somente em 1772. Seu poder era tão grande que fez até mesmo um escritor moderado como Buffon renunciar publicamente às suas conclusões geológicas quanto à antiguidade das camadas geológicas, que ele havia expressado no primeiro volume da famosa descrição dos animais que povoavam o globo. Na Itália, embora a Inquisição tenha sido abolida localmente no final do século XVIII, ela logo foi restabelecida e continuou a existir na Itália Central até meados do século XIX. Em Roma, ou seja, na Roma Papal, seus remanescentes ainda existem na forma do Tribunal Secreto, enquanto certos grupos de jesuítas da Espanha, Bélgica e Alemanha ainda defendem seu restabelecimento. [O romance aqui referido está em quinze volumes; muitos deles apareceram em inglês, NY, 1910, etc.] — Nota de tradução.

¹³ Nos tempos recentes, especialmente na Alemanha e na Rússia, as concepções de “cultura” e civilização são frequentemente confundidas. Elas eram, no entanto, claramente distinguidas nos anos sessenta. O termo “cultura” era então aplicado ao desenvolvimento das conveniências externas da vida: higiene, meios de comunicação, elegância do mobiliário doméstico, etc., enquanto o termo “civilização”, ou esclarecimento, era aplicado ao desenvolvimento do conhecimento, pensamento, gênio criativo e luta por um sistema social melhor.

Ao mesmo tempo, a desconfiança da natureza humana estava se desenvolvendo. Ela já havia começado a se manifestar no mundo greco-romano da época de Platão e seus seguidores. E agora, sob a influência das duras condições de vida na época das grandes transmigrações dos povos, diante das iniquidades da sociedade romana e sob a influência do Oriente, o pessimismo começou a se desenvolver; a fé na possibilidade de atingir um futuro melhor por meio dos esforços do próprio Homem estava diminuindo. Cresceu a certeza do triunfo do Poder Maligno na Terra, e as pessoas buscaram voluntariamente consolo na fé na vida após a morte, onde não haverá mal ou sofrimento terreno.

Sob tais circunstâncias, o cristianismo adquiriu poder cada vez maior sobre a mente. É notável, no entanto, que não produziu nenhuma mudança substancial no modo geral de vida. E, de fato, não apenas falhou em originar quaisquer novas formas de vida amplamente distribuídas, mas até mesmo se reconciliou, como o paganismo antigamente, com a escravidão romana, a servidão normanda e as abominações do absolutismo romano. Os padres cristãos logo se tornaram os apoiadores dos imperadores. A desigualdade de propriedade e a opressão política permaneceram as mesmas de antes, e o desenvolvimento mental da sociedade foi consideravelmente menor. O cristianismo não desenvolveu nenhuma nova forma social. E realmente, aguardando um rápido fim do mundo, teve pouco interesse em tais reformas, de modo que mais de mil anos se passaram antes que, de fontes inteiramente diferentes, novos sistemas de vida comesçassem a ser desenvolvidos na Europa nas cidades que se declararam independentes, primeiro ao longo das margens do Mediterrâneo e, mais tarde, também no interior. Nestes novos centros de vida livre, que se assemelhavam neste aspecto às cidades livres da Grécia Antiga, começou também o renascimento das ciências, que haviam sofrido um declínio desde a época dos Impérios Macedônio e Romano.

Na época dos Apóstolos, os seguidores de Cristo, que viviam na expectativa do rápido Segundo Advento, estavam principalmente preocupados em espalhar o ensinamento que prometia a salvação aos homens. Eles se apressaram em espalhar as “boas novas” e, se necessário, pereceram pela morte do mártir. Mas já no segundo século da Era Cristã a “Igreja” Cristã começou a se desenvolver. É bem conhecido o quão facilmente novas religiões se dividem em numerosas facções no Oriente. Cada um interpreta o novo ensinamento à sua maneira e adere fanaticamente à sua interpretação. O cristianismo também corria o risco de tal divisão em pequenas partes, ainda mais porque na Ásia Menor e no Egito, onde estava se espalhando rapidamente, estava sendo misturado com outras religiões: o budismo e o antigo paganismo.¹⁴ Em vista desse fato, desde os primeiros tempos o professor do cristianismo visava criar, de acordo com a antiga tradição, uma “igreja”, ou seja, um grupo intimamente associado de professores que deveriam manter o ensinamento em toda a sua pureza, ou, pelo menos, em condições uniformes.

Mas com o desenvolvimento das igrejas como guardiãs do ensinamento e de seus ritos, surgiu, como no budismo, por um lado a instituição monástica, ou seja, a retirada de alguns dos professores da sociedade, e por outro lado, formou-se uma casta especial e poderosa, o clero, e a reaproximação dessa casta com o poder secular cresceu de forma constante. Ao guardar o que considerava a pureza da fé e ao perseguir o que considerava perversão e heresia criminosas, a Igreja logo atingiu o limite da crueldade em suas perseguições aos “apóstatas”. E para o sucesso nessa luta, primeiro buscou e depois exigiu apoio dos poderes seculares, que por sua vez exigiram da Igreja uma atitude benevolente para com eles e um apoio pela religião de seu poder tirânico sobre o povo.

Assim, o pensamento fundamental do ensinamento cristão, sua modéstia, seu “espírito de sabedoria mansa” estava sendo esquecido. O movimento que começou como um protesto contra as abominações do poder dominante, agora se tornou uma ferramenta desse poder. A bênção da Igreja não apenas perdoou os crimes dos governantes, — na verdade, até mesmo representou esses crimes como o cumprimento da vontade de Deus.

Ao mesmo tempo, a Igreja Cristã usou todos os seus esforços para impedir o estudo pelos cristãos da “antiguidade pagã”. Os monumentos e os manuscritos da Grécia antiga, as únicas fontes de conhecimento naquela época, estavam sendo destruídos, pois a Igreja via neles apenas “orgulho” e “infidelidade” sugeridos pelo diabo. Essa proibição era tão rigorosa e se adequava tão bem ao espírito intolerante geral

¹⁴ Draper, em seu tratado, *Conflicts of Science with Religion*, mostrou quantos elementos foram misturados ao cristianismo a partir dos cultos pagãos da Ásia Menor, Egito, etc. Ele não deu, no entanto, atenção suficiente à influência muito maior do budismo, que até hoje permanece insuficientemente investigada. [John Williams Draper, *História do conflito entre religião e ciência*. NY, 1875.] — Nota de tradução.

do cristianismo, que alguns dos escritos dos pensadores gregos desapareceram completamente e chegaram à Europa Ocidental apenas porque foram preservados pelos árabes em traduções árabes. Assim, zelosamente, o cristianismo estava eliminando a “sabedoria helênica”.¹⁵

Entretanto, porém, o sistema feudal, com a sua servidão, que se estabeleceu na Europa após a desintegração do Império Romano, começou a desintegrar-se, especialmente a partir da época das Cruzadas e após uma série de graves revoltas camponesas e de revoltas nas cidades.¹⁶

Devido à relação com o Oriente, e devido à crescente atividade comercial no mar e na terra, a Europa gradualmente desenvolveu cidades nas quais, lado a lado com o desenvolvimento do comércio, artesanato e artes, foi desenvolvido também o espírito de liberdade. Começando com o século X, essas cidades começaram a derrubar o poder de seus governantes seculares e dos bispos. Essas revoltas se espalharam rapidamente. Os cidadãos das cidades revoltadas elaboraram para si as “cartas” ou os “estatutos” de seus direitos, e forçaram os governantes a reconhecer e assinar essas cartas, ou simplesmente expulsaram seus governantes e juraram observar entre si esses novos estatutos de liberdade. Os habitantes da cidade, em primeiro lugar, recusaram-se a reconhecer os tribunais dos bispos ou dos príncipes, e elegeram seus próprios juízes; eles criaram sua própria milícia municipal para a defesa da cidade e nomearam seu comandante, e finalmente, eles entraram em alianças e federações com outras cidades livres. Muitas cidades também libertaram do jugo dos governantes seculares e eclesiásticos os camponeses dos distritos vizinhos, enviando a milícia da cidade para ajudar as aldeias. Gênova, por exemplo, agiu dessa maneira já no século X. E gradualmente a libertação das cidades e a formação de comunidades livres se espalharam por toda a Europa: primeiro na Itália e na Espanha, depois no século XII na França, na Holanda e na Inglaterra, e finalmente por toda a Europa Central, até a Boêmia, Polônia e até o noroeste da Rússia, onde Novgorod e Pskov, com suas colônias em Viatka, Vologda, etc., existiram como democracias livres por um período de alguns séculos. Dessa maneira, as cidades livres estavam revivendo o sistema político livre, devido ao qual, mil e quinhentos anos antes, o iluminismo floresceu tão esplendidamente na Grécia Antiga. A mesma situação agora se repetia nas cidades livres da Europa Ocidental e Central.¹⁷

E simultaneamente com o nascimento da nova vida livre, começou também o renascimento do conhecimento, da arte e da liberdade de pensamento, que recebeu na história o nome de “O Renascimento”.

Abster-me-ei aqui, no entanto, de uma análise das causas que levaram a Europa à “renascença” e depois à chamada “Época do Iluminismo”. Existem muitas obras esplêndidas sobre esse despertar da mente humana de um longo sono, e mesmo uma breve pesquisa delas nos levaria muito longe de nosso propósito imediato. Além disso, eu teria que discutir muito mais completamente do que foi feito até agora, não apenas a influência exercida no desenvolvimento da ciência e da arte pela descoberta dos monumentos da ciência, arte e filosofia da Grécia antiga, bem como a influência das viagens e viagens distantes empreendidas neste período de comércio com o Oriente, a descoberta da América, etc., mas também teria que considerar a influência das *novas formas de vida social* que se desenvolveram nas cidades livres. Então, também seria necessário mostrar como essas condições de vida na cidade e o despertar da população camponesa levaram a uma nova compreensão do cristianismo e aos movimentos populares profundamente enraizados, nos quais o protesto contra o poder da Igreja se misturava ao esforço de se livrar do jugo da servidão.

Tais revoltas se espalharam em uma onda poderosa por toda a Europa. Começaram com o movimento dos albigenses no sul da França nos séculos XI e XII. Então, no final do século XIV, na Inglaterra, ocorreram as revoltas camponesas de John Ball, Wat Tyler e dos lolardos, dirigidas contra os senhores e contra o estado, em conexão com o movimento protestante de Wickliffe. Na Boêmia, desenvolveu-se o ensinamento do grande reformador e mártir, John Huss (queimado na fogueira pela Igreja em 1415), cujos numerosos seguidores se levantaram contra a Igreja Católica, bem como contra o jugo dos senhores feudais. Então começou o movimento comunista dos Irmãos Morávios na Morávia e dos anabatistas na

¹⁵ As obras do grande fundador das Ciências Naturais, Aristóteles, tornaram-se conhecidas pela primeira vez na Europa medieval através da tradução da língua árabe para o latim.

¹⁶ As Cruzadas causaram grandes movimentos populacionais. Um camponês-servo que costurava uma cruz na manga e se juntava aos cruzados ficava livre da servidão.

¹⁷ Existem muitos tratados excelentes cobrindo este período da história, mas eles são ignorados por nossas escolas e universidades estaduais. O leitor encontrará uma lista em meu livro, *Mutual Aid*, onde também é dado um breve esboço da vida nas cidades livres medievais.

Holanda, Alemanha Ocidental e Suíça. Ambos os movimentos visavam não apenas purificar o cristianismo dos males que lhe haviam chegado devido ao poder secular do clero, mas também mudar todo o sistema social para um de igualdade e comunismo. Finalmente, seria necessário nos determos nas grandes guerras camponesas da Alemanha no século XVI, que começaram em conexão com o movimento protestante, — assim como nas revoltas contra o poder do Papa, dos latifundiários e dos reis, que se espalharam pela Inglaterra de 1639 a 1648 e que terminaram na execução do rei e na abolição do sistema feudal. Claro, nenhum desses movimentos atingiu seus objetivos políticos, econômicos e morais. Mas, de qualquer forma, eles criaram na Europa duas federações comparativamente livres — Suíça e Holanda, — e então dois países comparativamente livres — Inglaterra e França, — onde as mentes já estavam preparadas a tal ponto que os ensinamentos dos escritores livres-pensadores encontraram numerosos seguidores, e onde os pensadores podiam escrever, e às vezes até imprimir suas obras, sem o risco de serem queimados na fogueira pelos príncipes da Igreja Cristã, ou de serem presos por toda a vida.

Para explicar completamente o renascimento do pensamento filosófico que caracterizou o século XVII, seria necessário, portanto, traçar a influência desses movimentos populares revolucionários juntamente com a influência dos então recém-descobertos restos da literatura grega antiga — aquelas obras que são tão facilmente discutidas em todas as histórias do Renascimento, sem nenhuma menção feita aos movimentos populares. Mas tal investigação no reino da filosofia geral da história nos levaria muito longe de nosso propósito imediato. Portanto, limitar-me-ei a apontar que todas essas causas *tomadas em conjunto* ajudaram a desenvolver um novo e mais livre modo de vida. E ao dar uma nova direção ao pensamento, ajudaram gradualmente o desenvolvimento da nova ciência que estava lentamente se libertando da tutela da teologia; ajudaram o desenvolvimento da nova filosofia que estava se esforçando para abraçar a vida de toda a Natureza e explicá-la em uma base natural; e, finalmente, ajudaram a despertar os *poderes criativos* da mente humana. Ao mesmo tempo, tentarei mostrar a proeminência cada vez maior assumida a partir de então no campo moral pela *personalidade livre*, que proclamou sua independência da Igreja, do Estado e das tradições estabelecidas.

No curso dos primeiros dez séculos da nossa era, a Igreja Cristã viu no estudo da Natureza algo desnecessário, ou mesmo prejudicial, levando à presunção e ao “orgulho”, e o orgulho foi perseguido como uma fonte de infidelidade. O elemento moral nos homens, afirmou a Igreja, não se origina de forma alguma em sua natureza, que só pode incitá-lo ao mal, mas exclusivamente na revelação divina. Toda investigação das fontes naturais da moralidade no homem foi rejeitada e, portanto, a ciência grega, que tentou basear a moralidade em uma fundação naturalista, foi categoricamente rejeitada. Felizmente, as ciências originadas na Grécia encontraram refúgio entre os árabes, que traduziram escritores gregos para sua língua e que eles próprios contribuíram para o nosso conhecimento, especialmente sobre o globo e os corpos celestes, — bem como a matemática em geral e a medicina. O conhecimento da moral era considerado pela ciência árabe, assim como pela grega, uma parte do conhecimento da Natureza. Mas a Igreja Cristã rejeitou esse conhecimento como herético. Esta situação durou mais de mil anos e somente no século XI, quando as revoltas urbanas começaram na Europa, começou também o movimento de pensamento livre (racionalista). Uma busca diligente foi feita pelos monumentos sobreviventes dispersos da ciência e filosofia gregas antigas; e dessas fontes geometria, física, astronomia e filosofia começaram a ser estudadas. Em meio à escuridão profunda que reinou sobre a Europa por tantos séculos, uma descoberta e uma tradução de um manuscrito de Platão ou Aristóteles se tornaram um evento de importância mundial; abriu novos horizontes desconhecidos, despertou mentes, reviveu o sentimento de deleite na Natureza e despertou ao mesmo tempo a fé no poder da razão humana — a fé que a Igreja Cristã tanto se esforçou para desencorajar. A partir daquele momento começou o renascimento, primeiro das ciências e depois do conhecimento em geral, bem como das investigações sobre a essência e os fundamentos da moralidade. Abélard das muitas dores, (1079–1142), no início do século XII, ousou afirmar, de acordo com os pensadores da Grécia Antiga, que o homem carrega em si os rudimentos de concepções morais. Ele não encontrou, no entanto, nenhum suporte para essa heresia, e somente no século seguinte apareceu na França o pensador Tomás de Aquino (1225–1278), que tentou combinar o ensinamento da Igreja Cristã com uma parte do ensinamento de Aristóteles. Mais ou menos na mesma época, na Inglaterra, Roger Bacon (1214–1294) tentou finalmente rejeitar forças sobrenaturais na interpretação da natureza em geral, bem como das concepções morais do homem.

Essa tendência, no entanto; foi logo suprimida, e levou os já mencionados movimentos populares, (espalhando-se pela Boêmia, Morávia, as terras que agora formam a Alemanha, Suíça, França, — especialmente a parte sul, — os Países Baixos e a Inglaterra), — levou centenas de milhares de pessoas que pereceram pelo fogo e pela espada enquanto seus líderes foram submetidos a terríveis torturas, — em suma, levou a tremenda reviravolta que gradualmente envolveu toda a Europa do século XII ao século XVI, antes que a Igreja e os governantes seculares guiados por ela permitissem que pensadores falassem e escrevessem sobre o *instinto social do homem* como fonte de concepções morais, e sobre o significado da *razão humana* na elaboração de princípios morais. Mas mesmo então o Pensamento, libertando-se do jugo da Igreja, preferiu atribuir a governantes e legisladores sábios o que antes era atribuído à revelação divina, — até que finalmente uma nova corrente de pensamento ousou reconhecer que a elaboração dos princípios morais era o esforço criativo de toda a humanidade.

Em meados do século XVI, pouco antes da morte de Copérnico (1473–1543), apareceu seu livro sobre a estrutura do nosso sistema planetário. Este livro deu um poderoso ímpeto ao pensamento científico. O livro provou que a Terra não está de forma alguma situada no centro do Universo, e nem mesmo no centro do nosso sistema planetário; que o sol e as estrelas não giram em torno da Terra como nos parece; e que não apenas nossa Terra, mas também o Sol em torno do qual ela gira são meros grãos de areia em meio ao número infinito de mundos. Essas ideias diferiam fundamentalmente dos ensinamentos da Igreja, que afirmava que a Terra é o centro do Universo, e que o Homem é o objeto de especial preocupação para o Criador da Natureza. Claro que a Igreja começou a perseguir cruelmente esse ensinamento, e muitos homens foram vítimas dessa perseguição. Assim, um italiano, Giordano Bruno (1548–1600), foi queimado pela Inquisição em Roma em 1600 por sua obra, “Spaccio della bestia trionfante”, na qual ele deu suporte à heresia copernicana. Mas a nova tendência já havia sido definida pelos astrônomos e, em geral, veio uma percepção da importância da observação precisa e da análise matemática, e do conhecimento baseado em experimentos, em contraste com conclusões baseadas na metafísica. Em Florença, foi até organizada uma Academia “del Cimento”, ou seja, de experimentos.

Logo depois, em 1609 e 1619, investigações detalhadas das leis do movimento planetário ao redor do sol por Kepler (1571–1630) confirmaram as conclusões de Copérnico, e vinte anos depois o cientista italiano Galileu (1564–1642) publicou suas principais obras, que não apenas confirmaram os ensinamentos de Copérnico, mas demonstraram ainda mais aonde a física baseada em experimentos leva. Por sua adesão aos ensinamentos de Copérnico, a Igreja submeteu Galileu à tortura em 1633, e ele foi forçado sob tortura a renunciar à sua “heresia”. Mas o pensamento já estava sendo libertado do jugo do cristão e dos antigos ensinamentos hebraicos, e no pensador e experimentador inglês, Francis Bacon (de Verulam) a ciência encontrou, não apenas um continuador das investigações ousadas de Copérnico, Kepler e Galileu, mas também o fundador de um novo método de investigação científica — o *método indutivo*, baseado no estudo cuidadoso dos fatos da natureza e na extração de conclusões desses fatos, em oposição à interpretação dedutiva da natureza, ou seja, com base em princípios abstratos previamente assumidos. Mais do que isso, — Bacon delineou os fundamentos da nova ciência baseada em todos os seus ramos na observação e no experimento. Já naquela época havia séria agitação na Inglaterra, que logo culminou na revolução dos camponeses e especialmente das classes médias (1632–1648), terminando na proclamação da República e na execução do rei. E lado a lado com a convulsão econômica e política, ou seja, com a abolição do poder dos senhores feudais e com a chegada ao poder da classe média urbana, estava ocorrendo a libertação das mentes do jugo das Igrejas e o desenvolvimento de uma nova filosofia, de uma nova interpretação da Natureza, baseada não em especulações mentais, mas no estudo sério da natureza e no desenvolvimento gradual da vida, ou seja, a evolução, que constitui a essência da ciência moderna.

Bacon e Galileu foram os precursores desta ciência que, na segunda metade do século XVII, cada vez mais passou a sentir sua força e a necessidade de uma libertação completa da Igreja Católica, bem como da nova Igreja Protestante. Para este propósito, os cientistas começaram a se combinar e a estabelecer “Academias” científicas, ou seja, sociedades para o estudo livre da Natureza. O princípio fundamental dessas academias era a *investigação experimental*, em vez da antiga logomaquia. Tais eram os objetivos das academias, que se originaram primeiro na Itália, e também da Royal Society que foi estabelecida na Inglaterra no século XVII e que se tornou a fortaleza do conhecimento científico e um modelo para sociedades semelhantes, estabelecidas na França, Holanda e Prússia, etc.

Essa tendência na Ciência naturalmente se refletiu também na ciência da moralidade. Francis Bacon, alguns anos antes da Revolução Inglesa, fez uma tentativa — muito cautelosa, é verdade — de libertar da religião a questão da origem e da essência das concepções morais. Ele ousou expressar a ideia de que é errado considerar a ausência de convicções religiosas como prejudicial à moralidade; ele sustentou que até mesmo um ateu pode ser um cidadão honesto, enquanto, por outro lado, a religião supersticiosa é um perigo real quando se compromete a guiar a conduta moral do homem. Bacon se expressou muito cautelosamente — era impossível falar de outra forma em sua época —, mas a essência de seu pensamento foi compreendida, e daquele momento em diante a mesma ideia começou a ser expressa cada vez mais alto e definitivamente na Inglaterra e na França. Então a filosofia de Epicuro e dos estóicos foi lembrada, e o desenvolvimento da *ética racionalista*, isto é, a ética baseada na ciência, foi iniciado nas obras de Hobbes, Locke, Shaftesbury, Cudworth, Hutcheson, Hume, Adam Smith e outros na Inglaterra e na Escócia, e de Gassendi, Helvétius, Holbach e muitos outros na França.¹⁸

É interessante notar que o ponto principal na interpretação da moralidade de Bacon (que já aponte no segundo capítulo), ou seja, o fato de que mesmo entre os animais o instinto de sociabilidade pode ser mais forte e estável do que o *instinto de autopreservação*, foi desconsiderado por seus seguidores e até mesmo pelos ousados defensores da interpretação naturalista da moralidade.¹⁹

Somente Darwin, perto do fim de sua vida, aventurou-se a repetir o pensamento de Bacon com base em suas próprias observações da natureza, e ele desenvolveu essa ideia em algumas páginas notáveis sobre a origem dos sentimentos morais em seu livro, “The Descent of Man” (veja acima, Cap. II). Mas mesmo agora os escritores sobre ética falham em enfatizar esse pensamento, que deveria ser o fundamento da ética racionalista, ainda mais porque — embora em uma forma menos definida — ele é sugerido na essência de todos os ensinamentos que buscavam a explicação da moralidade na natureza do próprio homem.

Depois de Bacon, entre os filósofos do século XVII, a mesma ideia foi bem compreendida e ainda mais definitivamente expressa por Hugo Grotius em sua obra “De jure bellis”, em 1625. Após algumas observações sobre o Criador e sua influência no desenvolvimento das concepções morais — não diretamente, mas por meio da agência da Natureza, “embora criada por Ele, mas *Natureza imutável e racional*” — Grotius não hesitou em reconhecer que as fontes da “lei” e das concepções morais tão intimamente conectadas a ela eram: *a Natureza e a Razão que a interpreta*.

Ele excluiu a moralidade religiosa e as regulamentações rituais do reino da moralidade naturalista, e ocupou-se apenas com o estudo desta última. Por natureza, ele quis dizer a natureza humana, e negou que ela seja incapaz de distinguir entre o certo e o errado, porque o homem, assim como os animais, tem o instinto de *sociabilidade*, que inevitavelmente impele o homem a estabelecer um modo de vida pacífico com seus semelhantes.

Além de suas fortes tendências sociais, continuou Grotius, o homem, devido à sua linguagem, tem a capacidade de derivar regras gerais para a manutenção da vida social e o desejo de agir de acordo com essas regras. Essa preocupação com a sociedade se torna a fonte de costumes estabelecidos e da chamada *lei natural* ou a *lei baseada no costume*. O desenvolvimento dessas concepções também é auxiliado pela *concepção do benefício comum*, — da qual deriva a concepção do *que é considerado justo*. Mas é totalmente errado afirmar, ele escreveu, que os homens foram compelidos por seus governantes a se preocuparem com a lei, ou que estavam preocupados com ela meramente por uma questão de benefício. A natureza do homem o impeliu a agir dessa maneira.

¹⁸ A obra notável de Giordano Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, publicada em 1584, passou quase despercebida. Da mesma forma, o livro *De la sagesse* de Charron, publicado em 1601 (na edição de 1604 a passagem em negrito sobre religião é omitida), onde a tentativa foi feita para basear a moralidade no senso comum, não era amplamente conhecido, ao que parece, fora da França. No entanto, o *Essais* de Montaigne (1588), onde a variedade de formas na religião é reivindicada, obteve grande sucesso. [Na *Opere italiane* de Bruno, Gottinga, 1888, dois vols. em um. E veja Vincenzo Spampinato, *Lo Spaccio de la bestia trionfante con alcuni antecedenti*, Portici, 1902, *De la Sagesse* de Charron, Bourdeaux, 1601, reimpresso em Paris, 1797, três vols. em dois. Tradução para o inglês, *Of wisdom: three books...*, por Samson Lennard, Londres, 1615; e por Geo. Stanhope, Londres, 1707, 2 vols.] — Nota de tradução.

¹⁹ É notável que Jodl, o historiador da Ética, que é muito interessado em notar todas as novas influências na filosofia ética, também não dê o devido crédito às poucas palavras em que Bacon expressou sua ideia. Jodl viu nessas palavras o eco da filosofia grega, ou da chamada lei natural, *lex naturalis* (1573); enquanto Bacon, ao derivar a moralidade da sociabilidade, que é inerente ao homem, bem como à maioria dos animais, deu uma nova explicação científica dos fundamentos primários da moralidade.

“Porque”, escreveu Grotius, “mesmo entre os animais há alguns que, pelo bem de seus filhos ou de seus semelhantes, limitarão a atenção a seus próprios desejos, ou até mesmo se esquecerão de si mesmos. Isso, em nossa opinião, é devido a uma espécie de conhecimento vindo de fora, e constituindo o princípio de tais atos, já que em outros atos mais simples esse instinto não é perceptível.”²⁰

Uma tendência semelhante de fazer atos *gentis* para com os outros é encontrada até certo ponto entre as crianças. A razão sã também age na mesma direção (§ 9). “A lei natural”, escreveu Grotius, “é uma regra sugerida a nós pela razão, por meio da qual julgamos a necessidade moral ou a inaceitabilidade moral de um ato, dependendo de sua concordância ou discordância com a própria natureza racional” (com a própria natureza da razão, § 10, I).²¹

“Mais do que isso”, continua Grotius, “a lei natural é tão imutável que o próprio Deus não pode mudá-la. Pois, embora o poder de Deus seja excessivo, pode-se dizer que há coisas sobre as quais ele não se estende.” (Livro I, capítulo I, § 10, 5.)

Em outras palavras, ao combinar os ensinamentos de Bacon e Grotius, a origem das concepções morais se torna clara, se reconhecermos o *instinto de sociabilidade* como o traço fundamental do Homem. Este instinto leva ao desenvolvimento da vida social, com algumas concessões inevitáveis ao egoísmo pessoal. A vida social, por sua vez, auxilia o desenvolvimento das concepções de *moralidade tribal*, que encontramos entre todos os selvagens primitivos. Além disso, no campo da vida que se molda sob a influência do instinto inquestionavelmente forte de sociabilidade, há uma atividade contínua da razão, que leva o homem a desenvolver regras de vida cada vez mais complicadas, — e estas, por sua vez, servem para fortalecer os ditames do instinto social e os hábitos sugeridos por ele. Assim ocorre, de forma natural, a evolução do que chamamos de lei.

Fica claro, portanto, que a natureza moral e as concepções do Homem não precisam de explicação sobrenatural. E, de fato, durante a segunda metade do século XVIII e no século XIX, a maioria dos escritores sobre moralidade apontaram para sua origem a partir de uma fonte dupla: o sentimento inato, ou seja, o instinto de sociabilidade; e a razão, que fortalece e desenvolve aquilo que lhe é sugerido pela emoção hereditária e pelos hábitos que evoluíram para o instinto.

Aqueles, por outro lado, que insistiram em introduzir na ética um elemento sobrenatural, “divino”, explicaram o instinto de sociabilidade e os hábitos sociais do homem por sugestão divina, ignorando completamente o fato de que o instinto e os hábitos de sociabilidade são comuns à grande maioria dos animais. Acrescentarei aqui que agora aprendemos que os hábitos de sociabilidade são a arma mais segura na luta pela existência, e por essa razão eles estão se tornando cada vez mais fortalecidos entre as espécies sociais.

A interpretação da moralidade dada por Bacon e Hugo Grotius, no entanto, inevitavelmente levou à questão: em que a razão baseia suas conclusões na evolução dos princípios da moralidade?

Há sugestões dessa questão até mesmo na Grécia Antiga, e naquela época ela recebeu várias respostas. Platão, — especialmente durante o último período de sua vida, — e seus seguidores, ao explicar as concepções morais do homem como devidas ao “amor” sugerido ao homem por poderes sobrenaturais, naturalmente atribuíram à razão um lugar muito modesto. A razão do homem serviu meramente como intérprete da “Razão da Natureza”, ou seja, das sugestões do poder sobrenatural.

É verdade que as escolas céticas dos sofistas, e mais tarde Epicuro e sua escola, ajudaram os pensadores da Grécia Antiga a se livrarem dessa ética religiosa. Essas duas escolas, no entanto, assim como outras que não reconheciam a interferência da Vontade Sobrenatural (por exemplo, os cirenaicos e os seguidores de Aristóteles), embora atribuíssem grande importância à razão, atribuíam a ela, no entanto, um papel muito limitado, a saber, — apenas a avaliação de vários atos e modos de vida com o propósito de determinar quais deles são um caminho mais seguro para a felicidade do homem. O modo moral de vida, eles disseram, é aquele que dá a maior felicidade pessoal e a condição mais contente, não apenas a um único indivíduo, mas também a todos. Felicidade é liberdade do mal; e, devido à nossa razão, ao renunciar aos prazeres momentâneos em prol das alegrias futuras mais permanentes,

²⁰ Cito a tradução francesa: *De jure bellis. Le Droit de guerre et de paix*, traduit du latin par M. de Courtin, La Haye, 1703. Préface, §7. [A primeira edição desta tradução francesa apareceu em Amsterdã, 1688; a edição de 1703 é creditada a M. de Vourtin, 3 vols. Traduções para o inglês: *The rights of war and peace*, por AC Campbell, NY, e Londres, 1901; e *Selections*, por WSM Knight, Londres, 1922.] — Nota de tradução.

²¹ [Kropotkin dá as duas interpretações possíveis da cláusula.] — Nota de tradução.

podemos selecionar em nossa vida aquilo que nos leva mais seguramente ao estado de equilíbrio mental, ao contentamento geral, à vida harmoniosa de acordo com nós mesmos, e também ao desenvolvimento de nossa personalidade de acordo com suas peculiaridades individuais.

Esta visão da ética, conseqüentemente, rejeita a busca da justiça, — da virtude assim — chamada, — por sua única causa. Ela dá pouca atenção à vida guiada pelo ideal do amor, como pregado por Platão. À *Razão* é atribuída uma importância especialmente grande por Aristóteles. Mas ele vê a atividade da razão na *sensatez e prudência*, em vez de na decisão ousada do pensamento livre. Seu ideal é o pensamento “correto”, a contenção de atos que o homem está pronto a cometer sob a influência de forte emoção, e uma vontade que se mantém no “meio racional” conforme determinado pela natureza de cada indivíduo separado.

Aristóteles rejeitou a metafísica e assumiu uma posição em uma base prática, nomeando como ponto de partida de toda atividade a busca pela felicidade, o amor-próprio (egoísmo). O mesmo ponto de vista, ainda mais pronunciado — foi mantido, como vimos, por Epicuro e mais tarde por seus seguidores ao longo de cinco ou quase seis séculos. E desde a época do Renascimento, ou seja, a partir do século XVI, esse ponto de vista foi compartilhado por uma sucessão de pensadores, incluindo mais tarde os *enciclopedistas* do século XVIII, e nossos utilitaristas contemporâneos (Bentham, Mill) e naturalistas (Darwin e Spencer).

Mas não importa quão grande tenha sido o sucesso desses ensinamentos, especialmente na época em que a humanidade sentiu a necessidade de se libertar do jugo da Igreja e se esforçava para abrir novos caminhos para desenvolver novas formas de vida social, esses ensinamentos, no entanto, falharam em resolver o problema da origem das concepções morais do homem.

Dizer que o homem sempre se esforça pela felicidade e pela maior liberdade possível do mal é apenas proferir a verdade superficial e sempre óbvia, expressa até mesmo em provérbios. E, de fato, tem sido frequentemente observado que se a vida moral levasse o homem à infelicidade, toda a moralidade teria desaparecido do mundo há muito tempo. Mas tal generalização é insuficiente. Não há dúvida de que o desejo pela maior felicidade é inerente a toda criatura viva; na análise final, o homem é guiado por esse desejo. Mas esta é precisamente a essência da questão que agora nos preocupa. “Por que, — devido a qual processo mental ou sensorial, combinado com algumas considerações que chamamos de ‘morais’, — o homem renuncia tão frequentemente àquilo que inquestionavelmente lhe daria prazer? Por que ele frequentemente sofre todos os tipos de privações para não violar seu ideal moral?” Mas a resposta oferecida pelos pensadores acima mencionados da Grécia Antiga, e mais tarde também por toda uma série de pensadores utilitários, não satisfaz nossa mente; sentimos que o caso não se limita à mera ponderação prudente de prazeres e à mera renúncia de prazeres pessoais em prol de outras alegrias mais fortes e permanentes. Sentimos que temos aqui que lidar com algo mais complicado e, ao mesmo tempo, algo mais geral.

Aristóteles entendeu isso parcialmente quando escreveu que um homem para quem duas alternativas estão abertas age sabiamente se adota aquela decisão que *não traz conflito para seu eu interior e lhe dá uma satisfação maior consigo mesmo*. Nós nos esforçamos por alegria, honra, respeito, etc., ele escreveu, não apenas por eles mesmos, mas principalmente *pelo senso de satisfação que eles dão à nossa razão*. Como vimos, a mesma ideia foi repetida de uma forma ainda melhor por Epicuro. Mas se o papel desempenhado pela razão for aceito dessa forma, surge a pergunta: “*O que há em nossa razão que é satisfeito em tais casos?*” E se a pergunta for colocada assim, então, como veremos mais tarde, a resposta será necessariamente: “a necessidade de justiça”, ou seja, de equidade. No entanto, admitindo que Aristóteles e Epicuro se colocaram essa questão, eles não deram tal resposta. Toda a estrutura da sociedade de sua época, baseada como era na escravidão para a maioria — todo o espírito da sociedade estava tão distante da justiça e de sua consequência inevitável — a equidade (igualdade de direitos) que é bem provável que Aristóteles e Epicuro nem sequer tivessem pensado em se fazer essa pergunta.

No entanto, atualmente, quando o dia da velha filosofia acabou, não podemos mais ficar satisfeitos com as conclusões desses dois pensadores, e nos perguntamos: “*Por que uma mente mais desenvolvida encontra maior satisfação justamente naquelas decisões que acabam sendo as melhores para os interesses de todos?* Não há alguma causa fisiológica profunda para esse fato?”

Já vimos a resposta dada a essa questão por Bacon e depois por Darwin (ver Cap. II). No homem, disseram eles, como em todos os animais de pastoreio, o instinto de sociabilidade é desenvolvido a tal

ponto que é *mais forte e mais permanente* do que aqueles outros instintos que podem ser agrupados sob o nome comum de instinto de autopreservação. Além disso, no homem, como em um ser racional que tem vivido a vida social por dezenas de milhares de anos, a razão auxiliou o desenvolvimento e a observância de tais usos, costumes e regras de vida, que levaram a um desenvolvimento mais completo da vida social — e, como consequência, veio o desenvolvimento de cada indivíduo separado.

Mas mesmo essa resposta não pode nos satisfazer completamente. Por nossa experiência pessoal, sabemos com que frequência, na luta entre impulsos conflitantes, sentimentos estritamente egoístas são vitoriosos sobre sentimentos de natureza social. Vemos isso em indivíduos, bem como em sociedades inteiras. E chegamos, portanto, à convicção de que, se a razão humana não tivesse uma tendência inerente a introduzir em suas decisões um fator social corretivo, então as decisões estritamente egoístas sempre ganhariam o domínio sobre os julgamentos de natureza social. E, como veremos em capítulos posteriores, tal fator corretivo é aplicado. Ele surge, por um lado, de nosso profundo instinto de sociabilidade, bem como da simpatia para com aqueles com quem nossa sorte é lançada — uma simpatia desenvolvida em nós como resultado da vida social. Por outro lado, deriva da *concepção de justiça* inerente à nossa razão.

A história futura dos ensinamentos morais confirmará esta conclusão.

Capítulo VII: Desenvolvimento dos ensinamentos morais na era moderna (séculos XVII e XVIII)

As mesmas duas correntes na ética que se manifestaram na Grécia Antiga continuaram a existir entre os pensadores de épocas posteriores até meados do século XVIII. A maioria dos filósofos e pensadores ainda buscava a explicação da origem da moralidade em algo sobrenatural, revelado ao homem de cima. As ideias de Platão, desenvolvidas e fortalecidas pela Igreja Cristã constituíram, e ainda constituem a essência de tais ensinamentos, exceto que são consideravelmente estreitados. Platão, assim como Sócrates, considerou o conhecimento do bem como a real força motriz de toda moralidade. Mas Platão não apresentou esse conhecimento como algo adquirido de fora. Na base do ensinamento de Platão, e especialmente do ensinamento dos estóicos, estava a ideia de que o senso moral, que se manifesta no homem, mesmo que em forma imperfeita, é parte de algum princípio fundamental do universo. Se esse elemento não estivesse presente na natureza, ele não se manifestaria no homem.

Assim, havia um certo parentesco entre a filosofia da Grécia Antiga e a ciência moderna, mas a Igreja Cristã e os ensinamentos inspirados por ela não pouparam esforços para erradicar essa ideia de nossa *Weltanschauung*. É verdade, o cristianismo trouxe para a ética, ou, mais corretamente, fortaleceu nela o ideal de auto-sacrifício para o bem de nossos semelhantes; e ao incorporar esse ideal na pessoa de um homem-Cristo, o cristianismo, como o budismo, deu ao homem uma elevada lição moral. Mas os seguidores desse ensinamento, e especialmente a Igreja, logo começaram a pregar que as virtudes daqueles que tentam realizar esse ideal de vida não são de origem humana. “O mundo está mergulhado no mal”, eles disseram, em contraste com os pensadores da Grécia Antiga. Expressando o espírito pessimista de sua época, os líderes da Igreja Cristã afirmaram que o homem é uma criatura tão imoral, e o mundo está tão sujeito ao poder maligno, que o Criador do mundo teve que enviar seu filho à Terra para mostrar aos homens o caminho para o bem, e “redimir o mundo” do mal por meio de seus sofrimentos e sua morte.

Este ensinamento, como vimos, tornou-se tão firmemente estabelecido que mais de quinze séculos se passaram antes, em meio às novas formas de vida que surgiram na Europa, vozes começaram a se levantar afirmando que os germes da moralidade estão contidos na própria Natureza. Elas já foram mencionadas no capítulo anterior. Mas mesmo em nosso tempo tais vozes são silenciadas por aqueles que continuam a afirmar com grande autoconfiança, mas contrários aos fatos patentes, que a natureza pode nos dar apenas lições do mal. Eles sustentam que a função da razão em questões morais deve ser a avaliação daquilo que nos dá a maior satisfação sob o sistema social dado e, portanto, que quando o elemento moral se manifesta no homem, ele tem uma origem sobrenatural.

No entanto, a nova corrente na ética, que via as fontes das concepções morais do homem no próprio homem e na Natureza que o englobava, ganhou impulso de forma constante nos últimos trezentos anos, apesar de todos os obstáculos colocados em seu caminho pela Igreja e pelo Estado. E esse movimento colocou mais e mais ênfase na afirmação de que todas as nossas concepções morais se desenvolveram de uma forma perfeitamente natural a partir do sentimento de sociabilidade inerente ao homem e à maioria dos animais.

Agora prosseguiremos com a análise desses novos ensinamentos e veremos como eles tiveram que manter uma luta constante contra o ensinamento oposto, que sempre assume formas novas e, às vezes, habilmente disfarçadas. Mas, como a interpretação natural-científica da moralidade tem seguido caminhos um tanto diferentes na Inglaterra e na França, examinaremos esse desenvolvimento separada-

mente em cada um desses países. Começaremos com a Inglaterra, onde Bacon foi o originador do novo movimento; depois dele, Hobbes se tornou por muito tempo seu representante proeminente.

Vimos que os filósofos gregos, apesar das diferenças em suas várias escolas, todos reconheceram que as concepções morais do homem são algo que evolui de suas tendências naturais, e que essas concepções são aplicadas à vida por meio dos próprios esforços do homem na proporção em que a compreensão racional da sociabilidade se desenvolve. Também vimos como Bacon e seu contemporâneo, Hugo Grotius, definitivamente derivaram o princípio moral do instinto social. Assim, a ideia dos estóicos, que afirmavam que o elemento moral no homem é algo inerente à sua natureza, foi revivida na nova filosofia natural-científica.

Hobbes, no entanto, assumiu uma posição diametralmente oposta. Suas opiniões foram, sem dúvida, influenciadas pelas ideias de seu amigo francês, Gassendi.¹ Mas sua atitude de desprezo para com o homem, a quem ele considerava um animal perverso, que não conhecia restrições às suas paixões, foi, sem dúvida, formulada na Inglaterra durante os anos turbulentos da Revolução que começou em 1639 e que culminou na derrubada e execução do rei em 1649. Já naquela época Hobbes considerava os revolucionários com ódio, e foi forçado a fugir para a França, onde escreveu sua primeira obra, “De Cive” (Do Estado).²

Devido à completa ausência naquela época de conhecimento sobre a vida do selvagem primitivo, Hobbes imaginou para si a vida do homem primitivo como um estado de “guerra de todos os homens, contra todos os homens”³ do qual os homens emergiram somente depois de se unirem em uma sociedade e concluírem para esse propósito um “pacto social”.⁴ Portanto, Hobbes começa seu trabalho sobre o Estado com a afirmação de que o homem não é de forma alguma o “animal social”, nascido com os hábitos de sociabilidade, sobre os quais Aristóteles falou; pelo contrário, os homens são como lobos uns para os outros — “homo homini lupus”.

Se os homens buscam companhia, não é em virtude da sociabilidade inata, mas por causa dos benefícios que esperam dos outros, ou pelo medo uns dos outros. (Caps. I e II).

“Pois se por natureza um homem deve amar outro (isto é) como homem, não poderia haver razão para que cada homem não amasse igualmente a todos os homens, ou para que ele devesse frequentar aqueles cuja sociedade lhe proporciona honra ou lucro.” [II, 2.] Quando os homens se encontram “por prazer e recreação da mente, cada homem costuma agradecer a si mesmo mais com aquelas coisas que provocam risos, de onde ele pode, pela comparação dos defeitos e enfermidades de outro homem, passar mais corrente em sua própria opinião.” [II, 2.] “Toda sociedade, portanto, é para ganho ou para glória, (ou seja,) não tanto por amor aos nossos semelhantes, mas por amor a nós mesmos.” E ele conclui este parágrafo com as seguintes palavras: “Devemos, portanto, resolver que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não consistia na boa vontade mútua que os homens tinham uns pelos outros, mas no medo mútuo que tinham uns dos outros.” [I, 2.]

Todo o sistema ético de Hobbes é baseado nessa representação superficial da natureza humana. Ele considerou essas concepções como fundamentais e as reafirmou em suas notas posteriores ao texto, as notas sendo aparentemente evocadas por várias objeções levantadas às suas definições e conclusões.⁵

Os assentamentos de grupos de alguns animais e de selvagens, de acordo com Hobbes, ainda não são um estado. A própria constituição mental do homem o impede de se combinar em sociedades. É devido a essa inclinação inata que os homens são inimigos uns dos outros, e mesmo a sociabilidade manifestada

¹ Os ensinamentos morais de Gassendi serão discutidos no próximo capítulo.

² Como se sabe, a revolução inglesa começou em 1639. A primeira obra de Hobbes, *De Cive* [*Elementa philosophica de cive*], apareceu primeiro em Paris na língua latina em 1648; apenas cinco anos depois, apareceu na Inglaterra na língua inglesa. A segunda obra de Hobbes, *Leviathan*, apareceu em inglês em 1652, três anos após a execução do rei. [A tradução inglesa de *De Cive*, — *Philosophical Rudiments concerning Government and Society* — foi publicada em Londres, em 1651; portanto, três anos após o latim original.] — Trad. Nota.

³ [*Philosophical Rudiments*, etc. (Lond. 1651), cap. I, § 15, — com grafia modernizada.] — Nota de tradução.

⁴ [*Idem*, cap. II, principalmente § 11.]

⁵ Assim, na nota ao parágrafo citado acima, Hobbes escreveu: “É verdade que para os homens... a solidão é uma inimiga; pois as crianças precisam de outros para ajudá-las a viver, e aquelas de idade mais madura para ajudá-las a viver bem, portanto, não nego que os homens (a natureza compele) desejam se reunir. Mas as sociedades civis não são meras reuniões, mas laços para cuja criação são necessários fé e pactos.” Se for levantada uma objeção de que se os homens fossem como Hobbes os descreve, eles se evitariam — a isso Hobbes responde que esse é realmente o caso, pois “aqueles que vão dormir fecham suas portas, aqueles que viajam carregam suas espadas com eles”, etc.

pelo homem não é sua qualidade natural, mas foi enxertada nele por sua educação. Por natureza, todo homem se considera igual a todos os outros, desde que sua educação não erradique nele essa ideia, e ele se considera justificado em fazer o mal aos outros e em se apropriar de suas propriedades. Daí o estado de guerra contínua de cada um contra todos. O homem emerge desse estado apenas quando se torna sujeito a outros que são mais fortes ou mais astutos, ou quando um grupo de homens, percebendo os perigos da luta mútua, entra em um acordo e funda uma sociedade.⁶

A falsidade total da concepção de Hobbes sobre o homem primitivo tornou-se totalmente aparente, — agora que estudamos a vida do selvagem primitivo, bem como a vida do maior número de animais vivendo nos continentes ainda escassamente povoados. Podemos agora ver claramente que a sociabilidade constitui uma arma tão poderosa na luta contra as forças hostis da natureza e contra outros animais, que foi desenvolvida por muitos animais de rebanho muito antes do aparecimento de criaturas semelhantes ao homem na Terra. Portanto, para desenvolver a sociabilidade, o homem não tinha necessidade nem do “pacto social” nem do “estado Leviatã”.

É claro que Hobbes usou novamente sua concepção das bases da sociedade humana para a derivação das “leis da natureza”, nas quais ele fundou sua ideia de um sistema social. E como ele era um ultra-conservador, com um leve toque de simpatia popular (ele defendia a monarquia e o Pretendente na época da república de Cromwell), ele conseqüentemente representava como base do estado as aspirações feudais de seu partido, de um lado, e alguns lugares-comuns geralmente aceitáveis, do outro.

Para aqueles que estão em algum grau familiarizados com a vida dos animais e dos selvagens, as visões de Hobbes são obviamente errôneas. Tais ideias eram possíveis em meados do século XVII, quando tão pouco se sabia sobre a vida dos povos selvagens, mas é difícil entender como tais visões sobreviveram até o presente em face das explicações e descobertas dos séculos XVIII e XIX. Ainda pode ser possível explicar a adesão de Rousseau a visões semelhantes sobre a origem da sociedade humana, mas é totalmente incompreensível como as mesmas ideias passaram a ser compartilhadas pelo moderno naturalista Huxley, a quem tive que lembrar, quando ele começou a desenvolver ideias dignas de Hobbes, que o *surgimento das sociedades na Terra precedeu o surgimento do homem*.

O erro de Hobbes pode ser explicado apenas pelo fato de que ele escreveu em uma época em que era necessário neutralizar a concepção — disseminada naqueles dias — do idílico “estado primitivo” do homem. Sua concepção estava conectada com a lenda do Paraíso e da queda do homem, e foi aderida pela Igreja Católica, bem como pelas recém-estabelecidas Igrejas Protestantes, que, ainda mais firmemente do que os católicos, consideravam a redenção um dogma fundamental.

Sob tais circunstâncias, um escritor que negasse categoricamente o “estado primitivo” e que derivasse as concepções morais do homem-fera primitivo da consideração de que a coabitação pacífica é mais vantajosa do que a guerra contínua, — tal escritor tinha o sucesso garantido. Ou o “pacto social” ou a subjugação por um conquistador que limita pela força a licença desenfreada dos indivíduos, — tal era, de acordo com Hobbes, o primeiro estágio no desenvolvimento da moralidade e da lei. Então a Razão procedeu a limitar os direitos naturais dos indivíduos em seu próprio interesse, e assim foram desenvolvidas com o tempo todas as virtudes “morais”: compaixão, honestidade, gratidão, etc.

As concepções morais, segundo Hobbes, surgem de muitas maneiras diferentes, dependendo do tempo e do lugar; e, portanto, as regras morais não contêm *nada geral, nada absoluto*.⁷ Além disso, elas devem ser observadas apenas em casos em que haja reciprocidade, e a Razão deve ser o único guia em todas as decisões. Mas não é razoável observar regras morais com relação àqueles que não retribuem. Em

⁶ “A causa do medo mútuo consiste em parte na igualdade natural dos homens, em parte na sua vontade mútua de ferir.” E uma vez que é uma questão fácil “mesmo para o homem mais fraco matar o mais forte” e uma vez que “são iguais aqueles que podem fazer coisas iguais uns contra os outros,”... “todos os homens, portanto, entre si são por natureza iguais; a desigualdade que agora discernimos, tem origem na Lei Civil.” (1, 3) Até então “por direito natural” cada um é ele próprio o juiz supremo dos meios que deve empregar para a sua autopreservação. (1, 8, 9.) “Por direito natural todos os homens têm direitos iguais a todas as coisas.” (1, 10.) Mas uma vez que esta condição levaria a uma guerra constante, os homens entraram num pacto social estabelecendo a paz, e “por direito natural” todos são obrigados a observar este pacto.

⁷ A filosofia moral, segundo Hobbes, nada mais é do que a ciência do que é bom e do que é mau, nas relações mútuas dos homens e na sociedade humana. “*Bem e Mal* são nomes dados às coisas para significar a inclinação, ou aversão delas por quem foram dadas. Mas as inclinações dos homens são diversas, de acordo com suas diversas constituições, costumes, opiniões”; conseqüentemente, os homens diferem também em sua interpretação do bem e do mal. [(*Philosophical Rudiments* , 111, 31). Página 55. Londres, 1651]. — Nota de tradução.

geral, não é seguro confiar na razão social para o estabelecimento da moralidade. Este objeto exige um *poder governante que crie moralidade social sob medo de punição*, e a este poder de um indivíduo ou de um grupo de homens todos devem prestar obediência incondicional. No Estado, como na Natureza, — o poder é o direito. O estado natural do homem é a guerra de todos os homens contra todos os homens. O Estado protege a vida e a propriedade de seus súditos ao preço de sua obediência absoluta. A vontade do Estado é a lei suprema. A submissão ao poder do onipotente “Estado Leviatã” é a base da sociabilidade. Esta é a única maneira de atingir a coabitação pacífica, que nossas leis e regulamentos morais visam estabelecer. Quanto ao instinto hereditário de sociabilidade — ele não tem importância, pois é insuficientemente desenvolvido no homem primitivo e não pode se tornar a fonte de princípios morais. A razão, da mesma forma, não tem consequência no desenvolvimento das regras da vida social: o homem não tem concepção inerente de justiça; e a razão humana, como um verdadeiro oportunista, estabelece regras de vida social de acordo com as exigências do tempo. Aquele que é vitorioso — está certo, pois sua vitória prova que ele previu as exigências de seus contemporâneos. Esta foi a maneira pela qual Hobbes interpretou a moralidade; e é assim que ela é considerada pela vasta maioria das classes dominantes até o presente momento.

Por outro lado, o fato de Hobbes, em sua interpretação da moralidade, ter renunciado definitivamente à religião e à metafísica atraiu muitos seguidores para seu lado. Na época em que a luta entre a Igreja Católica e os protestantes estava ocorrendo na Inglaterra com uma ferocidade beirando o frenesi, e quando a libertação da personalidade e do pensamento se tornou uma necessidade urgente, o ensinamento que colocava em uma base racional uma questão tão importante quanto a moralidade era especialmente valioso. Em termos gerais, a libertação da ética e da filosofia da religião foi um grande passo à frente, e as obras de Hobbes exerceram uma influência considerável nessa direção. Além disso, Hobbes, seguindo Epicuro, sustentou que, embora o indivíduo seja sempre guiado por interesses pessoais, o homem, no entanto, chega à conclusão de que seus interesses estão na direção do maior desenvolvimento possível da sociabilidade e de relações mútuas pacíficas. Assim, seguiu-se que, embora as concepções morais se originem do egoísmo pessoal, elas, no entanto, se tornam a base para uma extensão de melhores relações mútuas e de sociabilidade.

Devido às causas já notadas, o ensinamento de Hobbes encontrou um sucesso considerável e duradouro na Inglaterra. Mas muitos não ficaram satisfeitos com ele, e logo vários oponentes sérios se manifestaram contra ele; entre eles John Milton, o famoso poeta inglês da época, um republicano convicto e defensor da liberdade de consciência e de imprensa, e James Harrington, que em 1656 publicou sua *Utopian “Oceana”* onde, em oposição a Hobbes, ele glorificou a república democrática. Mas a principal crítica ao ensinamento ético de Hobbes veio de um grupo de cientistas ligados à Universidade de Cambridge. Este grupo era igualmente hostil ao puritanismo republicano de Cromwell e à tendência natural-científica dos ensinamentos de Hobbes. No entanto, embora esses oponentes de Hobbes não compartilhassem as visões estreitas que prevaleciam entre os teólogos ingleses, sua filosofia, no entanto, não poderia, em nenhuma circunstância, reconciliar-se com o racionalismo em geral ou com as visões de Hobbes em particular, nas quais eles viam uma ameaça direta a toda força moral restritiva. É impossível, sustentava Cudworth, derivar nosso sentimento da natureza obrigatória de alguns de nossos julgamentos morais de considerações de ganho pessoal. E o que é mais, ele sustentava, a moralidade não é uma criação dos homens: suas raízes estão *na própria natureza das coisas, que até mesmo a vontade divina é incapaz de mudar*: os princípios morais são tão absolutos quanto as verdades matemáticas. O homem descobre as propriedades de um triângulo, mas não as cria: elas são inerentes às propriedades imutáveis das coisas. Os princípios morais permaneceriam verdadeiros mesmo se o mundo presente percesse.

Encontramos, portanto, nessas ideias de Cudworth, uma abordagem a uma concepção da importância igual de todos os homens e da igualdade de direitos de todos os homens, que começa a se manifestar claramente na ética racionalista moderna. Mas Cudworth era principalmente um teólogo, e para ele a filosofia permaneceu vazia de conteúdo sem o poder inspirador da religião e do medo inculcado por ela.

Uma abordagem muito mais próxima das tendências éticas modernas foi efetuada por outro representante da escola de Cambridge, Richard Cumberland (1632–1718). Em sua obra, “*Tratado Filosófico sobre*

as Leis da Natureza”,⁸ publicada em latim em 1671, ele declara suas opiniões nas seguintes palavras: “O bem da sociedade é a lei moral suprema. Tudo o que leva a ela é moral.”

O homem chega a essa conclusão porque toda a natureza o impele nessa direção. A sociabilidade é uma qualidade inseparável da natureza humana — uma consequência inevitável da organização e condição do homem. Quanto às visões de Hobbes, que tentou provar o oposto, elas são falaciosas, porque *a sociabilidade deve ter existido desde as primeiras origens do homem*.

É verdade que Cumberland não tinha à sua disposição as provas dessa ideia agora em nossas mãos, uma vez que viagens prolongadas e a vida de exploradores entre selvagens nos deram uma compreensão do modo de vida entre os povos primitivos. Cumberland, conseqüentemente, apoiou sua adivinhação apenas por raciocínios gerais extraídos da estrutura do mundo e do homem, e sua relação com outros seres vivos dotados de razão. Até esse ponto, ele escreveu, (evidentemente como uma concessão às demandas de seu tempo) o elemento moral é uma manifestação da Vontade Divina; mas isso não significa de forma alguma que seja arbitrário ou mutável.

Assim, as conjecturas de Cumberland quanto à origem das concepções morais do homem a partir do desenvolvimento do senso de sociabilidade estavam corretas. Infelizmente, Cumberland não traçou mais o desenvolvimento desse senso. Ele apenas apontou que o sentimento de benevolência geral que evolui do senso de sociabilidade, fortalecido e desenvolvido pela razão, resulta em tanto bem para todo ser racional que o homem, sem qualquer interferência da parte da autoridade divina, considerará as regras morais obrigatórias para si mesmo. Claro, ao seguir o impulso da sociabilidade, o homem se esforça ao mesmo tempo por sua felicidade pessoal: mas sob a influência da sociabilidade, seu próprio esforço pela felicidade *pessoal* leva ao bem comum. Portanto, a obediência ao senso de sociabilidade se torna em si mesma a fonte de alegria e satisfação, uma vez que leva a um objetivo mais elevado.

Cumberland parou neste ponto. Ele não tentou explicar *como e por que*, partindo do instinto de sociabilidade, o homem foi capaz de desenvolver seus ideais morais até seu nível e amplitude atuais, nem considerou a concepção de *justiça*, levando à equidade e as conclusões posteriores baseadas nesta ideia.

Isso foi feito por um lado por John Locke e seus seguidores, que tentaram basear a moralidade na utilidade, e por outro lado por Shaftesbury e seus seguidores, que viram a fonte da moralidade nos instintos e sentimentos inerentes. Mas antes de examinar esses sistemas, devemos nos deter na ética de Spinoza, que exerceu tremenda influência no desenvolvimento posterior dos ensinamentos éticos.

A ética de Spinoza tem um ponto em comum com a de Hobbes, ao negar a origem extra-natural da moralidade. Ao mesmo tempo, difere radicalmente dela em suas concepções fundamentais. Para Spinoza, Deus é — a própria Natureza. “Além de Deus não há substância, nem pode haver nenhuma que ele tenha concebido.”⁹

A substância corpórea não pode ser dividida da substância divina, pois Deus é a causa eficiente de todas as coisas, mas Ele age somente pelas leis de Sua própria natureza. É errado imaginar que Ele pode fazer com que aquelas coisas que estão em Seu poder não existam. Seria igualmente errado afirmar que o intelecto da mais alta ordem e a “liberdade de vontade” pertencem à natureza de Deus. (I, 17.) Na Natureza não há nada contingente, mas todas as coisas são determinadas pela necessidade da natureza divina de existir e agir de uma certa maneira. (I, 29.) *Em suma, aquilo que os homens chamam de Deus é a própria Natureza, mal compreendida pelo homem*. A vontade é apenas um certo modo de pensamento, como o intelecto, e, portanto, nenhuma volição pode existir ou ser determinada à ação a menos que seja determinada por outra causa, e esta novamente por outra, e assim por diante *ad infinitum*. (I, 32.) Disto se segue que “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem além daquela em que foram produzidas”. (I, 33.) O poder que as pessoas comuns atribuem a Deus não é apenas um poder humano (o que mostra que eles olham para Deus como homem, ou como sendo semelhante a um homem), mas também envolve fraqueza. (II, 3.) Em geral, as causas que levam os homens a atribuir vários eventos de sua vida ao poder supremo são muito bem analisadas por Spinoza na Parte I, prop 36.¹⁰

⁸ *De legibus naturae disquisitio philosophica*, Londres, 1672.

⁹ *Ética*, parte 1, proposição 15. Tradução de W. Hale White, quarta edição, Oxford University Press, 1910. Por brevidade, em referências posteriores a parte será indicada por algarismos romanos e a proposição por algarismos arábicos, assim: (I, 15).

¹⁰ [Kropotkin refere-se aqui ao Apêndice da Parte I, que segue a Proposição 36.] — Nota de tradução.

Spinoza foi, conseqüentemente, um seguidor de Descartes,¹¹ cujas visões sobre a Natureza ele desenvolveu ainda mais; e em sua negação da origem divina da moralidade ele se aproximou de Hobbes. Mas com seu desenvolvimento ousado de suas visões científicas e com sua completa liberdade do misticismo cristão, Spinoza entendeu o homem e a natureza muito bem para seguir Hobbes na ética. Ele certamente não poderia conceber a moralidade como algo baseado na coerção exercida pelo Estado. Ele mostrou, ao contrário, que sem qualquer influência do sentimento de medo de um Ser Supremo ou de governo, a razão humana livre e inevitavelmente chegará à atitude moral em relação aos outros, e que ao fazer isso o homem encontra a felicidade suprema, porque tais são as *demandas de sua razão de pensamento livre e lógico*.

Spinoza criou, assim, um ensinamento verdadeiramente ético, permeado de profundo sentimento moral. Tal também foi sua vida pessoal.

O processo mental pelo qual Spinoza chegou às suas conclusões pode ser declarado da seguinte forma: “A vontade e o intelecto são um e o mesmo. Ambos são apenas *volições* e *ideias* individuais. A falsidade consiste na privação de conhecimento que é envolvida pelo *conhecimento inadequado* das coisas ou por ideias inadequadas e confusas” (II, 35); atos errados surgem da mesma fonte. Em termos gerais, “Em toda mente humana algumas ideias são adequadas e outras são mutiladas e confusas.” No primeiro caso, a ideia é seguida pela *ação*, enquanto no segundo caso nossa mente sofre. Além disso, “a mente está sujeita a *paixões* na proporção do número de ideias inadequadas que ela tem.” (III, 1.)

De acordo com Spinoza, “a mente e o corpo são uma e a mesma coisa, concebidos em um momento sob o atributo do *pensamento* e em outro sob o da *extensão*”. (III, 2.) Spinoza prova essa proposição longamente, refutando a visão atual que afirma que “esta ou aquela ação do corpo brota da mente que tem comando sobre o corpo”. Quando os homens dizem isso, eles simplesmente confessam que são ignorantes da causa real de suas ações. (III, 2.) As decisões da mente “surgem na mente pela mesma necessidade que as ideias de coisas realmente existentes”. (III, 2.) Além disso, “se alguma coisa aumenta e ajuda o poder de ação do nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta e ajuda o poder de pensamento da nossa mente”. (III, II.) Alegria, alegria, alegria levam nossa mente a uma perfeição maior, enquanto a tristeza tem o efeito oposto. (III, II.) Em suma, corpo e mente são inseparáveis um do outro.

“O amor nada mais é do que alegria acompanhada da ideia de uma causa externa, e o ódio nada mais é do que tristeza acompanhada da ideia de uma causa externa. (III, 13.) Isso nos explica a natureza da esperança, do medo, da confiança, do desespero, da alegria (“alegria surgindo da imagem de uma coisa passada cujos resultados duvidamos”) e do remorso (“a tristeza que se opõe à alegria”). (III, 18.)

Dessas definições, Spinoza derivou todos os princípios fundamentais da moralidade. Assim, por exemplo, “nós nos esforçamos para afirmar tudo, tanto a respeito de nós mesmos quanto a respeito do objeto amado, que imaginamos que nos afetará ou ao objeto com alegria, e nos esforçamos para negar as coisas contrárias.¹² E uma vez que o “desejo ou poder de pensamento da mente é igual e simultâneo ao desejo e poder de ação do corpo, nós nos esforçamos para trazer à existência tudo o que imaginamos que conduz à alegria,” — a nossa, assim como a alegria daqueles que amamos. Dessas proposições fundamentais, Spinoza deriva o mais alto tipo de moralidade.

Não há nada na natureza, escreveu Spinoza, que seja *obrigatório*: há apenas o *necessário*. “O conhecimento do bem ou do mal não é nada além de um afeto de alegria ou tristeza na medida em que temos consciência disso.” “Chamamos uma coisa de boa ou má conforme ela ajuda ou dificulta a preservação do nosso ser, e conforme aumenta ou diminui, ajuda ou restringe nosso poder de ação. (IV, 8.) Mas “nenhum afeto pode ser restringido pelo verdadeiro conhecimento do bem e do mal na medida em que é verdadeiro, mas apenas na medida em que é considerado um afeto”, ou seja, quando se torna um desejo de *ação*. No último caso, “restringirá qualquer outro afeto, desde que este seja o mais fraco dos dois.” (IV, 14.)

Pode-se facilmente imaginar o ódio que Spinoza provocou no campo teológico com essas afirmações. Spinoza negou a ideia de antinomia dos teólogos, em virtude da qual Deus é o portador da verdade eterna, enquanto o mundo criado por Ele é sua negação.¹³

¹¹ Os ensinamentos de Descartes serão discutidos no próximo capítulo.

¹² Spinoza usou a palavra “coisa” tanto para objetos inanimados como para seres vivos.

¹³ A afirmação de que o homem não é livre e pode fazer apenas o que é resultado de sua natureza, em conexão com a afirmação semelhante sobre Deus, é encontrada em várias passagens da *Ética* de Spinoza. Assim, no prefácio da Quarta Parte,

Spinoza construiu sua ética na base eudemonística, ou seja, *na luta do homem pela felicidade*. O homem, ele ensinou, como todas as outras criaturas, luta pela *maior felicidade*, e dessa luta sua razão deriva regras morais de vida: ao fazer isso, no entanto, o homem *não é livre*, pois ele pode fazer apenas o que é o resultado necessário de sua natureza.

Não há dúvida de que Spinoza estava acima de tudo visando libertar nossa moralidade da tirania dos sentimentos incalculados pela religião, e desejava provar que nossas paixões e desejos (afetos) não dependem de nossas boas ou más intenções. Ele pretendia representar a vida moral do homem como sendo completamente governada por sua razão, cujo poder aumenta com o desenvolvimento do conhecimento. Spinoza dedica a esse assunto muitas páginas na quarta parte de sua “Ética”, onde fala “Da escravidão humana”. Toda a quinta parte trata “do poder do intelecto, ou da liberdade humana”. Em todo esse tratado capital, Spinoza de todas as maneiras incita o homem à ação, provando que alcançamos a plena gratificação de nosso “ego” somente quando reagimos *ativamente*, e não passivamente, ao nosso entorno. Infelizmente, ele falhou em considerar o fato de que *a capacidade de decidir o que é justo e o que é injusto é uma das expressões do ânodo fundamental do nosso pensamento, sem o qual o pensamento é impossível*.

A ética de Spinoza é completamente científica. Ela não conhece sutilezas metafísicas, nem revelações do alto. Suas conclusões são derivadas do conhecimento do homem e da natureza em geral. Mas o que ela vê na natureza? O que a natureza ensina à nossa razão, a qual decisão em questões morais pertence? Em que direção ela nos leva? Ela ensina, escreveu Spinoza, a não nos contentarmos com a comisseração, a não olhar de longe para as alegrias e tristezas dos homens, mas a sermos *ativos*. Mas em que direção essa atividade deve se manifestar? Essa questão, infelizmente, Spinoza deixou sem resposta. Ele escreveu durante a segunda metade do século XVII, e sua “Ética” apareceu pela primeira vez em uma edição póstuma em 1676. Naquela época, duas revoluções já haviam ocorrido: a Reforma e a Revolução Inglesa. Ambas as revoluções foram além de uma mera luta contra a teologia e a Igreja. Ambas tinham um caráter profundamente social, e a igualdade humana era a principal palavra de ordem desses movimentos populares. Mas esses fenômenos profundamente significativos não encontraram resposta em Spinoza.

“Espinoza”, como Jodl muito justamente observa, “olhou mais profundamente do que qualquer outro para a ética. A moral, como ele a vê, é ao mesmo tempo o divino e o humano, egoísmo e auto-sacrifício, razão e afeto (ou seja, desejo), liberdade e necessidade. Ao mesmo tempo, acrescenta Jodl, ao construir propositalmente sua ética sobre o egoísmo, Espinoza ignorou completamente as propensões sociais do homem. Claro, ele reconheceu os desejos produzidos pela vida social e o fato de que eles são obrigados a superar desejos puramente egoístas, mas a união social lhe pareceu algo de importância secundária, e ele colocou a autossuficiência de uma personalidade perfeita em si mesma, acima da ideia de trabalho em comum e de sociabilidade.¹⁴ Possivelmente, esse defeito pode ser explicado pelo fato de que no século XVII, quando massacres em nome da “verdadeira fé” estavam acontecendo, o objetivo mais urgente da ética era separar a moralidade de qualquer mistura de virtudes cristãs, e tendo feito isso, Spinoza, pode ser, hesitou em trazer sobre si um trovão ainda mais pesado de reprovação por uma defesa da justiça *social*, ou seja, por uma defesa das ideias comunistas avançadas naquela época pelos novos movimentos religiosos. Era, acima de tudo, necessário restabelecer os direitos da *razão pessoal, independente e autônoma*. Portanto, ao basear a moralidade no princípio da maior felicidade, que ela proporciona sem nenhuma recompensa na forma de “multiplicação de rebanhos” ou “beatitude no céu”, era necessário romper completamente com a ética teológica, sem cair no “utilitarismo” ou na ética de Hobbes e seus seguidores. Seja qual for o caso, a omissão na ética de Spinoza apontada por Jodl foi uma omissão essencial.

A filosofia indutiva de Francis Bacon, as generalizações ousadas de Descartes, que pretendia revelar a vida natural de todo o Universo, a ética de Spinoza, que explicava o elemento moral no homem sem invocar nenhuma força misteriosa, e a tentativa de Grotius de explicar o desenvolvimento da sociabilidade, novamente sem qualquer interferência por parte de um legislador sobrenatural — todos esses

“Da Escravidão Humana, ou Da Força dos Afetos”, ele escreveu: aquele Ser eterno e infinito a quem chamamos Deus ou Natureza age pela mesma necessidade pela qual Ele existe.”

¹⁴ Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Stuttgart e Berlim, 1912.

ensinamentos prepararam o terreno para uma nova filosofia, e ela de fato encontrou seu representante proeminente no pensador inglês Locke.

Locke não escreveu um tratado especial sobre moralidade. Mas em sua obra, “An Essay Concerning Human Understanding,”¹⁵ ele analisou tão profundamente os fundamentos do nosso conhecimento, que sua análise se tornou para uma geração inteira a base de uma nova filosofia. Ao discutir em outro livro¹⁶ a aplicação prática de sua pesquisa à política e à vida em geral, ele expressou tantos pensamentos importantes sobre a origem das concepções morais que suas visões deixaram sua marca em tudo o que foi escrito sobre moralidade durante o século XVIII. O próprio fato de Locke não ter sido o fundador de uma nova teoria com visões estritamente definidas, explica em parte sua influência. Ao dar sua interpretação do pensamento humano, da chamada liberdade de vontade e da moralidade em geral, ele assumiu uma atitude muito tolerante em relação a outros ensinamentos, tentando mostrar em cada um deles o elemento da verdade, mesmo que fosse expressado incorretamente.

Locke, como Spinoza, foi principalmente um seguidor de Descartes em sua interpretação do nosso conhecimento, ou seja, dos nossos processos de pensamento e das maneiras pelas quais o homem chega às suas conclusões. Como Descartes, ele rejeitou a metafísica e se baseou em uma base estritamente científica. Mas Locke discorda de Descartes sobre o assunto da existência no homem de *ideias inatas*, nas quais Descartes e outros predecessores de Locke viam a fonte das concepções morais do homem. Locke afirmou que não há ideias inatas nem na moralidade nem na razão em geral. “Onde está aquela verdade prática”, ele perguntou, “que é universalmente recebida sem dúvidas ou questionamentos como deve ser se inata? Justiça e cumprimento de contratos são aquilo em que a maioria dos homens parece concordar. Este é um princípio que se pensa estender-se aos covis de ladrões e às confederações dos maiores vilões... Admito que os próprios bandidos fazem isso entre si; mas é sem recebê-los como as leis inatas da natureza. Eles as praticam como regras de conveniência dentro de suas próprias comunidades... justiça e verdade são os laços comuns da sociedade; e, portanto, até mesmo bandidos e ladrões devem manter a fé e as regras de equidade entre si, ou então não podem se manter unidos. Mas alguém dirá que aqueles que vivem por fraude ou rapina têm princípios inatos de verdade e justiça que eles permitem e concordam?”¹⁷ E para aqueles que apontariam a divergência usual entre pensamentos e ações nos homens, Locke responde, não muito satisfatoriamente, que as ações dos homens são os melhores intérpretes de seus pensamentos. E uma vez que os princípios de justiça e moralidade são negados por muitos e, embora reconhecidos por outros, não são aplicados à vida, “é muito estranho e irracional supor princípios práticos inatos, que terminam apenas na contemplação.” (Ibid. 3.)

Um leitor moderno, familiarizado com a teoria da evolução, provavelmente notará que o raciocínio de Locke é superficial. Claro que ele estava justificado em negar a existência no homem de ideias ou *conclusões* inerentes, incluindo a moral, e ele estava justificado em dizer que na moralidade, assim como em tudo o mais, *o homem chega às suas conclusões por meio da experiência*. Mas se ele conhecesse as leis da hereditariedade, como as conhecemos agora, ou mesmo se ele tivesse simplesmente pensado no assunto, ele dificilmente teria negado que uma criatura social como o homem, ou como outros animais de rebanho, *poderia e como destinado a evoluir por meio da hereditariedade não apenas uma tendência à vida de rebanho, mas também à equidade e à justiça*.¹⁸

¹⁵ *An Essay Concerning Human Understanding* apareceu em 1690, dois anos após o estabelecimento da monarquia constitucional na Inglaterra. [Todas as citações são de Locke's *Philosophical Works*, 2 vols., Bohn's Standard Library, Londres, 1854.] — Nota de tradução.

¹⁶ *Dois tratados sobre o governo*, 1689. *Uma epístola sobre a tolerância*, 1690. *A razoabilidade do cristianismo*, etc. [1697.]

¹⁷ *An Essay Concerning Human Understanding*, Livro I, cap. iii, 2. [Todas as referências posteriores são ao mesmo ensaio. Os livros I-II estão no vol. 1, e os livros III-IV no vol. 11 da edição de Bohn.] — Nota de tradução.

¹⁸ Locke escreveu: Mas se essa regra mais inabalável da moralidade e fundamento de toda virtude social “que alguém deve fazer o que gostaria que lhe fizessem”, fosse proposta a alguém que nunca ouviu falar dela antes, ele não poderia, sem nenhum absurdo, perguntar uma razão para isso?” (Livro I, cap. III, § 4.) A isso, um cristão responderia: Porque Deus, que tem o poder da vida e da morte eternas, exige isso de nós.” Mas se um hobbesista for questionado sobre o porquê, ele responderá: Porque o público exige, e o “Leviatã” o punirá se você não o fizer” (§ 5) “A virtude (é) geralmente aprovada, não porque seja inata, mas porque seja lucrativa” (167; 6). O grande princípio da moralidade, fazer o que gostaria que fizessem a alguém, é mais recomendado do que praticado.” (167; 7.) Locke, portanto, seguiu Hobbes completamente neste ponto, falhando em notar que hábitos são herdados e evoluem para instintos, e que os instintos, isto é, o que era então conhecido como apetites, são em grande parte hereditários. Em sua luta contra a doutrina das ideias inatas, ele falhou em notar a hereditariedade, embora seu significado já fosse compreendido por Bacon, e em parte por Spinoza.

No entanto, em sua época, ou seja, no século XVII, a cruzada de Locke contra as concepções morais “inatas” foi um importante passo à frente, porque essa negação libertou a filosofia da sujeição aos ensinamentos da Igreja sobre a queda do homem e o Paraíso perdido.

Após esta introdução, que Locke precisava para provar que as concepções morais não podem ser consideradas como inspiradas de cima, ele passou para o assunto principal de seu tratado: a prova da origem de nossas ideias e conclusões *a partir da observação — da experiência*. E neste campo sua pesquisa foi tão exaustiva que foi posteriormente aceita por todos os principais pensadores do século XVIII, e até nossos dias ainda é respeitada pelos positivistas. Locke estava provando definitivamente que todas as nossas *ideias* (concepções, pensamentos) se originam diretamente de nossas *sensações*, recebidas por nossos sentidos, ou da *percepção de nossas sensações*. Todo o material para o processo de pensamento é fornecido pela experiência, e *a mente não contém nada que não tenha sido previamente experimentado pelas sensações*.

“Esta grande fonte da maioria das ideias que temos, dependendo inteiramente de nossos sentidos, e derivada por eles para o entendimento, eu chamo *de sensação*”, escreveu Locke (Livro II, cap. 1, 3). Mas, é claro, ele não negou que há certas maneiras de pensar, inerentes à nossa razão e que lhe permitem descobrir verdades. Tais são, por exemplo, a identidade e a diferença de duas coisas, discernidas pela razão, sua igualdade ou desigualdade; sua adjacência no tempo e no espaço, ou seu afastamento uma da outra; tal é também a ideia de causa e efeito.

Existem, de acordo com Locke, duas divisões principais em nossas ideias simples que derivamos de sensações e de nossas percepções de sensações. Algumas estão conectadas com prazer, outras com dor, algumas com alegria, outras com tristeza, e dificilmente há uma sensação ou percepção de sensação que não pertença a uma ou outra divisão (Livro II, cap. XX, 1.) “As coisas, então, são boas ou más apenas em referência ao prazer ou à dor. Aquilo que chamamos de bom, que é apto a causar ou aumentar o prazer, ou diminuir a dor em nós.” (§ 2.) As sensações produzem em nós os desejos e paixões correspondentes, cuja natureza aprendemos observando-os. Em geral, o homem busca aquilo que lhe dá prazer e evita tudo o que leva ao sofrimento. (§ 3.) Além disso, Locke apontou que o prazer e a dor podem ser não apenas físicos, mas também mentais, e assim ele lançou as bases do ensinamento que no século XIX foi brilhantemente desenvolvido por John Stuart Mill, sob o nome de *Utilitarismo*.

Além disso, ao observar as alterações em nossas ideias simples (sob a influência da experiência ampliada), chegamos à concepção de nosso poder, ou seja, nossa capacidade de agir de uma forma ou de outra; e dessas observações surge a concepção do “livre-arbítrio”.¹⁹ (Livro II, cap. XXI, 1-2.) “Encontramos em nós mesmos”, diz Locke, “um poder para começar ou deixar de lado, continuar ou terminar várias ações de nossas mentes e movimentos de nossos corpos, apenas por um pensamento ou preferência da mente ordenando, ou, por assim dizer, comandando a realização ou não realização de tal ou tal ação específica” (§ 5.) Da consideração da extensão do poder da mente sobre as ações do homem, surge a ideia de *livre-arbítrio*. (§ 7.) Mas, de fato, a questão “Nossa vontade é livre?” está formulada incorretamente. Seria mais apropriado perguntar “o homem é livre em suas ações?” E a resposta a essa questão seria que o homem pode, é claro, agir *como quiser*. Mas ele é livre para querer? (§ 22.) A esta questão, é claro, Locke dá uma resposta negativa, porque *a vontade do homem é determinada por toda uma série de influências precedentes*.

Além disso, ao discutir como a mente determina a vontade, Locke apontou que a antecipação do sofrimento, ou mesmo da mera inquietação, influencia nossa vontade mais do que a antecipação das maiores alegrias na vida por vir. Em geral, Locke discutiu tão completamente as relações de nossa mente com nossas ações que, neste campo, ele pode ser considerado o progenitor de toda a filosofia subsequente.

Entretanto, deve-se notar que, embora a influência de Locke tenha sido sentida principalmente na filosofia cética do século XVIII, sua influência também é aparente na atitude conciliatória da filosofia em relação à religião, que mais tarde encontrou expressão em Kant e na filosofia alemã da primeira metade do século XIX.

Ao libertar a filosofia moral do jugo da Igreja, Locke ao mesmo tempo colocou a moralidade sob a proteção dos três tipos de lei: a lei divina, a lei civil e a lei da opinião ou reputação. (Livro II, cap.

¹⁹ [Locke usa o termo “liberdade” para a concepção moderna de “livre-arbítrio”.] — Nota de tradução.

XXVIII, § 7.) Assim, ele não cortou a conexão com a moralidade da Igreja, baseada na promessa de bem-aventurança na vida futura. Ele apenas diminuiu a importância dessa promessa.

“Em conclusão, na última parte do mesmo ensaio, Locke dedicou alguns capítulos ao desenvolvimento da ideia que ocorre frequentemente em escritos sobre ética, a saber, — que verdades morais, quando são libertadas de complicações e reduzidas a concepções fundamentais, podem ser provadas precisamente da mesma maneira que verdades matemáticas. “ *O conhecimento moral é tão capaz de certeza real quanto a matemática*”, escreveu Locke, “nossas ideias morais, assim como matemáticas, sendo elas mesmas arquétipos, e ideias tão adequadas e completas, todo o acordo ou desacordo que encontrarmos nelas produzirá conhecimento real, assim como em figuras matemáticas.” (Livro IV, cap. iv, § 7.) Toda essa parte, e especialmente a seção, “Moralidade capaz de demonstração,” (cap. III, § 18) são extremamente interessantes. Elas mostram claramente que Locke abordou muito de perto o reconhecimento da justiça como base das concepções morais. Mas quando ele tentou definir justiça, ele limitou desnecessariamente essa concepção, reduzindo-a à concepção de propriedade: “Onde não há propriedade não há injustiça, é uma proposição tão certa quanto qualquer demonstração em Euclides.” (Livro IV, cap. III, § 18.) E assim ele privou a concepção de justiça e equidade daquela importância primordial que, como veremos em uma parte posterior desta obra, ela tem no desenvolvimento de ideias morais.

A filosofia de Locke exerceu uma influência de longo alcance sobre o desenvolvimento subsequente da filosofia. Escrita em linguagem simples, sem a terminologia bárbara dos filósofos alemães, ela não envolveu seus princípios fundamentais na nuvem da fraseologia metafísica que às vezes impede o próprio escritor de formar uma ideia clara do que ele pretende expressar. Locke declarou claramente os fundamentos da interpretação naturalista e científica do Universo no importante campo da moralidade. Portanto, toda a filosofia subsequente, da metafísica kantiana ao “utilitarismo” inglês, ao “positivismo” de Auguste Comte, e até mesmo ao “materialismo” moderno — consciente ou inconscientemente remonta a Locke e Descartes. Isso será visto mais tarde, quando chegarmos a considerar a filosofia dos enciclopedistas e, em seguida, a filosofia do século XIX. E agora vamos examinar qual foi a contribuição dos seguidores ingleses de Locke.

Entre aqueles que escreveram sobre a semelhança das regras morais com as matemáticas, no sentido de que ambas podem ser derivadas com precisão de algumas premissas fundamentais, estava Samuel Clarke, um aluno de Descartes e Newton. Em seu “Discurso sobre as obrigações imutáveis da religião natural”²⁰, ele atribui a essa ideia uma importância muito grande, tanto mais que ele vigorosamente afirmou a independência dos princípios morais da vontade do Ser Supremo, e também que o homem assume a moralidade como obrigatória, independentemente de todas as considerações quanto às consequências de atos imorais. Pode-se esperar, portanto, que Clarke elaborasse a ideia de Bacon sobre a natureza hereditária dos instintos morais e mostrasse como eles se desenvolvem. Reconhecendo a existência lado a lado com eles dos instintos antissociais, frequentemente atraentes para o homem, Clarke poderia ter considerado o papel desempenhado pela razão na escolha entre os dois, e ele poderia ter mostrado a influência gradualmente acumulada dos instintos sociais. Ele falhou em fazer isso, no entanto. O tempo ainda não estava maduro para a teoria da *evolução*, e embora fosse a última coisa a ser esperada de um adversário de Locke, Clarke, como Locke, voltou-se para a revelação divina. Além disso, Clarke, como Locke e seus seguidores, os utilitaristas, recorreram às considerações de utilidade, por meio das quais ele enfraqueceu ainda mais aquela parte de seu ensinamento na qual ele deriva concepções morais de instintos hereditários. Como resultado, sua influência na filosofia ética foi muito mais fraca do que poderia ter sido se ele tivesse se limitado à elaboração completa da primeira parte de sua doutrina.

Muito mais completa era a filosofia moral de Shaftesbury. De todos aqueles que escreveram no século XVII depois de Bacon, Shaftesbury chegou mais perto do que qualquer outro da ideia do grande fundador do pensamento indutivo. Shaftesbury se expressou sobre o assunto da origem das concepções morais de uma forma muito mais ousada e definida do que seus predecessores, embora ele fosse, é claro, compelido a cobrir seus pensamentos fundamentais por concessões aos ensinamentos religiosos, pois era impossível naquela época progredir sem concessões.

Shaftesbury primeiro se esforçou para provar que o senso moral não é um senso derivado, mas é inerente à natureza humana. Não é de forma alguma o resultado de nossa avaliação das consequências

²⁰ [Londres, 1708] — Nota de tradução.

úteis ou prejudiciais de nossas ações; e “este caráter primário e espontâneo de nosso senso moral prova que a moralidade é baseada — em emoções e propensões cuja fonte está na natureza do homem, e que ele pode julgar apenas secundariamente, ou seja, *depois que* elas se manifestam. Ao julgar as manifestações de seus sentimentos e instintos, o homem os chama de morais ou imorais.”

Assim, o estabelecimento das bases da moralidade exige razão; compreensão do que é certo e do que é errado, a fim de nos permitir fazer julgamentos corretos, de modo que “nada de horrível ou antinatural, nada de inexemplar, nada destrutivo daquela afeição natural pela qual a espécie ou sociedade é mantida, possa, por qualquer motivo, ou por qualquer princípio ou noção de honra ou religião, ser em qualquer momento afetado ou processado como um bom e próprio objeto de estima”.²¹

Shaftesbury não atribuiu importância à religião no fortalecimento de concepções morais. Um homem que se tornou moral sob a influência da religião, ele escreveu, não possui “mais retidão, piedade e santidade do que há mansidão ou gentileza em um tigre fortemente acorrentado”.²² Em geral, Shaftesbury era bastante franco na discussão sobre religião e ateísmo.

Shaftesbury explicou a origem das concepções morais exclusivamente pelo instinto social inato, controlado pela razão. A partir delas, desenvolveram-se as concepções de “Equidade e Direito”, e seu desenvolvimento foi influenciado pela seguinte consideração: “Para merecer o nome de bom ou virtuoso, uma criatura deve ter todas as suas inclinações e afeições, suas disposições de mente e temperamento, adequadas e concordantes com o bem de sua espécie, ou daquele sistema no qual está incluído, e do qual constitui uma parte.”²³

Além disso, Shaftesbury provou que os interesses sociais e os interesses do indivíduo não apenas coincidem, mas são na verdade inseparáveis. O amor à vida e o desejo pela vida, quando levados ao extremo, não são de forma alguma do interesse do indivíduo; eles se tornam um obstáculo à sua felicidade.²⁴ Também encontramos em Shaftesbury os primórdios da avaliação utilitarista dos prazeres, mais tarde desenvolvida por John Stuart Mill e outros utilitaristas, na passagem onde ele fala da preferibilidade dos prazeres mentais aos sensuais.²⁵ E em seu discurso, “The Moralists”, publicado pela primeira vez em 1709, onde ele defendeu suas teorias expostas em “An Inquiry Concerning Virtue or Merit”, ele ridicularizou “o estado de natureza” no qual, de acordo com a suposição de Hobbes, todos os homens eram inimigos uns dos outros.²⁶

É notável que Shaftesbury, ao refutar a afirmação de Hobbes de que “o homem é um lobo para o homem”, foi o primeiro a apontar a existência de ajuda mútua entre os animais. “Os eruditos”, escreveu Shaftesbury, “adoram falar desse estado imaginário da Natureza”... mas “dizer em menosprezo ao homem “que ele é um lobo para o homem” parece um tanto absurdo, quando se considera que os lobos são para os lobos criaturas muito gentis e amorosas. Os sexos se unem estritamente no cuidado e na criação dos filhotes, e essa união continua entre eles. Eles uivam um para o outro para trazer companhia, seja para caçar, invadir suas presas ou se reunir na descoberta de uma boa carcaça. Mesmo os tipos suínos não carecem de *afeição comum* e correm em rebanhos para ajudar seus companheiros afitos.”²⁷

²¹ *Características dos homens, maneiras, opiniões, tempos*, etc., por Anthony. Earl of Shaftesbury, 2 vols., Grant Richards, Londres, 1900. [A passagem citada é do Vol. 1, Tratado IV, *Uma investigação sobre virtude ou mérito*, Livro I, Parte II, Seção III, p. 255.] — Nota de tradução.

²² *Ibid.*, Livro I, Parte III, Seção III, p. 267; ver também Livro II, Parte II, Seção 1.] — Nota de tradução.

²³ *Ibid.*, Livro II, Parte I, Seção I, p. 280.

²⁴ *Ibid.*, Livro II, Parte II, Seção II p. 318.

²⁵ *Ibid.*, Conclusão, p. 337. [Ver também Livro II, Parte II, Seção I, p. 296.]

²⁶ *Os Moralistas: Uma Rapsódia Filosófica, sendo um recital de certas Conversas sobre Assuntos Naturais e Morais*. [No Vol. II das *Características*]: Que era seu estado natural viver assim separadamente nunca pode ser permitido sem absurdo. Pois antes você pode despojar a criatura de qualquer outro sentimento ou afeição do que aquele para com a sociedade e suas semelhanças.” (Parte II, Seção IV, p. 80.) Mais adiante ele diz: Se, por outro lado, sua constituição for como a nossa... se eles têm *memória*, sentidos e *afeições* ... “é evidente que eles não podem, por sua boa vontade, abster-se da sociedade, assim como não podem possivelmente se preservar sem ela.” (Parte II, Seção IV, p. 82) Além disso, Shaftesbury apontou para a fraqueza das crianças humanas e sua necessidade de proteção e melhor alimentação. Não deveria isso [a família humana, o lar] ter se tornado logo uma *tribo*? E esta tribo uma *nação*? Ou embora permanecesse apenas uma tribo, não era ainda uma sociedade para defesa mútua e interesse comum?” A sociedade, portanto, deve ser um *estado natural* para o homem, e fora da sociedade e da comunidade *ele nunca subsistiu, nem jamais poderá subsistir*.” (Parte II, Seção IV, p. 83.) Esse pensamento, como veremos, foi posteriormente reiterado por Hume.

²⁷ *Ibidem*, pp. 83–84.

Assim, as palavras proferidas por Bacon, Hugo Grotius e Spinoza (“mutuam juventum”, ou seja, ajuda mútua) aparentemente não foram perdidas, e por meio de Shaftesbury elas foram incorporadas ao sistema de Ética. E agora, — a partir de observações sérias de nossos melhores zoólogos, especialmente nas partes escassamente povoadas da América, e também de estudos sérios da vida de tribos primitivas, conduzidos no século XIX, — sabemos o quão certo Shaftesbury estava. Infelizmente, até hoje há muitos “naturalistas” e “etnólogos” de mesa, que continuam repetindo a afirmação absurda de Hobbes.

As visões de Shaftesbury eram tão ousadas para sua época, e em muitos pontos elas se aproximavam tanto das conclusões dos pensadores modernos, que mais algumas palavras devem ser ditas sobre seus ensinamentos. Shaftesbury dividiu as tendências humanas em sociais, egoístas e aquelas que são, essencialmente, não “inerentes”. Tais, ele escreveu, são ódio, malícia, paixões. A moralidade nada mais é do que a relação adequada entre as tendências sociais e egoístas (“afeições”). Em geral, Shaftesbury insistiu na independência da moralidade da religião e de motivos especulativos, pois sua fonte primária não está no raciocínio sobre nossas ações, mas na própria natureza do homem, nas simpatias que ele desenvolveu no curso dos tempos. Além disso, a moralidade é independente também em relação aos seus *propósitos*, pois o homem é guiado não pela utilidade ostensiva desta ou daquela maneira de agir, mas pelo sentimento de *harmonia interior dentro de si mesmo*, ou seja, pelo sentimento de satisfação ou insatisfação após o ato.

Assim, Shaftesbury (como já foi apontado por Wundt) proclamou corajosamente a origem independente do senso moral. E ele também entendeu como um código moral foi inevitavelmente desenvolvido a partir desta fonte primária. Além disso, ele negou categoricamente a origem das concepções morais a partir das considerações utilitárias da utilidade ou da nocividade de uma dada maneira de agir. Todas as regras morais das religiões e leis são as formas derivadas, secundárias, cuja base primária é constituída pelos instintos morais hereditários.

Neste ponto, a filosofia moral naturalista de Shaftesbury diverge completamente da filosofia naturalista dos pensadores franceses do século XVIII, incluindo os enciclopedistas, que preferiam aderir em questões morais ao ponto de vista de Epicuro e seus seguidores. É interessante notar que essa divergência já era perceptível nos fundadores do novo movimento filosófico na Inglaterra e na França, ou seja, em Bacon, que imediatamente assumiu o ponto de vista científico e naturalista, e em Descartes, que ainda não havia definido sua posição com bastante clareza.

De qualquer forma, o ponto de vista de Shaftesbury foi assumido também por Darwin (em sua segunda obra fundamental, “A Descendência do Homem”). E o mesmo ponto de vista deve ser inevitavelmente adotado por todo psicólogo que esteja livre de noções preconcebidas. Vemos em Shaftesbury, também, um predecessor de Guyau, nas ideias que este último desenvolveu em seu livro, “Moralidade sem Obrigação ou Sanção”. As mesmas conclusões são alcançadas pela Ciência Natural moderna; de modo que, depois de ter estudado a ajuda mútua entre animais e selvagens primitivos, pude dizer que seria mais fácil para o homem voltar a andar de quatro, do que renunciar a seus instintos morais, pois esses instintos estavam se desenvolvendo no mundo animal muito antes do aparecimento do homem na Terra.²⁸

Hutcheson, um aluno de Shaftesbury, mais enfaticamente do que qualquer um de seus contemporâneos, saiu em favor do sentimento moral inerente. Shaftesbury não explicou suficientemente por que o esforço desinteressado pelo bem dos outros leva vantagem sobre as manifestações do egoísmo pessoal — e por essa omissão ele deixou o caminho aberto para a religião. Hutcheson, embora fosse muito mais crente e muito mais respeitoso com a religião do que Shaftesbury, demonstrou mais enfaticamente do que qualquer outro pensador de seu tempo a natureza independente de nossos julgamentos morais.

Em suas obras, “*Philosophiae moralis institutio compendiarum*”²⁹ e “*System of moral Philosophy*”, Hutcheson tentou provar que não somos de forma alguma guiados por considerações sobre a *utilidade* dos atos benevolentes e sobre a *nocividade* dos não benevolentes, mas que sentimos *satisfação* mental após um ato direcionado ao bem dos outros e que chamamos tal ato de “moral” antes de nos entregarmos a quaisquer especulações quanto à utilidade ou à nocividade de nosso ato. Sentimos insatisfação mental como resultado de atos não benevolentes, assim como ficamos satisfeitos com a harmonia nas proporções

²⁸ [Ver Apêndice, página 339, abaixo.] — Nota de tradução.

²⁹ [Glasgow, 1742; Rotterdam, 1745. *The System of Moral Philosophy*, apareceu em Londres, 1755; 2 vols.] — Nota de tradução.

de um edifício ou na música, e ficamos descontentes com a ausência de harmonia na arquitetura ou na música. A razão, por si só, não seria capaz de nos incitar a um ato que levasse ao bem comum, se não tivéssemos inclinação natural para agir dessa maneira. Portanto, Hutcheson atribui à razão um lugar bastante modesto, talvez modesto demais. A razão, ele sustentava, apenas coloca em ordem nossas sensações e impressões, e desempenha apenas um papel educativo: ela nos permite experimentar aqueles prazeres mais elevados que são de maior importância para nossa felicidade. Por meio da razão, conhecemos a ordem universal e o Espírito governante, mas da razão também resultam aquelas diversidades na interpretação do moral e do imoral que levam os povos em diferentes estágios de desenvolvimento a estabelecer as mais variadas regras e costumes morais e, às vezes, as mais imorais. Atos vergonhosos cometidos em vários momentos, originaram-se de julgamentos mentais errôneos, enquanto o senso moral, deixado por si mesmo, era incapaz de fornecer uma decisão moral em um caso difícil. [Livro I, cap. V, § 7.]

No entanto, seria mais correto dizer, podemos observar, que o sentimento moral sempre foi contra esses atos vergonhosos, e que às vezes indivíduos separados se rebelavam contra eles, mas não tinham do seu lado o poder necessário para eliminá-los. Também deve ser lembrado até que ponto as religiões devem ser culpadas por muitas desgraças morais. Negando os direitos da razão no desenvolvimento da moralidade, as religiões constantemente incitavam os homens à subserviência para com os governantes e ao ódio daqueles que seguiam outras religiões, culminando nas brutalidades da Inquisição e na aniquilação de cidades inteiras devido a disputas religiosas.

É verdade que Hutcheson viu o valor principal da religião nas qualidades infinitamente altas que atribuímos a Deus — ele viu, de fato, que ao criar a adoração *social* ela gratificava as necessidades sociais do homem. Não há dúvida de que a religião, como qualquer outra instituição social, auxilia na criação de um ideal. Mas, como vários escritores sobre moralidade apontaram, o papel principal na moralidade social é desempenhado não tanto pelos ideais, mas pelos hábitos diários da vida social. Assim, os santos cristãos e budistas servem inquestionavelmente como modelos e, até certo ponto, como estímulos à vida moral, mas não devemos esquecer que a maioria das pessoas tem uma desculpa permanente para não imitá-los em suas vidas: “Bem, não somos santos”. No que diz respeito à influência social da religião, outras instituições sociais e a rotina diária da vida provam ser muito mais fortes do que os ensinamentos da religião. O modo de vida comunista de muitos povos primitivos mantém neles o sentimento e os hábitos de solidariedade muito melhor do que a religião cristã. No curso das minhas conversas com os “selvagens” durante minhas viagens na Sibéria e na Manchúria, costumava ser muito difícil para mim explicar como era que em nossas sociedades cristãs as pessoas frequentemente morriam de fome, enquanto lado a lado com elas outras pessoas viviam na afluência. Para um tungus, um aleúte e muitos outros, tal situação é completamente incompreensível: eles são pagãos, mas são homens de um modo de vida tribal.

O principal mérito de Hutcheson estava em seu esforço para explicar por que propensões desinteressadas podem, e de fato, obter a vantagem das aspirações estritamente pessoais. Ele explica esse fato pela presença em nós do sentimento de aprovação *interior*, que sempre faz sua aparição quando o sentimento social atinge a preponderância sobre as aspirações autodirigidas. Ele, portanto, libertou a ética da necessidade de dar preeminência à religião ou às considerações da utilidade para o indivíduo de um determinado ato. Seu ensinamento, no entanto, tinha um defeito substancial: como seus predecessores, ele não fez distinção entre o que a moralidade considera *obrigatório* e o que ela considera meramente *desejável*, de modo que, como resultado, ele deixou de notar que em todos os ensinamentos e concepções morais o *elemento obrigatório é baseado no reconhecimento da equidade pelo sentimento e pela razão*.

Esse defeito, porém, como veremos mais tarde, é comum também à maioria dos pensadores modernos.

Não considerarei em detalhes o ensinamento do contemporâneo alemão de Shaftesbury e Hutcheson — Gottfried Wilhelm Leibnitz, — embora haja muito material instrutivo em sua crítica a Spinoza e Locke, e em sua tentativa de combinar teologia com filosofia e reconciliar as correntes de pensamento que encontraram expressão no catolicismo e em vários ensinamentos protestantes, bem como na ética escocesa e inglesa. Como se sabe, Leibnitz, simultaneamente com Newton, introduziu na matemática um método novo e muito frutífero de investigação de fenômenos por meio do estudo de mudanças infinitesimais. Ele também propôs uma teoria da estrutura da matéria semelhante à moderna teoria atômica. Mas nem seu intelecto abrangente, nem sua brilhante exposição o ajudaram a reconciliar

o panteísmo filosófico com a fé cristã, ou a reconciliar a ética baseada no estudo das propriedades fundamentais da natureza humana, com a ética cristã baseada na fé em uma vida após a morte.

Mas embora Leibnitz tenha falhado em sua tentativa, ele, no entanto, auxiliou o desenvolvimento da ética ao apontar a importância do instinto inerente a todos os homens — socialmente — para o crescimento das concepções morais fundamentais no homem. Ele mostrou, também, a significância do *desenvolvimento da vontade* na construção dos ideais, e também do caráter moral do indivíduo. Não foi dada atenção suficiente a esses fatores.

Não há dúvida de que Leibnitz, em sua constituição mental e sua filosofia, não poderia se separar da ética cristã teológica ou do pensamento de que a fé na vida após a morte fortalece os poderes morais do homem. Mas às vezes ele se aproximava tanto do ateísmo de Bayle e Shaftesbury que, sem dúvida, fortaleceu a influência de suas doutrinas. Por outro lado, sua própria vacilação entre a moral religiosa e a não religiosa levou inevitavelmente ao pensamento de que há, na própria essência da moralidade, algo além dos instintos, das paixões e dos sentimentos; que em seus julgamentos dos fenômenos morais” e imorais”, nossa razão é guiada não apenas pelas considerações de *utilidade* pessoal ou social, como foi afirmado pela escola dos intelectualistas — os seguidores de Epicuro; que há em nossa razão algo mais geral, mais geralmente reconhecido. O próprio Leibnitz não chegou à conclusão de que o princípio supremo envolvido na razão é a concepção de *justiça*, mas ele preparou o caminho para isso. Por outro lado, ele expressou tão lindamente a necessidade de um modo elevado de pensamento e de atos cheios do que é chamado de auto-sacrifício; ele retratou tão bem o papel do ideal no desenvolvimento da moralidade, que ele preparou assim o terreno para uma importante diferenciação moderna em nossas concepções morais. Ele levou à separação daquilo que deve servir como a base indiscutível de toda a vida social, ou seja, a justiça, daquilo que o homem frequentemente dá aos outros em excesso da justiça comum, a saber, — prontidão para o auto-sacrifício.³⁰

³⁰ As principais obras filosóficas de Leibnitz são: *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, 1710; *Nou-veaux essais Sur l'entendement humain* (uma refutação de Locke, escrita em 1704, apareceu apenas em 1760); *Sistema novo, de 1a natureza e de comunicação de substâncias*. [O primeiro trabalho apareceu em Amsterdã; a segunda, em Amsterdã e Leipzig, 1760 e 1765, (tradução para o inglês de AG Langley, NY, 1896; e ver a exposição crítica da obra de John Dewey em GS Morris, *German Philos. Classics*, Chicago, 1882); o *Système nouveau* é datado de 1695, – ver Leibnitz, (*Euvres philosophiques*, Ed. Janet, 1866, vol. 2, pp. 526 ss.] – Trans. Note.

Capítulo VIII: Desenvolvimento dos ensinamentos morais na era moderna (séculos XVII e XVIII) – Continuação

A libertação da ciência do jugo da Igreja — e conseqüentemente também dos ensinamentos éticos — ocorreu na França aproximadamente ao mesmo tempo que na Inglaterra. O pensador francês, René Descartes, assumiu a mesma liderança neste movimento que Francis Bacon na Inglaterra, e suas principais obras apareceram quase simultaneamente.¹

Mas, devido a várias causas, o movimento francês tomou um rumo um pouco diferente do inglês; e na França, as ideias libertárias penetraram em círculos muito mais amplos e exerceram uma influência muito mais profunda em toda a Europa do que o movimento originado por Bacon, que criou uma revolução na ciência e na especulação científica.

O movimento libertador na França começou no final do século XVI, mas seguiu um caminho diferente daquele na Inglaterra, onde tomou a forma do movimento protestante e da revolução camponesa e popular. Na França, a Revolução estourou apenas no final do século XVIII, mas as ideias libertárias começaram a se espalhar amplamente na sociedade francesa muito antes da Revolução. A literatura foi a principal condutora dessas ideias. O primeiro a expressar ideias libertárias na literatura francesa foi Rabelais (1483(?)-1553), a quem Michel Montaigne seguiu em espírito.

Montaigne foi um dos mais brilhantes escritores franceses. Ele foi o primeiro a expressar de forma leve e facilmente legível, precisamente do ponto de vista do “senso comum puro”, visões ousadas e mais “heréticas” sobre religião.

O famoso livro de Montaigne, “Essais”, que apareceu em 1583, obteve grande sucesso; passou por muitas edições e foi lido em toda a Europa, e mais tarde até mesmo os escritores proeminentes dos séculos XVIII e XIX reconheceram Montaigne de bom grado como um de seus professores. O livro de Montaigne auxiliou consideravelmente na libertação da ética dos antigos dogmas escolásticos.

Em seus “Essais”, Montaigne não deu nada além de uma série de confissões francas sobre seu próprio caráter e os motivos de seus julgamentos e atos, e também sobre o caráter das pessoas de seu círculo, pois ele era íntimo da melhor sociedade. E ele julgou as ações humanas como um epicurista refinado, um tanto humanitário, cujo egoísmo foi suavizado por um leve toque de filosofia; ele expôs a hipocrisia religiosa atrás da qual outros egoístas epicuristas e seus mentores religiosos estão acostumados a se esconder. Assim, devido ao seu grande talento literário, ele preparou o solo para aquele tom crítico e sarcástico com relação à religião, que mais tarde, no século XVIII, permeou toda a literatura francesa. Infelizmente, nem Montaigne, nem seus seguidores até o presente, submeteram ao mesmo tipo de crítica popular e sarcástica de dentro, a máquina do governo estadual, que agora tomou o lugar da hierarquia da Igreja no governo da vida social dos homens.

Uma investigação um pouco mais séria, mas ainda no mesmo estilo, foi realizada um pouco mais tarde pelo teólogo e pai-confessor da rainha Margaret, Pierre Charron (1541–1603). Seu livro “Traité de la Sagesse” (Tratado sobre a Sabedoria), apareceu em 1601 e imediatamente se tornou popular. Embora Charron continuasse sendo um padre, ele era na realidade um verdadeiro cético, e seu ceticismo era ainda mais agudo do que o de Montaigne. Ao discutir doutrinas semelhantes em diferentes religiões — cristã e pagã — Charron mostrou o quanto elas têm em comum e quão pouco a moralidade precisa de religião.²

¹ O *Novum Organum* de Bacon apareceu em 1620. O *Discours de la méthode* de Descartes foi publicado em 1637 [Paris; traduções para o inglês, Londres, 1649; Edimburgo, 1850.] — Nota de tradução.

² Jodl cita, em seu *Geschichte, der Ethik als philos. Wissenschaft*, uma passagem da primeira edição do *Traité de la sagesse*, 1601, que foi omitida nas edições posteriores. Nesta passagem, Charron afirma claramente que ele “também gostaria de ver

De modo geral, essa atitude cética e ao mesmo tempo realista em relação à religião formou mais tarde a característica distintiva da literatura francesa do século XVIII e se manifestou com especial destaque nos escritos de Voltaire e dos enciclopedistas, bem como no romance e, particularmente, nas obras dramáticas do período pré-revolucionário e, finalmente, na própria Revolução.

Bacon deu à ciência um método novo e muito frutífero de estudar fenômenos naturais, — o método indutivo, — e, assim, tornou possível a construção de uma ciência sobre a vida no globo e sobre o Universo, sem a interferência de explicações religiosas e metafísicas. Descartes, no entanto, continuou em alguma medida a usar o método dedutivo. Seu pensamento precedeu as descobertas às quais a investigação indutiva da natureza levaria, e ele tentou explicar por meio de teoremas físico-matemáticos tais regiões na vida da natureza que ainda não haviam cedido à explicação científica, — as regiões que estamos apenas agora começando a penetrar. Ele sempre permaneceu, no entanto, no terreno firme da interpretação física dos fenômenos. Mesmo em suas suposições mais ousadas sobre a estrutura da matéria, ele permaneceu um físico e se esforçou para expressar suas hipóteses em linguagem matemática.

Ao publicar as suas obras em França, que ainda não se tinha libertado do jugo da Igreja Católica, como a Inglaterra, Descartes viu-se obrigado a exprimir as suas conclusões com muita cautela.³

Em 1628, ele teve que deixar a França e se estabelecer na Holanda, onde publicou seus “*Essais philosophiques*” em 1637. Este livro incluía sua obra fundamental, “*Discours de la méthode*”, que exerceu uma profunda influência sobre o desenvolvimento do pensamento filosófico e lançou as bases da interpretação mecanicista da natureza.

Descartes deu pouca atenção especial à questão da moralidade e sua relação com a religião, e suas opiniões sobre questões morais só podem ser aprendidas por meio de suas cartas à princesa sueca, Cristina.

Mesmo a relação da ciência com a religião o interessava pouco, e sua atitude em relação à Igreja era muito reservada, como a de todos os escritores franceses de seu tempo. A queima de Giordano Bruno ainda era bem lembrada. Mas a tentativa de Descartes de explicar a vida do Universo por meio de fenômenos físicos que estão sujeitos a uma investigação matemática precisa — (esse método recebeu o nome de “*cartesianismo*”) — tão definitivamente deixou de lado todos os ensinamentos da Igreja, que a filosofia cartesiana logo se tornou uma arma tão poderosa para libertar o conhecimento da fé, quanto o “*método indutivo*” de Bacon provou ser.

Descartes evitou cuidadosamente todos os ataques aos ensinamentos da Igreja; ele até mesmo avançou uma série de provas da existência de Deus. Essas provas, no entanto, são baseadas em um raciocínio tão abstrato que produziram a impressão de serem inseridas apenas com o propósito de evitar a acusação de ateísmo. Mas a parte científica do ensinamento de Descartes foi construída de forma que não continha nenhuma evidência da interferência da vontade do Criador. O Deus de Descartes, como o Deus de Spinoza em tempos posteriores, era o grande Universo como um todo, a própria Natureza. Quando ele escreveu sobre a vida psíquica do homem, ele se esforçou para dar a ela uma interpretação fisiológica, apesar do conhecimento limitado então disponível no campo da fisiologia.

Mas no mundo das ciências exatas, particularmente no campo da investigação matemática de fenômenos físicos, a realização de Descartes foi considerável. É seguro dizer que ele inventou uma nova ciência por meio de seus métodos de investigação matemática, especialmente em geometria analítica, que ele recriou. Ele não apenas descobriu novos métodos, mas também os aplicou à investigação de alguns dos problemas mais difíceis da física universal, a saber, — ao estudo do movimento de vórtice das partículas infinitesimais da matéria no espaço cósmico. Somente agora, em seu estudo do éter universal, a física moderna abordou novamente esses problemas fundamentais da vida cósmica.

devoção e religiosidade, mas não para que implantassem no homem a moralidade, que nasce com ele e é dada, mas para coroar a moralidade com completude”. [Vol. 1, página 189, Stuttgart; Berlim 1912.] Esta citação mostra que a interpretação da moralidade como uma faculdade inerente do homem era muito mais difundida entre os pensadores do que é aparente em seus escritos. [Para uma nota sobre o *Traité de Charron*, veja *supra*, p. 139.] — Nota da tradução.

³ Assim, por exemplo, das Cartas de Descartes para seu amigo Mersenne, em julho de 1633 e janeiro de 1634, citadas por Lange em sua *História do Materialismo* (Nota 69, Parte II, vol. 1), vê-se que ao saber da segunda prisão de Galileu pela Inquisição e do veredito contra seu livro — muito provavelmente por causa de sua opinião sobre a rotação da Terra — Descartes estava pronto para renunciar à mesma opinião, que estava prestes a expressar em sua obra. Há também indicações de outras concessões desse tipo. [Friedrich Albert Lange, *Gesch. der Materialismus*, Iserlohn, dois vols. em um: tradução inglesa por Ernest C. Thomas, Lond. & Bost., 1879–81, 3 vols.] — Trad. Nota.

Ao dar à ciência um novo método de penetração nos mistérios da natureza, Descartes, como Bacon, demonstrou ao mesmo tempo o poder da ciência em comparação com a impotência das superstições e das explicações intuitivas, ou seja, conjecturais.

Pouco antes, Copérnico havia provado que nosso globo é apenas um dos satélites do sol, e que as inúmeras estrelas que vemos são milhões de mundos semelhantes ao nosso sistema solar. Assim, o enigma do Universo se desdobrou diante do homem em toda a sua grandeza, e a mente humana começou a buscar a explicação da existência cósmica. Bacon foi o primeiro a afirmar que o experimento e o método indutivo podem nos ajudar a entender esta vida, enquanto Descartes se esforçou para penetrar no ser cósmico e adivinhar pelo menos algumas de suas leis fundamentais — as leis que operam não apenas dentro dos limites do nosso sistema solar, mas também muito além de suas fronteiras, no mundo estelar.

É verdade que, ao buscar as bases para um conhecimento da natureza no pensamento matemático, como era o sonho de Pitágoras e seus alunos, e mais tarde de Giordano Bruno, Descartes aumentou assim a importância da metafísica na filosofia dos séculos XVII e XVIII; e ajudou essa filosofia a ter uma aparência de ciência em sua busca pela verdade, não por meio da observação e do experimento, mas por meio do pensamento abstrato. Mas, por outro lado, Descartes colocou a física em uma base que lhe permitiu, no século XIX, fazer a descoberta de que a essência do calor e da eletricidade está nas vibrações de partículas ponderáveis; e assim a física foi capaz de descobrir, no final do século, uma série de vibrações invisíveis, entre as quais os raios de Roentgen eram apenas uma introdução a uma vasta região onde várias outras descobertas já estão germinando, tão surpreendentes quanto esses raios, ou como a telefonia sem fio.⁴

Bacon fundou um novo método de pesquisa científica e renunciou as descobertas de Lamarck e Darwin, ao salientar que, sob a influência de condições mutáveis, a Natureza desenvolve continuamente novas espécies de animais e plantas, enquanto Descartes, com sua “teoria dos vórtices”, renunciou, em certo sentido, as descobertas científicas do século XIX.

Ao falar de Epicuro, aponte a grande influência exercida por seus ensinamentos por cinco séculos no mundo grego e depois no romano. Os estoicos se opuseram teimosamente a esse ensinamento, mas mesmo representantes proeminentes do estoicismo como Sêneca e Epicteto ficaram fascinados pelo epicurismo. Ele foi vencido apenas pelo cristianismo; mas mesmo entre os cristãos, como Guyau observou, Luciano, e até mesmo Santo Agostinho, prestaram homenagem a ele.

Quando, na época do Renascimento, começou a busca e o estudo dos monumentos do conhecimento greco-romano, os pensadores de várias tendências, que desejavam se libertar do jugo da Igreja, começaram a se voltar com especial afeição para os escritos de Epicuro e seus seguidores: Diógenes Laércio, Cícero e especialmente Lucrécio, que foi um dos primeiros predecessores da interpretação científica moderna da natureza.

A principal força do ensinamento epicurista, como vimos, residia no fato de que, ao rejeitar tudo o que é sobrenatural e miraculoso, ele rejeitava ao mesmo tempo a origem sobrenatural do senso moral no homem. Ele explicava esse senso pelo esforço racional pela felicidade. Essa felicidade, de acordo com Epicuro, consiste não meramente na satisfação das necessidades físicas, mas na maior plenitude possível da vida, ou seja, na satisfação das mais altas necessidades e sentimentos, incluindo a necessidade de amizade e sociabilidade. Foi nessa forma que o “epicurismo” começou a ser defendido por aqueles que rejeitavam a moralidade teológica.

Já na segunda metade do século XVI, Montaigne assumiu uma posição exatamente similar. Um pouco mais tarde, no século XVII, o ponto de vista epicurista das questões morais foi adotado pelo filósofo Pierre Gassendi, um padre culto, físico, matemático e pensador.

Em 1624, quando era professor de filosofia no sul da França, publicou em latim uma obra abertamente oposta aos ensinamentos de Aristóteles, que então dominavam as escolas eclesiásticas.⁵ Na astronomia,

⁴ Veja o artigo, *Unsuspected Radiations*, na revisão das descobertas científicas do século XIX impressa no *The Annual Report of the Smithsonian Institute*, de 1900, e na revista, *Nineteenth Century*, de dezembro de 1900, [um artigo de Kropotkin.] — Trad., Nota.

⁵ *Exercitationes paradoxicae-adversus Aristotelae*. Por insistência de seus amigos, no entanto, ele teve que omitir cinco capítulos desta obra, porque a Igreja, apoiando seu caso nos livros que ela reconhecia como sagrados, apoiou firmemente Aristóteles e Ptolomeu, que ensinavam que a Terra está situada no centro do Universo, e que o sol, os planetas e as estrelas giram em torno dela; além disso, apenas cinco anos antes [em 1619] Vanini foi queimado na fogueira por uma obra herética semelhante. Além disso,

Gassendi opôs a Aristóteles as visões de Copérnico, que, como se sabe, provou que a Terra não é de forma alguma o centro do Universo, mas apenas um dos satélites menores do Sol. Devido a essas visões, Copérnico foi considerado pelo

Igreja um herege perigoso. E em questões morais Gassendi assumiu a posição exata de Epicuro. O homem, afirmou Gassendi, busca na vida, antes de tudo, “felicidade e prazer”, mas ambas as concepções, como já foi apontado pelo filósofo grego, devem ser interpretadas em um sentido amplo: não apenas no sentido de prazeres corporais, pelos quais o homem é capaz de prejudicar os outros, mas principalmente no sentido da paz interior da alma que pode ser alcançada somente quando o homem vê nos outros não inimigos, mas camaradas. Assim, os escritos de Gassendi responderam à necessidade das classes educadas daquela época, que já estavam tentando se livrar do jugo da Igreja e da superstição, embora ainda não tivessem percebido a necessidade da interpretação científica da Natureza em geral. Essa tendência os impeliu muito mais em direção ao novo ideal de uma vida social baseada na equidade entre os homens. Esse ideal começou a tomar forma um pouco mais tarde, no século XVIII.

O tempo de Bacon e Descartes, ou seja, o tempo do renascimento do estudo científico da natureza, marca também o ponto de virada na ética. Os pensadores começaram a procurar as fontes naturais da moralidade na própria natureza humana. Hobbes, que viveu um pouco depois dos dois fundadores, já nomeados, da ciência natural moderna, (seus principais trabalhos apareceram em meados do século XVII, ou seja, entre 1642–1658), desenvolveu, como vimos, um sistema completo de ética livre da religião.

Infelizmente, como já apontei, Hobbes partiu de uma concepção completamente errônea do homem primitivo e da natureza humana em geral, e conseqüentemente, ele foi levado a uma conclusão inteiramente falaciosa. Mas um novo caminho no estudo da moralidade foi aberto, e a partir daquele momento uma série de pensadores se esforçou para provar que o elemento moral no homem não é o resultado do medo de punição nesta ou em uma vida posterior, mas o resultado do desenvolvimento natural das propriedades realmente fundamentais da natureza humana. Além disso, na proporção em que a humanidade moderna se liberta dos medos inculcados pelas religiões, há uma necessidade cada vez maior de erguer edifícios mais nobres e refinados da vida social, e assim elevar o ideal do homem moral a uma perfeição cada vez maior.

Já vimos o que o panteísta Spinoza, — o seguidor de Descartes, — e também seu contemporâneo, Locke, pensavam a esse respeito. Mas ainda mais definitivos foram os pronunciamentos sobre esse assunto pelo contemporâneo francês de Locke, Pierre Bayle.

Tendo sido criado na filosofia de Descartes, Bayle, através de sua notável *Encyclopædia*,⁶ lançou as bases de uma interpretação científica da natureza que logo adquiriu tremenda importância no desenvolvimento intelectual da humanidade devido a Hume, Voltaire, Diderot e os enciclopedistas em geral. Ele foi o primeiro a defender abertamente a libertação dos ensinamentos morais de sua motivação religiosa.

Começando com as definições dadas pela própria Igreja, Bayle procedeu para provar que a falta de fé pode ser considerada uma fonte ou um suporte do mau modo de vida somente se limitarmos o significado da fé ao amor a Deus, como o Supremo Ideal Moral. Na realidade, no entanto, este não é o caso. A fé, como é sabido, tem um caráter diferente e é combinada com inúmeras superstições. Além disso, a mera adesão a certas fórmulas, ou mesmo uma fé sincera na verdade dos dogmas religiosos, não dá a força

Gassendi refutou o ensinamento de Descartes sobre a estrutura da matéria e expôs sua própria visão se aproximando da moderna teoria atômica. Duas de suas obras sobre Epicuro, Gassendi publicou ele mesmo na época em que ocupava uma cadeira no Collège de France; sua obra fundamental, no entanto, *Syntagma philosophiae Epicuri* apareceu apenas após sua morte. [Amsterdã, 1678. Outros trabalhos de Gassendi sobre Epicuro são: *Animadversiones*, etc., Lugdium, 1649, 3 vols.; *De Vita et moribus Epicuri*, Haggae-Comitum, 1656, (2ª ed.). Ver *Philosophy of Gassendi* de GS Brett, Londres, 1908. De acordo com o Sr. Brett, os *Exercitationes adversus Aristotelae* nunca foram concluídos. O Livro I foi publicado em 1624, como diz Kropotkin, e fragmentos do Livro II foram incluídos na coleção de obras de Gassendi. Em 1624, Gassendi ainda ocupava o cargo de professor em Digne, na Provença, além de canônico em Grenoble. Para Vanini (Lucilio, chamado Julius Cæsar) 1585–1619, veja a tradução francesa de suas obras, (*Euvres Philosophiques*, Paris, 1842; também Victor Cousin, *Vanini: Ses écrits, sa vie et sa mort*, (“Revue des deux mondes”, dezembro de 1843).] – Nota de tradução.

⁶ *Dictionnaire historique et critique*, que apareceu em Roterdão em 1697, primeiro em dois volumes, e mais tarde em 1820, em 16 volumes. [Paris]. Bayle expressou pela primeira vez as suas opiniões anti-religiosas em 1680 em conexão com o aparecimento de um cometa e as superstições que ele suscitou, num panfleto intitulado *Pensées diverses sur la comète*. Este panfleto foi, naturalmente, proibido logo após o seu aparecimento. [*Pensées diverges écrites-à l'occasion de la Comète*, 1683; uma Carta anterior sobre o aparecimento do cometa (em 1680), — insistindo que não havia nada de milagroso na passagem de cometas — foi escrita em 1680.] — Trad. Nota.

para segui-los; e devido a esta circunstância todas as religiões adicionam aos seus ensinamentos ameaças de punição pela não observância. Por outro lado, a moralidade, como é sabido, pode muito bem existir lado a lado com o ateísmo.

Torna-se, portanto, necessário investigar a possibilidade de que a própria natureza humana contenha princípios morais, resultantes da vida social dos homens.

Guiado por essas considerações, Bayle considerou os primeiros princípios da moralidade como uma “lei eterna” — não de origem divina, mas como uma lei fundamental da natureza, ou melhor, seu fato fundamental.

Infelizmente, a mente de Bayle era preminentemente a de um cético e crítico, e não a de um construtor de um novo sistema. Ele não desenvolveu, portanto, sua ideia da origem natural da moralidade no homem. Mas não lhe foi permitido levar sua crítica às suas conclusões, pois ele despertou tamanha animosidade no campo eclesiástico e entre as classes dominantes, que ele teve que moderar consideravelmente a expressão de suas ideias. No entanto, seu exame da religiosidade ortodoxa e moderada foi tão forte e espirituoso, que ele pode ser considerado um predecessor direto de Helvétius, Voltaire e os enciclopedistas do século XVIII.

La Rochefoucauld, um contemporâneo de Bayle, embora não fosse um filósofo que criou seu próprio sistema filosófico, fez talvez até mais do que Bayle para preparar na França o terreno para a elaboração de uma moralidade independente da religião. Ele conseguiu isso por meio da influência de seu livro, “Maximes”. La Rochefoucauld era um homem do mundo, constantemente se movendo na alta sociedade. Como um psicólogo perspicaz e um observador atento, ele viu claramente o vazio da camada superior da sociedade francesa de seu tempo, sua hipocrisia e sua vaidade. Ele viu que, na análise final, as pessoas de seu círculo eram guiadas apenas pelo desejo de ganho pessoal ou vantagem pessoal. Para La Rochefoucauld, era evidente que a religião formal não restringe os homens de atos imorais, e ele pintou em cores escuras a vida de seus contemporâneos. Com base em suas observações dessa vida, ele chegou à conclusão de que o egoísmo é o único poder motriz da atividade humana, e esse pensamento fundamenta seu livro. O homem, de acordo com La Rochefoucauld, ama apenas a si mesmo; mesmo nos outros, ele ama apenas a si mesmo. Todas as paixões e apegos humanos são meramente variações de egoísmo mal disfarçado. La Rochefoucauld explicou por motivos egoístas até mesmo os melhores sentimentos do homem: na bravura e na coragem ele viu uma manifestação de vaidade, na generosidade a manifestação de orgulho, na generosidade mera ambição, na modéstia-hipocrisia, etc. No entanto, apesar de seu pessimismo, La Rochefoucauld ajudou muito no despertar do pensamento crítico na França; e seu livro, “Maximes”, e a obra de seu contemporâneo, La Bruyère, “Caractères”, foram os livros favoritos e mais amplamente distribuídos na França no final do século XVII e no início do século XVIII.⁷

La Bruyère era menos pessimista que La Rochefoucauld, embora ele também descreva os homens como injustos e ingratos — egoístas impiedosos por natureza. La Bruyère pensava, no entanto, que eles mereciam clemência, porque se tornaram maus pelas más condições da vida; o homem é infeliz, em vez de corrupto.

No entanto, nem Bayle, nem La Rochefoucauld, nem La Bruyère, embora negassem a moralidade religiosa, foram capazes de desenvolver um sistema ético baseado em leis puramente naturais. Essa tarefa foi tentada um pouco mais tarde por La Mettrie, Helvétius e Holbach.

La Mettrie foi uma das mentes mais rebeldes do século XVIII; em seus escritos, ele declarou guerra a todas as tradições metafísicas, religiosas e políticas e, como Hobbes, ele procedeu à elaboração de uma cosmologia materialista com a mesma ousadia que marcou seu desenvolvimento em nosso tempo, nas décadas de 1950 e 1960 do século XIX. Em suas obras, “Histoire naturelle de l’âme humaine”, “L’homme-plante”, “L’homme machine”, ele negou a imortalidade da alma e defendeu ideias materialistas.⁸ Os próprios títulos de seus livros, especialmente “Homem-Máquina”, que apareceu em Paris em 1748, mostram como ele interpretou a natureza humana. “Nossa alma”, escreveu La Mettrie, “recebe tudo dos sentimentos e sensações, e a natureza não contém nada além da matéria sujeita a leis mecânicas”.

⁷ [La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentenças et maximes morales*, Haia, 1664. La Bruyère, *Caractères*, Paris, 1688.] – Trad. Observação.

⁸ [La Mettrie (Julian Offray de), *L’Homme machine*, Leyden 1748, é traduzido para o inglês como *Man a Machine*, Lond., 1750, e, por GS Bussey, Chicago, 1912. O último volume inclui extratos de o *Essai sur l’origine de l’âme humaine* (1752); (La Haye 1745). *L’Homme-plante*, Potsdam, 1748.] – Trad. Observação.

Por suas ideias, La Mettrie foi exilado da França, e seu livro, “Homem-Máquina”, foi queimado por um carrasco em Paris. Simultaneamente com La Mettrie, a filosofia materialista foi exposta por Condillac (1715–1780), que desenvolveu suas ideias em duas obras: “Tratado sobre a Origem do Conhecimento Humano” (1746) e “Tratado sobre as Sensações” (1754).⁹

O século XVIII foi um período notável na história do desenvolvimento da humanidade. Uma sucessão de pensadores, que se tornaram proeminentes na Inglaterra e na França, reconstruíram completamente as próprias bases do nosso pensamento — para nossa perspectiva tanto do universo externo quanto de nossa compreensão de nós mesmos e de nossas concepções morais. O filósofo francês, Claude Helvétius, tentou, em meados do século XVIII, resumir essas conquistas do pensamento científico em seu famoso livro “Sobre o Intelecto”.¹⁰ Neste livro, Helvétius expôs de forma claramente compreensível e vívida todas as realizações científicas do século XVIII e do final do século XVII, especialmente no campo da moralidade.

A pedido do clero parisiense, o livro de Helvétius foi queimado em 1759, o que não o impediu de desfrutar de um sucesso ainda maior. As características essenciais das ideias de Helvétius são as seguintes: o homem é um animal “sensual”, e na base da natureza humana estão as sensações, das quais resultam todas as formas de atividade humana, direcionadas pelo prazer ou sofrimento. Portanto, a mais alta lei moral está em seguir o prazer e evitar a dor; essas duas nos permitem julgar as propriedades das coisas e as ações dos outros. Chamamos o agradável e o útil de virtude, e seu oposto chamamos de vício. Em seus atos mais nobres e desinteressados, o homem está apenas buscando prazer, e ele realiza esses atos quando o prazer que eles proporcionam excede o sofrimento que eles podem possivelmente acarretar. Na tarefa de desenvolver o caráter moral, Helvétius atribuiu grande importância à educação, que deve ter como objetivo fazer o homem perceber o fato de que nossos interesses pessoais consistem em sua mistura com os interesses dos outros.

A filosofia e as opiniões de Helvétius obtiveram grande sucesso e exerceram uma forte influência na sociedade francesa, preparando o terreno para as ideias dos enciclopedistas, que surgiram na França na segunda metade do século XVIII.

Em seus escritos, Holbach seguiu a tendência das visões filosóficas de La Mettrie e Helvétius. Ele expôs suas ideias sobre moralidade em seu livro “The Social System”, que apareceu em 1773. Este livro foi condenado pelo Parlamento Francês em 1776.

Holbach se esforçou para fundamentar a ética em uma base puramente naturalista, sem quaisquer suposições metafísicas. Ele sustentou que o homem está sempre se esforçando pela felicidade: sua própria natureza o impele a evitar o sofrimento e a buscar o prazer. Em sua busca pela felicidade, o homem é guiado pela Razão, ou seja, pelo conhecimento da verdadeira felicidade e dos meios para sua obtenção.¹¹ A justiça consiste em permitir que o homem se aproveite, ou em não interferir em sua utilização, de suas habilidades, seus direitos e de tudo o que é necessário para a vida e a felicidade.¹²

As ideias de Holbach eram compartilhadas pela maioria dos enciclopedistas franceses, que tinham relações muito amigáveis com Holbach. Seu salão em Paris era o ponto de encontro dos pensadores mais proeminentes da época: Diderot, d’Alembert, Grimm, Rousseau, Marmontel e outros. Por meio deles, as ideias de Holbach receberam maior desenvolvimento e se tornaram um dos elementos fundamentais do sistema filosófico dos enciclopedistas.¹³

Os enciclopedistas e sua filosofia são a principal e mais característica expressão do espírito do século XVIII. A *Encyclopædia* resume todas as conquistas da humanidade no reino da ciência e da política até o fim daquele período. Ela constitui um verdadeiro monumento do pensamento científico do século XVIII, pois foi produzida pela colaboração de todos os homens notáveis e de mente liberal da França; e eles desenvolveram aquele espírito de crítica destrutiva que mais tarde serviu para inspirar os melhores homens da Grande Revolução.

⁹ [*Essai sur l’origine des connaissances humaines* de Condillac , Amsterdã 1746; *Traité des Sensations* , 1754; Eng. trad., por Nugent, Lond., 1756.] – Trans. Observação.

¹⁰ [*De l’Esprit* de Helvétius , 2 vols., Paris, 1758. Eng. trad. Londres., 1810.] – Trad. Observação.

¹¹ *Sistema social* , Vol. Eu, pág. 17. [Londres. 1773, 3 vols. em 1.] – Trad. Observação.

¹² [Ibidem, Vol. 1, pág. 104.]

¹³ As ideias de Holbach foram em grande medida utilizadas também pelos utilitaristas ingleses.

Como se sabe, os iniciadores e inspiradores da Encyclopædia foram os filósofos Diderot (1713–1784) e d’Alembert (1717–1783). Os enciclopedistas visavam à libertação da mente humana por meio do conhecimento; eles tinham uma atitude hostil em relação ao governo e a todas as ideias tradicionais sobre as quais a velha ordem social se apoiava. Não é de se admirar, portanto, que tanto o governo quanto o clero, desde o início, declarassem guerra aos enciclopedistas e colocassem muitos obstáculos no caminho da Encyclopædia.

A ética dos enciclopedistas estava, é claro, de acordo com as ideias predominantes na França naquela época. Seus princípios básicos podem ser declarados da seguinte forma: o homem luta pela felicidade, e para sua obtenção os homens se unem em sociedades; todos os homens têm direitos iguais à felicidade e, conseqüentemente, aos meios de atingir essa felicidade; portanto, o justo é identificado com o útil. Mal-entendidos que surgem de conflitos entre vários direitos devem ser ajustados pelas leis, que são a expressão da vontade comum e que devem santificar apenas o que é útil para a felicidade de todos. A mesma tendência geral foi seguida por Abbé Raynal (1713–1796), cuja obra, “História dos assentamentos e comércio dos europeus nas Índias”, foi escrita tanto no espírito da Encyclopædia que por muitos foi atribuída a Diderot. Foi escrita em um estilo tão atraente que passou por várias edições em um curto espaço de tempo. Naquele livro, o “estado natural” dos selvagens foi retratado em cores verdadeiras, e a verdade foi restabelecida quanto à natureza real dos homens primitivos, que os missionários católicos tinham o hábito de pintar nas cores mais escuras como os diabinhos do inferno. Além disso, Raynal defendeu calorosamente a necessidade da libertação dos negros, de modo que seu livro foi mais tarde apelidado de “A Bíblia dos Negros”.¹⁴

O mesmo espírito humanitário e científico se manifestou também nos escritos do italiano Beccaria (1738–1794). Ele se manifestou contra a crueldade e defendeu a abolição da tortura e das execuções. Ele pregou na Itália as ideias dos enciclopedistas franceses e, em 1764, escreveu “Dei delitti e delle pene” (Sobre crimes e punições).¹⁵ O livro foi imediatamente traduzido para o francês por André Morellet; e Voltaire, Diderot e Helvétius escreveram adições a ele. Beccaria provou em seu livro que as duras punições então praticadas na Europa não apenas falham em erradicar o crime, mas, ao contrário, tornam o modo geral de vida mais selvagem e cruel. Ele defendeu o esclarecimento das massas como uma forma de prevenir o crime.

No final do século XVII e início do século XVIII, surgiram na França inúmeras “Utopias”, ou seja, tentativas de retratar uma sociedade humana ideal baseada na razão. Todas essas Utopias eram baseadas na fé no poder da Razão e na fé de que a moralidade é propriedade inerente da natureza humana. O mais notável de todos os escritores franceses que produziram tais Utopias foi Abbé Morelly. Em 1753, ele publicou um romance comunista, “Naufrage des îles flottantes”,¹⁶ onde ele tenta provar que os povos podem atingir a vida feliz não por meio de reformas políticas, mas por meio da conformidade com as leis da natureza. Morelly desenvolveu suas ideias comunistas mais detalhadamente em sua obra “Code de la Nature: ou le véritable esprit de ses loix” (Paris, 1755). Nesta obra, Morelly descreve em detalhes a estrutura comunista da sociedade, onde nada pode ser propriedade de um indivíduo, exceto os objetos de uso diário.

Os livros de Morelly exerceram uma influência poderosa no período pré-revolucionário e, por muito tempo, serviram como modelo para todos os planos de reorganização da sociedade ao longo dos princípios comunistas. Esses livros, muito provavelmente, inspiraram Mably (1709–1785), que, em suas obras “Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique,” (1763) e “Le Droit et les devoirs du citoyen,”¹⁷ defendeu o comunismo e a comunidade de propriedade (communauté des biens). De acordo com Mably, a ganância é o principal obstáculo no caminho da humanidade para uma vida feliz e moral. É necessário, portanto, destruir antes de tudo esse “eterno inimigo da igualdade” e criar um sistema social onde ninguém teria um motivo para buscar a felicidade no aumento de seu bem-estar material.

¹⁴ [Abbé GTF Raynal, *Hist. philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* . Amsterdã, 1773–74, 7 vols; Paris, 1820, 12 vols. Eng. tr., Londres. 1776, 5 vols., e 1778, 8 vols.; também edições posteriores. Trechos deste trabalho apareceram na Filadélfia, (Pa.), em 1775.] – Trans. Observação.

¹⁵ [O livro de Cesara B. Beccaria apareceu em uma nova edição, Edimburgo, 1801; a tradução francesa de Morellet foi publicada em Lausanne, 1776; as versões em inglês surgiram em 1767, Londres; 1777, Dublin; 1778, Edimburgo; 1793, Filadélfia: 1809, NY; 1872, Albany; e em 1880, Londres, em *Crimes and Punishment* , de James A. Farrer , pp. 109–25] — Nota da tradução.

¹⁶ [*Naufrage des îles flottantes* , Messine, 1753.] – Trad. Observação.

¹⁷ [*Le Droit* de Mably , etc., Kell, 1789; Paris (?), 1789.] – Trad. Observação.

Mais tarde, essas ideias inspiraram Gracchus Babeuf, que, juntamente com seus amigos Buonarroti e Sylvain Maréchal, formaram a “conspiração dos Iguais”, pela qual Babeuf foi executado em 1797.¹⁸

Lado a lado com a crítica utópica dos comunistas, em meados do século XVIII, os fisiocratas, liderados por Quesnay¹⁹ (1694–1774), empreenderam um escrutínio puramente científico da sociedade contemporânea e, pela primeira vez, apontaram a falha fundamental do sistema social — a divisão da sociedade em classe produtora e classe proprietária parasitária. Eles também levantaram pela primeira vez a questão da nacionalização da terra. A necessidade de reorganização social estava sendo sentida cada vez mais urgentemente na França e, em meados do século XVIII, o Barão Montesquieu, o maior pensador de seu tempo, surgiu com sua crítica à velha ordem.

A primeira obra de Montesquieu, na qual ele submeteu o despotismo e o sistema social em geral a um exame crítico, foi a “Persa, Cartas”. Em 1748, ele publicou sua obra principal, “O Espírito das Leis”, que é uma das produções notáveis daquela época. Em seu livro, “O Espírito das Leis”, Montesquieu introduziu uma nova interpretação da sociedade humana e seus usos e leis, que ele considerava como resultados naturais do desenvolvimento da vida social sob diferentes condições.

Esta obra de Montesquieu exerceu uma vasta influência sobre todos os pensadores da segunda metade do século XVIII e inspirou muitas investigações na mesma direção no início do século XIX. Especialmente importante na obra notável de Montesquieu foi a aplicação do método indutivo à questão do desenvolvimento das instituições sociais, — no sentido estrito em que Bacon entendia o método; algumas de suas próprias descobertas não foram de pouca importância para sua época. Sua crítica ao poder monárquico, sua previsão do modo de vida pacífico na proporção em que a forma industrial do sistema social se desenvolve, sua cruzada contra a punição cruel para crimes civis, etc., tornaram-se a palavra de ordem de todos os movimentos liberais da Europa.

A influência exercida por Montesquieu no pensamento de sua época foi de longo alcance, — mas por seu estilo e maneira de apresentação o livro era acessível apenas a pessoas educadas. Montesquieu não podia, ou talvez simplesmente não quisesse, escrever para as massas populares. Qualidades especiais são necessárias para esse propósito: principalmente um estilo que comande a atenção da mente e que deixe claras todas as ideias expostas. Essas qualidades eram possuídas em alto grau pelos dois filósofos daquela época: Voltaire e Jean Jacques Rousseau, que assim se tornaram os dois pensadores que prepararam a França para a Grande Revolução e exerceram uma influência potente sobre essa revolução.

Voltaire era um homem de dons intelectuais excepcionais. Ele não era um filósofo no sentido estrito da palavra, mas utilizou a filosofia como uma arma forte contra o preconceito e a superstição. Ele não era um moralista no verdadeiro sentido da palavra; seus ensinamentos éticos não são profundos, mas eram, no entanto, hostis a todos os exageros ascéticos e metafísicos. Voltaire não tinha um sistema ético próprio, mas por suas obras ele auxiliou consideravelmente o fortalecimento da ética do humanitarismo, do respeito pela personalidade humana. Em todos os seus escritos, Voltaire bravamente exigiu liberdade de consciência, a abolição da Inquisição, das torturas, execuções, etc. Voltaire espalhou amplamente ideias de equidade cívica e direito cívico, que a Revolução mais tarde se esforçou para aplicar à vida.²⁰

Estimulantemente com Voltaire, o filósofo Jean-Jacques Rousseau exerceu uma forte influência sobre a Revolução Francesa. Rousseau era um homem de caráter totalmente diferente do de Voltaire; ele se apresentou com um ataque ao sistema social contemporâneo e chamou os homens para uma vida simples e natural. Ele ensinou que o homem é bom e gentil com a natureza, mas que todo o mal vem da civilização. Rousseau explicou as tendências morais pelo desejo de autopromoção, devidamente compreendido, mas

¹⁸ [Caius Gracchus (François Noël) Babeuf; Filippo Michele Buonarroti, — veja seu *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, Bruxelas, 2 vols. em 1, 1828; (Trad. inglês, James B. O'Brien, Londres, 1836); Sylvain Maréchal, *Le Jugement dernier des rois* (uma peça de um ato, em prosa) no *Théâtre de la Révolution* de LED Moland, Paris, 1877. Sobre esses homens e sua conspiração, ver Revolução Francesa de Kropotkin; também, Victor Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, Paris, 1884, 2 vols.; Ernest B. Bax, *O Episódio da Revolução Francesa: sendo uma história de Gracchus Babeuf e a conspiração dos Iguais*, Londres, 1911.] — Nota de tradução.

¹⁹ [Dr. François Quesnay, *Physiocratie*, Leyden, 1767–8, 2 vols.] — Nota de tradução.

²⁰ Voltaire, é claro, não pode ser considerado nem um revolucionário nem um democrata; ele nunca exigiu a derrubada do sistema social de seu tempo, e mesmo quando falava de igualdade entre os homens, reconhecia essa igualdade “em princípio”, mas na sociedade, disse Voltaire, “os homens desempenham papéis diferentes”. “Todos os homens são iguais como homens, mas não são iguais como membros da sociedade”. (*Pensées sur l'Administration*, Works, vol. V. p. 351.) O ideal político de Voltaire consistia em “despotismo esclarecido”, direcionado para o bem do povo. [*Works* (tradução em inglês), NY, 1901, vol. 19, pt. 1, pp. 226–239.] — Nota de tradução.

ao mesmo tempo ele tinha como meta de desenvolvimento os mais altos ideais sociais. Ele viu o ponto de partida de todo sistema social racional na equidade (“todos os homens nascem iguais”) e ele defendeu esse princípio tão apaixonadamente, tão sedutoramente, tão convincentemente que seus escritos exerceram uma tremenda influência não apenas na França, onde a Revolução escreveu em sua bandeira “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”, mas também em toda a Europa. Em linhas gerais, Rousseau aparece em todas as suas obras como o filósofo do sentimento, no qual ele vê a força vital capaz de corrigir todos os defeitos e de fazer grandes feitos. Ele é o entusiasta e o poeta de altos ideais, o inspirador dos direitos de um cidadão e de um homem.

Falando da filosofia francesa da segunda metade do século XVIII, não podemos deixar de mencionar aqui mais dois pensadores, que foram os primeiros a formular a ideia de progresso, a ideia que desempenhou um grande papel no desenvolvimento da filosofia moral moderna. Esses dois pensadores são Turgot e Condorcet.

Turgot (1727–1781) foi o primeiro a desenvolver a ideia do progresso humano em um ensinamento completo em sua obra, “Discurso sobre a História Universal”.²¹ Turgot formulou a lei do progresso da seguinte forma: “A raça humana, enquanto passa gradualmente da quietude para a atividade, lenta mas inabalavelmente se move em direção a uma perfeição cada vez maior, que consiste na sinceridade no pensamento, na gentileza nos costumes e na justiça nas leis”.

Condorcet (1743–1794), que foi vítima do Terror, em 1794, deu um desenvolvimento adicional à ideia de progresso em sua famosa obra, “Tableau des progrès de l’esprit humain”.²² Ele não apenas se esforçou para provar a existência da lei do progresso, mas também tentou derivar as leis do desenvolvimento social futuro da história passada da humanidade. Condorcet afirmou que o progresso consiste em lutar pela abolição das desigualdades sociais entre os cidadãos. Ele previu que no futuro os homens aprenderão a unir fins pessoais com os interesses comuns, e que a própria moralidade se tornará uma necessidade natural do homem.

Todos esses ensinamentos e ideias influenciaram de uma forma ou de outra o grande movimento social que é costume chamar de Revolução Francesa. Essa revolução, como vimos, já havia ocorrido nas mentes das pessoas no final do século XVIII; e ideias novas e ousadas, inspiradas pelo senso de dignidade humana, varreram como uma corrente turbulenta sobre a sociedade, destruindo as instituições e preconceitos antiquados. A Revolução quebrou os últimos resquícios do sistema feudal, mas as novas instituições criadas pela Revolução foram o fruto do movimento filosófico que começou na Inglaterra e encontrou sua consumação na França. A famosa “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, proclamada pela Revolução Francesa, é composta pelas ideias desenvolvidas nos escritos de Montesquieu, Voltaire, Rousseau e Condorcet. Seus princípios fundamentais são: todos os homens nascem livres e iguais; todos têm o mesmo direito de desfrutar da vida e da liberdade; todos têm o mesmo direito ao desenvolvimento de seus poderes e habilidades naturais; todos têm direito à liberdade religiosa e à liberdade de consciência. Em todos esses princípios vemos de forma clara e concisa as ideias de Hobbes e Locke conforme desenvolvidas pelos pensadores e filósofos franceses. A Revolução Francesa deixou para as gerações futuras a realização desse programa.

As ideias de Bacon e Locke foram brilhantemente desenvolvidas na Inglaterra na segunda metade do século XVIII por um grande pensador e filósofo, David Hume, que tinha a mente mais independente do século XVIII. Hume deu à nova filosofia uma base sólida: ele a aplicou a todas as regiões do conhecimento, como Bacon desejava, e assim exerceu forte influência sobre todo o pensamento subsequente. Hume começou dividindo estritamente a moralidade da religião; ele negou a influência, na evolução das concepções morais, que foi atribuída à religião por seus predecessores ingleses e escoceses, exceto Shaftesbury. Ele próprio assumiu a mesma atitude cética de Bayle, embora tenha feito algumas concessões em seus “Diálogos sobre a religião natural”.²³

Ao desenvolver as ideias de Bacon e Bayle, Hume escreveu que os homens de tipo independente desenvolverão suas próprias concepções morais, mas “em cada religião, por mais sublime que seja a

²¹ [Turgot, *Plan de deux discours sur l’histoire Universelle* (In *Œuvres*, Paris, 1844, vol. 2. pp. 626–675).] – Trad. Observação.

²² [*Esquisse d’un tableau historique des progrès*, etc., Paris, 1794.] – Trad. Observação.

²³ As principais obras de Hume são: *Tratado sobre a Natureza Humana*, Londres, 1738–40, 3 vols.; *Investigação sobre os Princípios da Moral*, Edimburgo, 1751; *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Londres, 1748; *História Natural da Religião*, Londres, 1752.

definição verbal que ela dá de sua divindade, muitos dos devotos, talvez o maior número, ainda buscarão o favor divino, não pela virtude e pela boa moral, que só podem ser aceitáveis para um ser perfeito, mas por observâncias frívolas, por zelo intemperante, por êxtases arrebatadores ou pela crença em opiniões misteriosas e absurdas”.²⁴

Hume fala frequentemente do “Criador Supremo”, mas não foi a ele que ele atribuiu a fonte dos julgamentos morais no homem: “Nada pode preservar imaculados os princípios genuínos da moral em nosso julgamento da conduta humana, exceto a necessidade absoluta desses princípios para a existência da sociedade.” (Ibid., Seção xiii, p. 443.)

A parte ética da filosofia de Hume representa, é claro, apenas um caso especial de sua visão geral sobre a origem do conhecimento no homem: “Todos os materiais do pensamento são derivados de nosso sentimento externo ou interno”, e todas as nossas concepções se originam de impressões e de ideias²⁵ que são o produto da memória, imaginação e pensamento.²⁶ As bases de todo conhecimento repousam na ciência natural, e seus métodos devem ser adotados em outras ciências. Apenas, deve ser lembrado que em nosso estudo das “leis” do mundo físico sempre procedemos por meio de aproximações sucessivas.”

No que diz respeito à moralidade, Hume apontou que tem havido disputas contínuas sobre onde suas bases devem ser buscadas: na razão ou no sentimento? Chegamos à moralidade por meio de uma cadeia de processos de raciocínio ou diretamente por meio do sentimento e da intuição? Os princípios fundamentais da moralidade são idênticos para todas as criaturas pensantes ou, como julgamentos sobre beleza e feiura, eles diferem entre diferentes povos, tornando-se assim o produto do desenvolvimento histórico do homem? Os filósofos antigos, embora frequentemente afirmassem que a moralidade nada mais é do que conformidade com a razão, ainda mais frequentemente a derivavam do gosto e do sentimento. Os pensadores modernos, no entanto, são mais inclinados a favorecer a razão e derivam a moralidade dos princípios mais abstratos. Mas é muito provável que nosso julgamento final em questões morais — aquilo que torna a moralidade um fator ativo em nossa vida — seja determinado por “algum sentido ou sentimento interno, que a natureza tornou universal em toda a espécie”. Mas para preparar o caminho para tal sentimento, ele deve ser precedido por muito pensamento preliminar, por conclusões corretas, análise aguçada de relações complexas e o estabelecimento de fatos gerais — em suma, pelo esforço da razão.²⁷ Em outras palavras, nossas concepções morais são o produto de nossos sentimentos e de nossa razão — e de seu desenvolvimento natural na vida das sociedades humanas.

Um esforço pelo bem geral é a característica distintiva de cada ato que chamamos de moral, e dever moral significa ser guiado pelas considerações do bem geral. Hume não negou o desejo de felicidade pessoal neste esforço pelo bem-estar comum, mas ele também entendeu que o sentimento moral não pode ser explicado apenas por motivos egoístas, como, por exemplo, Hobbes explicou. Além do desejo pelo bem pessoal, ele reconheceu como outras fontes de moralidade, simpatia, a concepção de justiça e o sentimento de benevolência. Mas ele interpretou a justiça não como consciência de algo obrigatório, evoluindo em nossa mente no curso da vida social, mas sim como virtude, como uma forma de caridade. Então, seguindo Shaftesbury, ele apontou o sentimento de harmonia e completude inerente ao caráter moral, o desejo de autoaperfeiçoamento, a possibilidade de um desenvolvimento completo da natureza humana e a emoção estética da beleza, resultante do desenvolvimento mais completo da personalidade — a ideia que, como se sabe, foi muito tempo depois desenvolvida tão admiravelmente por M. Guyau.

A segunda parte do tratado de Hume é dedicada à benevolência: nisso ele apontou, entre outras coisas, que nossa linguagem contém muitas palavras que provam que a benevolência mútua tem a aprovação geral da humanidade. Então, ao discutir a justiça na próxima parte de seu livro, Hume faz uma observação interessante a respeito dela. Que a justiça é útil à sociedade e, portanto, respeitada — é claro. Mas tal consideração não pode ser a única fonte desse respeito. *A justiça provou ser necessária*

Todo tipo de virtude social floresceria em uma sociedade abundantemente suprida com tudo, sem necessidade de trabalho, mas sob tais condições não haveria pensamento de uma virtude tão cautelosa

²⁴ *História Natural da Religião*, Seção xiv, pp. 443–444 no vol. II, *Ensaios e Tratados sobre Vários Assuntos*, Edimburgo, 1817.

²⁵ [“Sensações e percepções”, na terminologia moderna.] — Nota de tradução.

²⁶ *Uma investigação sobre o entendimento humano*, Seção II, vol. II, Edimburgo, 1817.

²⁷ *Uma investigação sobre os princípios da moral*, Seção I, em *Ensaios e tratados sobre vários assuntos*, *Idem.*, vol. II.

e ciumenta quanto a justiça. (*Ibid.*, Seção III, parte I, p. 222.) Por causa desse fato, mesmo agora aquelas coisas que estão disponíveis em abundância são possuídas em comum. Similarmente, se nossa razão, amizade, generosidade, fossem fortemente desenvolvidas — não haveria necessidade de justiça. “Por que eu deveria vincular outro por uma ação ou promessa, quando eu sei que ele já é motivado pela mais forte inclinação a buscar minha felicidade? ... Por que levantar marcos entre o campo do meu vizinho e o meu?” etc. (p. 223.) Em geral, quanto mais benevolência mútua, menor necessidade de justiça. Mas como a sociedade humana na realidade apresenta um estado intermediário, muito distante do ideal, o homem precisa da concepção de propriedade; ele também precisa de justiça. Donde se vê claramente que a ideia de justiça se apresentou a Hume principalmente sob o disfarce de negociação honesta para proteger os direitos de propriedade, e não no sentido mais amplo de equidade. Ele escreveu: “Assim, as regras de equidade ou justiça dependem inteiramente do estado e condição particulares em que os homens são colocados, e devem sua origem e existência àquela *Utilidade*, que resulta para o público de sua observância estrita e regular.” (p. 226.)

Hume, é claro, não acreditava na existência da “Era de Ouro”, nem na probabilidade de um período em que o homem levasse uma existência solitária. A sociedade sempre existiu, e se os homens tivessem vivido vidas isoladas, eles nunca teriam desenvolvido a concepção de justiça, ou evoluído regras de conduta. (pp. 227–228.) De acordo com Hume, o senso de justiça pode ter se originado da reflexão sobre as relações mútuas dos homens, ou do instinto natural “que a natureza implantou em nós para propósitos salutareos.” (p. 238.) Mas a segunda suposição deve ser obviamente rejeitada. O caráter universal da concepção de justiça mostra que ela era o resultado inevitável da própria vida social. A sociedade não poderia existir sem essa concepção. Devemos, portanto, reconhecer que “a necessidade de justiça para o suporte da sociedade é o *único* fundamento dessa virtude.” Sua utilidade inquestionável explica sua distribuição geral e, além disso, é “a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído à humanidade, benevolência, amizade, espírito público e outras virtudes sociais. (*Ibidem.* Seção iii, parte ii, p. 241.)

Hume atribuiu ao amor-próprio uma parte importante na evolução dos usos e concepções morais, e ele entendeu por que alguns filósofos acharam conveniente considerar toda preocupação com o bem-estar da sociedade simplesmente como uma modificação do interesse pessoal. Mas há muitos casos em que o sentimento moral é preservado mesmo quando os interesses pessoais não coincidem com os sociais; portanto, ao citar vários desses exemplos, Hume conclui definitivamente: “devemos renunciar à teoria que explica todo sentimento moral pelo princípio do amor-próprio.” (Seção v, parte ii, p. 256.) “Os sentimentos que surgem da humanidade são os mesmos em todas as criaturas humanas e produzem a mesma aprovação ou censura.” (Seção ix, parte i, p. 310.)

E como não há homem que deseje merecer a condenação dos outros, Hume sustentou que a fé em Deus não pode ser a fonte da moralidade, pois a religiosidade não torna os homens morais. Muitas pessoas religiosas, talvez até a maioria, visam merecer o “favor divino” não pela virtude e por uma vida moral, mas pela realização de ritos sem sentido, ou pela fé exaltada em sacramentos místicos.²⁸

Embora não compartilhasse as visões de Hobbes de que nos tempos antigos os homens viviam em conflito perpétuo uns com os outros, Hume estava longe de ver na natureza humana nada além de elementos do bem. Ele reconheceu que o homem é guiado em suas ações pelo amor-próprio, mas afirmou que o homem também desenvolve um senso de dever para com os outros.

Quando o homem raciocina calmamente sobre aqueles de seus atos que foram motivados por várias impressões, impulsos ou paixões, ele sente um desejo de ser dotado de certas qualidades, e assim o senso de dever nasce dentro dele. Neste ponto, portanto, Hume concordou com Spinoza. Mas em sua análise da origem dos julgamentos morais de nossas ações, em vez de reconhecer sua dupla fonte — do sentimento e da razão — Hume vacilou entre eles — favorecendo ora um ora o outro. Ele até levantou a questão quanto a uma faculdade intermediária entre razão e sentimento, e finalmente se expressou em favor do sentimento. Como Shaftesbury e Hutcheson, ele evidentemente atribuiu à razão apenas a

²⁸ *História Natural da Religião*, Seção xiv, pp. 443–444, vol. II. Edimburgo, 1817. “‘Aqueles que empreendem os empreendimentos mais criminosos e perigosos são geralmente os mais supersticiosos’... Sua devoção e fé espiritual aumentam com seus medos.” (*Ibid.*, p. 447.) [Hume cita a primeira frase de Diodorus Siculus.] — Nota da tradução.

preparação de julgamentos e a consideração de fatos. Mas o veredito decisivo pertence ao sentimento, após o qual a tarefa da razão é elaborar regras gerais.²⁹

Hume atribuiu uma importância especial à simpatia. Ela suaviza nossas tendências estreitamente egoístas e, junto com a benevolência geral e natural do homem, as supera. Assim, mesmo que considerações sobre a utilidade desta ou daquela maneira de agir exerçam uma certa influência, não é sobre elas que a decisão final em questões morais repousa. Adam Smith, como é sabido, mais tarde desenvolveu esta concepção de simpatia e atribuiu a ela a importância primária na evolução dos princípios morais.

O mais interessante é a atitude de Hume em relação à concepção de justiça. Ele certamente não podia ignorar sua influência e reconheceu a importância da justiça no desenvolvimento de concepções morais. Mas, seja porque ele não se aventurou a atribuir uma preponderância à razão em sua luta com o sentimento, seja porque ele entendeu que, na análise final, a justiça é o reconhecimento da igualdade de todos os membros da sociedade — o próprio princípio que não era reconhecido pelas leis — Hume se absteve de romper tão bruscamente com as leis existentes quanto já havia rompido com a religião.³⁰ Consequentemente, ele removeu a justiça do reino da ética e a retratou como algo que se desenvolve independentemente na sociedade, como resultado de regulamentações impostas pelo Estado.

Nesta questão, Hume aparentemente seguiu Hobbes, que, após ter apontado que a arbitrariedade (ou, mais corretamente, os interesses das classes dominantes) sempre prevaleceu no reino da legislação, removeu completamente a Lei do reino da moralidade como algo totalmente desconectado dela. No entanto, neste ponto também, como na questão do papel desempenhado pelo sentimento e pela razão na evolução dos princípios morais, Hume não chegou a uma conclusão definitiva, de modo que aqueles que escreveram sobre sua filosofia diferem em suas interpretações.³¹ Em geral, Hume não ofereceu uma explicação sistemática das concepções morais e não criou um novo sistema bem organizado de Ética. Mas não contente com explicações estereotipadas, ele analisou tão cuidadosamente e, em alguns pontos, tão brilhantemente os motivos do homem na infinita variedade de suas ações — ele atribuiu uma influência tão leve tanto à religião quanto ao egoísmo, bem como às considerações sobre a utilidade de nossos atos, que ele compeliu escritores posteriores a pensar sobre esses problemas mais profundamente do que havia sido feito até então. Ele preparou o terreno para a explicação científica e naturalista do elemento moral, mas, ao mesmo tempo, como alguns de seus intérpretes apontaram, ele também preparou o terreno para as explicações opostas, não racionais, kantianas. A influência que Hume exerceu sobre o desenvolvimento subsequente da Ética será determinada à medida que avançamos em nossa discussão.

Um dos continuadores proeminentes de Hume na Inglaterra foi Adam Smith, cuja obra, “The Theory of Moral Sentiment”, apareceu em 1759 e passou por dez edições no século XVIII. Mais tarde, Smith se tornou particularmente famoso como autor de uma pesquisa científica séria em Economia,³² e seu trabalho no campo da Ética tem sido frequentemente esquecido. Mas sua investigação dos sentimentos morais foi um novo e considerável passo à frente, pois explicou a moralidade em uma base puramente natural, como uma qualidade inerente da natureza humana e não como uma revelação de cima, e ao mesmo tempo não considerou a moralidade como dependente das considerações do homem sobre a utilidade desta ou daquela atitude em relação aos seus semelhantes.

²⁹ As opiniões de vários escritores sobre a filosofia de Hume diferem quanto a este ponto. Pfeiderer sustentou que Hume apenas preparou o terreno para as visões de Kant “sobre a razão prática”, enquanto Gizycki e Jodl sustentam visões diferentes, e em seu *Gesch. der Ethik*, Jodl expressou um pensamento muito verdadeiro: “A moralidade nunca pode se tornar um fator ativo se o desenvolvimento moral e a educação forem privados de suas bases efetivas — isso foi provado conclusivamente por Hume; mas ele esqueceu uma coisa, a saber, a capacidade de formular um ideal moral; ele não deixou lugar para essa capacidade em sua explicação da razão, que ele apresentou como ocupada unicamente com a síntese e análise de concepções. Este, é claro, não é o ponto de partida da moralidade; nem é o ponto de partida da atividade humana no campo do pensamento ou do esforço criativo. Mas os fatos da vida moral se tornam inteligíveis apenas na suposição de que o treinamento e a experiência preparam o terreno para os ideais, nos quais os elementos intelectuais e práticos estão inextricavelmente entrelaçados e que contêm uma tendência interna para a realização.” (*Gesch. der Ethik*, vol. 1, cap. vii, nota 29.) Em outras palavras, o sentimento e a razão são igualmente necessários para o desenvolvimento de concepções morais e para sua conversão nos motivos de nossas ações. [Edmund Pfeiderer, *Empirik und Skepsis em David Hume's Philosophie*, Berlim 1874. Georg von Gizycki, *Die Ethik David Hume's*, Breslau, 1878.] — Nota de tradução.

³⁰ Ele expôs em detalhes visões que quase se aproximam do ateísmo em seus *Diálogos sobre a Religião Natural* e na Seção XV de sua *História Natural da Religião*.

³¹ Ver Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, vol. Eu, cap. vii, Seção ii.

³² [*Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, Londres, 1776, 2 vols.] — Nota de tradução.

A principal força motriz no desenvolvimento de concepções morais Smith viu na Simpatia, ou seja, no sentimento inerente ao homem como um ser social. Quando aprovamos certos atos e desaprovamos outros, não somos guiados por considerações de benefício ou dano social, como os utilitaristas afirmavam, mas estamos conscientes de como essas ações reagiriam sobre nós mesmos, e surge em nós, portanto, a concordância ou discordância de nossos próprios sentimentos com os sentimentos que motivaram essas ações. Quando testemunhamos a miséria dos outros, somos capazes de vivê-la dentro de nós mesmos, e chamamos esse sentimento de *comiseração*; não raramente corremos para ajudar os sofredores ou os injustiçados. E, da mesma forma, ao testemunhar a alegria dos outros, nós mesmos experimentamos uma emoção alegre. Sentimo-nos insatisfeitos e descontentes quando vemos o mal sendo feito a outro, e sentimos gratidão ao ver o bem. Esta é uma qualidade da natureza humana; ela se desenvolveu a partir da vida social, e não de raciocínios sobre o dano ou a utilidade social deste ou daquele ato, como os utilitaristas afirmavam, e Hume com eles. Nós simplesmente vivemos com os outros o que eles próprios experimentam, e ao condenar alguém que causou sofrimento a outro, mais tarde aplicamos a mesma condenação a nós mesmos se trouxermos tristeza a um semelhante. Assim, pouco a pouco, nossa moralidade foi evoluindo.³³

Assim, Adam Smith rejeitou a origem sobrenatural da moralidade e deu a ela uma explicação natural, e ao mesmo tempo mostrou como as concepções morais do homem podem se desenvolver à parte de considerações sobre a utilidade deste ou daquele tipo de relações mútuas — essas considerações tendo sido, até então, a única maneira de explicar o elemento moral no homem “sem revelação divina”. Além disso, Smith não se contentou com a indicação geral dessa origem dos sentimentos morais. Pelo contrário, ele dedicou a maior parte de sua obra a uma análise da maneira de desenvolvimento de várias concepções morais, tomando em cada caso como ponto de partida a emoção da simpatia, independentemente de todas as outras considerações. No final de sua obra, ele explicou como todas as religiões, desde o início, assumiram como uma questão de curso a proteção e o apoio de maneiras e costumes úteis.

Parece que, tendo chegado a tal entendimento da moralidade, Smith teria que reconhecer como base da moral não apenas o sentimento de simpatia, que se desenvolve na vida social e que realmente leva a julgamentos morais, mas também uma certa constituição mental, que é o resultado da mesma socialidade e que toma a forma de justiça, ou seja, o reconhecimento da equidade entre todos os membros da sociedade. Mas, embora admitindo a participação da razão e do sentimento na elaboração de julgamentos morais, Smith não traçou nenhuma linha de demarcação entre eles.

Além disso, também é possível que na época em que Smith escreveu seu tratado, ou seja, muito antes da Revolução Francesa, a concepção de equidade ainda lhe fosse estranha. Portanto, embora ele atribuísse grande importância ao valor da justiça em nossos julgamentos morais, ele, no entanto, entendia a justiça principalmente no sentido judicial — no sentido de compensação ao injustiçado e punição ao ofensor. O sentimento de indignação que experimentamos ao ver alguém injustiçado ele atribuiu ao que chamou de desejo natural de retribuição e punição; e ele considerou esse desejo uma das bases da sociabilidade. Ele acrescentou, é claro, que apenas atos prejudiciais, motivados por motivos indignos, merecem punição.³⁴ Mas ele não proferiu uma palavra sobre a igualdade dos homens,³⁵ e, em geral, ele escreveu sobre a justiça judicial, e não sobre aquela justiça que nossa mente busca, independentemente dos tribunais e seus veredictos.³⁶ Mas devido a esta limitação perdemos de vista a injustiça social — injustiça de classe que é mantida pelos tribunais — devido ao qual a sociedade, ao não protestar contra ela, lhe dá apoio.

³³ Smith atribuiu tamanha importância a esta interpretação que até a incluiu no título do seu livro, chamando-lhe *A Teoria dos Sentimentos Morais; ou um ensaio sobre uma análise dos princípios pelos quais os homens julgam naturalmente a conduta e o carácter, primeiro dos seus vizinhos, e depois de si próprios*.

³⁴ *A Teoria dos Sentimentos Morais*, parte II, seção II, cap. I, p. 112. G. Bell and Sons, Londres, 1911.

³⁵ [É interessante notar que na última parte de sua obra Smith declara o princípio da igualdade do homem em termos inequívocos: “Somos apenas um da multidão, em nenhum aspecto melhor do que qualquer outro nela.” (Parte III, cap. iii, p. 194). E ainda assim ele falhou completamente em extrair os corolários inevitáveis deste princípio, e não lhe atribuiu um lugar de destaque devido em seu sistema ético.] — Nota da tradução.

³⁶ *Ibid.* pp. 114–115. Em tudo o que Smith escreveu sobre justiça (cap. i-iii, parte II, seção II, pp. 112–132), é muito difícil distinguir sua própria opinião daquela sustentada pelos juristas.

Como regra, as páginas dedicadas por Smith ao assunto das Justiças³⁷ produzem a impressão de algo não dito. É igualmente impossível determinar que parte do desenvolvimento da moralidade Smith atribuiu ao sentimento e que parte à razão. Mas uma coisa se destaca claramente: que Smith entendeu o elemento moral no homem não como algo misterioso, inato ou como uma revelação de fora, mas como um produto da sociabilidade, evoluindo lentamente na humanidade, originando-se não em considerações sobre a utilidade ou nocividade de vários traços de caráter, mas como a consequência inevitável da simpatia de cada homem com as alegrias e tristezas de seu semelhante.

Smith dedicou alguns capítulos admiráveis [particularmente o Cap. iii, da parte III,] que até hoje não perderam seu frescor e beleza, à análise do desenvolvimento natural da consciência no homem, o “espectador imparcial” dentro de nós, e com ele do amor pela dignidade do caráter e pela beleza moral. Seus exemplos são tirados da vida real (às vezes da literatura clássica) e são cheios de interesse para todos que consideram cuidadosamente as questões morais e buscam força, não em revelações do alto, mas em seus próprios sentimentos e razão. Ao ler essas páginas, no entanto, lamenta-se que Smith não tenha considerado do mesmo ponto de vista a atitude do homem em relação a vários problemas do sistema social, tanto mais que na época em que ele escreveu, essas questões já agitavam a sociedade; e o dia estava se aproximando quando esses problemas seriam apresentados na forma de uma demanda por justiça social.³⁸

Como vimos, Smith ofereceu apenas uma explicação para nossa atitude simpática em relação a certos atos, e nossa atitude de condenação em relação a outros. Era sua ideia que aplicássemos mentalmente esses atos a nós mesmos e nos imaginássemos na condição do sofredor.

Parece que ao assumir essa substituição mental de si mesmo por aquele que está sendo injustiçado, Smith deveria ter notado que o que realmente acontece na mente de alguém no momento é o reconhecimento da equidade. Se eu me coloco mentalmente no lugar do injustiçado, reconheço assim nossa igualdade e nossa igual capacidade de sentir a injúria. Mas Smith não concebe nada do tipo. Ele falhou em incluir na simpatia o elemento de equidade e justiça. Em geral, como Jodl observou, ele até evitou dar uma base objetiva ao julgamento moral. Além disso, Smith ignorou completamente a necessidade de apontar o desenvolvimento contínuo do sentimento moral no homem. Claro, ele não pode ser culpado por não ter chegado à ideia da evolução zoológica gradual do homem, à qual fomos trazidos no século XIX pelo estudo da evolução na natureza. Mas ele ignorou as lições de bondade que o homem primitivo foi capaz de derivar da natureza, da vida das sociedades animais, e que já foram sugeridas por Grotius e Spinoza. Devemos preencher esta omissão e salientar que um fato tão importante no desenvolvimento da moralidade como a simpatia não constitui uma característica distintiva do homem: é inerente à vasta maioria das criaturas vivas e já havia sido desenvolvida por todos os animais gregários e sociais. A simpatia é um fato fundamental da natureza e a encontramos em todos os animais de rebanho e em todos os pássaros que nidificam em comum. Em ambos os casos, os indivíduos mais fortes avançam para afastar o inimigo, seja ele uma fera ou uma ave de rapina. E entre os pássaros, temos o exemplo de um pássaro de uma espécie pegando os filhotes de alguma outra espécie, quando eles caíam do ninho. Esse fato, como se sabe, alegrou muito o velho Goethe quando ele soube disso pela primeira vez por Eckermann.

³⁷ *Ibid.* . Parte II, Seções II e III.

³⁸ Ao fazer um levantamento histórico das interpretações anteriores da moralidade, Smith faz a seguinte observação. Ele está falando sobre os utilitaristas e dá esta explicação da maneira pela qual eles chegam à conclusão de que as concepções morais se originaram em considerações de sua utilidade: — “A sociedade humana”, escreveu Smith, “quando a contemplamos sob uma certa luz abstrata e filosófica, parece uma grande, imensa máquina, cujos movimentos regulares e harmoniosos produzem mil efeitos agradáveis”. Quanto menos atrito desnecessário houver na máquina, mais graciosa e bela será sua ação. Da mesma forma, na vida, alguns atos tendem a produzir uma vida sem atrito e colisões, enquanto outros terão o efeito oposto; mas quanto menos razões para colisão, mais fácil e suave fluirá o curso da vida social. Portanto, quando os autores utilitaristas nos descrevem as inúmeras vantagens da vida social e as novas e amplas perspectivas que a sociabilidade abre ao homem, o leitor “geralmente fica tão encantado com a descoberta que raramente para para refletir que essa visão política, nunca lhe tendo ocorrido em sua vida antes, não pode ser o fundamento daquela aprovação e desaprovação com as quais ele sempre foi acostumado a considerar essas diferentes qualidades.” [isto é, os vícios e virtudes dos homens.] Da mesma forma, quando lemos na história sobre as boas qualidades de algum herói, simpatizamos com ele não porque essas qualidades podem ser úteis para nós, mas porque imaginamos o que teríamos sentido se tivéssemos vivido em seus tempos. Tal simpatia pelos homens do passado não pode ser considerada como manifestações de nosso egoísmo. Em geral, Smith pensava que o sucesso das teorias que explicam a moralidade pelo egoísmo se deve a uma compreensão falha e insuficiente da moralidade. (Parte VII, Seção III, cap. I, pp. 163–165.)

Todo o trabalho de Smith sobre moralidade visa mostrar que, como resultado da própria natureza do homem, a moralidade *teve* que se desenvolver nele. Ao mostrar como o desenvolvimento do caráter foi influenciado pelas regras de mutualidade e moralidade evoluídas pela humanidade, Smith falou como um verdadeiro naturalista no reino do pensamento. Ao apontar certas tendências que podem desviar o homem da atitude moral em relação aos outros, ele acrescentou que nossa natureza contém em si um fator corretivo para esse defeito. Observando continuamente a conduta dos outros, chegamos a certas regras sobre o que fazer e o que não fazer. Assim, ocorre a educação social das características e, assim, as regras gerais da moralidade são formadas. (Parte III, cap. IV, pp. 221–228.) Mas imediatamente depois, no próximo capítulo, ele já afirma que as regras da vida que foram evoluídas dessa maneira são justamente consideradas Leis Divinas. “A consideração por essas regras gerais de conduta é o que é propriamente chamado de senso de dever, um princípio da maior consequência na vida humana, e o único princípio pelo qual a maior parte da humanidade é capaz de direcionar suas ações.” E ele acrescenta: “Não há dúvida de que elas [as regras morais] nos foram dadas para a direção de nossa conduta nesta vida.” (Parte III, cap. V, p. 233.)

Essas observações de Smith mostram até que ponto ele ainda estava preso ao seu tempo e quão difícil era, mesmo para um pensador muito brilhante e ousado, analisar o assunto da origem da moralidade antes que os homens se familiarizassem com o fato da revolução das formas sociais, bem como com os julgamentos sobre essas formas e a atitude do indivíduo em relação a elas.

Smith não se limitou à explicação da origem da moralidade. Ele analisou muitos fatos da vida cotidiana para demonstrar a verdadeira natureza da atitude moral dos homens em suas relações ordinárias. E a esse respeito sua atitude era a mesma dos estóicos da Grécia e Roma antigas, especialmente de Sêneca e Epicteto. Ele considerava a simpatia como a emoção orientadora e decisiva na evolução da moralidade, negligenciando a importância da razão em questões de justiça e equidade. É verdade que ele tem algumas observações excelentes sobre justiça,³⁹ mas ele não indica em lugar nenhum sua importância fundamental na elaboração de concepções morais. Ele concentrou a atenção no senso de dever. E neste ponto ele estava em completo acordo com os estóicos — especialmente Epicteto e Marco Aurélio.

Em termos gerais, Adam Smith colocou a ética em uma base realista e mostrou que os sentimentos morais do homem se originaram da simpatia com outros homens, inevitáveis na vida social, e que, mais tarde, a educação da sociedade foi realizada dessa maneira e as regras gerais da moralidade evoluíram. Ele demonstrou como essas regras encontraram apoio no acordo comum dos homens, e como atualmente recorremos a elas em caso de dúvida, quanto às bases de nossos julgamentos.

Por essa visão, Smith, sem dúvida, preparou o terreno para a compreensão da moralidade como o produto natural da vida social: essa moralidade se desenvolveu lentamente no homem desde o tempo do estado mais primitivo do homem, e continuou na mesma direção até o presente, — sempre sem necessidade de autoridade externa para seu progresso posterior. Esse foi, de fato, o caminho seguido pela filosofia moral no século XIX.

Resumindo, devemos notar que em todos os ensinamentos morais que se originaram e se desenvolveram nos séculos XVII e XVIII, esforçando-se para explicar a origem da moralidade de uma forma puramente científica e naturalista, é a influência da filosofia epicurista que se destaca. Quase todos os principais representantes da filosofia, especialmente no século XVIII, eram seguidores do ensinamento epicurista. Mas, embora se apoiassem na filosofia de Epicuro, as doutrinas éticas do novo tempo se dividiam em duas correntes diferentes. As correntes estavam unidas apenas pelo fato de que ambas rejeitavam as interpretações religiosas e metafísicas da moralidade. Representantes de ambas as tendências visavam explicar a origem da moral de uma forma natural e se opunham às pretensões da Igreja de conectar a moralidade com a religião.

Um desses grupos na filosofia, embora reconhecendo com Epicuro que o homem se esforça antes de tudo pela felicidade, afirmou, no entanto, que o homem encontra a maior felicidade não na exploração de outras pessoas para seu benefício pessoal, mas em relações mútuas amigáveis com todos ao seu redor; enquanto os adeptos da outra inclinação — cujo principal representante era Hobbes — continuaram a olhar para a moralidade como algo forçosamente enxertado no homem. Hobbes e seus seguidores

³⁹ “Há, no entanto, uma virtude, da qual as regras gerais determinam, com a maior exatidão, toda ação externa que ela requer. Esta virtude é a Justiça... Na prática das outras virtudes... devemos considerar o fim e o fundamento da regra mais do que a regra em si. Mas é diferente com relação à justiça”... etc. (Parte III, cap. VI, p. 249.)

olhavam para a moralidade não como o resultado da natureza humana, mas como algo prescrito a ela por uma força externa. Só que, no lugar da Divindade e da Igreja, eles colocaram o Estado e o medo deste “Leviatã” — o implantador da moralidade na humanidade.

Um mito foi então substituído por outro. Deve-se notar que em seu tempo a substituição do Estado, baseado em contrato, pela Igreja, foi de grande importância para propósitos políticos. A Igreja traçou sua origem na Vontade Divina: ela se autodenominou representante de Deus na terra. Enquanto ao Estado, embora ele livremente se valesse, desde tempos imemoriais, do apoio da Igreja, os pensadores avançados do século XVIII começaram imediatamente a atribuir uma origem terrena: eles derivaram o início do estado da aliança dos homens. E não há dúvida de que quando, no final do século XVIII, começou a luta na Europa contra o poder autocrático dos reis “pela graça de Deus”, a doutrina do estado como originário do contrato social serviu a um propósito útil.

A subdivisão em dois campos dos pensadores que explicaram a moralidade de uma forma puramente científica e naturalista é observada ao longo do período dos séculos XVII e XVIII. Com o passar do tempo, essa divisão se torna mais ampla e nítida. Enquanto um grupo de pensadores percebe cada vez mais que a moralidade nada mais é do que um desenvolvimento gradual de uma sociabilidade arraigada no homem, outros pensadores explicam a moralidade como o esforço do homem pela felicidade pessoal, corretamente considerada. E duas conclusões diferentes são alcançadas, dependendo de qual dos dois grupos o pensador considera verdadeiro. Alguns continuam a afirmar, como Hobbes, que o homem está “imerso no mal”, e veem a salvação apenas em um poder central estritamente organizado, que restringe os homens de conflitos constantes entre si. Seu ideal é um Estado centralizado, governando toda a vida da sociedade — e nisso eles andam de mãos dadas com a Igreja. Os outros, no entanto, sustentam que apenas ampla liberdade de personalidade e ampla oportunidade para os homens entrarem em vários acordos entre si nos levarão a um novo sistema social, baseado na justa obtenção de todas as necessidades.

Essas duas visões, com alguns passos intermediários, e também algumas doutrinas que prestam tributo mais ou menos à ideia da origem religiosa da moralidade, predominam no momento presente. Mas a partir do momento em que a teoria da evolução, ou seja, do desenvolvimento gradual de crenças, costumes e instituições, conquistou para si um lugar na ciência, a segunda visão, — aquela que visa à livre construção da vida, — gradualmente adquiriu ascendência.

No próximo capítulo, tentaremos traçar o desenvolvimento dessas duas correntes de pensamento ético na filosofia dos tempos modernos.

Capítulo IX: Desenvolvimento dos ensinamentos morais na era moderna (final do século XVIII e início do século XIX)

Como foi apontado no capítulo anterior, os ensinamentos dos filósofos franceses do século XVIII — Helvétius, Montesquieu, Voltaire, dos enciclopedistas Diderot e d’Alembert, e de Holbach, — desempenharam um papel importante na história da evolução da Ética. A negação ousada por esses pensadores da importância da religião para o desenvolvimento das concepções morais, suas afirmações de *equidade* (pelo menos política) e, finalmente, a influência decisiva na elaboração de formas sociais de vida creditadas pela maioria desses filósofos à emoção racionalmente interpretada do interesse próprio — todos esses fatores foram muito importantes na formação de concepções corretas de moralidade; e ajudaram a levar a sociedade à compreensão do fato de que a moralidade pode ser completamente liberada da sanção da religião.

No entanto, o terror da Revolução Francesa e a revolta geral que acompanhou a abolição dos direitos feudais, e também as guerras que se seguiram à Revolução, compeliram muitos pensadores a buscar mais uma vez a base da moralidade em algum poder sobrenatural, que eles reconheceram em forma mais ou menos disfarçada. A reação política e social foram paralelas no reino da filosofia por um renascimento da metafísica. Este renascimento começou na Alemanha, onde no final do século XVIII apareceu o maior filósofo alemão, Immanuel Kant (1724–1804). O ensinamento de Kant está na linha de fronteira entre a filosofia metafísica de tempos anteriores e a filosofia científica do século XIX. Agora, faremos um breve exame da filosofia moral de Kant.¹

O objetivo de Kant era criar uma *ética racional*, ou seja, uma teoria de concepções morais inteiramente diferente da *ética empírica* defendida pela maioria dos pensadores ingleses e franceses do século XVIII. O sistema ético de Kant deveria ter a mesma relação com teorias precedentes, assim como a mecânica teórica tem com a mecânica aplicada.

O objetivo estabelecido por Kant não era, é claro, novo. Quase todos os pensadores que precederam Kant fizeram o esforço de determinar as bases racionais da Ética. Mas, ao contrário dos pensadores ingleses e franceses dos séculos XVII e XVIII, Kant pretendia descobrir as leis fundamentais da moralidade não por meio do estudo da natureza humana e da observação da vida e das ações do homem, mas por meio do pensamento abstrato.

Refletindo sobre a base da moralidade, Kant chegou à conclusão de que ela é encontrada em nosso *senso de dever*. Esse senso de dever, de acordo com Kant, não se origina nem de considerações de *utilidade* (seja individual ou social) nem de um sentimento de *simpatia* ou *benevolência*; é uma propriedade da razão humana. De acordo com Kant, há dois tipos de regras de conduta que a razão humana pode criar; algumas dessas regras são condicionais, outras são incondicionais. Por exemplo: se você deseja ser saudável — leve uma vida moderada: esta é uma regra condicional. Um homem que não deseja levar uma vida moderada pode escolher negligenciar sua saúde. Tais prescrições não contêm nada absoluto, e o homem pode ou não executá-las. Nesta categoria de regras condicionais estão incluídas todas as

¹ Kant expôs sua filosofia moral em três obras; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 (*Princípios Fundamentais da Metafísica da Moral*); *Kritik der practischen Vernunft*, 1788 (*Crítica da razão prática*); *Die Metaphysik der Sitten*, 1797 (*Metafísica da Moral*). Também é necessário incluir seus artigos sobre religião, especialmente *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. (*Religião dentro dos limites da razão apenas*), também chamada de *Philosophische Religionslehre*. (*A Teoria Filosófica da Religião*.) Uma análise completa da filosofia moral de Kant pode ser encontrada nas obras de Jodl, Wundt, Paulsen e outros. [Todas as obras acima, exceto *Die Metaphysik der Sitten*, aparecem em um volume em tradução para o inglês: *Crítica da Razão Prática de Kant e outras obras sobre a teoria da Ética*, traduzidas por TK Abbott. Todas as citações, a menos que indicado de outra forma, são da sexta edição deste livro, Londres, 1909.] — Nota de tradução.

regras de conduta baseadas no interesse — e tais prescrições condicionais não podem se tornar a base da moralidade. As regras morais devem ter o caráter absoluto de um imperativo categórico, e o senso de *dever* do homem constitui tal imperativo categórico.

Assim como os axiomas da matemática pura não são adquiridos pelo homem por meio da experiência (assim pensava Kant), da mesma forma o senso de dever, com sua natureza obrigatória intrínseca, participa do caráter de uma lei natural e é inerente à mente de toda criatura que pensa racionalmente. Tal é a qualidade da “razão pura”. Não importa que na vida real o homem nunca obedeça completamente ao imperativo categórico moral. É importante que o homem tenha vindo a reconhecer esse imperativo não por meio da observação ou de seus sentimentos, mas, por assim dizer, o tenha descoberto em si mesmo e o tenha reconhecido como a lei suprema em suas ações.

Qual é, então, a natureza do dever moral? Dever em sua própria essência é aquilo que tem significado absoluto, e, portanto, nunca pode ser meramente um *meio* para algum outro fim, mas é um objetivo em si mesmo. O que, então, tem um significado absoluto para o homem, e deveria, portanto, ser seu objetivo?

Segundo Kant, “Nada pode ser concebido no mundo, ou mesmo fora dele, que possa ser chamado de bom sem qualificação, exceto uma boa vontade”, ou seja, *vontade livre e racional*. Tudo no mundo, diz Kant, tem valor relativo, e somente uma personalidade racional e livre tem um valor absoluto em si mesma. Portanto, a vontade livre e racional, possuindo um valor absoluto, constitui o objeto do dever moral. “*Tu deves ser livre e racional*”, tal é a lei moral.²

Tendo estabelecido esta lei moral, Kant prossegue para derivar a primeira fórmula de conduta moral; “Age de modo a tratar a humanidade, seja em tua própria pessoa ou na de qualquer outro, em todos os casos como um fim, nunca apenas como um meio.” (*Ibid.*, p. 47.) Todos os homens, como nós, são dotados de livre e racional arbítrio: portanto, eles nunca podem servir para nós como meios para um fim. O ideal que a moralidade está se esforçando para abordar é, de acordo com Kant, uma república de personalidades humanas livres e racionais; uma república na qual cada personalidade é o objetivo de todas as outras. Nesta base, Kant formulou a lei moral da seguinte forma: “Age como se a máxima de tua ação se tornasse por tua vontade uma lei universal da natureza” (p. 39.) Ou, em outra versão, “Age somente naquela máxima pela qual tu podes ao mesmo tempo desejar que ela se torne uma lei universal.” (p. 38.) Ou ainda, “Eu nunca devo agir de outra forma senão para que eu também possa desejar que minha máxima se torne uma lei universal.” (Pág. 18.)

O pequeno tratado em que Kant expôs essas ideias é escrito em um estilo simples e contundente, apelando aos melhores instintos do homem. Pode-se facilmente imaginar, portanto, que influência elevada os ensinamentos de Kant exerceram, especialmente na Alemanha. Em oposição às teorias eudemonísticas e utilitárias da moralidade, que ensinavam o homem a ser moral porque ele encontraria na conduta moral *felicidade* (teoria eudemonística) ou *utilidade* (teoria utilitária), Kant afirmou que devemos levar uma vida moral porque essa é a demanda de nossa razão. Por exemplo, você deve respeitar sua própria liberdade e a liberdade dos outros, não apenas quando espera derivar dela prazer ou utilidade, mas sempre e sob todas as circunstâncias, porque a liberdade é um bem absoluto, e somente a liberdade constitui objetivo em si mesma; todo o resto é apenas meio. Em outras palavras, a personalidade humana constitui, de acordo com Kant, a base ética da moralidade e da lei.

Assim, a ética de Kant é particularmente adequada para aqueles que, embora duvidem da natureza obrigatória das prescrições da Igreja ou da Bíblia, hesitam ao mesmo tempo em adotar o ponto de vista da ciência natural. Da mesma forma, no campo dos cientistas eruditos, a ética de Kant encontra adeptos entre aqueles que gostam de acreditar que o homem realiza na Terra uma missão predeterminada pela “Vontade Suprema”, e que encontram nos ensinamentos de Kant a expressão de “suas próprias crenças vagas” que são uma sobrevivência persistente da fé anterior.

O caráter elevado da ética de Kant é indiscutível. Mas, afinal, ela nos deixa em completa ignorância com relação ao principal problema da ética, ou seja, *a origem do senso de dever*. Dizer que o homem é consciente de um senso de dever tão elevado que se considera *obrigado* a obedecê-lo não nos faz avançar mais do que estávamos com Hutcheson, que sustentava que o homem possui um *sentimento moral inerente*, que o impele a agir nessa direção — ainda mais que o desenvolvimento do sentimento é

² *Princípios Fundamentais da Metafísica da Moral*, Parte 1, Página 9 Da tradução de Abbott.

inegavelmente influenciado pela razão. *A razão*, ensinou Kant, nos impõe a lei moral, razão independente da experiência, bem como das observações da natureza. Mas, tendo provado esta doutrina com tanto fervor, e depois de ensiná-la por quatro anos após o aparecimento da “Crítica da Razão Prática”, ele foi finalmente forçado a reconhecer que era completamente incapaz de encontrar no homem a fonte do respeito pela lei moral, e que ele teve que abandonar a tentativa de resolver este problema fundamental da ética, — insinuando, ao mesmo tempo, uma “origem divina” desta consideração pela lei moral.

Se essa mudança de ponto de vista e esse retorno à ética teológica foram devidos à influência do rescaldo da Revolução Francesa, ou se Kant expressou em 1792 as ideias que já estavam em sua mente quando escreveu seus “Princípios Fundamentais da Metafísica da Moral” e sua Crítica da Razão Prática”, é uma questão difícil de responder. Seja qual for o caso, aqui estão suas palavras reais (geralmente não citadas por seus intérpretes): “Há, no entanto, uma coisa em nossa alma que não podemos deixar de considerar com o mais alto espanto, e em relação à qual a admiração é correta ou mesmo elevada, e essa é a capacidade moral original em nós em geral. O que há em nós (podemos nos perguntar) pelo qual nós, que somos constantemente dependentes da natureza por tantas necessidades, ainda somos elevados tão acima dela na ideia de uma capacidade original (em nós) que consideramos todos eles como nada, e nós mesmos como indignos de existência, se fôssemos nos entregar à sua satisfação em oposição a uma lei que nossa razão prescreve com autoridade; embora seja somente este gozo que pode tornar a vida desejável, enquanto a razão não promete nada nem ameaça... A incompreensibilidade desta capacidade, uma capacidade que proclama uma origem Divina, deve despertar o espírito do homem para o entusiasmo e fortalecê-lo para qualquer sacrifício que o respeito por este dever possa impor-lhe.”³

Tendo, portanto, negado o significado, e quase a própria existência no homem do sentimento de simpatia e sociabilidade, ao qual os ensinamentos morais de Hutcheson e Adam Smith deram tal destaque, e explicando a faculdade moral do homem pela propriedade fundamental da razão, Kant não pôde, é claro, encontrar na natureza nada que lhe apontasse a origem natural da moralidade. Ele teve, portanto, que sugerir a possibilidade da origem divina do nosso senso de dever moral. E, o que é mais, sua declaração repetida de que o senso de dever moral é inerente ao homem, bem como a todos os “seres que pensam racionalmente” (enquanto os animais foram excluídos dessa categoria) nos leva a pensar, como já foi apontado por Schopenhauer, que ao falar assim Kant tinha em mente o “mundo dos anjos”.

Deve-se reconhecer, no entanto, que por sua filosofia e por seu ensinamento moral Kant auxiliou consideravelmente a destruição da ética religiosa tradicional e a preparação do terreno para uma nova ética puramente científica. Pode-se dizer sem exagero que Kant ajudou a preparar o caminho para a ética evolucionária de nosso tempo. Também deve ser lembrado que, reconhecendo o caráter elevado da moralidade, Kant muito justamente apontou que ela não pode ser baseada em considerações de *felicidade* ou *utilidade*, como os eudemonistas e os utilitaristas afirmaram. Além disso, Kant mostrou que a moralidade não pode ser baseada meramente no sentimento de simpatia e comisseração. E, de fato, não importa quão completamente o sentimento de simpatia pelos outros possa ser desenvolvido em um homem, há, no entanto, momentos abundantes em que esse sentimento altamente moral se encontra em contradição com outras tendências de nossa natureza: o homem é compelido a decidir qual curso de ação deve ser tomado em tal caso, e em tais momentos é ouvida a forte voz da consciência moral. O problema fundamental da ética está em determinar a faculdade por meio da qual o homem é capaz de tomar uma decisão em tais casos contraditórios, e por que a decisão que chamamos de moral lhe dá satisfação interior e é aprovada por outros homens. Este problema fundamental da ética Kant deixou sem resposta. Ele apenas apontou a luta interior na alma do homem, e reconheceu que a parte decisiva nesta luta é desempenhada pela razão e não pelo sentimento. Tal declaração não é uma solução para o problema, porque imediatamente leva a outra questão: “Por que nossa razão chega a esta, e não a alguma outra decisão?” Kant corretamente se recusou a dizer que na colisão de duas tendências opostas nossa razão é guiada por considerações da utilidade da moralidade. Claro, considerações sobre a utilidade de atos morais para a raça humana exerceram uma influência muito grande no desenvolvimento de nossas concepções morais, mas ainda permanece nos atos morais algo que não pode ser explicado nem pelo hábito nem por considerações de utilidade ou dano, e este algo que somos obrigados a explicar. Da

³ *The Philosophical Theory of Religion*, fim da Parte 1, Observação Geral. Tradução de Abbott, pp. 357–358. [Uma passagem semelhante sobre a “incompreensibilidade do imperativo moral” é encontrada na observação final dos *Princípios Fundamentais de The Metaphysic of Morals*. (Tradução de Abbott. pp. 83–84).] — Nota de tradução.

mesma forma, a consideração da satisfação interior que sentimos ao realizar um ato moral também é insuficiente: é necessário explicar por que sentimos tal satisfação, assim como ao considerar a influência sobre nós de algumas combinações de sons e acordes, foi necessário explicar por que certas combinações de sons são fisicamente agradáveis aos nossos ouvidos, e por que outras são desagradáveis, por que certas combinações de linhas e dimensões na arquitetura agradam aos nossos olhos, enquanto outras os “ofendem”.

Assim, Kant foi incapaz de responder à questão fundamental da ética. Mas, por sua busca da interpretação mais profunda das concepções morais, ele abriu caminho para aqueles que seguiram as sugestões de Bacon e, como Darwin, buscaram a explicação da moralidade no instinto de sociabilidade que é inerente a todos os animais gregários, constituindo uma *faculdade fundamental* do homem e se desenvolvendo para sempre no curso da evolução do homem.

Muito já foi escrito sobre a filosofia moral de Kant e muito mais poderia ser acrescentado. Limitar-me-ei, no entanto, a algumas observações adicionais.

Em “Os Princípios Fundamentais da Metafísica da Moral” — a principal obra de Kant sobre Ética — ele confessa francamente que não vemos por que temos que agir em conformidade com a lei moral, “em outras palavras, de onde a lei moral deriva sua obrigação... Deve ser livremente admitido”, ele continuou, “que há uma espécie de círculo aqui do qual parece impossível escapar. Na ordem das causas eficientes, assumimos que somos livres, para que na ordem dos fins possamos nos conceber como sujeitos às leis morais; e depois nos concebemos como sujeitos a essas leis, porque atribuímos a nós mesmos liberdade de vontade.”⁴ Kant tentou retificar esse aparente erro lógico por uma explicação que constitui a essência de sua filosofia do conhecimento. A razão, disse Kant, não está apenas acima do sentimento, mas também acima do conhecimento, pois contém algo maior do que aquilo que nossos sentidos nos dão: “A razão mostra uma espontaneidade tão pura no caso do que chamo de ideias (Concepções Ideais) que, por isso, transcende em muito tudo o que a sensibilidade pode lhe dar, e exhibe sua função mais importante em distinguir o mundo dos sentidos daquele do entendimento, e assim prescrever os limites do próprio entendimento.” (*Ibid.*, p. 71.) “Quando nos concebemos como livres, transferimos a nós mesmos para o mundo do entendimento como membros dele, e reconhecemos a autonomia da vontade com sua consequência, a moralidade; ao passo que se nos concebemos como obrigados, nos consideramos pertencentes ao mundo dos sentidos e, ao mesmo tempo, ao mundo do entendimento.” (p. 72.) A liberdade da vontade é meramente uma concepção ideal da razão.⁵

É óbvio que Kant quer dizer com isso que seu “imperativo categórico”, sua lei moral que constitui “a lei fundamental da razão moral pura”, é a forma necessária do nosso pensamento. Mas Kant não conseguiu explicar de onde, devido a quais causas, nossa mente desenvolveu exatamente essa forma de pensamento. Atualmente, no entanto, se não estou enganado, podemos afirmar que ela se origina na ideia de justiça, ou seja, o reconhecimento da equidade entre todos os homens. Muito foi escrito sobre a essência da lei moral kantiana. Mas o que mais impediu que sua formulação dessa lei se tornasse geralmente aceita foi sua afirmação de que “a decisão moral deve ser tal que possa ser aceita como a base da lei universal”. Mas aceita por quem? Pela razão de um indivíduo ou pela sociedade? Se pela sociedade, então não pode haver outra regra para o julgamento unânime sobre um ato, exceto o *bem comum*, e então somos inevitavelmente levados à teoria do *utilitarismo* ou *eudemonismo*, que Kant renunciou tão persistentemente. Mas se pelas palavras “poderia ser aceito” Kant quis dizer que o princípio que guia meu ato pode e deve ser prontamente aceito pela razão de todo homem, não pela força da utilidade social, mas pela própria natureza do pensamento humano, então deve haver alguma faculdade peculiar na razão humana que, infelizmente, Kant deixou de apontar. Tal faculdade peculiar realmente existe, e não havia necessidade de percorrer todo o sistema da metafísica kantiana para compreendê-la. Foi muito próximo disso pelos materialistas franceses e pelos pensadores ingleses e escoceses. Esta faculdade fundamental da razão humana é, como já disse, *a concepção de justiça, ou seja, equidade*. Não há, e não pode haver, nenhuma outra regra que possa se tornar o critério universal para julgar atos humanos. E o que é mais, este critério é reconhecido, não totalmente, mas em uma extensão considerável, por outros seres pensantes, não pelos anjos como Kant insinuou, mas por muitos animais

⁴ *Os Princípios Fundamentais da Metafísica da Moral*, tradução de Abbott, página 69.

⁵ “Ideal” no sentido kantiano da palavra.

sociais. É impossível explicar essa faculdade da nossa razão de qualquer outra forma que não seja em conexão com o desenvolvimento progressivo, ou seja, a *evolução*, do homem e do mundo animal em geral. Se isso for verdade, é impossível negar que o principal esforço do homem é sua luta pela felicidade pessoal no sentido mais amplo da palavra. Todos os eudemonistas e os utilitaristas estão certos neste ponto. Mas é igualmente inquestionável que o elemento moral restritivo se manifesta lado a lado com a luta pela felicidade pessoal, nos sentimentos de sociabilidade, simpatia e nos atos de ajuda mútua, que são observados até mesmo entre os animais. Originando-se em parte no sentimento fraternal e em parte na razão, eles se desenvolvem junto com a marcha da sociedade.

A crítica kantiana inquestionavelmente despertou a consciência da sociedade alemã e a ajudou a viver um período crítico. Mas não permitiu que Kant olhasse mais profundamente para as bases da socialidade alemã.

Após o panteísmo de Goethe, a filosofia kantiana chamou a sociedade de volta à explicação sobrenatural da consciência moral e a afastou, como se fosse um caminho perigoso, da busca do princípio fundamental da moralidade nas causas naturais e no desenvolvimento gradual — uma explicação da qual os pensadores franceses do século XVIII estavam se aproximando.

De modo geral, os admiradores modernos de Kant fariam bem em aprofundar e estender a filosofia moral de seu professor. Claro que é desejável que “a máxima de nossa ação se torne uma lei universal”. Mas Kant descobriu essa lei? Vimos, em todos os ensinamentos morais dos utilitaristas e eudemonistas, que o bem comum é reconhecido como a base da conduta moral. A questão toda é: *o que deve ser considerado o bem comum?* E Kant nem mesmo procurou uma resposta para essa questão ética fundamental que tão profundamente preocupou Rousseau e outros escritores franceses antes da Grande Revolução, e também alguns pensadores escoceses e ingleses. Kant se contentou em sugerir a Vontade Divina e a fé em uma vida futura.

Quanto à segunda fórmula de Kant: “Age de modo a tratar a humanidade, seja na tua pessoa ou na de qualquer outro, em todos os casos *como um fim, nunca apenas como um meio*”, — para simplificar, poderíamos dizer: “Em todas as questões relativas à sociedade, tenha em mente não apenas os seus próprios interesses, mas também os interesses *sociais*”.

Mas esse elemento de desinteresse, no qual Kant insistiu tão fortemente, e na exposição do qual ele viu sua grande conquista filosófica, — esse elemento é tão antigo quanto a própria ética. Já era objeto de disputa entre os estóicos e os epicuristas na Grécia Antiga, e no século XVII entre os intelectualistas e Hobbes, Locke, Hume, etc. Além disso, a fórmula de Kant é incorreta em si mesma. O homem se torna verdadeiramente moral não quando obedece ao comando da lei, que ele considera divino, e não quando seu pensamento é tingido com o elemento mercenário de “esperança e medo” — que é a referência de Kant à vida futura;⁶ o homem é moral apenas quando seus atos morais se tornaram uma segunda natureza para ele.

Kant, como foi apontado por Paulsen, pensava bem das massas populares entre as quais se manifesta, às vezes com mais frequência do que entre as classes educadas, uma forte e simples fidelidade ao dever. Mas ele não se elevou a um reconhecimento da igualdade social das massas populares com as outras classes. Enquanto falava tão sedutoramente sobre o senso de dever, e exigia, com efeito, que todos considerassem sua ação em relação aos outros como um ato desejável *para todos com respeito a todos*, ele não ousou proferir o princípio proclamado por Rousseau e pelos enciclopedistas, e que a Revolução acabara de escrever em suas bandeiras: ou seja, igualdade humana. Ele não tinha essa corajosa consistência. Ele viu o valor dos ensinamentos de Rousseau em suas conseqüências secundárias e não em sua essência fundamental — o apelo à *justiça*. Da mesma forma, ao classificar tão alto o conceito de dever, Kant não se perguntou: “de onde vem esse respeito?” Ele falhou em ir além das palavras, — “lei universal,” — sem tentar encontrar alguma outra causa para a consideração por essa lei, exceto sua possível universalidade. E finalmente, embora a aplicação de qualquer regra a *todos os homens sem exceção* leve inevitavelmente à concepção da *igualdade de todos os homens*, ele nunca chegou a essa conclusão inevitável e colocou sua ética sob a proteção de um Ser Supremo.

⁶ [É interessante notar que Shaftesbury, que usou exatamente a mesma expressão em conexão com este assunto, assumiu uma posição intermediária entre a de Kant e a do autor. Ele escreveu: “O princípio do medo de punição futura e da esperança de recompensa futura, por mais mercenário ou servil que seja considerado, é ainda, em muitas circunstâncias, uma grande vantagem, segurança e apoio à virtude.” *Uma Investigação sobre a Virtude*. (Livro 1, parte 3, seção 3).] — Nota da tradução.

Todas essas considerações servem ainda mais para confirmar nossa explicação da origem da ética kantiana. Ele viu na frouxidão moral das sociedades no final do século XVIII a influência perniciosa dos filósofos anglo-escoceses e dos enciclopedistas franceses. Ele deseja restabelecer o respeito pelo dever, que vinha se desenvolvendo na raça humana sob a influência da religião, e tentou realizar isso em sua ética.

Não é preciso insistir aqui na extensão em que a filosofia kantiana, sob o pretexto do bem social, auxiliou a supressão na Alemanha da filosofia do *desenvolvimento da personalidade*. Este ponto foi suficientemente discutido pela maioria dos críticos sérios da filosofia de Kant, a saber, Wundt, Paulsen, Jodl e muitos outros.⁷

“A realização imortal de Kant”, escreveu Goethe, “foi o fato de que ele nos tirou do estado de flacidez em que havíamos afundado”. E, verdadeiramente, sua ética introduziu, sem dúvida, uma atitude mais estrita e rigorosa em relação à moralidade, no lugar daquela frouxidão que, embora não necessariamente provocada pela filosofia do século XVIII, estava em certa medida sendo justificada por ela. Mas em direção a um maior desenvolvimento da ética e sua melhor compreensão — o ensinamento de Kant não contribuiu em nada. Pelo contrário, tendo satisfeito até certo ponto a busca filosófica pela verdade, o ensinamento de Kant retardou consideravelmente o desenvolvimento da Ética na Alemanha. Em vão Schiller (devido à sua familiaridade com a Grécia Antiga) se esforçou para direcionar o pensamento ético para a compreensão de que o homem se torna verdadeiramente moral não quando os ditames do dever lutam dentro dele contra os impulsos da emoção, mas quando *a atitude moral se tornou sua segunda natureza*. Em vão ele se esforçou para mostrar que o desenvolvimento verdadeiramente artístico (claro, não o que agora é conhecido como “esteticismo”) auxilia na formação da personalidade, que a contemplação da beleza artística e da arte criativa ajuda o homem a subir ao nível em que ele deixa de ouvir a voz do instinto animal, e onde ele é levado ao caminho da razão e do amor pela humanidade. Os filósofos alemães que escreveram sobre moralidade depois de Kant, embora cada um contribuísse com seu próprio ponto de vista peculiar, continuaram, como seu mestre, a ocupar a posição intermediária entre a interpretação teológica e filosófica da moralidade. Eles não abriram novos caminhos, mas deram aos pensadores certos ideais sociais, dentro dos limites estreitos do sistema semifeudal de sua época. Na época em que, no campo da filosofia moral, uma escola de utilitaristas, liderada por Bentham e Mill, estava progredindo, e quando o nascimento da escola positivista de Auguste Comte estava preparando a filosofia para a ética científica de Darwin e Spencer, a ética alemã continuou a subsistir de restos do kantismo, ou vagava nas brumas da metafísica, às vezes até mesmo revertendo, mais ou menos abertamente, para a ética teológica.

Devemos dizer, no entanto, que mesmo que a filosofia alemã da primeira metade do século XIX, como a sociedade alemã daquela época, não ousasse se livrar dos grilhões do sistema feudal, ainda assim ela ajudou no tristemente necessário renascimento moral da Alemanha, inspirando a geração jovem em direção a um serviço mais elevado e idealista à sociedade. A esse respeito, Fichte, Schelling e Hegel ocupam um lugar honroso na história da filosofia, e entre eles Fichte é de particular importância.

Não exporei seu ensinamento aqui, pois isso necessitaria do uso de uma linguagem metafísica que apenas obscurece o pensamento, em vez de esclarecê-lo. Por isso, remeto aqueles que desejam se familiarizar com o ensinamento de Fichte à excelente exposição de Jodl, em sua “História da Ética”, onde ele chama o ensinamento de Fichte de “Ética do gênio criativo”. Mencionarei aqui apenas uma das conclusões desse ensinamento para mostrar o quão próximo Fichte se aproximou de algumas das conclusões da ética racional e científica.

A filosofia da Grécia Antiga se esforçou para se tornar um guia na vida humana. O mesmo objetivo foi perseguido pela filosofia moral de Fichte. Suas demandas com relação à moralidade em si eram muito altas, ou seja, ele insistia no completo desinteresse dos motivos morais, rejeitando todos os objetivos egoístas. Ele exigia consciência completa e clara na vontade humana, e ele defendia os objetivos mais amplos e elevados, que ele definia como a supremacia da razão alcançada através da liberdade humana e a erradicação da inércia humana.

⁷ Sobre a relação da ética kantiana com o cristianismo, por um lado, e com o utilitarismo egoísta, por outro, ver particularmente, *Ética de Wundt*, volume 11, “Sistemas Éticos”.

Em outras palavras, pode-se dizer que a moral, segundo Fichte, consiste no triunfo da própria essência do homem, da própria base do seu pensamento, sobre aquilo que ele assimila passivamente do ambiente.

Além disso, Fichte sustentava que a consciência nunca deveria ser guiada pela autoridade. Aquele cujas ações são baseadas na autoridade age de maneira sem consciência. Pode-se facilmente imaginar quão elevada foi a influência desses princípios para a juventude alemã nas décadas de vinte e trinta do século XIX.

Fichte, portanto, retornou ao pensamento que foi expresso na Grécia Antiga. Uma propriedade inerente da *razão humana* está nas bases dos julgamentos morais, e para ser moral, o homem não precisa nem de revelação religiosa vinda de cima, nem de medo de punição nesta ou na vida após a morte. Essa ideia, no entanto, não impediu Fichte de finalmente chegar à conclusão de que nenhuma filosofia pode subsistir sem revelação divina.

Krause foi ainda mais longe.⁸ Para ele, filosofia e teologia se fundiram em uma só. Baader construiu sua filosofia sobre os dogmas da Igreja Católica, e sua própria exposição foi permeada pelo espírito dessa Igreja.⁹

Schelling, amigo de Baader, foi direto para o teísmo. Seu ideal é Platão, e seu Deus — um Deus pessoal, cuja revelação deveria tomar o lugar de toda filosofia. Não obstante, os teólogos alemães atacaram Schelling amargamente, apesar do fato de ele ter feito uma concessão tão completa a eles. Eles entenderam, é claro, que seu Deus não era o Deus cristão, mas sim o Deus da Natureza, com sua luta entre o bem e o mal. Além disso, eles viram que influência elevada a filosofia de Schelling exerceu sobre a juventude, uma influência que seus ensinamentos eclesiásticos falharam em atingir.¹⁰

Hegel (1790–1831) não dedicou uma obra especial à ética, mas considera os problemas morais na sua “Filosofia do Direito”.¹¹ Na sua filosofia, a lei e as suas bases, e o ensino da moral, fundem-se numa só coisa — uma característica muito característica da mente alemã do século XIX.

Ao analisar a lei moral kantiana, Hegel primeiro apontou que é errado aceitar como justificativa da regra moral o fato de que ela pode ser geralmente reconhecida como desejável. Ele mostrou que é possível encontrar alguma base geral para cada ato, ou mesmo elevar cada ato à dignidade do dever. E, de fato, todos nós sabemos que não apenas os selvagens realizam por um senso de dever algumas ações contra as quais nossa consciência se revolta (matar crianças, vingança de clã), mas que mesmo sociedades civilizadas aceitam como lei geral tais ações que muitos de nós consideramos absolutamente revoltantes (pena de morte, exploração do trabalho, desigualdades de classe, etc.).

Com todo o devido respeito a Kant, aqueles que refletem sobre o fundamento das concepções morais sentem que há alguma regra geral escondida no fundo dessas concepções. É significativo que, desde o tempo da Grécia Antiga, os pensadores tenham buscado uma expressão adequada, na forma de uma fórmula breve e geralmente aceitável, para denotar aquela combinação de julgamento e sentimento (ou mais corretamente — julgamento aprovado pelo sentimento), que encontramos em nossas concepções morais.

Hegel também sentiu essa necessidade e buscou apoio para a “moralidade” (*Moralität*) nas instituições naturalmente desenvolvidas da família, da sociedade e, especialmente, do Estado. Devido a essas três influências, escreveu Hegel, o homem cultivava um vínculo tão próximo com a moralidade que ela perde para ele o caráter de uma compulsão externa; ele vê nela a manifestação de seu livre-arbítrio. As concepções morais desenvolvidas dessa maneira não são, é claro, inalteráveis. Elas foram primeiro

⁸ [Karl Christian F. Krause (1781–1832). Veja *Gesch de Jodl . der Ethik*, vol. 2.] – Trad. Observação.

⁹ [Franz Xaver Baader (1765–1841)] – Trad. Observação.

¹⁰ Na Rússia, sabemos, por exemplo, pela correspondência dos Bakunins, que influência elevada a filosofia de Schelling exerceu, a princípio, sobre a juventude que se agrupou em torno de Stankevich e Mikhail Bakunin. Mas, apesar de algumas conjecturas corretas, expressas apenas vagamente (sobre o bem e o mal, por exemplo), a filosofia de Schelling, devido aos seus elementos místicos, logo desapareceu, é claro, sob a influência do pensamento científico. [Ver *Correspondance de Michel Bakounine*, Paris 1896; Bakunin, *Sozial-politischer Briefwechsel*, 1895. Também, Bakunin, *Oeuvres*, 6 vols., Paris, 1895–1913. Nikolai V. Stankevich (1813–1840).] — Trad. Nota.

¹¹ *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821). Também a *Fenomenologia do Espírito* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, – sobre a análise científica da Lei Natural, 1802–1803. [Ver *Werke*, Berlim, 1832–45, vol. 8 (*Grundlinien*); vol. 2 (*Phänomenologie des Geistes*); vols. 6 e 7 *Encyclopädie der philos. Wissenschaften* .] – Trad. Observação.

incorporadas na família, depois no Estado — mas mesmo aqui houve mudanças; novas e mais elevadas formas de moralidade estavam constantemente sendo desenvolvidas, e uma ênfase cada vez maior estava sendo colocada no direito da personalidade ao desenvolvimento independente. Mas deve-se lembrar que a moralidade de um pastor primitivo tem o mesmo valor que a moralidade de um indivíduo altamente desenvolvido.

Em sua interpretação do desenvolvimento de concepções morais, Hegel inquestionavelmente se aproximou daqueles filósofos franceses que, já no final do século XVIII, lançaram as bases da teoria da evolução. Hegel foi o primeiro pensador na Alemanha (sem contar Goethe) que construiu seu sistema filosófico sobre a ideia de evolução, embora em seus ensinamentos essa evolução tenha assumido a forma da famosa tríade — tese, antítese, síntese. Em oposição a Kant, Hegel ensinou que a razão absoluta não é uma verdade inalterável, ou pensamento imutável; é uma razão viva, em constante movimento e desenvolvimento. Essa razão cósmica se manifesta na humanidade, que encontra sua autoexpressão no Estado. Na filosofia de Hegel, a personalidade humana é completamente absorvida pelo Estado, ao qual o homem deve prestar obediência. O indivíduo é apenas um instrumento nas mãos do Estado e, portanto, é apenas um meio; sob nenhuma circunstância o indivíduo pode servir como objetivo para o Estado. O Estado, governado por uma aristocracia intelectual, assume, na filosofia de Hegel, um aspecto de instituição sobre-humana e semidivina.

Desnecessário dizer que tal concepção de sociedade inevitavelmente descarta a ideia de reconhecer *a justiça* (ou seja, equidade) como base de julgamentos morais. Também é claro que uma interpretação tão autoritária da estrutura social leva de volta inevitavelmente à religião, a saber, ao cristianismo, que por meio de sua Igreja foi um dos principais fatores que criaram o Estado moderno. Hegel, conseqüentemente, viu o campo apropriado para a atividade criativa do espírito humano não no reino da livre construção da vida social, mas no reino da arte, religião e filosofia.

Como Eucken justamente observou, temos na filosofia de Hegel um sistema bem-arredondado baseado nas leis da lógica; ao mesmo tempo, a intuição desempenha um papel importante em sua filosofia. Mas se perguntássemos: a intuição de Hegel é consistente com toda a sua filosofia? — teríamos que responder negativamente.

A filosofia de Hegel exerceu uma vasta influência não apenas na Alemanha, mas também em outros países (especialmente na Rússia). Mas ela deve sua influência não às suas gradações lógicas, mas àquele senso vital de vida que é tão característico dos escritos de Hegel. Portanto, embora a filosofia de Hegel tenha buscado a reconciliação com a realidade ao insistir que “tudo o que existe é racional”, ela serviu ao mesmo tempo para despertar o pensamento e trouxe um certo grau de espírito revolucionário para a filosofia; continha certos elementos progressistas, e estes permitiram que os chamados hegelianos de “esquerda” usassem os ensinamentos de Hegel como base para seu pensamento revolucionário. Mas mesmo para eles a inconclusividade da filosofia hegeliana provou ser um obstáculo constante, especialmente sua subserviência ao Estado. Portanto, em sua crítica ao sistema social, os hegelianos de “esquerda” sempre paravam assim que começavam a considerar a fundação do Estado.

Não vou me deter em detalhes sobre o ensinamento do filósofo alemão Schleiermacher (1768–1834), cuja filosofia moral, tão cheia de metafísica quanto a de Fichte, foi construída (especialmente em seu segundo período, 1819–1830) com base na teologia, nem mesmo na religião; ela não acrescenta quase nada ao que já foi dito sobre o mesmo assunto por seus predecessores. Vou simplesmente observar que Schleiermacher indicou a natureza tripla dos atos morais. Locke, e a escola eudemonista em geral, afirmaram que a conduta moral é o bem supremo; o cristianismo a considerava como virtude e o cumprimento do dever para com o Criador; enquanto Kant, embora reconhecesse a virtude, via na conduta moral principalmente o cumprimento do dever em geral. Para o ensinamento moral de Schleiermacher, esses três elementos são indivisíveis, e o lugar da justiça como constituinte do elemento básico da moralidade é tomado pelo amor cristão.

Em termos gerais, a filosofia de Schleiermacher constitui uma tentativa por parte de um teólogo protestante de reconciliar a teologia com a filosofia. Ao apontar que o homem sente seu vínculo com o Universo, sua dependência dele, um desejo de se fundir à vida da Natureza, ele se esforçou para representar esse sentimento como uma emoção puramente religiosa, esquecendo (como Jodl justamente observou) “que esse vínculo universal também forja correntes cruéis que prendem o espírito esforçado

ao básico e ao ignóbil. A questão ‘Por que sou como sou?’ foi colocada às misteriosas forças cósmicas tão frequentemente com uma maldição amarga quanto com gratidão.”

Capítulo X: Desenvolvimento dos Ensinamentos Morais — Século XIX

No século XIX, surgiram três novas correntes na ética: 1) *Positivismo*, que foi desenvolvido pelo filósofo francês Auguste Comte, e que encontrou um representante proeminente na Alemanha na pessoa de Feuerbach; 2) *Evolucionismo*, ou seja, o ensinamento sobre o desenvolvimento gradual de todos os seres vivos, instituições sociais e crenças, e também das concepções morais do homem. Esta teoria foi criada por Charles Darwin e mais tarde elaborada em detalhes por Herbert Spencer em sua famosa “Filosofia Sintética”. 3) *Socialismo*, ou seja, um ensinamento da igualdade política e social dos homens. Este ensinamento derivou da Grande Revolução Francesa e de doutrinas econômicas posteriores originadas sob a influência do rápido desenvolvimento da indústria e do capitalismo na Europa. Todas as três correntes exerceram uma forte influência sobre o desenvolvimento da moralidade no século XIX. No entanto, até o momento, não foi desenvolvido um sistema completo de ética com base nos dados de todos os três ensinamentos. Alguns filósofos modernos, como, por exemplo, Herbert Spencer, M. Guyau, e em parte Wilhelm Wundt, Paulsen, Höffding, Gizycki e Eucken, fizeram tentativas de criar um sistema de ética nas bases do positivismo e do evolucionismo, mas todos eles mais ou menos ignoraram o socialismo. E ainda assim temos no socialismo uma grande corrente moral, e de agora em diante nenhum novo sistema de ética pode ser construído sem de alguma forma considerar este ensinamento, que é a expressão do esforço das massas trabalhadoras por justiça social e equidade.

Antes de discutir as visões sobre moralidade dos principais representantes das três correntes doutrinárias, exporemos brevemente o sistema ético dos pensadores ingleses da primeira metade do século XIX. O filósofo escocês Mackintosh é o precursor do positivismo na Inglaterra. Por suas convicções, ele era um defensor radical e ardente das ideias da Revolução Francesa. Ele expôs seu ensinamento moral em seu livro, “View of Ethical Philosophy,”¹ onde sistematizou todas as teorias da origem da moralidade avançadas por Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Adam Smith. Como esses pensadores, Mackintosh reconheceu que as ações morais do homem são motivadas pelo sentimento e não pela razão. Os fenômenos morais, ele ensinou, são um tipo especial de *sentimentos*: simpatia e antipatia, aprovação e desaprovção, com relação a todas as nossas propensões que dão origem a todas as nossas ações; gradualmente esses sentimentos se combinam e constituem uma espécie de todo unificado, uma propriedade especial de nosso eu psíquico, uma faculdade que pode ser chamada de consciência moral.

Sentimos, portanto, que depende da nossa vontade agirmos com ou contra a nossa consciência, e quando agimos contra a nossa consciência, atribuímos a ela a fraqueza da nossa vontade ou a nossa vontade para o mal.

Assim, vê-se que Mackintosh reduziu tudo a sentimento. Não havia espaço algum para o funcionamento da razão. Além disso, segundo ele, o sentimento moral é algo inato, algo inerente à própria natureza do homem, e não um produto do raciocínio ou da educação.

Esse sentimento moral, escreveu Mackintosh, possui, sem dúvida, um caráter imperativo; ele exige uma certa atitude em relação aos homens, e isso ocorre porque nos sentimos conscientes de que nossos sentimentos morais, a condenação ou aprovação de nossas ações por eles, operam dentro dos limites de nossa vontade.

Vários motivos morais se fundem pouco a pouco em um todo em nossa concepção, e a combinação de dois grupos de sentimentos, que, de fato, não têm nada em comum — o sentimento egoísta de autopreservação e o sentimento de simpatia pelos outros — determinam o caráter de um homem.

¹ [*Dissertação sobre o progresso da filosofia ética* (1830)] — Nota de tradução.

Tal era, segundo Mackintosh, a origem da moralidade, e tal era seu critério. Mas essas bases éticas são tão benéficas ao homem, elas tão intimamente ligam cada um de nós ao bem de toda a sociedade, que elas, inevitavelmente, tiveram que se desenvolver na humanidade.

Sobre esta questão, Mackintosh adota o ponto de vista dos utilitaristas. E ele particularmente insistiu que é errado confundir (como está sendo feito continuamente) o *critério* da moralidade, ou seja, aquilo que nos serve como *padrão* na avaliação das qualidades e ações do homem, com aquilo que nos impele pessoalmente a desejar certas ações e agir de uma certa maneira. Esses dois fatores pertencem a campos diferentes, e devem ser sempre distinguidos em um estudo sério. É importante para nós sabermos quais ações e quais qualidades aprovamos e desaprovamos do ponto de vista moral — este é nosso critério, nosso padrão de avaliação moral. Mas também devemos saber se nossa aprovação e desaprovação são o produto de um sentimento espontâneo, ou se elas vêm também de nossa mente, através do raciocínio. E, finalmente, é importante para nós sabermos: se nossa aprovação e desaprovação se originam em um sentimento, se esse sentimento é uma propriedade primária de nosso organismo, ou se ele tem se desenvolvido gradualmente em nós sob a influência da razão?

Mas se formos formular assim os problemas da ética, então, como Jodl justamente observou: “Em certos aspectos, esta é a observação mais clara e verdadeira já feita sobre as bases da moralidade. Então, realmente fica claro que, se há algo inato em nosso sentimento moral, esse fato não impede a razão de perceber depois que certos sentimentos e ações, desenvolvendo-se por meio da educação social, são valiosos para o bem comum.”²

Também fica claro, acrescentarei, que a *sociabilidade* e seu acompanhamento necessário — ajuda mútua, característica da vasta maioria das espécies animais e muito mais do homem — foram a fonte dos sentimentos morais desde o momento da primeira aparição de criaturas semelhantes ao homem na Terra, e que os sentimentos sociais foram ainda mais fortalecidos pela realização e compreensão dos fatos da vida social, ou seja, pelo esforço da razão. E em proporção ao desenvolvimento e à crescente complexidade da vida social, a razão adquiriu influência cada vez maior sobre a constituição moral do homem.

Finalmente, é igualmente inquestionável que o sentimento moral pode facilmente se tornar embotado devido à luta severa pela existência, ou ao desenvolvimento de instintos de roubo que às vezes adquirem grande intensidade entre certas tribos e nações. E esse sentimento moral poderia ter murchado completamente se a própria natureza do homem, assim como da maioria dos animais mais altamente desenvolvidos, não envolvesse, além do instinto de rebanho, uma certa inclinação mental que apoia e fortalece a influência da sociabilidade. Essa influência, acredito, consiste na concepção de *justiça*, que na análise final nada mais é do que o reconhecimento da *equidade* para todos os membros de uma dada sociedade. A essa propriedade do nosso pensamento, que já encontramos entre os selvagens mais primitivos e até certo ponto entre os animais de rebanho, devemos o crescimento em nós das concepções morais na forma de uma força persistente e, às vezes, até mesmo *inconscientemente imperativa*. Quanto à magnanimidade, beirando o auto-sacrifício, que por si só, talvez, mereça verdadeiramente o nome de “moral”, discutirei este terceiro membro da trilogia moral mais tarde, em conexão com o sistema ético de Guyau.

Não me deterei na filosofia inglesa do final do século XVIII e início do século XIX. Ela representa uma reação contra a Revolução Francesa e contra a filosofia pré-revolucionária dos enciclopedistas, bem como contra as ideias ousadas expressas por William Godwin em seu livro, “Inquiry Concerning Political Justice”. Este livro é uma exposição completa e séria daquilo que começou a ser defendido mais tarde sob o nome de Anarquismo.³ É muito instrutivo familiarizar-se com a filosofia inglesa deste período. Portanto, remeto todos os interessados à excelente exposição de Jodl, no segundo volume de sua “Geschichte der Ethik”.

Acrescentarei apenas de minha parte que, em geral, os pensadores ingleses desse período se esforçaram especialmente para provar a insuficiência do mero sentimento para a explicação da moralidade.

² *Dissertação sobre o progresso da filosofia ética*, no primeiro volume da *Encyclopædia Britannica*, (8ª edição). Mais tarde, esta obra foi repetidamente reimpressa como uma edição separada. [Edimburgo, 1830.]

³ Godwin, *Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, 2 vols., Londres, 1793. Com medo das perseguições — às quais os amigos de Godwin, os republicanos, estavam sujeitos, o tique anarquista e as afirmações comunistas de Godwin foram omitidos da segunda edição.

Assim, Stewart, um representante proeminente dessa época, sustenta que a moralidade não pode ser suficientemente explicada nem pelos “afetos reflexivos” de Shaftesbury, nem pela “consciência” de Butler, etc. Tendo apontado a irreconciliabilidade de várias teorias da moralidade, algumas das quais são construídas sobre a benevolência, outras sobre a justiça, sobre o amor-próprio racional ou sobre a obediência à vontade de Deus, ele não quis reconhecer, como Hume, que o julgamento racional sozinho também é incapaz de nos dar uma concepção do bem ou da beleza; ele mostrou, ao mesmo tempo, o quão longe os fenômenos morais são removidos no homem de um mero impulso emocional.

Parece que, tendo chegado à conclusão de que em todas as concepções morais a razão une nossas várias percepções, e então desenvolve novas concepções dentro de si (e ele até mencionou a “ideia matemática de igualdade”), Stewart deveria ter chegado à ideia de justiça. Mas, fosse sob a influência das velhas ideias da escola intuitiva, ou das novas tendências que, após a Revolução Francesa, negaram o próprio pensamento da igualdade de direitos de todos os homens, Stewart não desenvolveu seus pensamentos e não conseguiu chegar a nenhuma conclusão definitiva.⁴

Novas ideias no reino da ética foram introduzidas na Inglaterra por um contemporâneo de Mackintosh, Jeremy Bentham. Bentham não era um filósofo no sentido estrito da palavra. Ele era um advogado, e sua especialidade era a lei e a legislação prática resultante dela. Tomando uma atitude negativa em relação à lei na forma em que ela foi expressa na legislação ao longo de milhares de anos de ausência histórica de direitos humanos, Bentham se esforçou para encontrar bases teóricas profundas e estritamente científicas da lei, como poderiam ser aprovadas pela razão e pela consciência.

Na opinião de Bentham, a lei coincide com a moralidade e, por isso, ele deu ao seu primeiro livro, onde expôs sua teoria, o nome de “Uma introdução aos princípios da moral e da legislação”.⁵

Bentham, como Helvétius, vê o princípio básico de toda moralidade e lei na maior felicidade do maior número de homens. O mesmo princípio, como vimos, foi adotado por Hobbes como base de sua ética. Mas Bentham e seus seguidores (Mill e outros) derivaram desse princípio conclusões diretamente contrárias às de Hobbes. O reacionário Hobbes, sob a influência da Revolução de 1648, pela qual ele havia vivido, sustentou que a maior felicidade pode ser dada ao homem apenas por um poder governante firme. Por outro lado, Bentham, um “filantropo” como ele se autodenominava, chegou ao ponto de reconhecer a igualdade como um objetivo desejável. Embora rejeitasse os ensinamentos socialistas de Owen, ele, no entanto, reconheceu que “a igualdade de riqueza ajudaria a atingir a maior felicidade do maior número de homens, desde que apenas a realização dessa igualdade não levasse a surtos revolucionários”. Quanto à lei em geral, ele chegou até mesmo a conclusões anarquistas, sustentando que quanto menos leis, melhor. “As leis”, escreveu ele, “são uma limitação da capacidade inerente do homem de agir e, portanto, do ponto de vista absoluto, representam um mal”.

Bentham submeteu a um exame severo todos os sistemas existentes e todas as teorias atuais de moralidade. Mas, como já aponte, ao abordar conclusões socialistas e até anarquistas, Bentham não se aventurou a seguir suas ideias até sua conclusão lógica, e ele direcionou seus principais esforços para determinar quais prazeres são mais fortes, mais duradouros e mais frutíferos. Uma vez que pessoas diferentes entendem de maneiras diferentes sua própria felicidade e a felicidade humana geral, e estão longe de serem capazes de determinar o que as leva à felicidade e o que as leva ao sofrimento, sendo ainda mais aptas a se enganarem quanto ao que constitui o bem social, Bentham, conseqüentemente, tentou determinar o que dá ao indivíduo, bem como à sociedade, a possibilidade de maior felicidade.

A busca pela felicidade é uma luta pelo prazer pessoal, — portanto Bentham, como seu predecessor na Grécia Antiga, Epicuro, se esforçou para determinar quais dos nossos prazeres são capazes de nos dar a maior felicidade, — não apenas uma felicidade momentânea, mas uma duradoura, mesmo que tenha que ser ligada à dor. Para esse propósito, ele tentou estabelecer uma espécie de “escala de prazeres”, e no topo dessa escala ele colocou os prazeres mais fortes e profundos; aqueles que não são acidentais ou momentâneos, mas aqueles que podem durar a vida toda; aqueles que são certos e, finalmente, aqueles cuja realização está próxima e não é adiada para um futuro distante e indefinido.

A *intensidade* de um prazer, sua *duração*; sua *certeza* ou *incerteza*; sua *proximidade* ou *afastamento*, — estes são os quatro critérios que Bentham se esforçou para estabelecer em sua “aritmética dos prazeres”,

⁴ [Dugald Stewart, *Outlines of Moral Philosophy*, 1793; *Filosofia dos poderes ativos e morais*, 1828.] — Trad. Nota.

⁵ [Londres, 1789; segunda edição, Londres, 1823.] — Nota de tradução.

e ele também acrescentou a *fecundidade*, ou seja, a capacidade de um determinado prazer de produzir novos prazeres, e também a *extensão*, ou seja, a capacidade de dar prazer não apenas a mim, mas também aos outros.⁶ Paralelamente à sua “escala de prazeres”, Bentham também elaborou “a escala de dores”, onde distinguiu entre os problemas que prejudicam os indivíduos e aqueles que prejudicam todos os membros da sociedade ou um grupo de homens e, finalmente, os sofrimentos e as calamidades que minam irreparavelmente a força do indivíduo ou mesmo de toda a sociedade.

Ao buscar a explicação do sentimento moral, Bentham não se contentou com as explicações dadas anteriormente sobre a origem da moralidade a partir de um sentimento moral inato (natural ou inspirado de cima), simpatia e antipatia, “consciência”, “dever moral”, etc. — a própria menção de “virtude”, conectada na história com os terrores da inquisição, despertou sua indignação.

Esses pensamentos dele são expressos de forma contundente e desenvolvidos em detalhes em sua “Deontologia; ou a Ciência da Moralidade”, que foi organizada e editada após a morte de Bentham por seu amigo, John Bowring.⁷

A moralidade deve ser construída em bases diferentes, ensinou Bentham. É dever dos pensadores provar que um ato “virtuoso” é um cálculo correto, um sacrifício temporário que dará a alguém o máximo de prazer; enquanto um ato imoral é um cálculo incorreto. O homem deve buscar seu prazer pessoal, seu interesse pessoal.

Assim falaram Epicuro e muitos de seus seguidores — por exemplo, Mandeville em sua famosa “Fábula das Abelhas”. Mas como Guyau apontou,⁸ Bentham introduz aqui uma correção considerável, pela qual o utilitarismo dá um grande passo à frente. A virtude não é meramente um cálculo, escreveu Bentham, ela também implica um certo esforço, uma luta — o homem sacrifica o prazer imediato em prol de um prazer maior no futuro. Bentham insiste particularmente neste sacrifício, que é, de fato, um auto-sacrifício, mesmo que seja temporário. E, de fato, não ver isso seria se recusar a reconhecer o que constitui pelo menos metade de toda a vida do mundo animal, dos selvagens menos desenvolvidos e até mesmo da vida de nossas sociedades industriais. Muitos que se dizem utilitaristas na verdade caem neste erro. Mas Bentham entendeu aonde o utilitarismo levaria sem essa correção e, portanto, ele persistentemente chamou a atenção para isso. Seria de se esperar ainda mais que John Stuart Mill insistisse nessa correção, pois ele escreveu na época em que os ensinamentos comunistas de Owen — que também rejeitavam toda moralidade inspirada do alto — já haviam se espalhado pela Inglaterra.

Esses critérios de bem e mal, Bentham provou, não servem apenas como base para a avaliação moral de nossas próprias ações, mas também devem servir como base para toda a legislação. Eles são o critério da moralidade, seu padrão, sua pedra de toque. Mas aqui entra também uma série de outras considerações que influenciam e modificam consideravelmente as concepções do que é moral e desejável para indivíduos, bem como para sociedades inteiras em diferentes períodos de seu desenvolvimento. O desenvolvimento intelectual do homem, sua religião, seu temperamento, o estado de sua saúde, sua educação, sua posição social e também o sistema político — todos esses fatores modificam as concepções morais de indivíduos e sociedades, e Bentham, perseguindo seus problemas legislativos, analisou cuidadosamente todas essas influências. Com tudo isso, embora ele tenha sido inspirado pelos motivos mais elevados e apreciado completamente a beleza moral do auto-sacrifício, ele não mostrou onde, como e por que o instinto triunfa sobre os julgamentos frios da razão, qual é a relação entre razão e instinto e onde está a conexão vital entre eles. Encontramos em Bentham o poder instintivo da sociabilidade, mas não conseguimos ver como ele acompanha sua razão metódica e, portanto, sentimos a incompletude de sua ética e entendemos por que muitos, ao se familiarizarem com ela, ficaram insatisfeitos e continuaram a buscar reforço para suas tendências éticas — alguns na religião e outros em sua descendência — a ética kantiana do dever.

Por outro lado, é inquestionável que a crítica de Bentham é permeada pelo desejo de incitar os homens à criatividade, o que lhes daria não apenas felicidade pessoal, mas também uma ampla compreensão dos problemas sociais; ele busca também inspirá-los com impulsos nobres. O objetivo de Bentham é ter leis e legislações inspiradas não pelas concepções atuais de felicidade humana sob a mão firme do poder

⁶ [Bentham também inclui um sétimo critério, — “pureza, ou a chance que tem de não ser seguida por sensações do tipo oposto: isto é, dor se for prazer; prazer, se for dor.” (*Introdução*, etc., Ed. de 1907, Capítulo IV, página 30).] — Nota de tradução.

⁷ A primeira edição de *Deontologia* apareceu em 1834, em dois volumes. [Londres; Edimburgo.]

⁸ Guyau, *La Morale Anglaise Contemporaine* [Paris, 1879, 2ª . edição, rev. e agosto de 1885.] – Trad. Observação.

governante, mas pelas considerações mais elevadas da maior felicidade do maior número de membros da sociedade.

Tendo em mente essa característica da ética de Bentham, e o espírito geral de sua obra, seu objetivo elevado, sua preocupação com a preservação na sociedade dos meios para satisfazer o empreendimento pessoal de membros individuais, e sua compreensão do elemento estético no senso de dever, é fácil entender por que, apesar da segura aritmética de seu ponto de partida, o ensinamento de Bentham exerceu uma influência tão potente sobre os melhores homens de seu tempo. Também está claro por que homens que estudaram profundamente seu ensinamento, como Guyau, por exemplo, em seu excelente trabalho sobre a ética inglesa moderna, consideram Bentham o verdadeiro fundador de toda a escola utilitarista inglesa, — à qual Spencer pertence em parte.

As ideias de Bentham foram posteriormente desenvolvidas por um grupo de seus seguidores, liderados por James Mill e seu filho, John Stuart Mill (1806–1873). O pequeno livro deste último, “Utilitarismo”, representa a melhor exposição da ética utilitarista.⁹

Embora John Stuart Mill tenha escrito apenas este pequeno livro sobre a teoria da moralidade, ele, no entanto, fez uma contribuição considerável à ciência moral e levou o ensinamento utilitário a uma completude lógica. Em seu livro, assim como em seus escritos sobre Economia, Mill está repleto da ideia da necessidade de reconstruir a vida social sobre as novas bases éticas.

Para efetuar essa reconstrução, Mill não viu necessidade nem da motivação religiosa da moralidade nem da legislação derivada da razão pura (a tentativa de Kant nessa direção terminou em fracasso completo); — ele pensou ser possível fundar todo o ensinamento moral em um princípio fundamental — a *luta pela maior felicidade*, corretamente, ou seja, racionalmente, entendida. Essa interpretação da origem da moralidade já foi dada por Hume. Mas Mill, como era de se esperar de um pensador da segunda metade do século XIX, completou essa ideia apontando para o desenvolvimento contínuo das concepções morais na humanidade, devido à vida social. O elemento moral não é inato no homem, mas apresenta um produto do *desenvolvimento*.

A humanidade possui algumas propensões excelentes, mas também tem algumas más; indivíduos separados estão prontos para trabalhar pelo bem do todo, mas outros não querem se preocupar com isso. As concepções do que é bom para a sociedade e, conseqüentemente, para o indivíduo, ainda são muito confusas. Mas se observamos nessa luta um progresso em direção ao melhor, é devido ao fato de que *toda sociedade humana* está interessada em ter em ascendência os elementos do bem, ou seja, o bem-estar comum, ou, falando na linguagem kantiana, em ter os elementos altruístas triunfando sobre os egoístas. Em outras palavras, encontramos na vida social uma síntese das tendências morais baseadas no senso de dever e aquelas que se originam no princípio da maior felicidade (eudemonismo) ou da maior utilidade (utilitarismo).

Moralidade, diz Mill, é o produto da interação entre a estrutura psíquica do indivíduo e a sociedade; e se considerarmos a moralidade sob essa luz, abrimos uma série de visões amplas e atraentes e uma série de problemas frutíferos e elevados no reino da reconstrução da sociedade. Deste ponto de vista, devemos ver na moralidade a soma de demandas que a sociedade faz sobre o caráter e a vontade de seus membros no interesse de seu próprio bem-estar e desenvolvimento posterior. Isso, no entanto, não é uma fórmula morta, mas, ao contrário, algo vivo, algo não apenas legalizando a mutabilidade, mas até mesmo exigindo-a; isso não é a legalização do que foi, e que talvez já tenha sobrevivido ao seu tempo, mas um princípio vital para construir o futuro. E se houver um choque de facções que interpretam de maneiras diferentes os problemas do futuro, se o esforço por melhoria colide com o hábito do antigo, não pode haver outras provas, Ou qualquer outro critério para verificá-los, além do bem-estar da humanidade e sua melhoria.

Pode ser visto, mesmo a partir deste breve esboço, que perspectivas Mill abriu pela aplicação à vida do princípio da utilidade. Devido a esta circunstância, ele exerceu uma grande influência sobre seus contemporâneos, ainda mais que todas as suas obras foram escritas em linguagem simples e clara. Mas o princípio da justiça, que já foi apontado por Hume, estava ausente do raciocínio de Mill, e ele faz alusão à justiça apenas no final do livro, onde fala de um critério por meio do qual poderia ser verificada

⁹ *O utilitarismo* apareceu em 1861 na “Fraser’s Magazine” e em 1863 em forma de livro.

a correção de várias conclusões alcançadas por vários movimentos que lutam pela preponderância no curso do desenvolvimento progressivo da sociedade.

Quanto à questão — até que ponto o princípio da utilidade, ou seja, *o utilitarismo*, pode ser considerado suficiente para a explicação do elemento moral na humanidade — nós o consideraremos mais tarde. Aqui é importante apenas notar o passo à frente dado pela ética, o desejo de construí-la exclusivamente em uma base racional, sem a influência encoberta ou ostensiva da religião.¹⁰ Antes de passar para a exposição da ética do positivismo e do evolucionismo, é necessário nos determos, mesmo que brevemente, nos ensinamentos morais de alguns filósofos do século XIX, que, embora adotassem o ponto de vista metafísico e espiritualista, ainda exerceram certa influência sobre o desenvolvimento da ética moderna. Na Alemanha, tal pensador foi Arthur Schopenhauer, e na França, Victor Cousin e seu aluno, Théodore Jouffroy.

O ensinamento ético de Schopenhauer recebe uma apreciação muito diferente de vários escritores, assim como, de fato, tudo o que foi escrito por esse filósofo pessimista, cujo pessimismo não se originou em sua simpatia ativa pela humanidade, mas em sua natureza extremamente egoísta.

Nosso mundo, ensinou Schopenhauer, é um mundo imperfeito; nossa vida é sofrimento; nossa “vontade de viver” gera em nós desejos, ao tentar realizá-los encontramos obstáculos; e na luta com esses obstáculos experimentamos sofrimento. Mas assim que o obstáculo é conquistado e o desejo é satisfeito, a insatisfação surge novamente. Como participantes ativos na vida, nos tornamos mártires. O progresso não elimina o sofrimento. Pelo contrário, com o desenvolvimento da cultura, nossas necessidades também aumentam; a falha em satisfazê-las traz novos sofrimentos, novas decepções.

Com o desenvolvimento do progresso e da cultura, a mente humana se torna mais sensível ao sofrimento e adquire a capacidade de sentir não apenas sua própria dor e sofrimento, mas também de viver através dos sofrimentos de outros homens e até mesmo de animais. Como resultado, o homem desenvolve o sentimento de comisseração, que constitui a base da moralidade e a fonte de todos os atos morais.

Assim, Schopenhauer se recusou a ver qualquer coisa moral em ações ou em um modo de vida baseado em considerações de amor-próprio e busca pela felicidade. Mas ele também rejeitou o senso kantiano de dever como base da moralidade. A moralidade, de acordo com Schopenhauer, começa somente quando o homem age de uma certa maneira por simpatia pelos outros, por comisseração. O sentimento de comisseração, escreveu Schopenhauer, é um sentimento primário, inerente ao homem, e é nesse sentimento que reside a *base de todas as tendências morais*, e não em considerações pessoais de amor-próprio ou no senso de dever.

Além disso, Schopenhauer apontou dois aspectos do sentimento de simpatia: em certos casos, algo me *impede* de infligir sofrimento a outro, e em outros, algo me impele à ação quando outra pessoa é feita a sofrer. No primeiro caso, o resultado é *justiça simples*, enquanto no segundo caso temos uma manifestação de amor ao próximo.

A distinção traçada aqui por Schopenhauer é, sem dúvida, um passo à frente. É necessária. Como já apontei no segundo capítulo, essa distinção é feita pelos selvagens, que dizem que se *deve* fazer certas coisas, enquanto é meramente *vergonhoso não realizar* outras, e estou convencido de que com o tempo essa distinção será considerada fundamental, pois nossas concepções morais são melhor expressas pela fórmula de três membros: *sociabilidade, justiça e magnanimidade*, ou aquilo que deve ser considerado *moralidade* propriamente dita.

Infelizmente, o postulado assumido por Schopenhauer com o propósito de dividir o que ele chamou de *justiça do amor ao próximo* dificilmente é correto. Em vez de mostrar que, uma vez que a comisseração levou o homem à *justiça*, é o reconhecimento da *equidade* para todos os homens, uma conclusão que já foi alcançada pela ética no final do século XVIII e na primeira parte do século XIX, ele buscou

¹⁰ É necessário acrescentar que, ao desenvolver as ideias de Bentham, John Stuart Mill introduziu uma grande quantidade de matéria nova. Bentham, por exemplo, ao expor sua teoria utilitarista da moralidade, tinha em mente apenas a *quantidade* de bem e, conseqüentemente, chamou sua teoria de “*aritmética moral*”, enquanto Mill introduziu no utilitarismo um novo elemento — *qualidade* — e, assim, lançou as bases da *estética moral*. Mill classificou os prazeres em superiores e inferiores, entre aqueles dignos de preferência e indignos dela. É por isso que ele disse que “um Sócrates descontente (infeliz) é mais elevado em consideração moral do que um porco contente”. Sentir-se um *homem* é estar consciente do seu valor interior, sentir a sua dignidade e, ao julgar várias ações, o homem deve ter em mente o dever imposto a ele pela *dignidade humana*. Aqui, Mill já se eleva acima do utilitarismo estreito e indica bases mais amplas de moralidade do que utilidade e prazer. [Nota de Lebedev, o editor russo.]

a explicação desse sentimento na igualdade metafísica de todos os homens em essência. Além disso, ao identificar a justiça com a comiseração, ou seja, unindo uma concepção e um sentimento que têm origens diferentes, ele diminuiu consideravelmente a importância de um elemento tão fundamental da moralidade como a justiça. Afinal, ele uniu o que é *justo* e, portanto, tem um caráter obrigatório, e o que é *desejável*, como um impulso generoso. Como a maioria dos escritores sobre ética, portanto, ele distinguiu insuficientemente entre dois motivos, um dos quais diz: “não faça a outro o que você não quer que seja feito a si mesmo”, e o segundo: “dê livremente a outro, sem considerar o que você receberá em troca”.

Em vez de mostrar que temos aqui uma manifestação de duas concepções diferentes de nossa atitude em relação aos outros, Schopenhauer viu a diferença apenas no grau em que elas influenciam nossa *vontade*. Em um caso, o homem permanece inativo e se abstém de machucar o outro, enquanto no segundo caso ele se apresenta ativamente, impelido por seu amor por seus semelhantes. Na realidade, a distinção é muito mais profunda, e é impossível discutir corretamente as bases da ética sem reconhecer como seu primeiro princípio a *justiça* no sentido de *equidade*, após o que também se pode recomendar a *magnanimidade*, que Guyau caracterizou tão excelentemente como o gasto pródigo do intelecto, sentimentos e vontade de alguém, para o bem dos outros ou de todos.

Claro, uma vez que Schopenhauer via na comiseração um ato de justiça, ele não poderia prescindir totalmente da concepção de justiça, interpretada no sentido de um reconhecimento de equidade. E, de fato, o fato de que somos capazes de sentir simpatia pelos outros, de ser afetados por suas alegrias e tristezas, e de viver ambas com outros homens, — esse fato seria inexplicável se não possuíssemos uma habilidade consciente ou subconsciente de nos identificarmos com os outros. E ninguém poderia possuir tal habilidade se se considerasse separado dos outros e desigual a eles, pelo menos em sua suscetibilidade a alegrias e tristezas, ao bem e ao mal, à amizade e à hostilidade. O impulso de um homem que mergulha em um rio (mesmo que não saiba nadar) para salvar outro, ou que se expõe a balas para resgatar os feridos no campo de batalha, não pode ser explicado de nenhuma outra forma senão pelo reconhecimento de sua igualdade com todos os outros.¹¹

Mas começando com a proposição de que a vida é má e que os níveis mais baixos da moralidade são caracterizados por um forte desenvolvimento do egoísmo, um desejo apaixonado de viver, Schopenhauer afirmou que com o desenvolvimento do sentimento de comiseração o homem adquire a habilidade de perceber e sentir os sofrimentos dos outros, e ele portanto se torna ainda mais infeliz. Ele sustentou que somente o ascetismo, o afastamento do mundo e a contemplação estética da natureza podem embotar em nós os impulsos volitivos, libertar-nos do jugo de nossas paixões e nos levar ao objetivo mais elevado da moralidade — “aniquilação da vontade de viver”. Como resultado dessa aniquilação da vontade de viver, o mundo chegará ao estado de descanso infinito, o Nirvana.

Claro, essa filosofia pessimista é uma filosofia da morte e não da vida, e, portanto, a moralidade pessimista é incapaz de criar um movimento sólido e ativo na sociedade. Eu me detive no ensinamento ético de Schopenhauer apenas porque, por sua oposição à ética de Kant, especialmente à teoria kantiana do dever, Schopenhauer inquestionavelmente ajudou a preparar o terreno na Alemanha para o período em que pensadores e filósofos começaram a buscar as bases da moralidade na própria natureza humana e no desenvolvimento da sociabilidade. Mas, devido às suas peculiaridades pessoais, Schopenhauer foi incapaz de dar uma nova direção à ética. Quanto à sua excelente análise do problema da liberdade de vontade e da importância da vontade como força ativa na vida social, discutiremos esses assuntos em uma seção posterior deste trabalho. Embora o período pós-revolucionário na França não tenha produzido ensinamentos tão pessimistas quanto as doutrinas de Schopenhauer, ainda assim a época da restauração dos Bourbons e do Império de Julho são marcadas pelo florescimento da filosofia espiritualista. Durante

¹¹ Antigamente, quando prevalecia a servidão camponesa, ou seja, quando existia a escravidão, uma grande maioria de proprietários de terras — na verdade, proprietários de escravos — não permitiria por um momento o pensamento de que seus servos eram dotados de sentimentos tão “elevados e refinados” quanto os seus. Por isso, foi considerado um grande mérito em Turgenev, Grigorovich e outros, que eles conseguiram plantar nos corações dos proprietários de terras o pensamento de que os servos eram capazes de se sentir exatamente como seus donos. Antes de seu tempo, tal admissão teria sido considerada uma depreciação, uma degradação dos sentimentos dos elevados “cavalheiros”. Na Inglaterra, também, entre uma certa classe de indivíduos, encontrei uma atitude semelhante em relação aos chamados “braços”, ou seja, os operários de fábrica, mineiros, etc. — embora o “condado” inglês (unidade administrativa) e a “paróquia” da igreja já tenham feito muito para erradicar tal arrogância de classe.

esse período, as ideias progressivas dos enciclopedistas, de Voltaire, Montesquieu e Condorcet foram substituídas pelas teorias de Victor de Bonald, Joseph de Maistre, Maine de Biran, Royer-Collard, Victor Cousin e outros representantes da reação no reino do pensamento filosófico.

Não tentaremos fazer uma exposição desses ensinamentos e apenas observaremos que a doutrina moral do mais proeminente e influente deles, Victor Cousin, é o ensinamento moral do espiritualismo tradicional.

Devemos também notar a tentativa do aluno de Victor Cousin, Théodore Jouffroy, de apontar a importância na ética daquele elemento da moralidade que chamo em meu sistema ético de *auto-sacrifício ou magnanimidade*, ou seja, daqueles momentos em que o homem dá aos outros seus poderes e, às vezes, sua vida, sem pensar no que obterá em troca.

Jouffroy falhou em apreciar devidamente o significado deste elemento, mas ele entendeu que a coisa que os homens chamam de auto-sacrifício é um verdadeiro elemento de moralidade. Mas como todos os seus predecessores, Jouffroy confundiu este elemento de moralidade com a moralidade em geral.¹² Deve-se notar, no entanto, que todo o trabalho desta escola teve o caráter de grande indefinição e de ecletismo, e, talvez por esta mesma razão, de incompletude. Como vimos, a segunda metade do século XVIII foi marcada por uma crítica ousada das concepções científicas, filosóficas, políticas e éticas vigentes até então, e esta crítica não se limitou aos muros das academias. Na França, as novas ideias ganharam ampla distribuição na sociedade e logo produziram uma mudança radical nas instituições estatais existentes, e também em todo o modo de vida do povo francês — econômico, intelectual e religioso. Após a Revolução, durante uma série de guerras que duraram com breves interrupções até 1815, as novas concepções de vida social, especialmente a ideia de igualdade política, foram espalhadas primeiro pelos exércitos republicanos e depois pelos napoleônicos por toda a Europa Ocidental e parcialmente pela Europa Central. Claro, os “Direitos do Homem” introduzidos pelos franceses nos territórios conquistados, a proclamação da igualdade pessoal de todos os cidadãos e a abolição da servidão não sobreviveram após a restauração dos Bourbons ao trono francês. E o que é mais, logo começou na Europa a reação intelectual geral que foi acompanhada por uma reação política. Áustria, Rússia e Prússia concluíram entre si uma “Santa Aliança”, cujo objetivo era manter na Europa o sistema monárquico e feudal. No entanto, uma nova vida política começou na Europa, especialmente na França, onde após quinze anos de reação louca a Revolução de Julho de 1830 injetou um fluxo de nova vida em todas as direções: política, econômica, científica e filosófica.

Nem é preciso dizer que a reação contra a Revolução e suas inovações, que grassou na Europa por trinta anos, conseguiu fazer muito para deter a influência intelectual e filosófica do século XVIII e da Revolução, mas com o primeiro sopro de liberdade que se espalhou pela Europa no dia da Revolução de Julho e da derrubada dos Bourbons, o movimento intelectual rejuvenescido reviveu novamente na França e na Inglaterra.

Já na década de trinta do século passado, novas potências industriais começaram a ser desenvolvidas na Europa: ferrovias começaram a ser construídas, navios a vapor movidos a parafuso tornaram possíveis viagens oceânicas distantes, grandes fábricas aplicando maquinário aprimorado a produtos brutos foram estabelecidas, uma grande indústria metalúrgica estava sendo desenvolvida devido ao progresso da química, etc. Toda a vida econômica estava sendo reconstruída em novas bases, e a classe recém-formada do proletariado urbano surgiu com suas demandas. Sob a influência das próprias condições de vida e dos ensinamentos dos primeiros fundadores do socialismo — Fourier, Saint-Simon e Robert Owen — o movimento trabalhista socialista começou a crescer firmemente na França e na Inglaterra. Ao mesmo tempo, uma nova ciência, baseada inteiramente em experimentos e observações, e livre de hipóteses teológicas e metafísicas, começou a ser formada. As bases da nova ciência já haviam sido lançadas no final do século XVIII por Laplace na astronomia, por Lavoisier na física e química, por Buffon e Lamarck na zoologia e biologia, pelos fisiocratas e por Condorcet nas ciências sociais. Junto com o desenvolvimento da nova ciência, surgiu na França, na década de trinta do século XIX, uma nova filosofia que recebeu o nome de *Positivismo*. O fundador dessa filosofia foi Auguste Comte.

¹² Jouffroy, *Cours de Droit Naturel*, Vol. 1, pp. 88–90, [3ª ed., Paris, 1858, 2 vols.; tradução para o inglês de Wm. H. Channing, *An Introduction to Ethics*, Boston, 1858, 2 vols.] — Nota de tradução.

Enquanto na Alemanha a filosofia dos seguidores de Kant, Fichte e Schelling ainda lutava nas algemas de uma metafísica semirreligiosa, ou seja, de especulações que não têm base científica definida, a filosofia positivista deixou de lado todas as concepções metafísicas e se esforçou para se tornar conhecimento positivo, como Aristóteles havia tentado fazer dois mil anos antes. Ela estabeleceu como objetivo na ciência o reconhecimento apenas daquelas conclusões que foram derivadas experimentalmente; e na filosofia buscou unir todo o conhecimento assim adquirido pelas várias ciências em uma concepção unificada do universo. Esses ensinamentos do final do século XVIII e início do século XIX (as teorias de Laplace, Lavoisier, Buffon e Lamarck) abriram ao homem um novo mundo de forças naturais sempre ativas. O mesmo foi feito no reino da economia e da história por Saint-Simon e seus seguidores, especialmente o historiador Augustin Thierry, e por uma sucessão de outros cientistas que se livraram do jugo da metafísica.

Auguste Comte percebeu a necessidade de unificar todas essas novas aquisições e conquistas do pensamento científico. Ele decidiu unificar todas as ciências em um único sistema ordenado e demonstrar a estreita interdependência de todos os fenômenos da natureza, sua sequência, sua base comum e as leis de seu desenvolvimento. Ao mesmo tempo, Comte também lançou as bases de novas ciências, como a *biologia* (a ciência do desenvolvimento da vida vegetal e animal), a *antropologia* (a ciência do desenvolvimento do homem) e a *sociologia* (a ciência das sociedades humanas). Reconhecendo que todas as criaturas estão sujeitas às mesmas leis naturais, Comte instou o estudo das sociedades animais com o propósito de entender as sociedades humanas primitivas e, ao explicar a origem dos sentimentos morais no homem, Comte já falava de instintos sociais.

A essência do positivismo é o conhecimento científico concreto, — e conhecimento, ensinou Comte, é previsão — *savoir c'est prévoir* — (saber é prever), e a previsão é necessária para estender o poder do homem sobre a Natureza e para aumentar, assim, o bem-estar das sociedades. Comte exortou os cientistas e os pensadores a virem à Terra do reino dos sonhos e especulações intelectuais, para virem aos seres humanos lutando em vão de século a século, para ajudá-los a construir uma vida melhor, uma vida mais plena, mais variada, mais poderosa em sua criatividade, para ajudá-los a *conhecer* a Natureza, a desfrutar de sua vida sempre pulsante, a utilizar suas forças, a libertar o homem da exploração tornando seu trabalho mais produtivo. Ao mesmo tempo, a filosofia de Comte visava libertar o homem das correntes do medo religioso da Natureza e de suas forças, e buscava as bases da vida de uma *personalidade livre* no meio social, não na compulsão, mas em um pacto social livremente aceito. Tudo o que os enciclopedistas vagamente previram na ciência e na filosofia, tudo o que brilhou como um ideal diante do olhar intelectual dos melhores homens da Grande Revolução, tudo o que Saint-Simon, Fourier e Robert Owen começaram a expressar e a prever, tudo o que os melhores homens do final do século XVIII e do início do século XIX se esforçaram para atingir — todos esses elementos Comte tentou unir, fortalecer e afirmar por sua filosofia positivista. E dessa “filosofia”, ou seja, dessas generalizações e ideias, novas ciências, novas artes, novas concepções do Universo e uma nova ética tiveram que se desenvolver.

Claro, seria ingênuo considerar que um sistema de filosofia, por mais completo que seja, pode criar novas ciências, uma nova arte e uma nova ética. Qualquer filosofia é apenas uma generalização, o resultado do movimento intelectual em todos os reinos da vida, enquanto os elementos para essa generalização devem ser fornecidos pelo desenvolvimento da arte, ciência e instituições sociais. A filosofia pode meramente inspirar ciência e arte. Um sistema de pensamento devidamente motivado, correlacionando o que já foi feito em cada um desses reinos separadamente, inevitavelmente confere a cada um deles uma nova direção, dá a eles novos poderes, novo impulso criativo e uma nova e melhor sistematização.

Foi isso que realmente aconteceu. A primeira metade do século XIX deu, — na filosofia — o positivismo; na ciência — a teoria da evolução e uma série de brilhantes descobertas científicas que marcaram os poucos anos de 1856 a 1862;¹³ na sociologia — o socialismo de seus três grandes fundadores: Fourier, Saint-Simon e Robert Owen, junto com seus seguidores; e na ética — uma moralidade livre, não imposta a nós de fora, mas resultante das dotações inatas da natureza humana. Finalmente, sob a influência de todas essas conquistas da ciência, desenvolveu-se também uma compreensão mais clara da conexão

¹³ Indestrutibilidade da matéria, teoria mecânica do calor, homogeneidade das forças físicas, análise espectral e convertibilidade da matéria nos corpos celestes, psicologia fisiológica, evolução fisiológica dos órgãos, etc.

íntima entre o homem e outras criaturas sencientes, bem como entre os processos de pensamento do homem e sua vida exterior.

A filosofia do positivismo se esforçou para unir em um todo unificado todos os resultados e as conquistas do pensamento científico, e todas as aspirações mais elevadas do homem, e se esforçou para elevar o homem a uma realização vívida dessa unidade. Aquilo que brilhou em faíscas de gênio em Spinoza e Goethe quando eles falaram da vida da Natureza e do homem, teve que encontrar sua expressão na nova filosofia como uma generalização intelectual logicamente inevitável.

Desnecessário dizer que, com tal entendimento de “filosofia”, Comte atribuiu importância primordial à ética. Mas ele não a derivou da psicologia de indivíduos separados, não na forma de pregação moral como era o método na Alemanha, mas como algo inteiramente natural, seguindo logicamente de toda a *história do desenvolvimento das sociedades humanas*. Ao insistir na necessidade de investigação histórica nos domínios da antropologia e da ética, Comte provavelmente tinha em mente o trabalho feito no campo da zoologia comparativa por Buffon e depois por Cuvier, que confirmou completamente as opiniões de Lamarck, sobre o desenvolvimento lento e gradual dos animais superiores, embora o reacionário Cuvier contestasse essa opinião. Comte comparou a importância da investigação histórica nessas ciências com a importância da zoologia comparativa no campo da biologia.

Ele considerava a ética como um grande poder capaz de elevar o homem acima do nível dos interesses cotidianos. Comte se esforçou para basear seu sistema de ética em uma *fundação positiva*, no estudo de seu desenvolvimento real do instinto de rebanho animal e da simples sociabilidade até suas manifestações mais elevadas. E embora no final de sua vida, — seja devido ao declínio dos poderes intelectuais, ou à influência de Clotilde de Vaux, — ele tenha feito concessões à religião, como muitos de seus predecessores, até o ponto de fundar sua própria Igreja, essas concessões não podem, em nenhuma circunstância, ser derivadas de sua primeira obra, “Filosofia Positiva”. Essas concessões foram meras adições, e adições bastante desnecessárias, como foi bem compreendido pelos melhores alunos de Comte-Littré e Vyroubov,¹⁴ e por seus seguidores na Inglaterra, Alemanha e Rússia.¹⁵

Comte expôs suas visões éticas em seu “Physique Sociale,”¹⁶ e ele derivou suas principais ideias das bases e do conteúdo das concepções morais não de especulações abstratas, mas dos fatos gerais da sociabilidade humana e da história humana. Sua principal conclusão foi que as tendências sociais do homem podem ser explicadas apenas pela qualidade inerente, ou seja, pelo instinto e por seu impulso em direção à vida social. Como contraste ao egoísmo, Comte chamou esse instinto *de altruísmo*, e ele o considerou uma propriedade fundamental da natureza humana; além disso, ele foi o primeiro a apontar corajosamente que a mesma tendência inata existe nos animais.

É completamente impossível separar esse instinto da influência da razão. Com a ajuda da razão, criamos a partir de nossos sentimentos e tendências inatos o que chamamos de concepções morais, de modo que o elemento moral no homem é ao mesmo tempo inerente e o produto da evolução. Viemos a este mundo como seres já dotados dos rudimentos da moralidade; mas podemos nos tornar homens morais apenas por meio do desenvolvimento de nossos rudimentos morais. Tendências morais são observadas também entre animais sociais, mas a moralidade como o produto conjunto do instinto, sentimento e razão, existe apenas no homem. Ela se desenvolveu gradualmente, está se desenvolvendo agora e continuará a crescer — circunstância que explica a diferença nas concepções morais entre diferentes povos em diferentes períodos. Essa variação levou alguns negadores levianos da moralidade a concluir que a moralidade é algo condicional, não tendo bases positivas na natureza humana ou na razão humana.

Ao estudar várias modificações das concepções morais, é fácil se convencer, de acordo com Comte, de que há em todas elas um elemento constante, — a saber, a compreensão do que é devido aos outros por meio da realização de nosso interesse pessoal. Assim, Comte reconheceu o elemento utilitário na moralidade, ou seja, a influência das considerações de utilidade pessoal, do egoísmo, no desenvolvimento das concepções morais que mais tarde evoluem para regras de conduta. Mas ele entendeu muito bem a

¹⁴ [Grigoriev N. Vyroubov, mineralogista e filósofo positivista russo, nascido em 1842.] — Nota de tradução.

¹⁵ Comte fundou sua própria igreja positivista e sua nova religião onde a “Humanidade” era a divindade suprema. Esta religião da Humanidade, na opinião de Comte, deveria substituir o credo cristão desgastado. A religião da Humanidade ainda sobrevive entre um pequeno círculo de seguidores de Comte, que não gostam de se separar inteiramente dos ritos, aos quais atribuem um valor educacional.

¹⁶ [Traduzido por Harriet Martineau, no vol. 2 do *Phil. Positive*, Londres, 1853.1 — Nota de tradução.

importância no desenvolvimento da moralidade das três forças poderosas: o sentimento de sociabilidade, simpatia mútua e razão, para cair no erro dos utilitaristas que atribuíram a influência predominante ao *instinto* e ao interesse pessoal.

Moralidade, ensinou Comte, como a própria natureza humana, — e como tudo na Natureza, acrescentaremos, — é algo já desenvolvido e em processo de desenvolvimento ao mesmo tempo. E neste processo de desenvolvimento da moralidade ele atribuiu uma grande influência à família, assim como à sociedade. A família, ele ensinou, auxilia especialmente o crescimento daquele elemento na moralidade que se origina na razão. É, no entanto, difícil concordar com esta demarcação, porque com a educação social da juventude, como em nossos internatos e colégios residenciais, por exemplo, e entre certos selvagens, especialmente nas ilhas do Pacífico, o instinto de rebanho, o senso de honra e de orgulho tribal, o sentimento religioso, etc., se desenvolvem ainda mais fortemente do que na família.

Finalmente, há outra característica na ética positivista que deve ser apontada. Comte insistiu particularmente na grande importância da interpretação positivista do Universo. Ela deve levar os homens à convicção da estreita dependência de cada vida individual sobre a vida da humanidade como um todo. Portanto, é necessário desenvolver em cada um de nós a compreensão da vida Universal, da ordem universal; e essa compreensão deve servir como base para a vida individual e também para a social. Também deve desenvolver em cada um de nós tal consciência da retidão de nossas vidas que cada ato nosso e cada motivo nosso possam ser livremente expostos ao escrutínio de todos. Toda mentira implica uma degradação do “ego”, a admissão de si mesmo como inferior aos outros. Daí a regra de Comte, — “vivre au grand jour”, viver de modo a não ter nada a esconder dos outros.

Comte apontou três fatores constituintes na ética: sua essência, ou seja, seus princípios fundamentais e sua origem; então sua importância para a sociedade; e finalmente sua evolução e os fatores que governam essa evolução. A ética, ensinou Comte, se desenvolve em uma base histórica. Há uma evolução natural, e essa evolução é progresso, o triunfo das qualidades humanas sobre as qualidades animais, o triunfo do homem sobre o animal. A lei moral suprema consiste em levar o indivíduo a atribuir um lugar secundário aos seus interesses egoístas; o dever supremo é o dever social. Assim, devemos tomar como base da ética o interesse da humanidade, — a humanidade — aquele grande ser do qual cada um de nós constitui apenas um átomo, vivendo apenas um momento e perecendo para transmitir a vida a outros indivíduos. A moralidade consiste em viver para os outros.

Tal é, resumidamente, a essência do ensinamento ético de Comte. Suas ideias científicas, bem como morais, continuaram a ser desenvolvidas na França por seus alunos, especialmente por Emile Littré e GN Vyroubov, que publicaram de 1867 a 1883 a revista “Philosophie Positive”, onde artigos apareceram que lançaram luz sobre vários aspectos do positivismo. Em uma parte posterior deste trabalho, teremos ocasião de nos referir a uma explicação fundamental da concepção de justiça oferecida por Littré.

Concluindo, deve-se notar que o positivismo exerceu uma influência forte e muito frutífera no desenvolvimento das ciências: pode-se afirmar com segurança que quase todos os melhores cientistas modernos abordam o positivismo muito de perto em suas conclusões filosóficas. Na Inglaterra, toda a filosofia de Spencer, com os princípios fundamentais dos quais a maioria dos naturalistas concorda, é uma filosofia positivista, — embora Herbert Spencer, que aparentemente desenvolveu essa filosofia em parte de forma independente, mesmo que mais tarde que Comte, repetidamente se esforçasse para se afastar do pensador francês.

Nos anos cinquenta do século XIX, um ensinamento semelhante em muitos aspectos à filosofia de Comte foi promulgado na Alemanha por Ludwig Feuerbach. Consideraremos agora esse ensinamento na medida em que diz respeito à ética.

O ensinamento filosófico de Feuerbach (1804–1872) merece uma consideração mais detalhada, pois inquestionavelmente exerceu uma grande influência sobre o pensamento moderno na Alemanha. Mas, uma vez que o principal objeto de sua filosofia não era tanto a elaboração das bases da moralidade, mas a crítica da religião, uma discussão mais completa do ensinamento de Feuerbach me levaria muito longe. Limitar-me-ei, portanto, a apontar quais novos elementos esse ensinamento adicionou à ética positivista. Feuerbach não se apresentou imediatamente como um positivista que baseia sua filosofia nos dados exatos obtidos pelo estudo da natureza humana. Ele começou a escrever sob a influência de Hegel, e somente gradualmente, enquanto sujeitava a críticas brilhantes e ousadas a filosofia metafísica de Kant, Schelling, Hegel e a filosofia “idealista” em geral, ele se tornou um filósofo com um ponto

de vista “realista”. Ele expôs seus principais pensamentos pela primeira vez na forma de aforismos em 1842–1843,¹⁷ em dois artigos, e somente depois de 1858 ele dedicou sua atenção à ética. Em 1866, em sua obra, “*Diety, Freedom, and Immortality from the Viewpoint of Anthropology*,”¹⁸ ele introduziu uma seção sobre liberdade de vontade, e depois disso ele escreveu uma série de artigos sobre filosofia moral lidando com os problemas fundamentais da ética. Mas mesmo aqui, como Jodl, de quem eu tiro esses dados, observa, não há completude; muitos assuntos são apenas fracamente indicados. E ainda assim essas obras tomadas em conjunto constituem uma exposição bastante completa do empirismo científico na ética, ao qual Knapp forneceu uma boa adição em seu “*System of the Philosophy of Law*.”¹⁹ Os escritos ponderados de Feuerbach, que felizmente foram escritos em linguagem simples e facilmente compreensível, tiveram um efeito estimulante no pensamento ético alemão.

É verdade que Feuerbach não conseguiu evitar certas contradições muito marcantes. Enquanto se esforçava para basear sua filosofia moral nos fatos concretos da vida, e assumia a posição de um defensor do eudemonismo, ou seja, explicando o desenvolvimento de tendências morais na humanidade pelo esforço por uma vida mais feliz, — ele era ao mesmo tempo pródigo em elogios à ética de Kant e Fichte, que eram decididamente antagônicos aos eudemonistas anglo-escoceses, e que buscavam a explicação da moralidade na revelação religiosa.

O sucesso da filosofia de Feuerbach é totalmente explicado pela tendência realista e científica da mente pública na segunda metade do século XIX. A metafísica kantiana e a religiosidade de Fichte e Schelling não poderiam dominar a mente durante uma época que foi marcada por um repentino florescimento do conhecimento da natureza e da vida cósmica, — uma época ligada aos nomes de Darwin, Joule, Faraday, Helmholtz, Claude-Bernard e outros na ciência, e de Comte na filosofia. O positivismo, ou como eles preferem chamá-lo na Alemanha, o realismo, foi o resultado natural desse renascimento e do sucesso da ciência natural após meio século de acumulação de dados científicos.

Mas Jodl aponta na filosofia de Feuerbach uma certa peculiaridade na qual ele vê “o segredo do sucesso do movimento realista” na Alemanha. Esta foi a “interpretação purificada e aprofundada da vontade e suas manifestações”, em contraste com a “interpretação abstrata e pedante da moralidade pela escola idealista”.

Esta última escola explicava teoricamente as mais elevadas manifestações morais da vontade por algo externo, e a “erradicação desses equívocos, efetuada por Schopenhauer e Beneke, e garantida por Feuerbach, constitui uma época na ética alemã”.

“Se”, diz Feuerbach, “toda ética tem por objeto a vontade humana e suas relações, deve-se necessariamente acrescentar que não pode haver vontade onde não há impulso; e onde não há impulso para a felicidade não pode haver impulso algum. O impulso para a felicidade é o impulso dos impulsos; onde quer que a existência esteja ligada à vontade, o desejo e o desejo de felicidade são inseparáveis, de fato, até mesmo idênticos. Eu quero, significa que não quero sofrimento, não quero aniquilação, mas que quero sobreviver e prosperar... Moralidade sem felicidade é como uma palavra sem significado.”

Essa interpretação da moralidade naturalmente produziu uma revolução completa no pensamento alemão. Mas, como Jodl observa, “o próprio Feuerbach ligou essa revolução aos nomes de Locke, Malebranche e Helvétius”. Para os pensadores da Europa Ocidental, essa interpretação do senso moral não apresentava nada de novo, embora Feuerbach a expressasse em uma forma que lhe rendeu uma aceitação mais ampla do que a dos eudemonistas anteriores.

No que diz respeito à questão de como o esforço egoísta de um indivíduo pela felicidade pessoal se converte em seu “aparente oposto — em autocontrole e em atividade para o bem dos outros”, a explicação oferecida por Feuerbach realmente não explica nada. Ela simplesmente repete a questão, mas na forma de uma afirmação. “Inquestionavelmente”, diz Feuerbach, “o princípio básico da moralidade é a felicidade, mas não a felicidade concentrada em uma pessoa, mas se estendendo a várias pessoas, abrangendo a mim e a ti, ou seja, não uma felicidade unilateral, mas uma felicidade dupla ou multifacetada”. Isso, no entanto, não é uma solução. O problema da filosofia moral consiste em encontrar uma explicação de *por*

¹⁷ *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (Teses Preliminares para a Reforma da Filosofia) e *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Bases da Filosofia do Futuro). [O primeiro aparece no vol. 2 de Werke de Feuerbach, Leipzig, 1846. Foi publicado pela primeira vez em 1842. A segunda obra apareceu em Zurique, 1843.] – Trad. Observação

¹⁸ [*Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*.] – Trad. Observação.

¹⁹ [Ludwig Knapp, *System der Rechtsphilosophie*, 1852.] – Trad. Observação.

que os sentimentos e pensamentos do homem tomam tal direção que ele é capaz de sentir e pensar em termos dos interesses dos outros, ou mesmo de todos os homens, como seus *próprios* interesses. Isso é um instinto inerente ou é um julgamento de nossa razão, que pesa seus interesses, os identifica com os interesses dos outros e que mais tarde se torna um hábito? Ou é um sentimento inconsciente que, como afirmam os individualistas, deve ser resistido? E, finalmente, de onde se originou esse estranho senso — não exatamente consciência e nem realmente emoção — de obrigação, de dever, essa identificação dos próprios interesses com os interesses de todos?

Estas são as questões com as quais a ética tem se preocupado desde a Grécia Antiga, e às quais ela fornece as respostas mais contraditórias: vis: — revelação do alto; egoísmo, racionalmente entendido; o instinto de rebanho; medo de punição na vida futura; raciocínio; impulso precipitado, etc. E Feuerbach não conseguiu oferecer nenhuma resposta nova ou satisfatória a essas questões.

Jodl, que assume uma atitude tão simpática para com Feuerbach, aponta que “há obviamente uma lacuna na exposição de Feuerbach. Ele falha em mostrar que a contraposição entre mim e ti não é uma contraposição entre duas pessoas, mas entre o indivíduo e a sociedade,”²⁰ Mas mesmo esta observação ainda deixa as questões sem resposta e elas permanecem em toda a sua força.

Essa omissão, continua Jodl, foi compensada pelo “Sistema de Filosofia do Direito” de Knapp. Knapp definitivamente representou *os interesses do clã* como o ponto de partida lógico no processo moral.²¹ *E o valor racional da moralidade aumenta* na proporção em que o homem identifica a si mesmo e seus interesses com um grupo cada vez maior de pessoas e, finalmente, com a humanidade como um todo. Knapp, portanto, retornou ao instinto de sociabilidade, que já era entendido por Bacon como um instinto mais forte e permanentemente ativo do que o da gratificação pessoal.

Aqueles que desejam obter um conhecimento mais próximo da ética de Feuerbach são encaminhados para suas obras de fácil leitura, baseadas na observação da vida e não em suposições abstratas, e cheias de pensamentos valiosos. A excelente exposição de Jodl também pode ser recomendada. Eu apenas me referirei, a título de conclusão, à explicação de Feuerbach sobre a distinção entre *tendências* (egoístas e sociais) e *dever*, e ao significado dessa distinção na ética. O fato de que a propensão nativa e o senso de dever frequentemente se contradizem não significa que eles sejam inevitavelmente antagônicos e devam permanecer assim. Pelo contrário, toda educação moral se esforça para eliminar essa contradição, e mesmo quando um homem arrisca sua vida em prol do que considera seu dever, ele sente que, embora a ação possa levar à autoaniquilação — *a inação* será inquestionavelmente uma aniquilação moral. Mas aqui já estamos deixando o reino da justiça simples e entrando na região do terceiro membro da trilogia moral, e disso falarei mais tarde. Observarei apenas uma das definições de Feuerbach que se aproxima muito da concepção de justiça: “A vontade moral é uma vontade que não deseja infligir o mal, porque não deseja sofrer o mal”.

O problema fundamental da filosofia de Feuerbach é o estabelecimento de uma atitude adequada da filosofia em relação à religião. Sua atitude negativa em relação à religião é bem conhecida. Mas enquanto se esforçava para libertar a humanidade da dominação da religião, Feuerbach, como Comte, não perdeu de vista as causas de sua origem e sua influência na história da humanidade, — a influência que não deve, em nenhuma circunstância, ser esquecida por aqueles que, assumindo uma atitude científica, travam uma batalha contra a religião e a superstição incorporadas na Igreja e em sua aliança temporal com o Estado. A revelação na qual a religião repousa, ensinou Feuerbach, não se origina de uma Divindade, mas é uma expressão de sentimentos vagos do que é útil para a raça humana como um todo. Ideais e prescrições religiosas expressam os ideais da humanidade, e é desejável que o indivíduo seja guiado por esses ideais em suas relações com seus semelhantes. Este pensamento é perfeitamente verdadeiro, pois de outra forma nenhuma religião poderia ter adquirido o poder que as religiões exercem sobre os homens. Mas não devemos esquecer que os magos, os feiticeiros, os xamãs e o clero até o nosso tempo, têm adicionado às prescrições religiosas e éticas fundamentais uma superestrutura inteira de concepções intimidadoras e supersticiosas. Entre estas deve ser incluído o dever de se submeter às desigualdades de classe e casta, sobre as quais toda a estrutura social estava sendo erguida, e que os representantes da Igreja se comprometeram a defender. Cada Estado constitui uma aliança dos ricos contra os pobres, e das classes

²⁰ Jodl, *Geschichte der Ethik*. Vol. II.

²¹ Ludwig Knapp, *System der Rechtsphilosophie*, pp. 107–108, citado por Jodl.

dominantes, ou seja, os militares, os advogados, os governantes e o clero, contra os governados. E o clero de todas as religiões, como um membro ativo da aliança do Estado, nunca deixou de introduzir nos “ideais do clã” recomendações e comandos que melhor servissem ao interesse da aliança do Estado, ou seja, as classes privilegiadas.

Capítulo XI: Desenvolvimento dos Ensinamentos Morais — Século XIX (*continuação*)

Pode ser visto em nossa breve pesquisa das várias explicações da origem da moralidade, que quase todos os que escreveram sobre este assunto chegaram à conclusão de que possuímos *um sentimento inerente* que nos leva a nos identificar com os outros. Diferentes pensadores deram nomes diferentes a esse sentimento e ofereceram explicações variadas sobre sua origem. Alguns falaram do sentimento moral inerente sem entrar em mais explicações; outros, que se esforçaram para obter uma visão mais profunda da essência desse sentimento, o chamaram de simpatia, ou seja, a *comiseração* de um indivíduo com outros, seus iguais; alguns, como Kant, não fazendo distinção entre os impulsos de nossos sentimentos e os ditames de nossa razão, que mais frequentemente e talvez sempre governam nossas ações, preferiram falar de *consciência* ou do *imperativo* do coração e da razão, ou do senso de dever, ou simplesmente da *consciência* do dever, que está presente em todos nós. E eles não entraram em uma discussão sobre de onde essas coisas se originam e como elas têm se desenvolvido no homem, como é feito agora pelos escritores da escola antropológica e evolucionista. Lado a lado com essas explicações da origem da moralidade, outro grupo de pensadores, que não consideravam o instinto e o sentimento uma explicação adequada das tendências morais no homem, buscaram sua solução na *razão*. Essa atitude foi especialmente notável entre os escritores franceses da segunda metade do século XVIII, ou seja, entre os enciclopedistas e especialmente em Helvétius. Mas embora eles se esforçassem para explicar as propensões morais do homem exclusivamente como resultado da razão fria e do egoísmo, eles reconheceram ao mesmo tempo outra força ativa, a do *idealismo prático*. Isso frequentemente faz o homem agir pela força da simpatia simples, pela comiseração, pelo homem se colocando na posição da pessoa injustiçada e se identificando com outra.

Mantendo-se fiéis ao seu ponto de vista fundamental, os pensadores franceses explicaram estas ações pela “razão”, que encontra a satisfação do “egoísmo” e das “necessidades superiores” de cada um em actos dirigidos ao bem do próximo,

Como se sabe, o desenvolvimento completo dessas visões foi dado, à maneira de Bentham, por seu aluno, John Stuart Mill.

Paralelamente a esses pensadores, sempre houve dois outros grupos de filósofos morais que tentaram colocar a moralidade em uma base totalmente diferente.

Alguns deles sustentavam que o instinto moral, sentimento, tendência, — ou como quer que escolhamos chamá-lo, — é implantado no homem pelo Criador da Natureza, e assim eles conectaram a ética com a religião. E esse grupo influenciou mais ou menos diretamente todo o pensamento moral até os tempos mais recentes. O outro grupo de filósofos morais, que foi representado na Grécia Antiga por alguns dos sofistas, no século XVII por Mandeville, e no século XIX por Nietzsche, assumiu uma atitude totalmente negativa e zombeteira em relação a toda moralidade, representando-a como uma sobrevivência do ambiente religioso e das superstições. Seus principais argumentos eram, por um lado, a suposição da *natureza religiosa* da moralidade, e por outro, a *variedade e mutabilidade das concepções morais*.

Teremos ocasião de retornar a esses dois grupos de intérpretes da moralidade. Por enquanto, apenas notaremos que em todos os escritores sobre moralidade que assumiram sua origem dos *instintos* inerentes, do sentimento de *simpatia*, etc., já temos, de uma forma ou de outra, uma indicação da consciência de que uma das bases de toda moralidade reside na concepção de *justiça* da mente.

Já vimos que muitos escritores e pensadores — Hume, Helvétius e Rousseau entre eles — abordaram de perto a concepção de justiça como parte constituinte e necessária da moralidade; eles, no entanto, não se expressaram clara e definitivamente sobre o significado da justiça na ética.

Por fim, a grande Revolução Francesa, a maioria dos líderes estava sob a influência das ideias de Rousseau, introduziu na legislação e na vida a ideia de *igualdade política*, ou seja, da igualdade de direitos de todos os cidadãos do Estado. Em 1793–94, parte dos revolucionários foi ainda mais longe e exigiu “igualdade real”, ou seja, igualdade econômica. Essas novas ideias estavam sendo desenvolvidas durante a Revolução nas Sociedades Populares, Clubes Extremistas, pelos “Enragés” (“Os Indignados”), os “anarquistas”, etc. Os defensores dessas ideias foram, como se sabe, derrotados na reação do Termidor (julho de 1794), quando os girondinos retornaram ao poder. Estes últimos foram logo derrubados pela ditadura militar. Mas a demanda por um programa revolucionário — a abolição de todos os vestígios do feudalismo e da servidão, e a demanda por igualdade de direitos, foram espalhadas pelos exércitos republicanos da França por toda a Europa e até as próprias fronteiras da Rússia. E embora em 1815 os Aliados vitoriosos, liderados pela Rússia e Alemanha, tenham conseguido efetuar uma “restauração” dos Bourbons ao trono, ainda assim “igualdade política” e a abolição de todas as sobrevivências da desigualdade feudal tornaram-se as palavras de ordem do sistema político desejado por toda a Europa, e assim continuaram até o presente.

Assim, no final do século XVIII e início do século XIX, muitos pensadores começaram a ver a base da moralidade humana na justiça, e se essa visão não se tornou a verdade geralmente aceita, foi devido a duas causas, uma das quais é psicológica e a outra histórica. Na verdade, lado a lado com a concepção de justiça e a luta por ela, existe no homem igualmente a luta pela *dominação* pessoal, pelo *poder sobre os outros*. Ao longo de toda a história da humanidade, desde os tempos mais primitivos, há um conflito entre esses dois elementos: a luta pela justiça, ou seja, equidade, e a luta pela dominação individual sobre os outros, ou sobre os muitos. A luta entre essas duas tendências se manifesta nas sociedades mais primitivas. Os “anciãos”, em sua sabedoria acumulada de experiência, que viram as dificuldades que foram trazidas a toda a tribo por meio de mudanças no modo de vida tribal, ou que viveram períodos de privação, tinham medo de todas as inovações e resistiam a todas as mudanças pela força de sua autoridade. Para proteger os costumes estabelecidos, eles fundaram as primeiras instituições do poder governante na sociedade. Eles foram gradualmente unidos pelos magos, xamãs, feiticeiros, em combinação com os quais eles organizaram sociedades secretas com o propósito de manter em obediência os outros membros da tribo e para proteger as tradições e o sistema estabelecido de vida tribal. No início, essas sociedades, sem dúvida, apoiavam a igualdade de direitos, impedindo que membros individuais se tornassem excessivamente ricos ou adquirissem poder dominante dentro da tribo. Mas essas mesmas sociedades secretas foram as primeiras a se opor à aceitação da equidade como o princípio fundamental da vida social.

Mas o que encontramos entre as sociedades de selvagens primitivos e, em geral, entre os povos que levam um modo de vida tribal, tem sido continuado por toda a história da humanidade até o presente. Os Magos do Oriente, os sacerdotes do Egito, Grécia e Roma, que foram os primeiros investigadores da natureza e de seus mistérios, e então os reis e os tiranos do Oriente, os imperadores e os senadores de Roma, os príncipes eclesiásticos na Europa Ocidental, os militares, os juizes, etc. — todos se esforçaram de todas as maneiras possíveis para impedir que as ideias de equidade, constantemente buscando expressão na sociedade, fossem realizadas na vida e ameçassem seu direito à desigualdade, à dominação.

É fácil entender até que ponto o reconhecimento da equidade como princípio fundamental da vida social foi retardado por essa influência da parte mais experiente, mais desenvolvida e frequentemente mais homogênea da sociedade, apoiada pela superstição e religião. Também é evidente o quão difícil foi abolir a desigualdade, que se desenvolveu historicamente na sociedade na forma de escravidão, servidão, distinções de classe, “tabelas de classificação” etc., ainda mais que essa desigualdade foi sancionada pela religião e, infelizmente, pela ciência.

A filosofia do século XVIII e o movimento popular na França que terminou na Revolução foram uma tentativa poderosa de se livrar do jugo secular e de estabelecer as bases do novo sistema social no princípio da equidade. Mas a terrível luta social que se desenvolveu na França durante a Revolução, o cruel derramamento de sangue e os vinte anos de guerras europeias retardaram consideravelmente a aplicação à vida das ideias de equidade. Apenas sessenta anos após o início da Grande Revolução,

ou seja, em 1848, começou novamente na Europa um novo movimento popular sob a bandeira da equidade, mas em poucos meses esse movimento também foi afogado em sangue. E após essas tentativas revolucionárias, foi apenas na segunda metade dos anos cinquenta que ocorreu uma grande revolução nas ciências naturais, cujo resultado foi a criação de uma nova teoria generalizante — a teoria do desenvolvimento, da evolução.

Já nos anos trinta, o filósofo positivista Auguste Comte e os fundadores do socialismo — Saint-Simon e Fourier (especialmente seus seguidores) na França — e Robert Owen na Inglaterra, se esforçaram para aplicar à vida das sociedades humanas a teoria do desenvolvimento gradual da vida vegetal e animal, promulgada por Buffon e Lamarck e, em parte, pelos enciclopedistas. Na segunda metade do século XIX, o estudo do desenvolvimento das instituições sociais do homem tornou possível pela primeira vez a plena realização da importância do desenvolvimento na humanidade desta concepção fundamental de toda a vida social — *a equidade* .

Vimos quão de perto Hume, e ainda mais Adam Smith e Helvétius, especialmente na sua segunda obra (“De l’homme, de ses facultés individuelles et de son éducation”)¹ se aproximaram do reconhecimento da justiça, e conseqüentemente também da equidade, como base da moralidade no homem.

A proclamação da equidade pela “Declaração dos Direitos do Homem” na época da Revolução Francesa (em 1791) colocou ainda maior ênfase neste princípio fundamental da moralidade.

Devemos notar aqui um passo extremamente importante e essencial que foi dado com relação à concepção de justiça. No final do século XVIII e no início do século XIX, muitos pensadores e filósofos começaram a entender por justiça e equidade não apenas equidade política e cívica, mas principalmente igualdade econômica. Já mencionamos que Morelly, em seu romance, “Basiliade,”² e especialmente em seu “Code de la Nature,” aberta e definitivamente exigiu igualdade completa de posses. Mably, em seu “Traité de la Législation” (1776), provou muito habilmente que a igualdade política por si só seria incompleta sem igualdade econômica, e que a igualdade será um som vazio se a propriedade privada for preservada.³ Até mesmo o moderado Condorcet declarou, em seu “Esquisse d’un tableau historique du progrès de l’esprit humain” (1794), que toda riqueza é usurpação. Finalmente, o apaixonado Brissot, que mais tarde foi vítima da guilhotina, e que era um girondino, ou seja, um democrata moderado, afirmou numa série de panfletos que a propriedade privada é um crime contra a natureza.⁴

Todas essas esperanças e esforços em direção à igualdade econômica encontraram expressão no final da Revolução nos ensinamentos comunistas de Gracchus Babeuf.

Após a Revolução, no início do século XIX, ideias de justiça econômica e igualdade econômica foram avançadas no ensino que recebeu o nome de *Socialismo* . Os pais desse ensino na França foram Saint-Simon e Charles Fourier, e na Inglaterra, Robert Owen. Já entre esses primeiros fundadores do socialismo, encontramos dois pontos de vista diferentes quanto aos métodos pelos quais eles propuseram estabelecer a justiça social e econômica na sociedade. Saint-Simon ensinou que um sistema social justo pode ser organizado apenas com a ajuda do poder governante, enquanto Fourier, e até certo ponto Robert Owen sustentavam que a justiça social pode ser alcançada sem a interferência do Estado. Assim, a interpretação de Saint-Simon do socialismo é autoritária, enquanto a de Fourier é libertária.

Em meados do século XIX, as ideias socialistas começaram a ser desenvolvidas por numerosos pensadores, entre os quais se destacam — na França: Considérant, Pierre Leroux, Louis Blanc, Cabet, Vidal e Pecqueur, e mais tarde Proudhon; na Alemanha: Karl Marx, Engels, Rodbertus e Schaffle; na Rússia: Bakunin, Chernyshevsky, Lavrov, etc.⁵ Todos esses pensadores e seus seguidores concentraram seus esforços na difusão das ideias socialistas de forma compreensível ou na sua colocação em uma base científica.

¹ [Apareceu postumamente, em 1793; sua primeira obra é *De l’Esprit* , 1753.] — Nota de tradução.

² [Isto é, *Naufrage des îles flottantes* .] — Trans. Observação.

³ [*De la législation; ou Principes des lois* , 2 vols., Amsterdã.] — Trad. Observação.

⁴ Material extenso e valioso sobre o tema das tendências socialistas no século XVIII pode ser encontrado na monografia de André Lichtenberger, *Le Socialisme au XVIII siècle* . — [Paris, 1895.]

⁵ [A maioria desses nomes é bem conhecida. François Vidal foi um socialista francês de 1948. Constantin Pecqueur (1801–87) autor de *Économie sociale* . Albert EF Schaffle escreveu seu *Bau und Leben des Sozialen Körpers* , em 1875–78, 4 vols. Chernyshevsky é o autor do romance, *What is to be done?* e de várias obras excelentes em economia, não encontradas em inglês. Piotr L. Lavrov (1823–1900) escreveu as *Cartas Históricas* , disponíveis em uma tradução francesa e alemã.] — Trad. Nota.

As ideias dos primeiros teóricos do socialismo, à medida que começaram a tomar uma forma mais definida, deram origem aos dois principais movimentos socialistas: comunismo autoritário e comunismo anarquista (não autoritário), bem como a algumas formas intermediárias. Tais são as escolas de capitalismo de Estado (propriedade estatal de todos os meios de produção), coletivismo, cooperativismo, socialismo municipal (instituições semissocialistas estabelecidas por cidades) e muitas outras.

Ao mesmo tempo, esses mesmos pensamentos dos fundadores do socialismo (especialmente de Robert Owen) ajudaram a originar entre as próprias massas trabalhadoras um vasto movimento trabalhista, que é econômico na forma, mas é, de fato, profundamente ético. Esse movimento visa unir todos os trabalhadores em sindicatos de acordo com os ofícios, com o propósito de luta direta contra o capitalismo. Em 1864–1879, esse movimento deu origem à Internacional, ou Aliança Internacional dos Trabalhadores, que se esforçou para estabelecer cooperação internacional entre os ofícios unidos.

Três princípios fundamentais foram estabelecidos por este movimento intelectual e revolucionário:

1.

Abolição do sistema salarial, que nada mais é do que uma forma moderna da antiga escravidão e servidão.

1.

Abolição da propriedade privada de tudo o que é necessário para a produção e para a organização social da troca de produtos.

1.

A libertação do indivíduo e da sociedade daquela forma de escravidão política — o Estado — que serve para apoiar e preservar a escravidão econômica.

A realização desses três objetos é necessária para o estabelecimento de uma justiça social em consonância com as demandas morais de nosso tempo. Nos últimos trinta anos, a consciência dessa necessidade penetrou profundamente nas mentes não apenas dos trabalhadores, mas também dos homens progressistas de todas as classes.

Entre os socialistas, Proudhon (1809–1865) se aproximou mais do que qualquer outro da interpretação da justiça como base da moralidade. A importância de Proudhon na história do desenvolvimento da ética passa despercebida, como a importância de Darwin no mesmo campo. No entanto, o historiador da Ética, Jodl, não hesitou em colocar esse camponês-compositor, — um homem autodidata que passou por grandes dificuldades para se educar, e que também era um pensador, e um original, — lado a lado com os filósofos profundos e eruditos que vinham elaborando a teoria da moralidade.

Claro, ao promover a justiça como princípio fundamental da moralidade, Proudhon foi influenciado de um lado por Hume, Adam Smith, Montesquieu, Voltaire e os Enciclopedistas, e pela Grande Revolução Francesa, e do outro lado pela filosofia alemã, assim como por Auguste Comte e todo o movimento socialista dos anos quarenta. Poucos anos depois, esse movimento tomou a forma da Irmandade Internacional dos Trabalhadores, que apresentou como um de seus lemas a fórmula maçônica: “*Não há direitos sem obrigações; não há obrigações sem direitos.*”

Mas o mérito de Proudhon está em indicar claramente o princípio fundamental decorrente da herança da Grande Revolução — a *concepção de equidade* e, conseqüentemente, de *justiça* — e em mostrar que essa concepção sempre esteve na base da vida social e, conseqüentemente, de toda a ética, apesar do fato de os filósofos a terem ignorado como se ela não existisse ou simplesmente não estivessem dispostos a atribuir-lhe uma importância predominante.

Já em sua obra inicial, “O que é propriedade?” Proudhon identificou justiça com igualdade (mais corretamente — equidade), referindo-se à antiga definição de justiça: “*Justum aequale est, injustum inaequale*” (O equitativo é justo, o injusto — injusto). Mais tarde, ele repetidamente retornou a esta questão em suas obras, “*Contradictions économiques*” e “*Philosophie du Progrès*”; mas a elaboração completa da grande importância desta concepção de justiça ele deu em sua obra de três volumes, “*De la Justice dans la Révolution et dans l’Église*”, que apareceu em 1858.⁶

É verdade que esta obra não contém uma exposição estritamente sistemática das visões éticas de Proudhon, mas tais visões são expressas com clareza suficiente em várias passagens da obra. Uma

⁶ [*Qu’est-ce que la Propriété?* , Paris, 1840; *Contradições econômicas* , Eng.tr. por BR Tucker, Boston, 1888; *Philosophie du Progrès* , Bruxelas, 1853. Os outros são indicados abaixo.] – Trans. Observação.

tentativa de determinar até que ponto essas passagens são ideias do próprio Proudhon, e até que ponto são adaptações de pensadores anteriores, seria difícil e ao mesmo tempo inútil. Portanto, simplesmente delinearei suas principais alegações.

Proudhon considera o ensino moral como parte da ciência geral do direito; o problema do investigador está em determinar as bases desse ensino: sua essência, sua origem e sua sanção, ou seja, aquilo que confere ao direito e à moralidade um caráter obrigatório e aquilo que tem valor educacional. Além disso, Proudhon, como Comte e os enciclopedistas, recusa-se categoricamente a construir sua filosofia do direito e da moralidade em uma base religiosa ou metafísica. É necessário, diz ele, estudar a vida das sociedades e aprender com ela o que é que serve à sociedade como um princípio orientador.⁷

Até então, todos os sistemas éticos foram construídos mais ou menos sob a influência da religião, e nenhum ensinamento ousou promover a *equidade* dos homens e a *igualdade de direitos econômicos* como base da ética. Proudhon tentou fazer isso até onde foi possível nos dias da censura napoleônica, sempre em guarda contra o socialismo e o ateísmo. Proudhon desejava criar, como ele expressou, uma *filosofia do povo*, baseada no conhecimento. Ele considera seu livro, “Sobre a justiça na Revolução e na Igreja”, como uma tentativa feita nessa direção. E o objeto dessa filosofia, como de todo conhecimento, é a previsão, para que o caminho da vida social possa ser indicado antes que seja realmente traçado.

Proudhon considera o *senso de dignidade pessoal* como a verdadeira essência da justiça e o princípio fundamental de toda moralidade. Se esse senso é desenvolvido em um indivíduo, ele se torna, com referência a todos os homens — *independentemente de serem amigos ou inimigos* — um senso de dignidade humana. *O direito* é uma habilidade, inerente a todos, de exigir de todos os outros que respeitem a dignidade humana em sua própria pessoa; e *o dever* é a exigência de que todos reconheçam essa dignidade nos outros. *Não podemos amar a todos*, mas devemos respeitar a dignidade pessoal de cada homem. Não podemos exigir o amor dos outros, mas temos, sem dúvida, o direito de exigir respeito por nossa personalidade. É impossível construir uma nova sociedade com base no amor mútuo, mas ela pode e deve ser construída com base na exigência de respeito mútuo.

“Sentir e afirmar a dignidade humana primeiro em tudo o que nos diz respeito, e então na personalidade de nossos semelhantes, sem cair no egoísmo, assim como não prestar atenção nem à divindade nem à sociedade — isso é certo. Estar pronto sob todas as circunstâncias para se levantar energicamente em defesa dessa dignidade — isso é justiça.”

Parece que neste ponto Proudhon deveria ter declarado definitivamente que uma sociedade livre pode ser construída somente com equidade. Mas ele não declarou isso, talvez por causa da censura napoleônica; ao ler sua “Justiça”, esta conclusão (equidade) parece quase inevitável, e em algumas passagens ela está mais do que implícita.

A questão da origem do senso de justiça foi respondida por Proudhon da mesma maneira que por Comte e pela ciência moderna, que representa o *produto do desenvolvimento das sociedades humanas*.

Para explicar a origem do elemento moral, Proudhon se esforçou para encontrar para a moralidade, ou seja, para a justiça,⁸ uma *base orgânica na estrutura psíquica do homem*.⁹ A justiça, ele diz, *não vem de cima* nem é um produto do *cálculo* dos interesses de alguém, pois nenhuma ordem social pode ser construída sobre tal base. Esta faculdade, além disso, é algo diferente da *gentileza natural* no homem, do *sentimento de simpatia* ou do instinto de sociabilidade sobre o qual os positivistas se esforçam para basear a ética. Um homem possui um sentimento especial, que é superior ao sentimento de sociabilidade, — a saber, o *senso de retidão*, a consciência do direito igual de todos os homens a uma consideração mútua pela personalidade.¹⁰

“Assim”, observa Jodl, “após seus protestos mais vigorosos contra o transcendentalismo, Proudhon se volta, afinal, para a velha herança da ética-consciência intuitiva.” (“Geschichte der Ethik,” cap. 11, p. 267.) Essa observação, no entanto, não é totalmente correta. Proudhon quis apenas dizer que a

⁷ *Qu'est-ce que la Propriété?* pp. 181 ff.; também 220–221. [Duas traduções em inglês estão disponíveis, das quais a mais recente foi publicada em Londres, em 1902, — *O que é propriedade; uma investigação sobre o princípio do direito e do governo*. 2 vols.] — Nota de tradução.

⁸ *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. 1, pág. 216.

⁹ Neste ponto, Jodl cai no mesmo erro de Proudhon, ao identificar a Moral em geral com a justiça, que, na minha opinião, constitui apenas um dos elementos da Moral.

¹⁰ *Geschichte der Ethik*, 11, p. 266, referências à *Justiça de Proudhon, etc.*, Étude II.

concepção de justiça não pode ser uma simples tendência inata, porque se fosse seria difícil explicar a preponderância que ela adquire na luta com outras tendências que continuamente incitam o homem a ser injusto com os outros. A tendência de proteger os interesses dos outros às custas dos nossos não pode ser apenas um *sentimento inato*, embora seus rudimentos sempre estivessem presentes no homem, mas esses rudimentos devem ser desenvolvidos. E esse sentimento só poderia se desenvolver na sociedade por meio da experiência, e esse era realmente o caso.

Ao considerar as contradições fornecidas pela história das sociedades humanas, entre a concepção de “justiça nativa do homem” e a injustiça social (apoiada pelos poderes dominantes e até mesmo pelas igrejas), Proudhon chegou à conclusão de que, embora a concepção de justiça seja inata no homem, milhares de anos tiveram que decorrer antes que a ideia de justiça entrasse como uma concepção fundamental na legislação — na época da Revolução Francesa, na “Declaração dos Direitos do Homem”.

Como Comte, Proudhon percebeu muito bem o progresso que estava ocorrendo no desenvolvimento da humanidade e estava convencido de que um desenvolvimento progressivo ocorreria. Claro, ele tinha em mente não apenas o desenvolvimento da *cultura* (ou seja, das condições materiais de vida), mas principalmente da *civilização*, do esclarecimento, ou seja, o desenvolvimento da organização intelectual e espiritual da sociedade, a melhoria das instituições e das relações mútuas entre os homens.¹¹ Nesse progresso, ele atribuiu grande importância à idealização, aos ideais que em certos períodos adquirem ascendência sobre os pequenos cuidados diários, quando a discrepância entre a lei, entendida como a mais alta expressão da justiça, e a vida real, conforme se desenvolve sob o poder da legislação, adquire as proporções de uma contradição gritante e insuportável.

Numa parte posterior deste trabalho teremos ocasião de retornar ao significado da justiça na elaboração das concepções morais. Por enquanto, simplesmente observarei que ninguém preparou o terreno para a correta compreensão desta concepção fundamental de toda a moralidade tão bem quanto Proudhon.¹²

O mais alto objetivo moral do homem é atingir a justiça. Toda a história da humanidade, diz Proudhon, é a história do esforço humano para atingir a justiça nesta vida. Todas as grandes revoluções nada mais são do que a tentativa de realizar a justiça pela força; e uma vez que durante a revolução *os meios*, ou seja, a violência, prevaleceram temporariamente sobre a velha forma de opressão, o resultado real foi sempre a substituição de uma tirania por outra. No entanto, o motivo impulsionador de todo movimento revolucionário sempre foi a justiça, e toda revolução, não importa em que mais tarde degenerou, sempre introduziu na vida social um certo grau de justiça. Todas essas realizações parciais da justiça finalmente levarão ao triunfo completo da justiça na Terra.

Por que é que, apesar de todas as revoluções que ocorreram, nenhuma nação sequer chegou à obtenção completa da justiça? A principal causa disso reside no fato de que a ideia de justiça ainda não penetrou nas mentes da maioria dos homens. Originando-se na mente de um indivíduo separado, a ideia de justiça deve se tornar uma ideia social que inspira a revolução. O ponto de partida da ideia de justiça é o senso de dignidade pessoal. Ao nos associarmos com outros, descobrimos que esse sentimento se generaliza e se torna o sentimento de dignidade *humana*. Uma criatura racional reconhece esse sentimento em outro — amigo ou inimigo — como em si mesmo. Nisto, a justiça difere do amor e de outras sensações de simpatia; é por isso que a justiça é a antítese do egoísmo, e por que a influência que a justiça exerce sobre nós prevalece sobre outros sentimentos. Pela mesma razão, no caso de um homem primitivo cujo senso de dignidade pessoal se manifesta de forma grosseira, e cujas tendências egoístas prevalecem sobre o social, a justiça encontra sua expressão na forma de prescrição sobrenatural, e repousa sobre a religião. Mas pouco a pouco, sob a influência da religião, o senso de justiça (Proudhon escreve simplesmente “justiça”, sem definir se o considera uma *concepção* ou um *sentimento*) se deteriora. Contrariamente à sua essência, esse sentimento se torna aristocrático, e no cristianismo (e em algumas religiões anteriores)

¹¹ Nos últimos tempos, estas duas concepções completamente diferentes começaram a ser confundidas na Rússia.

¹² Além da obra, “*De la Justice dans la Révolution et dans l’Église (Nouveaux principes de philosophie pratique)*”, 3 vols. Paris, 1858, reflexões muito valiosas sobre ética e justiça podem ser encontradas em seu *Système des contradictions économiques, ou, philosophie de la misère*, 2 vols. (Uma obra que, é claro, não perdeu nada do seu mérito considerável por causa do panfleto maligno de Marx, *La Misère de la Philosophie*); também *Idée générale sur la Révolution au XIX siècle e Qu’est-ce que la Propriété?* Um sistema ético foi se formando na mente de Proudhon desde a sua primeira aparição como escritor, no início dos anos quarenta. [*Reponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, de Karl Marx, Paris e Bruxelas, 1847; Eng. tr. por H. Quelch, Chicago, 1910. *Idée générale* de Proudhon, etc., Paris, 1851.] – Trad. Observação.

chega ao ponto de humilhar a humanidade. Sob o pretexto do respeito a Deus, o respeito ao homem é banido, e uma vez que esse respeito é destruído, a justiça sucumbe, e com ela a sociedade se deteriora.

Então ocorre uma Revolução que abre uma nova era para a humanidade. Ela permite que a justiça, apenas vagamente apreendida antes, apareça em toda a pureza e completude de sua ideia fundamental. “A justiça é absoluta e imutável; ela não conhece ‘mais ou menos’.”¹³ É notável, acrescenta Proudhon, que desde a queda da Bastilha, em 1789, não houve um único governo na França que ousasse negar abertamente a justiça e se declarar francamente contra-revolucionário. No entanto, todos os governos violaram a justiça, até mesmo o governo na época do Terror, até mesmo Robespierre, — especialmente Robespierre.¹⁴

Proudhon apontou, no entanto, que devemos nos precaver contra pisotear os interesses do indivíduo em prol dos interesses da sociedade. A verdadeira justiça consiste em uma combinação harmoniosa de interesse social com os do indivíduo. A justiça, assim interpretada, não contém nada de misterioso ou místico. Nem é um desejo de ganho pessoal, pois considero meu dever exigir respeito por meus semelhantes, assim como por mim mesmo. A justiça exige respeito pela dignidade pessoal, mesmo em qualquer inimigo (daí o código militar internacional).

Como o homem é um ser capaz de progredir, a justiça abre o caminho para o progresso para todos igualmente. Portanto, escreveu Proudhon, a justiça encontrou expressão nas primeiras religiões, na lei mosaica, por exemplo, que nos ordenava amar a Deus com todo o nosso coração, com toda a nossa alma, com todas as nossas forças e *amar o nosso próximo como a nós mesmos* (no livro de “Tobias”, onde somos instruídos a não fazer aos outros o que não queremos que nos façam).¹⁵ Ideias semelhantes foram expressas pelos pitagóricos, por Epicuro e Aristóteles, e a mesma exigência foi feita por filósofos não religiosos como Gassendi, Hobbes, Bentham, Helvétius, etc.¹⁶

Em suma, descobrimos que a equidade é considerada em todo o lado a base da moralidade, ou, como escreveu Proudhon: no que diz respeito às relações pessoais mútuas — “sem igualdade — não há justiça”.¹⁷

Infelizmente, todos os adoradores do poder dominante, até mesmo o Estado — socialistas, falham em perceber esse princípio fundamental de toda moralidade e continuam a apoiar a necessidade da desigualdade e da não equidade inerentes ao Estado. No entanto, a equidade se tornou, em princípio, a base de todas as declarações da Grande Revolução Francesa (assim como foi aceita anteriormente na Declaração de Direitos na República Norte-Americana). Já a Declaração de 1789 proclamava que “a natureza tornou todos os homens livres e iguais”. O mesmo princípio foi reiterado na Declaração de 24 de julho de 1793.

A Revolução proclamou a igualdade individual, a igualdade de direitos políticos e cívicos, e também a igualdade perante a lei e os tribunais. Mais do que isso, criou uma nova economia social ao reconhecer, em vez dos direitos privados, o princípio do *valor equivalente do serviço mútuo*.¹⁸

A essência da justiça é o respeito por nossos semelhantes, Proudhon insistia constantemente. Conhecemos a natureza da justiça, ele escreveu; sua definição pode ser dada na seguinte fórmula:

“Respeita o teu próximo como a ti mesmo, mesmo que não possas amá-lo, e não permitas que ele ou tu sejas tratado com desrespeito.” “Sem igualdade — não há justiça.” (I. 204, 206).¹⁹

Infelizmente, esse princípio ainda não foi alcançado nem na legislação nem nos tribunais, e certamente não na Igreja.

¹³ *Justiça* — etc., Étude II, pp. de 1858.

¹⁴ *Ibidem*, Étude II, p. 196.

¹⁵ [*Tobias*, 4, 15] — Nota de tradução.

¹⁶ Acrescentarei apenas que encontramos a mesma ideia nas regras de conduta de todos os selvagens. (Ver meu livro, *Ajuda Mútua, um fator de Evolução*.)

¹⁷ “En ce qui touche les personnes, hors de l'égalité point de Justice.” (Étude III, início; vol. 1, p. 206.)

¹⁸ A fórmula dos comunistas, acrescenta Proudhon, — “A cada um segundo suas necessidades, de cada um segundo suas capacidades,” pode ser aplicada somente em uma família. A fórmula de Saint-Simon, “a cada um segundo suas capacidades, a cada capacidade segundo suas ações” é uma negação completa da igualdade real e da igualdade de direitos. Em uma comunidade fourierista o princípio da mutualidade é reconhecido, mas na aplicação a um indivíduo Fourier negou justiça. Por outro lado, o princípio praticado pela humanidade desde os tempos mais remotos é mais simples, e, o que é mais importante, mais digno; o valor é atribuído somente aos produtos da indústria, — o que não ofende a dignidade pessoal, e a organização econômica se reduz a uma fórmula simples — *troca*.

¹⁹ Proudhon escreveu estas palavras em 1858. Desde então, muitos economistas têm defendido o mesmo princípio.

A economia sugeriu uma saída — a subdivisão do trabalho para aumentar a produção, aumento esse que é, claro, necessário; mas também mostrou, pelo menos através do testemunho de alguns economistas, como Rossi, por exemplo, que essa divisão do trabalho leva à apatia entre os trabalhadores e à criação de uma classe escrava. Vemos, portanto, que a única saída possível dessa situação deve ser encontrada na *mutualidade de serviço*, em vez da *subordinação* de um tipo de serviço a outro (I. 269), — e, portanto, na *igualdade de direitos e posses*. Isso é exatamente o que foi afirmado pela declaração da Convenção de 15 de fevereiro e 24 de julho de 1793, na qual a Liberdade e a Igualdade de todos perante a lei foram proclamadas, e essa declaração foi reiterada em 1795, 1799, 1814, 1830 e 1848, (I. 270.) A justiça, como Proudhon a vê, não é meramente uma força social *restritiva*. Ele vê nela uma força *criativa*, como a razão e o trabalho.²⁰ Então, tendo observado, como Bacon já havia feito, que *o pensamento nasce da ação*, e dedicando por esta razão uma série de excelentes páginas à necessidade do trabalho manual e do estudo dos ofícios nas escolas como um meio de ampliar nossa educação científica, — Proudhon passa a considerar a justiça em suas várias aplicações: com respeito aos indivíduos, na distribuição da riqueza, no Estado, na educação e na mentalidade.

Proudhon teve que reconhecer que o desenvolvimento da justiça nas sociedades humanas requer tempo: um alto desenvolvimento de ideais e do sentimento de solidariedade com todos é necessário, e isso pode ser alcançado somente por meio de uma longa evolução individual e social. Retornaremos a esse assunto em outro volume. Acrescentarei aqui apenas que toda essa parte do livro de Proudhon, e sua conclusão na qual ele determina onde está a sanção da concepção de justiça, contém muitas ideias estimulantes ao pensamento humano. Essa qualidade de estimulação mental é característica de todos os escritos de Proudhon, e foi apontada por Herzen e por muitos outros.

No entanto, em todas as suas excelentes palavras sobre justiça, Proudhon não indicou claramente o suficiente a distinção entre os dois significados dados na língua francesa à palavra “Justiça”. Um significado é igualdade, uma equação no sentido matemático, — enquanto o outro significado é a *administração* da justiça, ou seja, o ato de julgar, a decisão do tribunal e até mesmo a *tomada da lei em suas próprias mãos*. Claro, quando a justiça é mencionada na ética, ela é interpretada apenas no primeiro sentido, mas Proudhon às vezes usou a palavra Justiça em seu segundo sentido, circunstância que leva a uma certa indefinição. Esta é provavelmente a razão pela qual ele não tentou rastrear a origem deste conceito no homem, — um problema com o qual, como veremos mais tarde, Littré lidou com alguma extensão.

De qualquer forma, desde o surgimento da obra de Proudhon, “Justiça na Revolução e na Igreja”, tornou-se impossível construir um sistema ético sem reconhecer como base a *equidade*, a igualdade de todos os cidadãos em seus direitos. É aparentemente por essa razão que se tentou submeter essa obra de Proudhon a um silêncio unânime, de modo que somente Jodl não teve medo de se comprometer e atribuiu ao revolucionário francês um lugar de destaque em sua história da ética. É verdade que os três volumes que Proudhon dedicou à justiça contêm uma grande quantidade de matéria irrelevante, uma vasta quantidade de polêmicas contra a Igreja (o título, “Justiça na Revolução e na Igreja”, justifica isso, no entanto, ainda mais porque o assunto em discussão não é a justiça na Igreja, mas no *cristianismo* e nos ensinamentos morais religiosos em geral); eles também contêm dois ensaios sobre a mulher, com os quais a maioria dos escritores modernos, é claro, não concordará; e finalmente eles contêm muitas digressões, que, embora sirvam a um propósito, ajudam a confundir a questão principal. Mas, apesar de tudo isso, temos finalmente na obra de Proudhon uma investigação na qual a justiça (que já havia sido aludida por muitos pensadores que se ocupavam com o problema da moralidade) foi designada a

²⁰ O homem é uma criatura “racional e trabalhadora, a criatura mais industriosa e mais social, cujo principal esforço não é o amor, mas uma lei mais elevada que o amor. Daí o auto-sacrifício heróico pela ciência, desconhecido das massas; nascem mártires do trabalho e da indústria, que os romances e o teatro ignoram em silêncio; daí também as palavras: ‘morrer pela pátria’”. “Deixe-me curvar-me diante de vocês, vocês que souberam como se levantar e como morrer em 1789, 1792 e 1830. Vocês foram consagrados à liberdade e estão mais vivos do que nós, que a perdemos”. “Originar uma ideia, produzir um livro, um poema, uma máquina; em suma, como dizem os comerciantes, criar sua obra-prima; prestar um serviço ao país e à humanidade, salvar uma vida humana, fazer uma boa ação e retificar uma injustiça, — tudo isso é reproduzir-se na vida social, semelhante à reprodução na vida orgânica.” A vida do homem atinge sua plenitude quando satisfaz as seguintes condições: amor — filhos, família; trabalho — reprodução industrial; e sociabilidade, ou seja, a participação na vida e no progresso da humanidade. (Étude V, cap. v; vol. II. 128-130).

um lugar apropriado; nesta obra, finalmente, é declarado que *a justiça é o reconhecimento da equidade e da luta dos homens pela igualdade, e que esta é a base de todas as nossas concepções morais*.

A ética há muito tempo vinha se movendo em direção a essa admissão. Mas o tempo todo ela estava tão ligada à religião, e recentemente ao cristianismo, que esse reconhecimento não foi totalmente expresso por nenhum dos predecessores de Proudhon.

Finalmente, devo salientar que na obra de Proudhon, “Justiça na Revolução e na Igreja”, já há uma sugestão da natureza *tríplice* da moralidade. Ele havia mostrado no primeiro volume, embora de forma muito superficial, em algumas linhas, — a fonte primária da moralidade — a socialidade, que é observada até mesmo entre os animais. E ele se deteve mais tarde, perto do fim de sua obra, no terceiro elemento constituinte de toda moralidade científica, bem como religiosa: o *ideal*. Mas ele não mostrou onde fica a linha divisória entre a justiça (que diz: “dê o que é devido”, e é assim reduzida a uma equação matemática), e aquilo que o homem dá a outro ou a todos “acima do que é devido”, sem pesar o que ele dá ou o que ele recebe — o que, a meu ver, constitui uma parte necessária e constituinte da moralidade. Mas ele já acha necessário completar a justiça adicionando o *ideal*, ou seja, o esforço por ações idealistas, devido ao qual, de acordo com Proudhon, nossas próprias concepções de justiça são continuamente ampliadas e se tornam mais refinadas. E, de fato, depois de tudo o que a humanidade viveu desde a época da Revolução Americana e das duas Revoluções Francesas, nossas concepções de justiça claramente não são as mesmas que eram no final do século XVIII, quando a servidão e a escravidão não provocaram protestos nem mesmo de moralistas liberais. Temos agora que considerar uma série de trabalhos sobre ética de pensadores que adotam o ponto de vista evolucionista e que aceitam a teoria de Darwin sobre o desenvolvimento de toda a vida orgânica, bem como da vida social do homem. Aqui deve ser incluída uma sucessão de trabalhos de pensadores modernos, porque quase todos os que escreveram sobre ética na segunda metade do século XIX mostram evidências da influência da teoria evolucionista do desenvolvimento gradual — que rapidamente conquistou a mente, depois de ter sido tão cuidadosamente elaborada por Darwin em sua aplicação à natureza orgânica.

Mesmo entre aqueles que não escreveram especialmente sobre o desenvolvimento do senso moral na humanidade, encontramos indicações do crescimento gradual desse senso paralelo ao desenvolvimento de outras concepções — intelectual, científica, religiosa, política e de todas as formas de vida social em geral. Assim, a teoria de Darwin teve uma influência tremenda e decisiva sobre o progresso da ética realista moderna, ou pelo menos em algumas de suas divisões. Limitar-me-ei, no entanto, à discussão de apenas três principais representantes da ética evolucionista: Herbert Spencer, Huxley, como assistente direto de Darwin, e M. Guyau, embora haja um grupo de trabalhos muito valiosos sobre ética, realizados no espírito do evolucionismo, a saber, o grande trabalho de Westermarck, “A Origem e o Desenvolvimento das Ideias Morais”; por Bastian, “Der Mensch in der Geschichte”; por Gizicky, etc., sem mencionar trabalhos não originais como os de Kidd e Sutherland, ou os trabalhos populares escritos para propaganda por socialistas, social-democratas e anarquistas.²¹

Já discuti a ética de Darwin no terceiro capítulo deste livro. Em resumo, ela se reduz ao seguinte: sabemos que há um senso moral no homem, e a questão naturalmente surge quanto à sua origem. Que cada um de nós o adquira separadamente é altamente improvável, uma vez que reconhecemos a teoria geral do desenvolvimento gradual do homem. E, de fato, a origem desse senso deve ser buscada no desenvolvimento de sentimentos de sociabilidade — instintivos ou inatos — em todos os animais sociais e no homem. Por meio da força desse sentimento, um animal merece estar na sociedade de seus semelhantes, conhecer-se em simpatia com eles; mas essa simpatia não deve ser interpretada no sentido de comiseração ou amor, mas no sentido estrito da palavra, como o sentimento de camaradagem, sentimento conjunto, a capacidade de ser afetado pelas emoções dos outros.

Este sentimento de simpatia social, que se desenvolve gradualmente com a crescente complexidade da vida social, torna-se cada vez mais variado, racional e livre em suas manifestações. No homem, o sentimento de simpatia social se torna a fonte da moralidade. Mas como as concepções morais são desenvolvidas a partir dele? Darwin responde a esta questão da seguinte forma: o homem possui memória e a capacidade de raciocinar. E quando um homem não ouve a voz do sentimento de simpatia social

²¹ [Edward A. Westermarck, Lond. & NY, 1906–8, 2 vols. *Der Mensch* de Bastian, etc., Leipzig, 1860, 3 vols. em 1. Alexander C. Sutherland, *Origem e crescimento do instinto moral*, Lond., 1895, 2 vols.] — Nota de tradução.

e segue algum sentimento oposto, como ódio pelos outros, então, após uma breve sensação de prazer ou gratificação, ele experimenta um sentimento de insatisfação interior e uma emoção opressiva de *arrependimento*. Às vezes, mesmo no exato momento da luta interior do homem entre o sentimento de simpatia social e as tendências opostas, a razão imperativamente aponta a necessidade de seguir o sentimento de simpatia social e retrata as consequências e os resultados do ato; em tal caso, a reflexão e a consciência de que os ditames dos estímulos da simpatia social e não as tendências opostas devem ser obedecidos, tornam-se a consciência do *dever*, a consciência da maneira correta de agir. Todo animal em que os instintos de sociabilidade, incluindo os instintos paternos e filiais, são fortemente desenvolvidos, inevitavelmente adquirirá senso moral ou consciência, desde que suas habilidades mentais se desenvolvam na mesma extensão que no homem.²²

Mais tarde, em um estágio posterior de desenvolvimento, quando a vida social dos homens atinge um alto nível, o sentimento moral encontra um forte apoio na *opinião pública*, que aponta o caminho para agir pelo bem comum. Essa opinião pública não é de forma alguma uma invenção elaborada de uma educação convencional, como foi afirmado de forma bastante leviana por Mandeville e seus seguidores modernos, mas é o resultado do desenvolvimento na sociedade de simpatia mútua e um vínculo mútuo. Pouco a pouco, tais atos pelo bem comum se tornam um hábito.

Não repetirei aqui o raciocínio posterior de Darwin sobre a origem da moralidade no homem, pois já os considerei no terceiro capítulo desta obra. Apenas salientarei que Darwin havia retornado à ideia expressa por Bacon em sua “Grande Instauração”. Já mencionei que Bacon foi o primeiro a salientar que o instinto social é “mais poderoso” do que o instinto pessoal. A mesma conclusão foi alcançada, como vimos, por Hugo Grotius.²³

As ideias de Bacon e Darwin sobre o maior poder, permanência e preponderância do instinto de autopreservação social sobre o instinto de autopreservação pessoal lançaram uma luz tão brilhante sobre os primeiros períodos do progresso da moralidade na raça humana, que pareceria que essas ideias deveriam se tornar fundamentais em todas as obras modernas sobre ética. Mas, na realidade, essas visões de Bacon e Darwin passaram quase despercebidas. Por exemplo, quando falei com alguns naturalistas darwinistas ingleses sobre as ideias éticas de Darwin, muitos deles perguntaram “Ele escreveu alguma coisa sobre Ética?” Enquanto outros pensaram que eu tinha me referido à “luta implacável pela existência” como o princípio fundamental da vida das sociedades humanas; e eles sempre ficavam muito surpresos quando eu lhes apontava que Darwin explicava a origem do senso de dever moral no homem pela preponderância no homem do sentimento de simpatia social sobre o egoísmo pessoal. Para eles, o “darwinismo” consistia na luta pela existência de todos contra todos, e por isso não tomaram nota de nenhuma outra consideração.²⁴

Essa interpretação do “darwinismo” afetou fortemente o trabalho do principal discípulo de Darwin — Huxley, a quem Darwin selecionou para a popularização de suas visões em conexão com a variabilidade das espécies.

Este brilhante evolucionista, que foi tão bem-sucedido em confirmar e espalhar o ensinamento de Darwin sobre o desenvolvimento gradual de formas orgânicas na Terra, provou ser completamente incapaz de seguir seu grande mestre no reino do pensamento moral. Como se sabe, Huxley expôs suas opiniões sobre este assunto, pouco antes de sua morte, em uma palestra, “Evolução e Ética”, que

²² Darwin, *Descent of Man*, cap. IV, pp. 149–150. Londres, 1859.

²³ Os escritos de Spinoza também mencionam a ajuda mútua entre os animais (*mutuum juventum*), como uma característica importante de sua vida social. E se tal instinto existe nos animais, é claro que, na luta pela existência, aquelas espécies tiveram a melhor oportunidade de sobreviver em condições difíceis de vida e de se multiplicar, o que fez mais uso desse instinto. Este instinto, portanto, teve que se desenvolver mais e mais, especialmente desde que o desenvolvimento da linguagem falada e, conseqüentemente, da tradição, aumentou a influência na sociedade do homem mais observador e mais experiente. Naturalmente, sob tais circunstâncias, entre muitas espécies semelhantes ao homem com as quais o homem estava em conflito, sobreviveram aquelas espécies nas quais o sentimento de ajuda mútua foi fortemente desenvolvido, nas quais o sentimento de autopreservação social manteve a ascendência sobre o sentimento de autopreservação individual, — pois este último poderia às vezes agir contra o interesse do clã ou da tribo.

²⁴ Numa das suas cartas, não me recordo a quem, Darwin escreveu: “Este assunto passou despercebido, provavelmente porque escrevi muito brevemente sobre ele.” Foi precisamente isso que aconteceu com o que ele escreveu sobre a Ética e, devo acrescentar, com muito do que escreveu em conexão com o “Lamarckismo”. Na nossa era de capitalismo e mercantilismo, a “luta pela existência” respondeu tão bem às necessidades da maioria que ofuscou tudo o resto.

ele proferiu na Universidade de Oxford em 1893.²⁵ Também se sabe pela correspondência de Huxley, publicada por seu filho, que ele atribuiu grande importância a esta palestra, que ele preparou com cuidado minucioso. A imprensa tomou esta palestra como uma espécie de manifesto agnóstico,²⁶ e a maioria dos leitores ingleses a considerou como a última palavra que a ciência moderna pode dizer sobre o assunto das bases da moralidade, ou seja, sobre o objetivo final de todos os sistemas filosóficos. Também é necessário dizer que a este estudo da evolução e da ética foi atribuída tal importância não apenas porque era a expressão de opiniões defendidas por um dos líderes do pensamento científico, que durante toda a sua vida lutou pelo reconhecimento da filosofia evolucionista, e não apenas porque foi escrito de uma forma tão polida que foi aclamado como um dos melhores modelos da prosa inglesa, mas principalmente porque expressava exatamente aquelas visões sobre moralidade que agora são predominantes entre as classes educadas de todas as nações, que são tão profundamente enraizadas e que são consideradas tão irrefutáveis, que podem ser chamadas de religião dessas classes.

O pensamento predominante desta pesquisa, o *leit-motiv* que permeia toda a exposição, consiste no seguinte:

Há um “processo cósmico”, ou seja, a vida universal, e um “processo ético”, ou seja, a vida moral, e esses processos são diametralmente opostos um ao outro, uma negação um do outro. Toda a natureza, incluindo plantas, animais e o homem primitivo, está sujeita ao processo cósmico: esse processo é vermelho de sangue, representa o triunfo do bico forte e da garra afiada. Esse processo é uma negação de todos os princípios morais. O sofrimento é o destino de todas as criaturas sencientes; constitui uma parte constituinte essencial do processo cósmico. Os métodos de luta pela existência característicos do macaco e do tigre são suas características distintivas. “No caso da humanidade, (no estágio primitivo), a autoafirmação, a tomada inescrupulosa de tudo o que pode ser agarrado, a retenção tenaz de tudo o que pode ser mantido, que constituem a essência da luta pela existência, responderam.” (p. 51.)

E assim por diante, na mesma linha. Em suma, a lição que a natureza ensina é a lição do “mal incondicional”.

Assim, o mal e a imoralidade — é isso que podemos aprender da Natureza. Não é que o bem e o mal se equilibrem aproximadamente na Natureza: não, — o mal predomina e triunfa. Não podemos aprender da Natureza nem mesmo que a sociabilidade e o autocontrole do indivíduo são os poderosos instrumentos de sucesso no processo cósmico da evolução. Em sua palestra, Huxley negou categoricamente tal interpretação da vida; ele persistentemente se esforçou para provar que “a natureza cósmica não é uma escola de virtude, mas a sede do inimigo da natureza ética.” (*Ibid.*, p. 75.) “A prática daquilo que é eticamente melhor — o que chamamos de bondade ou virtude — envolve um curso de conduta que, em todos os aspectos, é oposto ao que leva ao sucesso na luta cósmica pela existência... Repudia a teoria gladiatória da existência.” (pp. 81–82.)

E em meio a essa vida cósmica, que durou inumeráveis milhares de anos e que continuamente ensinou lições de luta e imoralidade, surge de repente, sem nenhuma causa natural, e não sabemos de onde, o “processo ético”, ou seja, a vida moral que foi implantada no homem no período posterior de seu desenvolvimento, não sabemos por quem ou por quê, mas, de qualquer forma, não pela Natureza. “A evolução cósmica”, insiste Huxley, “é incompetente para fornecer qualquer razão melhor pela qual o que chamamos de bem é preferível ao que chamamos de mal do que tínhamos antes.” (p. 80.) No entanto, por alguma razão desconhecida, começa na sociedade humana o “progresso social” que não constitui uma parte do “processo cósmico” (ou seja, da vida universal), mas “significa uma verificação do processo cósmico a cada passo e a substituição por outro, que pode ser chamado de processo ético; o fim do qual não é a sobrevivência daqueles que podem acontecer de ser os mais aptos, em relação ao conjunto das condições que se obtêm, mas daqueles que são eticamente os melhores.” (p. 81.) Por que, de onde, essa revolução repentina nos caminhos da natureza que se preocupa com o progresso orgânico, ou seja, o aperfeiçoamento gradual da estrutura? Huxley não diz uma palavra sobre isso, mas ele continuou a nos

²⁵ Esta palestra foi publicada no mesmo ano em forma de panfleto com notas elaboradas e muito notáveis. Mais tarde, Huxley escreveu uma introdução explicativa (*Prolegomena*) com a qual esta palestra foi reimpressa em seus *Collected Essays* e também em *Essays, Ethical and Political*, edição popular de Macmillan, 1903.

²⁶ A palavra “agnóstico” foi introduzida pela primeira vez por um pequeno grupo de escritores céticos, que se reuniram em torno do editor da revista *Nineteenth Century*, James Knowles. Eles preferiram o nome de “agnósticos”, ou seja, aqueles que negam a “gnose”, ao nome de “ateus”.

lembrar persistentemente que o processo ético não é de forma alguma a continuação do cósmico; ele apareceu como um contrapeso ao processo cósmico e encontra nele “um inimigo tenaz e poderoso.”

Assim, Huxley afirmou que a lição ensinada pela Natureza é, na realidade, uma lição do mal (p. 85), mas assim que os homens se combinaram em sociedades organizadas, surgiu, não sabemos de onde, um “processo ético”, que é absolutamente oposto a tudo o que a natureza nos ensina. Mais tarde, a lei, os costumes e a civilização continuaram a desenvolver esse processo.

Mas onde estão as raízes, onde está a origem do processo ético? Ele não poderia se originar da observação da Natureza, porque, de acordo com a afirmação de Huxley, a Natureza nos ensina o oposto; ele não poderia ser herdado de tempos pré-humanos, porque entre os enxames de animais, antes do aparecimento do homem, não havia processo ético nem mesmo em forma embrionária. Sua origem, conseqüentemente, está *fora da Natureza*. Portanto, a lei moral de restringir impulsos e paixões pessoais se originou como a Lei Mosaica — não de costumes já existentes, não de hábitos que já haviam se tornado arraigados na natureza humana, mas poderia aparecer apenas como uma revelação divina, que iluminou a mente do legislador. Ela tem uma origem sobre-humana, não, mais do que isso, uma origem sobrenatural.

Esta conclusão decorre tão obviamente da leitura de Huxley, que imediatamente após Huxley proferir sua palestra em Oxford, George Mivart, um evolucionista notável e capaz, e ao mesmo tempo um católico fervoroso, publicou na revista “Nineteenth Century”, um artigo no qual ele parabeniza seu amigo por seu retorno aos ensinamentos da Igreja Cristã. Após citar as passagens dadas acima, Mivart escreveu: “Exatamente! Seria difícil declarar mais enfaticamente que a ética nunca poderia ter feito parte integrante do processo geral da evolução.”²⁷ O homem não poderia voluntariamente e conscientemente inventar a ideia ética. “Estava *nele*, mas não era dele.” (p. 207.) Vem do “Criador Divino.”

E, na verdade, é uma das duas; ou as concepções morais do homem são meramente o desenvolvimento posterior dos hábitos morais de ajuda mútua, que são tão geralmente inerentes aos animais sociais que podem ser chamados de uma *lei* da Natureza, — e nesse caso nossas concepções morais, na medida em que são o produto da razão, nada mais são do que a conclusão alcançada pela observação da natureza pelo homem, e na medida em que são o produto do hábito e do instinto, constituem um desenvolvimento posterior dos instintos e hábitos inerentes aos animais sociais. Ou nossas concepções morais são revelações do alto, e todas as investigações posteriores da moralidade se tornam meramente interpretação da vontade divina. Tal foi a conclusão inevitável desta palestra.

E então, quando Huxley publicou sua palestra, “Evolução e Ética”, na forma de um panfleto provido de notas longas e elaboradas, ele incluiu uma nota²⁸ na qual ele renuncia completamente à sua posição e destrói a própria essência de sua palestra, pois ele reconhece nesta nota que o processo ético constitui “parte integrante do processo geral de evolução”, isto é, do “Processo Cósmico”, no qual já estão contidos os germes do processo ético.

Assim, verifica-se que tudo o que foi dito na palestra sobre os dois processos opostos e antagônicos, o natural e o ético, estava incorreto. A sociabilidade dos animais já contém os germes da vida moral, e eles meramente continuam a ser desenvolvidos e aperfeiçoados nas sociedades humanas.

Por qual caminho Huxley chegou a uma mudança tão abrupta em suas visões, não sabemos. Pode-se supor apenas que isso foi feito sob a influência de seu amigo pessoal, o Professor Romanes de Oxford, que atuou como presidente durante a palestra de Huxley sobre “Evolução e Ética”. Naquela mesma época, Romanes estava trabalhando em uma pesquisa extremamente interessante sobre o assunto da moralidade em animais.

Como um homem extremamente verdadeiro e humanitário, Romanes provavelmente protestou contra as conclusões de Huxley e apontou sua total falta de fundamentos corretos. Possivelmente foi sob a influência desse protesto que Huxley introduziu a adição que refutou a própria essência do que ele havia defendido em sua palestra. É muito lamentável que a morte tenha impedido Romanes de concluir seu trabalho sobre moralidade entre os animais; ele havia reunido extenso material para essa tarefa.²⁹

²⁷ St. George Mivart, *Evolution in Professor Huxley*, “Século XIX”, agosto de 1893, p. 198.

²⁸ Nota 19 no panfleto; nota 20 nos *Ensaio Coletados* e nos *Ensaio Éticos e Políticos*.

²⁹ Quando decidi dar uma palestra em Londres sobre Ajuda Mútua entre Animais, Knowles, o editor do “Século XIX”, que se interessou muito pelas minhas ideias e as discutiu com seu amigo e vizinho, Spencer, aconselhou-me a convidar Romanes como presidente. Romanes aceitou minha sugestão e gentilmente consentiu em atuar como presidente. No final da palestra, em seu

(O manuscrito do décimo primeiro capítulo termina com estas palavras.)

discurso de encerramento, ele destacou a importância do meu trabalho e o resumiu nas seguintes palavras: “Kropotkin provou inquestionavelmente que, embora guerras externas sejam travadas em toda a natureza por todas as espécies, guerras internas são muito limitadas, e na maioria das espécies há predominância de ajuda mútua e cooperação em várias formas. A luta pela existência, diz Kropotkin, deve ser entendida em sentido metafórico. Eu estava sentado atrás de Romanes e sussurrei para ele: “Não fui eu, mas Darwin que disse isso, bem no começo do terceiro capítulo, ‘Sobre a Luta pela Existência’”. Romanes imediatamente repetiu essa observação para o público e acrescentou que essa é a maneira correta de interpretar o termo de Darwin — não em um sentido literal, mas figurativo. Se Romanes tivesse conseguido trabalhar por mais um ou dois anos, sem dúvida teríamos um trabalho notável sobre moralidade animal. Algumas de suas observações sobre seu próprio cão são espantosas e já ganharam grande renome. Mas a grande massa de fatos que ele reuniu seria ainda mais importante. Infelizmente, ninguém entre os darwinistas ingleses utilizou e publicou esse material até agora. Seu “darwinismo” não era mais profundo do que o de Huxley. [Nota de Lebedev, o editor russo.]

Capítulo XII: Desenvolvimento dos Ensinos Morais — Século XIX (*continuação*)

O século XIX abordou o problema da moralidade de um novo ponto de vista — o de seu *desenvolvimento gradual* na humanidade, começando com o período primitivo. Considerando toda a natureza como o resultado da atividade de forças físicas e da evolução, a nova filosofia teve que interpretar a moralidade do mesmo ponto de vista.

O terreno para tal interpretação da moralidade já havia sido preparado no final do século XVIII. O estudo da vida dos selvagens primitivos, a hipótese de Laplace quanto à origem do nosso sistema solar, e especialmente a teoria da evolução no mundo vegetal e animal, — que já foi indicada por Buffon e Lamarck, e então, nos anos vinte do século passado promulgada por Geoffroy-Saint-Hilaire, — as obras históricas na mesma direção escritas pelos saint-simonianos, especialmente Augustin Thierry, e finalmente a filosofia positivista de Auguste Comte — todas essas tomadas em conjunto prepararam o caminho para a assimilação da teoria da evolução em todo o mundo vegetal e animal, e, conseqüentemente, afetando também a raça humana. Em 1859 apareceu a famosa obra de Charles Darwin na qual a teoria da evolução encontrou uma elaboração completa e sistemática.

Antes de Darwin, em 1850, a teoria da evolução, embora de forma alguma completamente desenvolvida, foi apresentada por Herbert Spencer em seu “Social Statics”. Mas os pensamentos que ele expressou neste livro estavam tão nitidamente em desacordo com as concepções então correntes na Inglaterra, que as novas ideias de Spencer foram desconsideradas. Spencer recebeu reconhecimento como pensador, somente quando começou a publicar sob o nome coletivo de “Synthetic Philosophy” uma série de pesquisas filosóficas notáveis nas quais ele expôs o desenvolvimento do nosso sistema solar, o desenvolvimento da vida na Terra e, finalmente, o desenvolvimento da humanidade, seu pensamento e suas sociedades.

A ética, como Spencer muito justamente sustentou, deveria constituir uma das divisões da filosofia geral da natureza. Ele primeiro analisou os princípios básicos do cosmos e a origem do nosso sistema solar, que surgiu como resultado da atividade de forças mecânicas; depois os princípios da biologia, ou seja, da ciência da vida na forma que assumiu na Terra; depois os princípios da psicologia, ou seja, a ciência da vida psíquica dos animais e do homem; em seguida, os princípios da sociologia, ou seja, a ciência da sociabilidade; e finalmente, os princípios da ética, ou seja, a ciência daquelas relações mútuas dos seres vivos que têm a natureza da *obrigação* e que, portanto, foram por muito tempo confundidas com a religião.¹

Somente no final de sua vida, na primavera de 1890, quando a maior parte de sua “Ética” já estava escrita, Spencer publicou dois artigos de revista nos quais falou pela primeira vez de sociabilidade e moralidade em animais,² enquanto até então ele havia concentrado sua atenção na “luta pela existência” e a interpretado em sua aplicação aos animais, bem como aos homens, como a luta de cada um contra todos pelos meios de subsistência.

Então, embora essas ideias já estivessem expressas por ele em sua “Estática Social”, Spencer publicou nos anos noventa um pequeno livro, “O Indivíduo versus o Estado”, no qual expôs suas visões contra a inevitável centralização e opressão do Estado. Nesse ponto, ele se aproximou do primeiro teórico do anarquismo, William Godwin, cujo livro, “Investigação sobre a justiça política”, foi muito mais notável

¹ De acordo com tal interpretação da filosofia, antes de começar seus *Princípios da Ética*, Spencer publicou sob o título geral de *Filosofia Sintética* a seguinte série de obras: *Primeiros Princípios*, *Os Princípios da Biologia*, *Os Princípios da Psicologia*, *Os Princípios da Sociologia*.

² [Ver nota 4, página 35.] — Trad. Nota.

por ter surgido no momento do triunfo na França do jacobinismo revolucionário, ou seja, do poder ilimitado do governo revolucionário. Godwin estava em total acordo com os ideais jacobinos de igualdade política e econômica,³ mas ele tomou uma atitude negativa em relação ao esforço deles de criar o Estado que tudo absorve, o que destruiria os direitos do indivíduo. Spencer se posicionou, similarmente, contra o despotismo do Estado, e expressou suas visões sobre esse assunto em 1842.⁴

Tanto em seu “Social Statics” quanto em “The Principles of Ethics”, Spencer expôs a ideia fundamental de que o Homem, em comum com as criaturas inferiores, é capaz de mudança indefinida por adaptação às condições. Portanto, por meio de uma série de mudanças graduais, o homem está passando por uma transformação de uma natureza apropriada à sua vida selvagem aborígene, para uma natureza apropriada a uma vida civilizada e estabelecida. Esse processo é efetuado pela repressão de certos traços primitivos do organismo humano, como, por exemplo, os traços de caráter guerreiro que não são mais necessários em vista das condições alteradas e devido ao desenvolvimento de relações mais pacíficas.

Gradualmente, sob a influência das condições externas da vida e do desenvolvimento das faculdades internas, individuais, e com a crescente complexidade da vida social, a humanidade evolui formas de vida mais culturais e hábitos e usos mais pacíficos, que levam a uma cooperação mais próxima. O maior fator nesse progresso que Spencer viu no sentimento de *simpatia* (ou *comiseração*).

A cooperação mais ou menos harmoniosa implica, é claro, uma certa limitação à liberdade individual, que resulta da consideração simpática pela liberdade dos outros. Gradualmente, evolui na sociedade uma conduta individual equitativa e uma ordem social equitativa, na qual cada indivíduo age em conformidade com a lei da liberdade igual para todos os membros da sociedade. Na proporção em que os homens se acostumam à vida social, eles desenvolvem simpatia mútua, que mais tarde constitui o que é chamado de “senso moral”. Paralelamente ao desenvolvimento desse senso moral, surgem no homem percepções intelectuais de relações humanas corretas, que se tornam mais claras à medida que a forma de vida social se torna melhor. Assim é alcançada a reconciliação das naturezas individuais com as exigências sociais. Spencer espera que a vida social progrida de tal maneira que eventualmente alcance o maior desenvolvimento da *personalidade* (“*individualização*”, ou seja, o desenvolvimento da individualidade, e não do “individualismo”), juntamente com o maior desenvolvimento da *sociabilidade*. Spencer está convencido de que a evolução e o progresso levarão a um equilíbrio social tão equilibrado que cada um, ao satisfazer as necessidades da sua própria vida, ajudará espontânea e voluntariamente a satisfazer as necessidades de todas as outras vidas.⁵

O objetivo da ética, como Spencer a entendeu, é o estabelecimento de regras de conduta moral em uma *base científica*. Colocar a ciência moral em tal fundação é particularmente necessário agora, quando a autoridade da religião está diminuindo e os ensinamentos morais estão sendo privados desse suporte. Ao mesmo tempo, o alcance moral deve ser libertado de preconceitos e do ascetismo monástico, que têm sido muito prejudiciais à compreensão adequada da moralidade. Por outro lado, a ética não deve ser enfraquecida pela hesitação em rejeitar completamente um egoísmo estreito. A moralidade, apoiada em uma base científica, satisfaz esse requisito, pois os princípios éticos derivados cientificamente coincidem em todos os aspectos com os princípios éticos derivados de outra forma, — um fato que, infelizmente, as pessoas religiosas se recusam categoricamente a reconhecer, e ficam até ofendidas quando essa coincidência lhes é apontada.

Tendo assim indicado o objetivo da ética, Spencer abordou o problema moral, tomando como ponto de partida as observações mais simples. Para entender a conduta humana e o modo de vida, — eles devem ser considerados, em certo sentido, como um todo orgânico, começando com os animais. À medida que passamos das formas mais simples de vida para as mais elevadas e complicadas, descobrimos que sua conduta e seu modo de existência se tornam cada vez mais adaptados ao ambiente. Essas adaptações, além disso, sempre visam ao fortalecimento da *vitalidade individual*, ou ao fortalecimento da vitalidade

³ veja a primeira edição do *Inquérito sobre Justiça Política*. Na segunda edição (em oitavo) as passagens comunistas foram omitidas, provavelmente por conta dos processos judiciais instaurados contra os amigos de Godwin. [Londres, 1796; primeira ed., Lond., 1793.] — Nota de tradução.

⁴ Ver, *The Proper Sphere of Government*, Londres, 1842.

⁵ Nesta exposição sigo muito de perto o que o próprio Spencer escreveu no prefácio da edição de 1893, em conexão com o peso combinado de sua *Estática Social* e seus *Princípios de Ética*. Veremos que sua “*ética evolucionista*”, que ele expôs na *Estática Social*, se moldou em sua mente antes do aparecimento da *Origem das Espécies* de Darwin. Mas a influência das ideias de Auguste Comte sobre Spencer é inquestionável.

da espécie, esta última se tornando cada vez mais intimamente conectada com a preservação do indivíduo na proporção em que nos aproximamos das formas superiores no mundo animal. E, de fato, o cuidado dos pais com seus filhos já é um caso de conexão próxima entre a autopreservação individual e a preservação da espécie; e esse cuidado aumenta e assume o caráter de apego pessoal à medida que nos aproximamos das formas superiores da vida animal.

Infelizmente, deve-se observar que, levado pela teoria da luta pela existência, Spencer não dedicou, naquela época, atenção suficiente ao fato de que em cada classe de animais algumas espécies mostram um desenvolvimento de ajuda mútua e, na proporção em que esse fator adquire maior importância na vida da espécie, o tempo de vida individual é prolongado e, ao mesmo tempo, a experiência é acumulada, o que auxilia a espécie em sua luta contra seus inimigos.

Mas a mera adaptação às condições externas é insuficiente, continuou Spencer: o curso da evolução é paralelo à melhoria geral nas formas de vida. A luta pela existência entre os indivíduos diminui entre os homens, na proporção em que o estágio militante e predatório é substituído pelo que pode ser chamado de *cooperação industrial*. E no curso desse processo, os rudimentos de julgamentos morais aparecem.

O que chamamos de bom ou mau? Chamamos de bom aquilo que cumpre seu propósito; e chamamos de mau aquilo que não atende ao seu propósito, não se encaixa nele. Assim, a boa casa é aquela que nos abriga adequadamente do frio e da tempestade. Aplicamos o mesmo critério às nossas ações: “Você fez bem em trocar suas roupas molhadas” ou “Você estava errado em confiar naquela pessoa”, com o que queremos dizer que nossas ações foram ou não adequadas ao seu fim. Mas é exatamente isso que constitui o desenvolvimento gradual de nossa conduta.

Há também diferentes tipos de objetivos. Eles podem ser puramente pessoais, como nos dois casos mencionados, ou podem ser amplamente sociais. Eles podem envolver o destino não apenas de um indivíduo, mas também da espécie. (§ 8)

Todos os objetivos, além disso, estão preocupados não apenas com a preservação da vida, mas também com a intensificação da *vitalidade*, de modo que o problema se torne cada vez mais amplo e *o bem da sociedade tenda cada vez mais a incluir o bem do indivíduo*. Conseqüentemente, chamamos a conduta de boa quando ela contribui para a plenitude e variedade de nossa vida e da vida dos outros — aquilo que torna a vida cheia de experiências prazerosas, ou seja, mais rica em Conteúdo, Mais bela, Mais intensa.⁶ Esta é a maneira pela qual Spencer explica a origem e o desenvolvimento gradual das concepções morais no homem; ele não as busca em concepções metafísicas abstratas ou nos ditames da religião, ou finalmente, na avaliação comparativa de prazeres e vantagens pessoais, como é proposto pelos pensadores utilitaristas. Como Comte, Spencer considera as concepções morais um produto tão necessário do desenvolvimento social quanto o progresso da razão, da arte, do conhecimento, do gosto musical ou do senso estético. Poder-se-ia acrescentar a isto que o desenvolvimento posterior do instinto de rebanho, que evolui para o sentimento de um “vínculo recíproco”, de solidariedade ou dependência mútua de todos sobre todos, e de cada um sobre todos, é tanto um resultado inevitável da vida social, quanto o desenvolvimento da razão, do poder de observação, da sensibilidade às impressões e de outras faculdades humanas.

Assim, é inquestionável que as concepções morais do homem vêm se acumulando na raça humana desde os tempos mais remotos. Seus rudimentos se manifestaram entre os animais em virtude de sua vida social. Mas por que o curso da evolução seguiu essa direção e não o oposto? Por que não a direção da luta de cada um contra todos? A essa questão a ética evolucionista deveria, em nossa opinião, responder: — porque tal desenvolvimento levou à preservação da espécie, à sua sobrevivência, enquanto a incapacidade de desenvolver essas faculdades de sociabilidade, no caso dos animais, bem como das tribos humanas, fatalmente levou à incapacidade de sobreviver na luta geral contra a natureza pela existência e, conseqüentemente, levou à extinção. Ou, como Spencer responde junto com todos os eudemonistas: porque o homem encontrou prazer nesses atos que levam ao bem da sociedade; e ele apontou para aqueles que assumem a posição religiosa, que as próprias palavras do Evangelho, “Bem-aventurados os misericordiosos”; “Bem-aventurados os pacificadores”; “Bem-aventurado aquele que considera os pobres” — já implica o estado de bem-aventurança, ou seja, o prazer de realizar tais atos. (*seção; 14) Esta

⁶ Em suma, diz Spencer, “aquele ajuste perfeito dos atos aos fins de manutenção da vida individual e de criação de novos indivíduos, que é efetuado por cada um sem impedir os outros de efetuarem ajustes perfeitos semelhantes, é, na sua própria definição, demonstrado constituir um tipo de conduta que só pode ser abordado à medida que a guerra diminui e morre.” (§6.)

resposta não impede, é claro, uma objeção por parte da ética intuitiva, que pode e diz que “foi a vontade dos deuses ou do Criador que o homem se sentisse particularmente gratificado quando seus atos levassem ao bem dos outros, ou quando os homens obedecessem aos comandos da divindade”.

Não importa qual critério seja assumido para o julgamento de ações — seja alta perfeição de caráter ou retidão de motivo — veremos, continua Spencer, “que a definição da perfeição, da virtude, da retidão, inevitavelmente nos leva à felicidade experimentada de alguma forma, em algum momento, por alguma pessoa, como a ideia fundamental.”... “De modo que nenhuma escola pode evitar tomar como objetivo moral final um estado de sentimento desejável chamado por qualquer nome — gratificação, prazer, felicidade.” (§ 15.) A ética evolucionista, no entanto, não pode concordar totalmente com essa explicação, pois não pode admitir que o elemento moral não constitui nada além do acúmulo *acidental* de hábitos que foram úteis à espécie em sua luta pela existência. Por que, pergunta o filósofo evolucionista, não são os hábitos egoístas, mas os altruístas que dão ao homem a maior gratificação? A sociabilidade que observamos em toda parte na natureza e a ajuda mútua que é desenvolvida por meio da vida social — não constituem um meio tão geral na luta pela existência que a autoafirmação egoísta e a violência se mostram fracas e impotentes diante delas? Portanto, os sentimentos de sociabilidade e de ajuda mútua, a partir dos quais gradual e inevitavelmente nossas concepções morais tiveram que se desenvolver, não constituem *uma propriedade tão fundamental* da natureza humana ou mesmo animal quanto a necessidade de nutrição?

Discutirei essas duas questões em detalhes na parte teórica deste livro, pois as considero fundamentais na ética. Apenas observarei por enquanto que Spencer deixou essas questões básicas sem resposta. Foi somente mais tarde que ele as levou para consideração, de modo que a controvérsia entre a ética naturalista, evolucionista e a intuicional (ou seja, inspirada de cima) ele deixou sem solução. Mas ele provou completamente *a necessidade de colocar os princípios da moralidade em uma base científica*, bem como a falta de tal base nos sistemas éticos previamente avançados. (§§ 18–23.)

Spencer apontou que ao estudar os vários sistemas de ciência moral, ficamos surpresos com a ausência neles da concepção de causalidade no reino da moral. Os pensadores antigos sustentavam que a consciência moral é implantada no homem por Deus ou pelos deuses, mas eles se esqueceram de que se os atos que chamamos de maus, porque são contrários à vontade da Divindade, não tivessem *por si só* acarretado consequências prejudiciais, nunca teríamos descoberto que a desobediência à vontade divina tem um efeito prejudicial sobre a sociedade, e que o cumprimento da vontade divina leva ao bem.

Mas igualmente errados estão os pensadores que, como Platão, Aristóteles e Hobbes, veem a fonte do bem e do mal nas leis estabelecidas por compulsão pelo poder governante, ou por meio do pacto social. Se esse fosse realmente o caso, teríamos que reconhecer que não há distinção intrínseca entre as consequências das ações, tanto boas quanto más, porque a classificação de todas as ações em boas e más é feita pelo poder governante, ou pelos próprios homens, ao concluir o pacto. (§ 19.)

Da mesma forma, diz Spencer, quando os filósofos explicam o elemento moral no homem por meio de uma revelação do alto, eles admitem tacitamente que os atos humanos e seus resultados não estão conectados por relações casuais inevitáveis e naturais que podemos *conhecer* e que podem tomar o lugar da revelação divina. (§ 20.)

Mesmo os utilitaristas, continua Spencer, não estão completamente livres desse erro, pois eles reconhecem apenas parcialmente a origem das concepções morais em causas naturais. Ele então prossegue para esclarecer seu pensamento pelo seguinte exemplo: — toda ciência começa acumulando observações. Os antigos gregos e egípcios eram capazes de prever a posição de vários planetas em um determinado dia muito antes da descoberta da lei da gravitação universal. Esse conhecimento era obtido por meio da observação, sem nenhuma ideia quanto às causas. E somente após a descoberta da lei da gravitação, após aprendermos as causas e as leis do movimento planetário, somente então nossas determinações de seus movimentos deixaram de ser empíricas e se tornaram científicas, racionais. O mesmo se aplica à ética utilitarista. Os utilitaristas, é claro, reconhecem a existência de alguma conexão causal, em virtude da qual consideramos certos atos bons e outros ruins; mas eles falham em explicar onde está essa conexão. Não é, no entanto, suficiente dizer que certos atos são úteis à sociedade e que outros são prejudiciais; esta é uma mera declaração de fato, enquanto queremos saber a causa geral da moralidade — o critério geral pelo qual podemos distinguir entre o bem e o mal. Buscamos uma generalização racional para

derivar as regras gerais de conduta de uma causa geral claramente definida. Tal é o objetivo da ciência da moralidade — Ética. (§ 21.)

Claro, o terreno foi preparado para a Ética através do desenvolvimento das outras ciências. Agora passamos a considerar fenômenos morais *como fenômenos de evolução, que estão de acordo com as leis físicas, biológicas e sociais*. (§§ 22–23.)

Em geral, Spencer definitivamente adotou o ponto de vista da moralidade utilitária, e afirmou que, uma vez que o bem na vida é o que aumenta a felicidade, e o mal o que a diminui, segue-se que a moralidade na humanidade é inquestionavelmente o que aumenta o elemento de felicidade na vida. Não importa o quanto os preconceitos religiosos ou políticos tendam a obscurecer essa ideia, diz Spencer, todos os vários sistemas de moralidade foram construídos sempre sobre esse princípio fundamental. (§ 11.)

Os capítulos dedicados por Spencer à consideração da conduta do ponto de vista físico e biológico são muito instrutivos, pois mostram claramente, por meio de exemplos tirados da vida, qual atitude uma ciência baseada na teoria da evolução deve tomar com relação às interpretações da moralidade.⁷

Nestes dois capítulos, Spencer dá a explicação da *origem natural* daqueles fatos fundamentais que entram em todo ensinamento moral. Sabemos, por exemplo, que uma certa sequência lógica de ações, uma *coerência*, constitui uma das características distintivas da moralidade humana, juntamente com uma *definição* (nunca podemos prever as ações de homens de vontade fraca e vacilante); então vem o equilíbrio nas ações, o *equilíbrio* (não esperamos de um homem moralmente desenvolvido uma conduta irregular, desequilibrada, irreconciliável com sua vida passada), juntamente com a *adaptabilidade* ao ambiente variado. Finalmente, há também uma necessidade de *variedade e plenitude* de vida. É isso que esperamos de um indivíduo desenvolvido. A existência dessas faculdades nos serve como critério para a avaliação moral dos homens. Essas qualidades alcançam maior desenvolvimento nos animais, à medida que passamos dos organismos mais primitivos para os mais complexos e, finalmente, para o homem.

Assim, qualidades distintamente morais evoluem no curso do desenvolvimento gradual dos animais. Similarmente, na humanidade, conforme passamos do estado primitivo e selvagem para as formas mais complexas de vida social, observamos a evolução gradual de um *tipo superior de homem*. Mas o tipo superior de homem pode se desenvolver somente em uma sociedade de homens altamente desenvolvidos. Uma vida individual plena e ricamente variada pode se manifestar somente *em uma sociedade que vive uma vida plena e variada*.

Tais são as conclusões alcançadas por Spencer considerando as qualidades que chamamos morais, do ponto de vista da *maior plenitude da vida*, ou seja, do ponto de vista biológico. E os fatos o levam a concluir que existe, sem dúvida, uma conexão interna natural entre o que nos proporciona prazer e o que traz maior vitalidade e, conseqüentemente, entre a intensidade das experiências emocionais e a duração da vida. E esta conclusão é, naturalmente, uma contradição direta às concepções atuais da origem sobrenatural da moralidade.

Spencer ainda aponta que há certos tipos de prazeres que evoluíram durante o tempo em que o sistema predatório prevalecia nas sociedades humanas; mas gradualmente, com a transição do sistema militante para o sistema pacífico e industrial, a avaliação do agradável e do desagradável sofre uma mudança. Não encontramos mais o mesmo prazer em lutar, em astúcia militar e assassinato, como um selvagem.

Em geral, foi fácil para Spencer mostrar até que ponto o prazer e a alegria na vida aumentam a vitalidade, a criatividade e a produtividade, aumentando, portanto, a felicidade da vida; enquanto a tristeza e o sofrimento diminuem a vitalidade. Desnecessário dizer que o excesso de prazer pode, temporária ou mesmo permanentemente, diminuir a vitalidade, a capacidade de trabalho e a criatividade.

A falha em reconhecer esta última verdade, — uma falha pela qual a teologia (e também o espírito guerreiro das sociedades primitivas) é a culpada, — não apenas dá uma direção errada a todo raciocínio sobre moralidade, mas é prejudicial à própria vida. A vida não indaga sobre os motivos que levam um homem a viver uma vida fisicamente debilitante; ela pune o cientista excessivamente devotado tanto quanto o bêbado habitual.

⁷ Há muito que se sente a necessidade de uma breve exposição popular da ética de Spencer, com uma boa introdução que aponte os seus defeitos.

Fica claro, então, que Spencer distintamente se posicionou do lado dos “eudemonistas” ou “hedonistas”, ou seja, daqueles que veem no desenvolvimento da moralidade uma busca pela maior felicidade, a maior plenitude da vida. Mas ainda não está claro por que o homem encontra seu maior prazer no tipo de vida que chamamos de moral. Surge a questão: não há na própria natureza do homem algo que dá preferência ao prazer derivado da atitude “moral” em relação aos outros? Spencer deixa essa questão sem resposta.

A própria essência do ensinamento ético de Spencer está, no entanto, contida em seu capítulo sobre psicologia, sobre a experiência psíquica que, no curso do lento desenvolvimento da humanidade, levou à elaboração de certas concepções que são chamadas de “morais”.

Como sempre, Spencer começa com o caso mais simples. Uma criatura aquática sente a aproximação de algo. Essa excitação produz na criatura uma sensação simples, e essa sensação evoca um movimento. A criatura se esconde ou corre para o objeto, dependendo se o toma por um inimigo ou vê nele uma presa.

Temos aqui a forma mais simples daquilo que preenche toda a nossa vida. Algo externo produz em nós uma certa sensação, e nós respondemos com ação, um ato. Por exemplo, lemos no jornal um anúncio de um apartamento para alugar. O anúncio descreve as conveniências do apartamento e formamos uma certa imagem mental dele, que produz uma certa sensação, seguida de ação: ou fazemos mais perguntas sobre o apartamento, ou desistimos da ideia de alugá-lo.

Mas o caso pode ser muito mais complicado. E, de fato, “nossa mente consiste em sentimentos e relações entre sentimentos. Pela composição das relações e ideias de relações, surge a inteligência. Pela composição dos sentimentos e ideias de sentimentos, surge a emoção.” (§ 41.) Enquanto um animal inferior, ou um selvagem não desenvolvido, ataca precipitadamente a suposta presa, um homem mais desenvolvido ou um animal mais experiente pesa as consequências do ato. *Encontramos o mesmo curso em todos os atos morais*. Um ladrão não pesa todas as possibilidades e consequências de seu ato, mas um homem consciencioso as considera não apenas em aplicação a si mesmo, mas também ao outro homem, e não raramente até mesmo a todos os outros, à sociedade. E finalmente, no caso do homem intelectualmente desenvolvido, os atos que chamamos de judiciais são frequentemente determinados por considerações muito complexas de objetivos remotos, e em tais casos eles se tornam cada vez mais ideais.

Claro, o exagero é possível em todas as coisas. O raciocínio pode ser levado a conclusões extremas. Isso acontece com aqueles que, ao rejeitar as alegrias presentes em prol do futuro, chegam ao ponto do ascetismo e perdem a própria capacidade de viver uma vida ativa. Mas não estamos preocupados com exageros. O ponto importante em nossa discussão é que ela nos dá uma ideia da origem dos julgamentos morais e de seu desenvolvimento simultaneamente com o desenvolvimento da vida social. Ela nos mostra como julgamentos mais complexos e, conseqüentemente, mais amplos, alcançam preponderância sobre os mais simples e primitivos.

Na vida das sociedades humanas, um período de tempo muito longo deve, necessariamente, decorrer antes que a maioria dos membros aprenda a subordinar seus primeiros impulsos espontâneos às considerações de consequências mais ou menos remotas. O hábito de subordinar as tendências inconscientes de alguém a considerações sociais com base na experiência pessoal se desenvolve primeiro em indivíduos separados, e então a grande multidão de tais induções individuais se combina em moralidade tribal, apoiada pela tradição e transmitida de geração em geração.

A princípio, os homens primitivos desenvolvem medo da raiva de seus companheiros selvagens; depois, medo do líder (geralmente o líder militar), que deve ser obedecido se a guerra contra a tribo vizinha for travada; e, finalmente, medo de fantasmas, ou seja, os espíritos dos mortos, que se acredita estarem constantemente influenciando os assuntos dos vivos. Esses três tipos de medo restringem o esforço do selvagem pela satisfação imediata de seus desejos, e finalmente evoluem para aqueles fenômenos da vida social que agora chamamos de opinião pública, poder político e autoridade da igreja. No entanto, uma distinção deve ser feita entre esses fatores restritivos e os sentimentos e hábitos morais propriamente ditos que se desenvolveram a partir deles, pois o sentimento moral e a consciência têm em vista *não as consequências externas do ato sobre os outros, mas as internas — sobre o próprio homem*.

Em outras palavras, como Spencer escreveu a Mill, a intuição moral fundamental da raça humana é o resultado da experiência acumulada da utilidade de *certos tipos de relações mútuas*. Foi apenas gradualmente que essa intuição se tornou independente da experiência. Assim, na época em que Spencer

estava escrevendo esta parte de seus “Princípios de Ética” (em 1879), ele não viu nenhuma causa interna do elemento moral no homem. Ele deu o primeiro passo nessa direção apenas em 1890, quando escreveu para a revista “Nineteenth Century”, dois artigos sobre Ajuda Mútua, citando alguns dados sobre os sentimentos morais em certos animais.⁸

Além disso, ao considerar o desenvolvimento das concepções morais do ponto de vista sociológico, ou seja, do ponto de vista do desenvolvimento das instituições sociais, Spencer primeiro apontou que, uma vez que os homens vivem em sociedades, eles inevitavelmente se convencem de que é do interesse de cada membro da sociedade sustentar a vida da sociedade, mesmo que às vezes tal ação seja contrária aos impulsos e desejos pessoais. Mas, infelizmente, ele ainda baseou seu raciocínio naquela falsa ideia, que se estabeleceu desde a época de Hobbes, de que os homens primitivos não viviam em sociedades, mas individualmente ou em pequenos grupos. Com relação à evolução posterior da humanidade, ele aderiu à visão simplificada estabelecida por Comte, — a transição gradual das sociedades modernas do estado guerreiro e militante para a comunidade pacífica e industrial.

Devido a esta circunstância, ele escreveu, encontramos entre a humanidade moderna dois códigos de moralidade: “*Odeie e destrua seu inimigo*” e “*Ame e ajude seu próximo*”. “*Seja obediente ao Estado militante*” e “*Seja um cidadão independente e lute pela limitação do poder do Estado*”.

Mesmo entre os povos civilizados modernos, a submissão de mulheres e crianças é permitida, embora protestos sejam ouvidos e demandas sejam feitas por igualdade de direitos de ambos os sexos perante a lei. Tudo isso, tomado em conjunto, leva à antinomia, à moralidade pela metade, que consiste em uma série de compromissos e barganhas com a consciência de alguém.

Ao contrário, a moralidade do sistema social pacífico, se quisermos expressar sua essência, é extremamente simples; pode-se até dizer que consiste em truísmos. Obviamente, o que constitui o mal na sociedade inclui todos os atos de agressão de um membro da sociedade contra o outro, pois se tolerarmos tais atos, a estabilidade do vínculo social será enfraquecida. Também é óbvio que a manutenção da sociedade requer a cooperação mútua dos homens. E, o que é mais, se a cooperação não for praticada para a defesa do grupo, ela não será fornecida para a gratificação das necessidades mais prementes: comida, moradia, caça, etc. Toda consideração da utilidade da sociedade será perdida. (§ 51.)

Não importa quão poucas sejam as necessidades da sociedade, e não importa quão primitivos sejam os meios de sua satisfação, a cooperação é necessária: ela se manifesta entre os povos primitivos na caça, no cultivo de terras em comum, etc. E então, com o desenvolvimento mais elevado da vida social, surge uma forma de cooperação na qual as tarefas dos diferentes membros da sociedade não são semelhantes, embora todos busquem um objetivo comum. E finalmente, outra forma de cooperação se desenvolve sob a qual tanto a natureza do trabalho quanto seus objetivos são diferentes, mas sob a qual este trabalho contribui, no entanto, para o bem-estar geral. Aqui já nos deparamos com a subdivisão do trabalho, e surge a pergunta: “Como os produtos do trabalho devem ser divididos?” Só pode haver uma resposta para esta pergunta: sob acordo voluntário, de modo que a compensação pelo trabalho tornará possível a reposição da energia despendida, assim como ocorre na natureza. A isto devemos acrescentar: “e para tornar possível despendar energia em trabalho que ainda não pode ser reconhecido como necessário, e que dá prazer aos membros individuais da sociedade, mas que pode com o tempo revelar-se útil para a sociedade como um todo”.

Isto, no entanto, não é suficiente, continua Spencer, Uma sociedade industrial é concebível na qual os homens levam uma vida pacífica e cumprem todos os seus contratos, mas que carece de cooperação para o bem comum, e na qual ninguém se preocupa com os interesses públicos. Em tal sociedade, o limite da evolução da conduta não é atingido, pois pode ser demonstrado que a forma de desenvolvimento *que suplementa a justiça com a beneficência* é uma forma adaptada a um sistema social imperfeito. (§ 54.)

“Assim, a visão sociológica da Ética complementa as visões física, biológica e psicológica.” (§ 55.) Tendo assim estabelecido os princípios fundamentais da ética do ponto de vista da evolução, Spencer escreveu um capítulo adicional no qual responde aos ataques ao utilitarismo e, entre outras coisas, discute o papel desempenhado pela justiça na elaboração das concepções morais.⁹

⁸ [Ver nota 4, página 35.] — Trad. Nota.

⁹ Ao se opor ao hedonismo, ou seja, a um ensinamento que explica o desenvolvimento das concepções morais pelo esforço racional em busca da felicidade, pessoal ou social, Sidgwick apontou a impossibilidade de medir o efeito agradável e desagradável de um determinado ato de acordo com o esquema idealizado por Mill. Ao responder a Sidgwick, Spencer chegou à conclusão de

Ao argumentar contra a aceitação da justiça como base da moral, o utilitarista Bentham escreveu: “Mas justiça, o que é que devemos entender por justiça? E por que não felicidade, mas justiça? O que é felicidade, todo homem sabe... Mas o que é justiça, — isto é o que em todas as ocasiões é o assunto da disputa. Seja o significado da palavra justiça o que for, a que consideração ela tem direito, senão como um meio de felicidade?” (“Código Constitucional,” cap. xvi, Seção 6).

Spencer respondeu a essa questão apontando que todas as sociedades humanas — nômades, permanentemente estabelecidas e industriais — lutam pela felicidade, embora cada uma use meios diferentes para atingir esse objetivo. Mas há certas condições necessárias que são *comuns a todas elas* — cooperação harmoniosa, ausência de agressão direta e ausência de agressão indireta na forma de quebra de contrato. E essas três condições juntas se reduzem a uma: *manutenção de relações justas e equitativas*. (§61) Essa afirmação da parte de Spencer é muito significativa, pois enfatiza o fato de que sistemas morais amplamente diferentes, religiosos e não religiosos, incluindo a teoria da evolução, concordam em reconhecer a equidade como o princípio básico da moralidade. Todos concordam que o objetivo da sociabilidade é o *bem-estar de cada um e de todos*, e que a *equidade* constitui o meio necessário para atingir esse bem-estar. E, acrescentarei, não importa quantas vezes o princípio da equidade tenha sido violado na história da humanidade, não importa quão assiduamente os legisladores até os dias atuais tenham feito todos os esforços para contorná-lo, e os filósofos morais tenham passado por cima dele em silêncio — no entanto, o reconhecimento da equidade está na base de todas as concepções morais e até mesmo de todos os ensinamentos morais.

Assim, ao responder ao utilitarista Bentham, Spencer chegou à essência da nossa interpretação da justiça, ou seja, o *reconhecimento da equidade*. Esta foi a conclusão já alcançada por Aristóteles, quando escreveu: “*o justo será, portanto, o lícito e o igual; e o injusto, o ilícito e o desigual*”. Os romanos identificaram similarmente a justiça com a equidade, “que é um derivado de *aequus*, a própria palavra *aequus* tendo como um de seus significados, justo ou imparcial.”¹⁰ (§ 60) Este significado da palavra justiça foi completamente preservado na legislação moderna, que proíbe a agressão direta, bem como a indireta, na forma de quebra de contrato, ambas constituindo desigualdade. Todas essas considerações, conclui Spencer, “mostram a *identificação da justiça com a igualdade*”. (§ 60.)

Particularmente instrutivos são os capítulos dedicados por Spencer à discussão do egoísmo e do altruísmo. Nestes capítulos, os próprios fundamentos de sua ética são expostos.”¹¹

Para começar, diferentes raças de homens em diferentes épocas não estavam de acordo em suas interpretações de prazer e dor. O que era considerado um prazer deixou de ser considerado como tal; e inversamente, o que era considerado um procedimento penoso se torna um prazer sob novas condições de vida. Assim, por exemplo, agora encontramos prazer em semear, mas não em colher. Mas as condições de trabalho estão sendo alteradas e começamos a encontrar prazer em coisas que antes eram consideradas cansativas. Pode-se dizer em geral que qualquer trabalho necessário pelas condições de vida pode, e com o tempo será, acompanhado de prazer.

O que é, então, altruísmo, ou seja, se não definido como amor pelos outros, então, pelo menos, preocupação com suas necessidades; e o que é egoísmo, ou seja, amor-próprio?

“Uma criatura deve *viver* antes de poder agir.” Portanto, a manutenção de sua vida é a principal preocupação de todo ser vivo. “O egoísmo vem antes do altruísmo”, escreveu Spencer. “Os atos necessários para a autopreservação contínua, incluindo o desfrute dos benefícios alcançados por tais atos, são os primeiros requisitos para o bem-estar universal. Essa supremacia permanente do egoísmo sobre o altruísmo é ainda mais manifestada pela contemplação da vida em curso de evolução.” (§ 68.) Assim, a

que o utilitarismo que considera em cada caso particular qual conduta levará à maior soma de sensações prazerosas, ou seja, o utilitarismo empírico individual, serve apenas como uma introdução ao utilitarismo racional. Aquilo que serviu como meio para atingir o bem-estar, gradualmente se torna o objetivo da humanidade. Certas maneiras de reagir aos problemas da vida tornam-se habituais, e o homem não precisa mais se perguntar em cada caso particular: “O que me dará maior prazer, correr para ajudar um homem que está em perigo, ou abster-me de fazê-lo? Responder à grosseria com grosseria, ou não?” Uma certa maneira de agir se torna habitual.

¹⁰ Spencer se refere aqui também ao décimo sétimo Salmo de Davi, primeiro e segundo versículos: “Ouve o que é reto, ó Senhor... Que teus olhos vejam as coisas que são iguais.” [O texto russo, conforme citado por Kropotkin da versão do Sínodo, difere do inglês dado aqui.] — Nota da tradução.

¹¹ Estes são os títulos dos capítulos: A Relatividade das Dores e dos Prazeres. Egoísmo versus Altruísmo. Altruísmo versus Egoísmo. Julgamento e Compromisso. Conciliação.

ideia de que todo indivíduo ganhará ou perderá de acordo com as propriedades de sua própria natureza, sejam herdadas ou adquiridas, torna-se cada vez mais sólida. Isso equivale a reconhecer que “as reivindicações egoístas devem ter precedência sobre as reivindicações altruístas.” (§§ 68–69.) Essa conclusão, no entanto, é incorreta, mesmo que pela única razão de que o desenvolvimento moderno da sociedade tende a permitir que cada um de nós desfrute não apenas de benefícios pessoais, mas, em uma extensão muito maior, de benefícios sociais.

Nossas roupas, nossas moradias e suas conveniências modernas são produtos da indústria mundial. Nossas cidades, com suas ruas, suas escolas, galerias de arte e teatros são produtos do desenvolvimento mundial durante muitos séculos. Todos nós desfrutamos das vantagens das ferrovias: observe como elas são apreciadas por um camponês que, pela primeira vez, senta-se em um vagão ferroviário após uma longa jornada a pé na chuva. Mas não foi ele quem as criou.

Mas tudo isso é produto da criação coletiva, e não individual, de modo que a lei da vida contradiz diretamente a conclusão de Spencer. Esta lei afirma que com o desenvolvimento da civilização o homem se torna cada vez mais acostumado a tirar vantagem dos benefícios adquiridos não por ele, mas pela humanidade como um todo. E ele experimentou isso no período mais antigo do sistema tribal. Estude uma aldeia dos ilhéus mais primitivos do Pacífico, com seu grande *balai* (casa comum), com suas fileiras de árvores, seus barcos, suas regras de caça, regras de relações adequadas com os vizinhos, etc. Mesmo os remanescentes sobreviventes dos homens do Período Glacial, os Esquimós, têm uma civilização própria e seu próprio estoque de conhecimento *elaborado por todos, e não por um indivíduo*. De modo que até mesmo Spencer teve que formular a regra fundamental da vida para admitir a seguinte restrição: *a busca da felicidade individual dentro dos limites prescritos pelas condições sociais*.” (§ 70, p. 190.) E, de fato, no período do modo de vida tribal — e nunca houve um período de vida em solidão — o selvagem foi ensinado desde a infância que *a vida isolada e o gozo isolado dela são impossíveis*. É nessa base, e não na base do egoísmo, que sua vida se molda, assim como em uma colônia de galinhas ou em um formigueiro.

Falando de modo geral, a parte do livro de Spencer dedicada à defesa do egoísmo (§§ 71–73) é muito fraca. Uma defesa do egoísmo era, sem dúvida, necessária, ainda mais porque, como Spencer mostrou no início de seu tratado, os moralistas religiosos fizeram muitas exigências razoáveis ao indivíduo. Mas os argumentos de Spencer se reduziram a uma vindicação da “besta loira” nietzschiana, em vez de uma justificativa de uma “mente sã em um corpo sã”. É por isso que ele chega à seguinte conclusão: “Que o egoísmo precede o altruísmo em ordem de imperatividade, é assim claramente demonstrado” (§ 74) — uma declaração tão indefinida que não transmite nenhuma informação ou leva a conclusões falsas.

É verdade que no próximo capítulo, “Altruísmo vs. Egoísmo”, Spencer, seguindo o sistema de acusação e defesa do tribunal, se esforçou para enfatizar a grande importância do altruísmo na vida da natureza. Entre os pássaros, em seus esforços para proteger seus filhotes do perigo, arriscando suas próprias vidas, imediatamente temos evidências de verdadeiro altruísmo, mesmo que ainda semiconsciente. Mas o risco seria o mesmo, seja o sentimento consciente ou inconsciente. Assim, Spencer foi compelido a reconhecer que “o *auto-sacrifício não é menos primordial do que a autopreservação*.” (§ 75.)

Nos estágios posteriores da evolução dos animais e dos homens, há uma transição cada vez mais completa do altruísmo parental inconsciente para o altruísmo consciente, e surgem novas formas de identificação de interesses pessoais com os interesses de um camarada e, depois, da sociedade.

Mesmo as atividades altruístas contêm o elemento do prazer egoísta, como é exemplificado na arte, que tende a unir todos em um prazer comum. “Desde o alvorecer da vida, então, o egoísmo tem sido dependente do altruísmo, assim como o altruísmo tem sido dependente do egoísmo.” (§ 81.)

Esta observação de Spencer é perfeitamente verdadeira. Mas se aceitarmos a palavra altruísmo, introduzida por Comte, como o oposto de egoísmo, o que é, então, ética? O que era que a moralidade, evoluindo em sociedades animais e humanas, estava buscando, se não pela oposição aos impulsos do egoísmo estreito, e por criar a humanidade no espírito do desenvolvimento do altruísmo? As próprias expressões “egoísmo” e “altruísmo” são incorretas, porque não pode haver altruísmo puro sem uma mistura de prazer pessoal e, conseqüentemente, sem egoísmo. Portanto, seria mais correto dizer que a ética visa *o desenvolvimento de hábitos sociais e o enfraquecimento dos hábitos estritamente pessoais*. Estes últimos fazem o indivíduo perder de vista a sociedade por meio de sua consideração por sua própria pessoa e, portanto, eles nem mesmo conseguem atingir seu objetivo, ou seja, o bem-estar do

indivíduo, enquanto o desenvolvimento de hábitos de trabalho em comum e de ajuda mútua em geral leva a uma série de consequências benéficas na família, bem como na sociedade.

Tendo considerado na primeira parte de seu livro (“The Data of Ethics”) a origem do elemento moral no homem do ponto de vista físico, biológico, psicológico e sociológico, Spencer então procedeu à análise da essência da moralidade. No homem e na sociedade, ele escreveu, há uma luta contínua entre egoísmo e altruísmo, e o objetivo da moralidade é a reconciliação dessas duas tendências opostas. Os homens chegam a essa reconciliação, ou mesmo ao triunfo das tendências sociais sobre as tendências egoístas, por meio da modificação gradual das próprias bases de suas sociedades.

Com referência à origem dessa reconciliação, Spencer, infelizmente, continuou a aderir à visão expressa por Hobbes. Ele pensava que antigamente os homens viviam como certos animais selvagens, como tigres (muito poucos animais, é preciso dizer, levam esse tipo de vida agora), sempre prontos para atacar e matar uns aos outros. Então, um belo dia, os homens decidiram se unir em uma sociedade, e desde então sua sociabilidade vem se desenvolvendo.

Originalmente, a organização social era militar, ou militante. Tudo estava sujeito às exigências da guerra e da luta. A proeza militar era considerada a mais alta virtude, a capacidade de tirar dos vizinhos seus vinhos, seu gado ou qualquer outra propriedade era exaltada como o mais alto mérito e, como consequência, a moralidade se moldou de acordo com esse ideal. Somente gradualmente o novo sistema social começou a se desenvolver, o sistema industrial no qual vivemos agora, embora as características distintivas do sistema militante não tenham desaparecido completamente. Mas atualmente as características do sistema industrial já estão sendo desenvolvidas, e com elas uma nova moralidade na qual tais características da sociabilidade pacífica como a simpatia obtêm ascendência; ao mesmo tempo, surgiram muitas novas virtudes, desconhecidas do modo de vida anterior.

O leitor pode verificar, a partir de muitas obras de escritores contemporâneos e anteriores, mencionados no meu livro, “Mutual Aid”, até que ponto a concepção de Spencer sobre povos primitivos é errada ou mesmo fantástica. Mas essa não é a questão. É particularmente importante para nós conhecer o curso posterior do desenvolvimento das concepções morais no homem.

No início, o estabelecimento de regras de conduta era domínio da religião. Ela exaltava a guerra e as virtudes militares: coragem, obediência aos superiores, crueldade, etc. Mas lado a lado com a ética religiosa, a ética *utilitária* começou a se desenvolver. Traços dela devem ser notados no Egito Antigo. Mais tarde, em Sócrates e Aristóteles, a moralidade é separada da religião e o elemento de *utilidade* social, ou seja, do utilitarismo, é introduzido na avaliação da conduta humana. Este elemento luta contra o elemento religioso ao longo da Idade Média e, então, como vimos, a partir da época do Renascimento, o viés utilitário volta a ser o primeiro plano e ganha força especial na segunda metade do século XVIII. No século XIX, a partir da época de Bentham e Mill, diz Spencer, “temos a utilidade estabelecida como o único padrão de conduta” (§ 116.), — o que é, a propósito, bastante incorreto, pois o próprio Spencer se desvia um pouco em sua ética de uma interpretação tão estreita da moralidade. O hábito de seguir regras definidas de conduta, assim como a religião e a avaliação da utilidade de vários costumes, deram origem a sentimentos e concepções adaptadas a certas regras morais, e dessa maneira foi desenvolvida a preferência pelo modo de conduta que leva ao bem-estar social; então veio a não simpatia ou mesmo a desaprovação da conduta que leva aos resultados opostos. Em confirmação dessa opinião, Spencer cita (§ 117) exemplos dos livros da Índia Antiga e de Confúcio, que mostram como a moralidade evoluiu, independentemente da promessa de recompensa de cima. Esse desenvolvimento, de acordo com Spencer, foi devido à sobrevivência daqueles que eram mais bem adaptados do que outros ao sistema social pacífico.

No entanto, Spencer não viu nada além de utilidade em todo o progresso dos sentimentos morais. Ele não notou nenhum princípio orientador originário da razão ou do sentimento. Em um certo sistema, os homens acharam útil travar guerras e saquear, e eles desenvolveram regras de conduta que elevaram a violência e o saque ao nível de princípios morais. O desenvolvimento do sistema industrial-comercial trouxe consigo uma mudança nos sentimentos e concepções, como também nas regras de conduta, — e uma nova religião e uma nova ética se seguiram. Junto com isso, veio também o que Spencer chama de auxílio à ética (“proética”, ou seja, *em vez* de ética), uma série de leis e regras de conduta, às vezes absurdas, como o duelo, e às vezes de origem muito indefinida.

É interessante notar que Spencer, com uma consciência que lhe é característica, apontou certos fatos que não poderiam ser explicados, do seu ponto de vista, exclusivamente pelo curso utilitário da moralidade.

Como é bem sabido, ao longo de todos os dezenove séculos que decorreram após a primeira aparição do ensinamento cristão, a predação militar nunca deixou de ser exaltada como a mais alta virtude. Para o nosso tempo, Alexandre, o Grande, Karl, Peter I., Frederick II., Napoleão, são considerados heróis. E ainda assim, no “Mahabharata” indiano, especialmente na segunda parte, um curso de conduta muito diferente foi defendido:

“Trate os outros como você gostaria de ser tratado.

Não faça nada ao teu próximo, que doravante

Não queres que teu vizinho te faça isto,

Um homem obtém uma regra de ação ao considerar seu próximo como a si mesmo.”

O pensador chinês, Lao-Tsze, também ensinou que “a paz é o objetivo mais elevado”. Os pensadores persas e o livro hebraico de Levítico ensinaram essas coisas muito antes do surgimento do budismo e do cristianismo. Mas a maior contradição à teoria de Spencer é encontrada naquilo que ele próprio conscienciosamente observou em conexão com o modo de vida pacífico de tribos “selvagens” como, por exemplo, os habitantes primitivos de Sumatra, ou os Tharus do Himalaia, a liga dos iroqueses, descrita por Morgan, etc. (§ 128.)¹² Esses fatos, bem como os numerosos exemplos que apontei em meu “Auxílio Mútuo” em conexão com os selvagens e a humanidade durante o chamado período “bárbaro”, ou seja, durante o período “tribal”, e a multidão de fatos contidos nas obras existentes sobre antropologia, — todos eles estão totalmente estabelecidos. Eles mostram que, enquanto, durante a fundação de novos estados ou em estados já existentes, a ética da pilhagem, da violência e da escravidão era muito estimada entre as classes dominantes, existia entre as massas populares, desde o tempo dos selvagens mais primitivos, *outra ética: a ética da equidade* e, conseqüentemente, da *benevolência mútua*. Essa ética já era defendida e exemplificada nos epos animais mais primitivos, como foi apontado no segundo capítulo deste livro.

Na segunda parte de seus “Princípios de Ética”, na divisão “As Induções da Ética”, Spencer chegou à conclusão de que os fenômenos morais são extremamente complexos e que é difícil fazer qualquer generalização a respeito deles. E, de fato, suas conclusões são vagas, e há apenas uma coisa que ele definitivamente tenta provar, — a saber, que a transição do sistema militante para a vida pacífica e industrial leva ao desenvolvimento de uma série de virtudes sociais pacíficas, como já havia sido apontado por Comte. Disto se segue, escreveu Spencer, “que a doutrina do senso moral [inato] em sua forma original não é verdadeira, mas *preuncia* uma verdade, e uma verdade muito mais elevada, — a saber, que os sentimentos e ideias atuais em cada sociedade se ajustam aos tipos de atividade predominantes nela.” (§ 191.)

O leitor provavelmente notou a imprevisibilidade dessa conclusão quase banal. Seria mais correto resumir os dados fornecidos por Spencer, e uma massa de dados semelhantes obtidos pelo estudo de povos primitivos, da seguinte forma: *A base de toda moralidade está no sentimento de sociabilidade, inerente a todo o mundo animal, e nas concepções de equidade, que constituem um dos julgamentos primários fundamentais da razão humana*. Infelizmente, os instintos vorazes que ainda sobrevivem nos homens desde os estágios primitivos de seu desenvolvimento interferem no reconhecimento do sentimento de sociabilidade e da consciência de equidade como o princípio fundamental dos julgamentos morais. Esses instintos não foram apenas preservados, mas até mesmo se tornaram fortemente desenvolvidos em vários períodos da história, na proporção em que novos métodos de aquisição de riqueza estavam sendo criados; na proporção em que a agricultura se desenvolveu em vez da caça, seguida pelo comércio, indústria, bancos, ferrovias, navegação e, finalmente, invenções militares, como a conseqüência inevitável das invenções industriais — em suma, tudo o que permitiu a certas sociedades, que avançaram à frente de outras, enriquecer-se às custas de seus vizinhos atrasados. Testemunhamos o último ato desse processo na terrível guerra de 1914.

¹² [LH Morgan, *Liga dos ... Iroqueses*, Rochester, 1851.1 — Nota de tradução.

O segundo volume da ética de Spencer é dedicado às duas concepções fundamentais de moralidade para a justiça, e para aquilo que vai além da mera justiça e que ele chamou de “Beneficência — negativa e positiva”, ou seja, o que chamaríamos de magnanimidade, embora este termo, como o outro, não seja muito satisfatório. Mesmo em sociedades animais, Spencer escreveu nos capítulos que inseriu em sua “Ética” em 1890 — Podemos distinguir atos bons e maus, e chamamos bons, ou seja, altruístas, aqueles atos que beneficiam não tanto o indivíduo quanto a sociedade dada e que auxiliam na preservação de outros indivíduos, ou da espécie em geral. Destes evolui o que pode ser chamado de “justiça subumana”, que gradualmente atinge um grau sempre mais alto de desenvolvimento. Impulsos egoístas se tornam contidos na sociedade, os mais fortes começam a defender os fracos, peculiaridades individuais alcançam maior importância e, em geral, tipos essenciais para a vida social são produzidos. Assim, várias formas de sociabilidade são desenvolvidas entre os animais. Existem, é claro, algumas exceções, mas estas gradualmente morrem.

Além disso, nos dois capítulos sobre justiça, Spencer mostra que esse sentimento a princípio surgiu de motivos pessoais e egoístas (medo da vingança do injustiçado ou de seus camaradas, ou dos homens da tribo mortos) e que, junto com o desenvolvimento intelectual dos homens, surgiu gradualmente o sentimento de simpatia mútua. Então, a concepção racional de justiça começou a evoluir, embora seu desenvolvimento tenha sido, é claro, impedido por guerras — primeiro entre tribos, depois entre nações. Com os gregos antigos, como pode ser visto nos escritos de seus pensadores, a concepção de justiça era muito definida. O mesmo se aplica à Idade Média, quando assassinato ou mutilação eram expiados pela compensação aos injustiçados, em quantidades desiguais dependendo da classe a que pertenciam. E somente no final do século XVIII e início do século XIX lemos em Bentham e Mill: — “todos contam como um, ninguém como mais de um”. Essa concepção de equidade é agora adotada pelos socialistas. Spencer, no entanto, não aprova esse novo princípio de *igualdade*, que, acrescento, só foi reconhecido desde a época da primeira Revolução Francesa; ele vê nele uma possível extinção da espécie. (§ 268.) Portanto, embora não rejeite esse princípio, ele busca um compromisso, como fez repetidamente em várias divisões de sua filosofia sintética.

Em teoria, ele reconhece completamente a igualdade de direitos, mas, raciocinando ao longo das mesmas linhas de quando escreveu sobre a associação e as teorias transcendentais do intelecto, ele busca na vida uma reconciliação entre a equidade desejável e as demandas injustas dos homens. De geração em geração, escreveu Spencer, ocorreu a adaptação de nossos sentimentos às exigências de nossa vida e, como resultado, uma reconciliação das teorias intuitivas e utilitárias da moralidade foi efetuada.

Em geral, a interpretação de Spencer sobre justiça é a seguinte: “Todo homem é livre para fazer o que quiser, desde que não infrinja a liberdade igual de qualquer outro homem. A liberdade de cada um é limitada apenas pelas liberdades semelhantes de todos.” (§ 272.)

“Se tivermos em mente”, escreveu Spencer, “que embora não seja o fim imediato, a maior soma de felicidade é o fim remoto, vemos claramente que a esfera dentro da qual cada um pode buscar a felicidade tem um limite, do outro lado do qual estão as esferas de ações igualmente limitadas de seus vizinhos.” (§ 273.) Essa correção, diz Spencer, é gradualmente introduzida no curso das relações mútuas entre as tribos humanas e dentro de cada tribo; e na proporção em que se torna habitual na vida, desenvolve-se a desejada concepção de justiça.

Algumas tribos primitivas, em um estágio muito baixo de desenvolvimento, têm, no entanto, uma percepção muito mais clara da justiça do que os povos mais desenvolvidos, que ainda preservam os hábitos do sistema militante anterior em sua vida, bem como em seu pensamento. É inquestionável que, — se a hipótese da evolução for reconhecida, — esta concepção naturalmente formada de justiça, agindo sobre a mente humana por um período de tempo enormemente longo, produziu direta ou indiretamente uma organização definida de nosso sistema nervoso e originou, assim, um modo definido de pensar, de modo que as conclusões de nossa razão derivadas das experiências de incontáveis números de homens são tão válidas quanto as conclusões de um indivíduo derivadas de suas experiências pessoais. Mesmo que não sejam corretas no sentido literal da palavra, podem, no entanto, servir para estabelecer a verdade.¹³

¹³ Se este parágrafo (§ 278) não fosse tão longo, valeria a pena citá-lo na íntegra. Os próximos dois parágrafos também são importantes para a compreensão da ética de Spencer em conexão com a questão da justiça. Ele escreveu sobre o mesmo assunto no nono capítulo, “Críticas e Explicações”, enquanto respondia às objeções de Sidgwick ao Hedonismo, ou seja, à teoria da moralidade baseada na busca da felicidade. Ele concordou com Sidgwick que as medições de prazeres e dores feitas pelos utilitaristas precisam

Com isso, Spencer encerra a discussão das bases da ética e passa para sua aplicação na vida das sociedades, do ponto de vista da ética absoluta e relativa, daquilo que evolui na vida real (capítulos IX a XXII). Depois disso, ele dedica sete capítulos à discussão do Estado, sua essência e suas funções. Como seu predecessor, Godwin, ele submete a severas críticas as teorias modernas do Estado e a subordinação de toda a vida social a ele.

Spencer estava perfeitamente certo ao introduzir na ética a discussão da forma em que a vida social se moldou; antes de seu tempo, esse assunto recebia muito pouca consideração. As concepções de moralidade dos homens são completamente dependentes da forma que sua vida social assumiu em um dado momento em uma dada localidade. Seja baseada na completa sujeição ao poder central — eclesiástico ou secular — no absolutismo ou no governo representativo, na centralização ou nos pactos das cidades livres e comunas de aldeias; seja a vida econômica baseada na regra do capital ou no princípio da comunidade cooperativa — tudo isso se reflete nas concepções morais dos homens e nos ensinamentos morais da época dada.

Para se convencer da verdade desta afirmação, basta examinar as concepções éticas do nosso tempo. Com a formação de grandes estados e com o rápido desenvolvimento da manufatura, indústria e bancos, e através deles das novas formas de adquirir riqueza, também se desenvolveu a luta pela dominação e o enriquecimento de alguns através do trabalho de outros. Para servir a esses fins, guerras sangrentas foram continuamente travadas pelos últimos cento e trinta anos. Daí as questões do poder do Estado, do fortalecimento da diminuição deste poder, da centralização e descentralização, do direito do povo à sua terra, do poder do capital, etc., — todos esses problemas se tornaram questões candentes. E em sua solução em uma ou outra direção depende inevitavelmente a solução dos problemas morais. A ética de cada sociedade reflete as formas estabelecidas de sua vida social. Spencer, portanto, estava certo em introduzir na ética sua investigação sobre o Estado.

Primeiro de tudo, estabeleça a premissa de que as formas do Estado, ou seja, os modos de vida política, são mutáveis, como tudo o mais na natureza. E, de fato, sabemos pela história como as formas das sociedades humanas variaram: o sistema tribal, as federações de comunidades, estados centralizados. Então, seguindo Auguste Comte, Spencer apontou que a história exhibe dois tipos de organização social: a forma guerreira ou militante do estado, que, de acordo com Spencer, predominava nas sociedades primitivas; e uma forma pacífica e industrial, cuja transição está sendo agora gradualmente efetuada pela parte civilizada da humanidade.

Tendo reconhecido a liberdade igual de cada membro da sociedade, os homens também tiveram que reconhecer a igualdade política de direitos, ou seja, o direito dos homens de selecionar seu próprio governo. Mas aconteceu, observa Spencer, que mesmo isso não é suficiente, pois tal sistema não oblitera os interesses antagônicos de diferentes classes. Spencer chega à conclusão de que a humanidade moderna, apesar das vantagens do que é conhecido como igualdade política de direitos, falhará em garantir a equidade real no futuro próximo. (§ 352.)

Não discutirei aqui as ideias de Spencer quanto aos direitos dos cidadãos no Estado; ele as concebeu como eram entendidas pela pessoa média de classe média nos anos quarenta do século passado; portanto, ele se opôs fortemente ao reconhecimento dos direitos políticos das mulheres. Devemos considerar, no entanto, a ideia geral de Spencer sobre o Estado. O Estado foi criado pela guerra, ele afirma. “Onde não há, nem houve, guerra, não há governo.” (§ 356.) Todos os governos e todo poder governante se originaram na guerra. Claro, um papel importante na formação do poder do Estado foi desempenhado não apenas pela necessidade de um chefe em caso de guerra, mas também pela necessidade de um juiz

de confirmação ou verificação por algum outro meio, e chamou a atenção para o seguinte: — à medida que o homem desenvolve os meios para satisfazer seus desejos, estes últimos se tornam cada vez mais complexos. Muitas vezes o homem não persegue nem mesmo o objetivo em si (certos prazeres, por exemplo, ou riqueza), mas os meios que levam a ele. Assim, um utilitarismo razoável e racional está sendo gradualmente desenvolvido a partir da busca espontânea pelo prazer. E esse utilitarismo racional nos impele a uma vida que esteja de acordo com certos princípios fundamentais da moralidade. É incorreto afirmar, como Bentham fez, que a justiça, como objetivo da vida, é incompreensível para nós, enquanto a felicidade é bastante compreensível. Os povos primitivos não têm nenhuma palavra que expresse a concepção de felicidade, enquanto eles têm uma concepção bastante definida de justiça, que foi definida por Aristóteles da seguinte forma: “O homem injusto é também aquele que toma mais do que seu *stiare*.” A isto acrescentarei que a regra aqui declarada é, na realidade, observada muito estritamente pelos selvagens no estágio mais primitivo que conhecemos. Em geral, Spenser estava certo ao afirmar que a justiça é mais corn. compreensível do que a felicidade como regra de conduta.

para julgamento de disputas interclasses. Spencer reconheceu essa necessidade e, ainda assim, viu a principal causa para a ascensão e desenvolvimento do Estado na necessidade de ter um líder em tempos de guerra.¹⁴ É necessária uma longa guerra para converter o poder governante do governo em uma ditadura militar.

É verdade que as ideias de Spencer são reacionárias em muitos aspectos; mesmo do ponto de vista dos autoritários do nosso tempo. Mas em um aspecto ele foi ainda mais longe do que muitos autoritários radicais, incluindo o grupo comunista de apologistas do estado, quando protestou contra o direito ilimitado do Estado de dispor da pessoa e da liberdade dos cidadãos. Em seus “Princípios de Ética”, Spencer dedicou a esse assunto algumas páginas marcadas por ideias profundas sobre o papel e a importância do Estado; aqui Spencer é um continuador de Godwin, o primeiro defensor do ensinamento anti-Estado, agora conhecido sob o nome de anarquismo.

“Enquanto as nações da Europa”, escreveu Spencer, “estão dividindo entre si partes da Terra habitadas por povos inferiores, com cínica indiferença às reivindicações desses povos, é tolice esperar que em cada uma dessas nações o governo possa ter uma consideração tão terna pelas reivindicações dos indivíduos a ponto de ser dissuadido por eles desta ou daquela medida aparentemente política. Enquanto o poder de fazer conquistas no exterior supostamente dá direitos às terras tomadas, deve, é claro, persistir em casa a doutrina de que um Ato do Parlamento pode fazer qualquer coisa que a vontade agregada possa impor corretamente às vontades individuais sem qualquer limite.” (§ 364.)

No entanto, tal atitude em relação à personalidade humana nada mais é do que uma sobrevivência de tempos passados. O objetivo atual das sociedades civilizadas é permitir que todos “cumpram os requisitos de sua própria natureza sem interferir no cumprimento de tais requisitos por outros.” (§365.) E ao analisar essa situação, Spencer chegou à conclusão de que a função do Estado deveria ser limitada *exclusivamente a manter a justiça*. Qualquer atividade além disso constituirá uma transgressão da justiça.

Mas, conclui Spencer, não é de se esperar que por muito tempo os políticos partidários, que prometem ao povo todos os tipos de benefícios em nome de seu partido, prestem atenção àqueles que exigem a limitação da interferência do governo na vida dos indivíduos. No entanto, Spencer dedica três capítulos à discussão de “Os Limites do Estado — Deveres” e na conclusão desses capítulos ele tentou mostrar quão absurdos são os esforços dos legisladores para erradicar as variações na natureza humana por meio de leis. Com esse fim em vista, os absurdos criminosos, como aqueles perpetrados em tempos antigos com o propósito de converter todos os homens a uma fé, estão sendo repetidos até os dias atuais, e os povos cristãos, com suas inúmeras igrejas e clérigos, são tão vingativos e guerreiros quanto os selvagens. Enquanto isso, a própria vida, independentemente dos governos, leva ao desenvolvimento do melhor tipo de homem.

Infelizmente, Spencer falhou em apontar em sua Ética o que é na sociedade moderna que principalmente apoia a ganância por enriquecimento às custas de tribos e povos atrasados. Ele passou por cima levemente dos fatos fundamentais de que as sociedades civilizadas modernas oferecem uma ampla oportunidade, sem abandonar a terra natal, de colher os benefícios do trabalho de homens sem propriedade, compelidos a vender seu trabalho e a si mesmos para manter seus filhos e sua casa. Por conta dessa possibilidade, que constitui a própria essência da sociedade moderna, o trabalho humano é tão mal organizado e tão pouco utilizado economicamente que sua produtividade, tanto na agricultura quanto na indústria, permanece até hoje muito menor do que pode e deve ser.

O trabalho, e até mesmo a vida dos trabalhadores e camponeses, são tão pouco valorizados em nossos dias que os trabalhadores tiveram que travar uma longa e cansativa luta apenas para obter de seus governantes a inspeção das fábricas e a proteção dos trabalhadores contra ferimentos causados por máquinas e contra o envenenamento de adultos e crianças por gases nocivos.

¹⁴ Em geral, Spencer, como muitos outros, aplicou a palavra “Estado” indiscriminadamente a várias formas de sociabilidade, enquanto que deveria ser reservada para aquelas sociedades com o sistema hierárquico e centralizado, que evoluiu na Grécia Antiga desde a época do império de Filipe II e Alexandre o Grande, em Roma, no final da República e no período do Império, — e na Europa desde os séculos XV e XVI. Por outro lado, as federações de tribos e as cidades medievais livres, com suas ligas, que se originaram nos séculos XI e XII e sobreviveram até a formação dos Estados propriamente ditos com seu poder centralizado, deveriam ser chamadas de “cidades livres”, “ligas de cidades”, “federações de tribos”, etc. E, de fato, aplicar o termo “Estado” à Gália da época dos merovíngios, ou às federações mongóis da época de Jenghis-Khan, ou às cidades livres medievais e suas ligas livres, leva a uma ideia totalmente falsa da vida daqueles tempos. (Veja meu *Mutual Aid*, capítulos v, vi e vii.)

Embora se apresentasse como um oponente bastante corajoso do poder político do Estado, Spencer, embora tivesse a autoridade suficiente de vários predecessores no campo da economia, permaneceu, no entanto, tímido neste campo e, como seus amigos do campo liberal, ele apenas protestou contra o monopólio da terra. Por medo da revolução, ele não ousou se manifestar aberta e bravamente contra a exploração industrial do trabalho.

Spencer dedica as duas últimas partes de seus “Princípios de Ética” à “Ética da Vida Social”, subdividindo-a em duas partes: “Beneficência Negativa” e “Beneficência Positiva”.

Logo no início de sua obra (§ 54), Spencer observou que a justiça por si só não basta para a vida da sociedade, que a justiça deve ser complementada por atos — para o bem dos outros ou de toda a sociedade, *pelos quais o homem não espera recompensa* .

A esta categoria de atos ele deu o nome de “beneficência”, “generosidade”, e destacou o fato interessante de que, no curso das mudanças que estão ocorrendo na vida social, muitos deixam de reconhecer “a linha de demarcação entre coisas que devem ser reivindicadas como direitos e coisas que devem ser aceitas como benefícios”. (§ 389.)

Spencer estava particularmente com medo dessa “confusão” e escreveu voluntariamente contra as demandas modernas das massas trabalhadoras. Essas demandas, em sua opinião, levam “à degeneração” e, o que é ainda mais prejudicial, “ao comunismo e ao anarquismo”. A igualdade na compensação pelo trabalho, escreveu ele, leva ao comunismo, e então vem “a doutrina de Ravachol” defendendo que “cada homem deve agarrar o que gosta e ‘suprimir’, como disse Ravachol, todos que estiverem em seu caminho. Vem o anarquismo e um retorno à luta desenfreada pela vida, como entre os brutos.” (§ 391.)

É preciso esforçar-se por atenuar a severidade da lei de extermínio dos menos adaptados, que, segundo Spencer, existe na natureza, mas essa “mitigação” deve ser deixada à *caridade privada* , e não ao Estado.

Neste ponto, Spencer deixa de ser um pensador e reverte para o ponto de vista da pessoa mais comum. Ele esquece completamente a incapacidade da grande massa de homens de obter as necessidades da vida, — uma incapacidade desenvolvida em nossas sociedades através da usurpação do poder e através da legislação de classe; embora em outra passagem ele próprio fale muito sabiamente contra a usurpação de terras na Inglaterra por seus atuais donos. Mas ele está preocupado com o pensamento de que na Europa moderna muito é exigido em termos de legislação para o benefício das massas trabalhadoras. E ao tentar separar o que é legitimamente devido às massas daquilo que pode ser dado a elas apenas por beneficência, ele esquece que as causas do pauperismo e da baixa produtividade entre as massas residem precisamente no sistema voraz, estabelecido através de conquistas e legislação, de modo que devemos no momento destruir os males acumulados pelo Estado e suas leis.

O ensinamento de Spencer sem dúvida sofreu também com a interpretação equivocada da “luta pela existência”. Ele viu nela apenas o *extermínio* dos não adaptados, enquanto sua principal característica deveria ser vista na sobrevivência daqueles que se adaptam às condições mutáveis da vida. Como já apontei em outro lugar,¹⁵ a diferença entre essas duas interpretações é enorme. Em um caso, o observador vê a luta entre os indivíduos do mesmo grupo — ou, mais precisamente, ele não vê, mas mentalmente imagina para si mesmo tal luta. No outro caso, ele vê a luta com as forças hostis da natureza ou com outras espécies de animais, e essa luta é *conduzida por grupos de animais em comum, por meio de ajuda mútua* . E qualquer um que observe atentamente a vida real dos animais (como foi feito, por exemplo, por Brehm, a quem Darwin corretamente chamou de grande naturalista) verá o vasto papel desempenhado pela *sociabilidade na luta pela existência* . Ele será compelido a reconhecer que, entre as inúmeras espécies de animais, sobrevivem as espécies ou os grupos que são mais sensíveis às exigências das condições mutáveis da vida, aqueles que são *fisiologicamente mais sensíveis* e mais propensos à variação, e aqueles que mostram o *maior desenvolvimento do instinto de rebanho e da sociabilidade* , o que conduz, antes de tudo, como foi justamente apontado por Darwin,¹⁶ ao melhor *desenvolvimento das faculdades mentais* .

Spencer, infelizmente, não notou esta circunstância, e embora nos dois artigos que publicou na revista “Nineteenth Century”, em 1890, ele finalmente corrigiu parcialmente este erro ao demonstrar

¹⁵ Veja *Ajuda Mútua entre animais e homens, como um fator de Evolução* .

¹⁶ Em sua obra *A Origem do Homem* , onde ele revisou materialmente suas antigas visões sobre a luta pela existência, expressas em *A Origem das Espécies* .

a sociabilidade entre os animais e sua importância”,¹⁷ (estes dois artigos estão incluídos no segundo volume de seus “Princípios de Ética”), no entanto, toda a estrutura de sua teoria ética, que foi elaborada em um momento anterior, sofreu com a premissa falha.

¹⁷ [Ambos os artigos têm um título comum, *Sobre a Justiça*, e estão divididos em cinco seções, como segue: Número de março: 1) Ética Animal; 2) Justiça Sub-Humana; Número de abril: 3) Justiça Humana; 4) O Sentimento da Justiça, 5) A Ideia de Justiça.] — Nota de tradução.

Capítulo XIII: Desenvolvimento dos Ensinamentos Morais — Século XIX

(concluído)

Entre as inúmeras tentativas feitas por filósofos e pensadores da segunda metade do século XIX para construir a ética em uma base puramente científica, devemos examinar mais cuidadosamente o trabalho do talentoso pensador francês, JM Guyau (1854–1888), que, infelizmente, morreu muito jovem. Guyau visava libertar a moralidade de todas as revelações místicas, sobrenaturais e divinas, de toda coerção ou dever externo e, por outro lado, ele desejava eliminar do reino da moralidade as considerações de interesses pessoais, materiais ou a busca pela felicidade, sobre as quais os utilitaristas baseavam a moralidade.

O ensinamento moral de Guyau foi concebido com tanto cuidado e exposto de forma tão perfeita que é uma questão simples transmitir sua essência em poucas palavras. Em sua juventude, Guyau escreveu uma obra substancial sobre as doutrinas morais de Epicuro.¹ Cinco anos após a publicação deste livro, Guyau publicou seu segundo livro altamente valioso, “La Morale anglaise contemporaine”.²

Nesta obra, Guyau expôs e submeteu a exame crítico o ensinamento moral de Bentham, dos Mills (pai e filho), Darwin, Spencer e Bain. E finalmente, em 1884, ele publicou sua obra notável, “Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction”,³ que surpreendeu os estudiosos por suas conclusões novas e justas e por sua beleza artística de exposição. Este livro passou por oito edições na França e foi traduzido para todas as línguas da Europa.

Guyau coloca na base de sua ética a concepção de vida no sentido mais amplo da palavra. A vida se manifesta no crescimento, na multiplicação, na disseminação. A ética, de acordo com Guyau, deve ser um ensinamento sobre os meios pelos quais o objetivo especial da Natureza é alcançado — o crescimento e o desenvolvimento da vida. O elemento moral no homem não precisa, portanto, de nenhuma coerção, nenhuma obrigação compulsória, nenhuma sanção de cima; ele se desenvolve em nós em virtude da própria necessidade do homem de viver uma vida plena, intensiva e produtiva. O homem não se contenta com a existência comum e comum; ele busca a oportunidade de estender seus limites, acelerar seu ritmo, preenchê-la com impressões variadas e experiências emocionais. E enquanto ele sentir em si mesmo a capacidade de atingir esse fim, ele não esperará por nenhuma coerção ou comando de fora. “Dever”, diz Guyau, é “a consciência de um certo *poder* interior, por natureza superior a todos os outros poderes. Sentir interiormente o máximo que alguém é *capaz* de fazer é realmente a primeira consciência do que é seu dever fazer.”⁴

Sentimos, especialmente em uma certa idade, que temos mais poderes do que precisamos para nossa vida pessoal, e voluntariamente damos esses poderes para o serviço dos outros. Dessa consciência da superabundância de força vital, que se esforça para se manifestar em ação, resulta o que geralmente chamamos de auto-sacrifício. Sentimos que possuímos mais energia do que é necessário para nossa vida

¹ *La Morale d’Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (*A doutrina moral de Epicuro e sua relação com as teorias modernas da moralidade*). Esta obra apareceu em 1874 e recebeu o prêmio da Academia Francesa de Ciências Morais e Políticas.

² A primeira edição apareceu em 1879.

³ *Um esboço de moralidade independente de obrigação ou sanção*. Traduzido do francês por Gertrude Kaptcyn. Watts & Company, Londres, 1898. [Todas as referências serão para esta edição.] Como foi mostrado por Alfred Fouillée em seu livro, *Nietzsche et l’immoralisme*, Nietzsche se baseou livremente no ensaio de Guyau, e ele sempre tinha uma cópia em sua mesa. Sobre a filosofia de Guyau, veja a obra de Fouillée, *Morale des idées-forces*, e outros escritos do autor. [Especialmente, *La Morale, l’Art et la Religion d’après Guyau*. 1 — Nota da tradução.

⁴ *Um esboço de moralidade independente de obrigação ou sanção*, livro 1, capítulo iii, página 91. [Outras referências serão indicadas brevemente, como segue: (I, iii, 91).]

diária, e damos essa energia aos outros. Embarcamos em uma viagem distante, empreendemos um empreendimento educacional, ou damos nossa coragem, nossa iniciativa, nossa persistência e resistência a algum empreendimento comum.

O mesmo se aplica à nossa simpatia pelas tristezas dos outros. Estamos conscientes, como Guyau coloca, de que há mais pensamentos em nossa mente, e que há em nosso coração mais simpatia, ou mesmo mais amor, mais alegria e mais lágrimas, do que é necessário para nossa autopreservação; e então os damos aos outros sem nos preocuparmos com as consequências. Nossa natureza exige isso — assim como uma planta tem que florescer, mesmo que o florescimento seja seguido pela morte.

O homem possui uma “fecundidade moral”. “A vida individual deve se difundir para os outros e, se necessário, deve se render... Essa expansão é a própria condição da vida verdadeira.” (Conclusão, p. 209.) “A vida tem dois aspectos”, diz Guyau: “De acordo com um, é nutrição e assimilação; de acordo com o outro, produção e fecundidade. Quanto mais ela absorve, mais precisa dar; essa é sua lei.”

“A despesa é uma das condições da vida. É a expiração seguindo a inspiração.” A vida surgindo sobre a borda é a vida verdadeira. “Há uma certa generosidade que é inseparável da existência, e sem a qual morremos, murçamos internamente. Devemos produzir flores; a moralidade, o desinteresse, é a flor da vida humana.” (I, ii, 86–87.)

Guyau também aponta a atratividade da luta e do risco. E, de fato, basta lembrar milhares de casos em que o homem enfrenta a luta e corre perigos, às vezes até sérios, em todos os períodos da vida, mesmo na idade dos cabelos grisalhos, pelo próprio fascínio da luta e do risco. O jovem Mzyri não é o único a dizer, ao lembrar algumas horas de vida em liberdade e luta:

‘Sim, chefe, eu vivi; e tive minha vida
Não contados aqueles três dias maravilhosos, —
‘Era mais triste de mil maneiras
Do que tudo o que seu frágil velho trai.’⁵

Todas as grandes descobertas e explorações do globo e da natureza em geral, todas as tentativas ousadas de penetrar nos mistérios da vida e do universo, ou de utilizar de uma nova forma as forças da natureza, seja por meio de viagens marítimas distantes no século XVI, ou agora por meio da navegação aérea — todas as tentativas de reconstruir a sociedade em novas bases, feitas com risco de vida, todas as novas partidas no reino da arte — todas elas se originaram dessa mesma sede de luta e risco que às vezes tomou posse de indivíduos separados, e às vezes de grupos sociais, ou mesmo de nações inteiras. Essa tem sido a força motriz do progresso humano.

E, finalmente, acrescenta Guyau, há também um *risco metafísico*, quando uma *nova* hipótese é apresentada no âmbito da investigação ou do pensamento científico ou social, bem como no âmbito da ação pessoal ou social.

É isso que sustenta a estrutura moral e o progresso moral da sociedade; o ato heróico, “não apenas na batalha ou na luta”, mas também nos voos do pensamento ousado e na reconstrução da vida pessoal e social.

Quanto à sanção das concepções e tendências morais que brotam em nós, — em outras palavras, aquilo que lhes confere um *caráter obrigatório*, — é bem sabido que os homens sempre buscaram tal confirmação e sanção na religião, em comandos recebidos de fora e apoiados pelo medo de punição ou pela promessa de recompensa na vida futura. Guyau, é claro, não viu necessidade disso, e dedicou, consequentemente, vários capítulos em seu livro para explicar a origem da concepção de obrigação nas regras morais. Esses capítulos são tão excelentes em si mesmos e tão artísticos em expressão que deveriam ser lidos no original. Aqui estão seus pensamentos fundamentais:

Em primeiro lugar, Guyau destacou que há dentro de nós uma aprovação interna de atos morais e uma condenação de nossos atos antissociais. Ela vem se desenvolvendo desde o passado mais remoto em virtude da vida social. A aprovação e a desaprovação morais foram naturalmente estimuladas no

⁵ [Poema de Lermontov, *Mzyri*.] – Trad. Observação.

homem pela justiça instintiva. E, finalmente, o sentimento de amor e fraternidade inerente ao homem também agiu na mesma direção.⁶

Em geral, há dois tipos de tendências no homem: aquelas de um tipo ainda são tendências inconscientes, instintos e hábitos, que dão origem a pensamentos que não são muito claros, e por outro lado, há pensamentos totalmente conscientes e propensões conscientes da vontade. A moralidade fica na linha limítrofe entre os dois; ela sempre tem que fazer uma escolha entre eles. Infelizmente, os pensadores que escreveram sobre moralidade falharam em perceber o quão amplamente o consciente em nós depende do inconsciente. (I, i, 79.)

No entanto, o estudo dos costumes nas sociedades humanas mostra até que ponto as ações do homem são influenciadas pelo inconsciente. E ao estudar essa influência, notamos que o instinto de autopreservação não é de forma alguma suficiente para dar conta de todos os esforços do homem, como é postulado pelos utilitaristas. Lado a lado com o instinto de autopreservação, existe em nós outro instinto: — o esforço em direção a uma vida mais intensiva e variada, em direção à ampliação de seus limites além do reino da autopreservação. A vida não se limita à nutrição, ela exige fecundidade mental e atividade espiritual rica em impressões, sentimentos e manifestações de vontade.

Claro, tais manifestações de vontade, — como alguns dos críticos de Guyau justamente observaram, — podem agir, e frequentemente agem, contra os interesses da sociedade. Mas o fato é que as tendências antissociais (às quais Mandeville e Nietzsche atribuíram tamanha importância) estão longe de serem suficientes para explicar todos os esforços humanos que vão além dos limites da mera autopreservação, porque lado a lado com as tendências antissociais existe também um esforço pela *sociabilidade*, pela vida em harmonia com a vida da sociedade como um todo, e as últimas tendências não são menos fortes do que as primeiras. O homem se esforça por boas relações de vizinhança e por justiça.

É lamentável que Guyau não tenha desenvolvido mais profundamente estes dois últimos pensamentos na sua obra fundamental; mais tarde, ele abordou estas ideias de forma um pouco mais detalhada no seu ensaio “Education et heredité”.⁷

Guyau entendeu que a moralidade não poderia ser construída somente sobre o egoísmo, como era a opinião de Epicuro e, mais tarde, dos utilitaristas ingleses. Ele viu que a harmonia interior sozinha e a “*unidade do ser*” (*l'unité de l'être*) não seriam suficientes: ele viu que a moralidade inclui também o instinto de sociabilidade.⁸ Só que ele não atribuiu a esse instinto sua devida importância, ao contrário de Bacon e Darwin, que até afirmaram que no homem e em muitos animais esse instinto é *mais forte* e atua de forma mais permanente do que o instinto de autopreservação. Guyau também não conseguiu apreciar o papel decisivo desempenhado em casos de indecisão moral pela concepção sempre em expansão de justiça, ou seja, de equidade entre os seres humanos.⁹

Guyau explica a consciência da natureza *obrigatória* da moralidade, que inquestionavelmente experimentamos dentro de nós mesmos, da seguinte maneira:

“É suficiente considerar as direções normais da vida psíquica; sempre será encontrada uma espécie de pressão interna exercida pela própria atividade nessas direções.” Assim, “a obrigação moral, que tem sua raiz na própria função da vida, acontece de vir em princípio antes da consciência pensante, e brota das profundezas obscuras e inconscientes do nosso ser.” (I, iii, 97.)

O senso de dever, ele continua, não é invencível; ele pode ser suprimido. Mas, como Darwin mostrou, ele permanece dentro de nós, continua a viver e nos lembra de sua existência sempre que agimos de forma contrária ao senso de dever; sentimos insatisfação interior e surge em nós uma consciência

⁶ Até que ponto estas observações de Guyau, que ele infelizmente não desenvolveu mais, são corretas, já foi demonstrado no segundo capítulo deste livro, onde é apontado que estas tendências do homem baniram o resultado natural da vida social de muitas espécies animais, e do homem primitivo, e também da sociabilidade que se desenvolveu sob tais condições, sem as quais nenhuma espécie animal poderia sobreviver na luta pela existência contra as severas forças da natureza.

⁷ Estas adições foram inseridas na sétima edição. J.-M. Guyau, *Educação e Hereditariedade*, traduzido por WS Greenstreet, Londres, 1891.

⁸ “A moralidade”, escreveu Guyau, “nada mais é do que a unidade do ser. A imoralidade, pelo contrário, é a divisão em dois — uma oposição de diferentes faculdades, que se limitam mutuamente.” (Livro I, cap. iii, p. 93).

⁹ Numa palavra, pensamos nas espécies, pensamos nas condições em que a vida é possível para as espécies, concebemos a existência de um certo tipo normal de homem adaptado a essas condições, concebemos até a vida de toda a espécie como adaptada ao mundo e, de facto, as condições em que essa adaptação é mantida. (*Educação e Hereditariedade*, Capítulo II, Divisão III, p. 77.)

de objetivos morais. Guyau cita aqui alguns exemplos excelentes desse poder, e ele cita as palavras de Spencer, que previu o tempo em que o instinto altruísta se desenvolveria no homem a tal ponto que o obedeceríamos sem nenhuma luta visível (posso observar que muitos já estão vivendo dessa maneira), e chegará o dia em que os homens disputarão entre si a oportunidade de realizar um ato de autossacrifício. “O autossacrifício”, escreveu Guyau, “toma seu lugar entre as leis gerais da vida... A intrepidez ou o autossacrifício não é uma mera negação do eu e da vida pessoal; é essa vida em si elevada à sublimidade.” (II, i, 125.)

Na vasta maioria dos casos, o auto-sacrifício assume a forma não de sacrifício completo, não a forma de sacrificar a vida, mas meramente a forma de perigo, ou da renúncia de certas vantagens. Na luta e no perigo o homem espera pela vitória. E a antecipação desta vitória lhe dá a sensação de alegria e plenitude na vida. Até mesmo muitos animais gostam de brincar conectado com o perigo: assim, por exemplo, certas espécies de macacos gostam de brincar com crocodilos. E nos homens o desejo de combater contra as probabilidades é muito comum — o homem tem às vezes a necessidade de se sentir grande, de estar consciente do poder e da liberdade de sua vontade. Ele adquire essa consciência através da luta — luta contra si mesmo e suas paixões, ou contra obstáculos externos. Estamos lidando aqui com necessidades fisiológicas, e muito comumente os sentimentos que nos levam a atos de perigo crescem em intensidade na proporção em que o perigo cresce.

Mas o senso moral impele os homens não apenas em direção ao risco; ele guia suas ações mesmo quando eles são ameaçados pela *morte inevitável*. E sobre esse ponto a história ensina à humanidade — pelo menos aqueles que estão prontos para se beneficiar de suas lições, que “o auto-sacrifício é uma das forças mais preciosas e poderosas da história. Para fazer a humanidade, — esse grande corpo indolente, — progredir um passo, sempre foi necessário um choque que esmagou os indivíduos.” (II, i, 127.)

Aqui Guyau escreveu muitas páginas deliciosas para mostrar o quão natural é o auto-sacrifício, mesmo em casos em que o homem enfrenta a morte inevitável e, além disso, não nutre nenhuma esperança de recompensa na vida após a morte. É necessário, no entanto, acrescentar a essas páginas que a mesma situação prevalece entre todos os animais sociais. O auto-sacrifício pelo bem da família ou do grupo é um fato comum no mundo animal; e o homem, como criatura social, não constitui, é claro, uma exceção.

Então Guyau apontou outra propriedade da natureza humana, que às vezes toma, na moralidade, o lugar do senso de dever prescrito. Este é o *desejo de risco intelectual*, ou seja, a faculdade de construir uma *hipótese* ousada — como foi demonstrado por Platão, — e de derivar a moralidade de alguém dessa hipótese. Todos os reformadores sociais proeminentes foram guiados por uma ou outra concepção da possível vida melhor da humanidade, e embora incapaz de provar matematicamente a deseabilidade e a possibilidade de reconstruir a sociedade em alguma direção particular, o reformador, que é neste aspecto intimamente relacionado ao artista, dedicou toda a sua vida, todas as suas habilidades, toda a sua energia para trabalhar por essa reconstrução. Em tais casos, escreveu Guyau, “a hipótese produz praticamente o mesmo efeito que a fé, — *até dá origem a uma fé subsequente*, que, no entanto, não é afirmativa e dogmática como a outra”... Kant começou uma revolução na filosofia moral quando desejou tornar a vontade “autônoma”, em vez de fazê-la se curvar diante de uma lei exterior a si mesma; mas ele parou no meio do caminho. Ele acreditava que a liberdade individual do agente moral poderia ser reconciliada com a universalidade da lei... A verdadeira “autonomia” produz mais originalidade individual, e não uniformidade universal... Quanto maior o número de doutrinas diferentes que se oferecem à escolha da humanidade, maior será o valor do futuro e encontrarão acordo (II, ii, 139–140). Quanto à “inatingibilidade” das ideias, Guyau respondeu a esta questão em linhas poeticamente inspiradas: — “Quanto mais o ideal é removido da realidade, mais desejável ele parece. E como o desejo em si é a força suprema, o ideal mais remoto tem comando sobre o máximo de força.” (II, if, 145.)

Mas o pensamento ousado que não para no meio do caminho, leva a uma ação igualmente energética. “Todas as religiões dizem: ‘Espero porque acredito, e porque acredito em uma revelação externa.’ Devemos dizer: ‘Acredito porque espero, e espero porque sinto em mim uma energia totalmente interna, que terá de ser levada em conta no problema.’ ... É a ação sozinha que nos dá confiança em nós mesmos, nos outros e no mundo. A meditação abstrata, o pensamento solitário, no final enfraquecem as forças vitais.” (II, ii, 148.)

Isto é, de acordo com Guyau, o que deveria tomar o lugar da sanção, que os defensores da moral cristã buscavam na religião e na promessa de uma vida mais feliz após a morte. Primeiro de tudo, encontramos

dentro de nós mesmos a aprovação do ato moral, porque nosso sentimento moral, o sentimento de fraternidade, vem se desenvolvendo no homem desde os tempos mais remotos através da vida social e da observação da natureza. Então o homem encontra aprovação semelhante nas inclinações, hábitos e instintos semiconscientes, que, embora ainda não claros, estão profundamente arraigados na natureza do homem como um ser social. Toda a raça humana foi criada sob essas influências por milhares e milhares de anos, e se há períodos na vida da humanidade em que todas essas melhores qualidades parecem ser esquecidas, depois de um certo tempo a humanidade começa novamente a se esforçar por elas. E quando buscamos a origem desses sentimentos, descobrimos que eles estão implantados no homem ainda mais profundamente do que sua consciência.

Então, para explicar o poder do elemento moral no homem, Guyau analisou até que ponto a capacidade de auto-sacrifício é desenvolvida nele, e mostrou quão amplamente um desejo por *risco e luta* é inerente aos seres humanos, não apenas nas mentes dos líderes, mas também nas preocupações da vida cotidiana. Essas passagens constituem algumas das melhores páginas de seu ensaio.

Em termos gerais, é seguro dizer que, em seu tratado sobre as bases da moralidade sem obrigação e sem a sanção da religião, Guyau expressou a interpretação moderna da moralidade e de seus problemas na forma que ela estava tomando nas mentes dos homens educados no início do século XX.

Fica claro pelo que foi dito que Guyau não pretendia desenvolver todas as bases da moralidade, mas apenas provar que a moralidade, para sua realização e desenvolvimento, não precisa da concepção de *obrigação* ou, em geral, de qualquer *confirmação externa*.

O próprio fato de que o homem busca trazer intensidade à sua vida, ou seja, torná-la variada — se ele apenas sentir dentro de si o poder de viver tal vida, — esse próprio fato se torna na interpretação de Guyau um poderoso apelo *para viver exatamente tal vida*. Por outro lado, o homem é impelido ao longo do mesmo caminho pelo desejo e pela alegria do risco e da *luta* concreta, e também pela *alegria do risco em pensar* (risco metafísico, como Guyau o chamou). Em outras palavras, o homem é impelido na mesma direção pelo prazer que ele sente ao avançar em direção ao *hipotético* em seus pensamentos, sua vida, sua ação, ou seja, em direção àquilo que é apenas concebido por nós como possível.

É isso que substitui na moralidade naturalista o senso de *obrigação* aceito pela moralidade religiosa. Quanto à sanção na moralidade naturalista, ou seja, quanto à sua confirmação por algo mais elevado, algo mais geral, temos o sentimento natural de aprovação de ações morais, e uma semiconsciência intuitiva, *a aprovação moral*, que se origina na concepção de justiça, ainda inconsciente, mas inerente a todos nós. E, finalmente, há a aprovação adicional por parte de nossos sentimentos inerentes de *amor e fraternidade*.

Esta é a forma que as concepções de moralidade tomaram para Guyau. Se elas tiveram sua origem em Epicuro, elas se aprofundaram consideravelmente, e em vez do “cálculo sábio” epicurista já temos aqui uma moralidade naturalista, que vem se desenvolvendo no homem em virtude de sua vida social. A existência de tal moralidade foi entendida por Bacon, Grotius, Spinoza, Goethe, Comte, Darwin e, em parte, por Spencer, mas ainda é persistentemente negada por aqueles que preferem falar sobre o homem como um ser que, embora criado “à imagem de Deus”, é na realidade um escravo obediente do Diabo, e que pode ser induzido a restringir sua imoralidade inata apenas por ameaças de chicote e prisão nesta vida, e por ameaças de inferno na vida por vir.

Capítulo XIV: Conclusão

Tentaremos agora resumir nosso breve levantamento histórico dos vários ensinamentos morais.

Vimos que desde a época da Grécia Antiga até os dias atuais, havia duas escolas principais em Ética. Alguns moralistas sustentavam que as concepções éticas são inspiradas no homem de cima, e eles, conseqüentemente, conectavam a ética com a religião. Outros pensadores viam a fonte da moralidade no próprio homem e se esforçavam para libertar a ética da sanção da religião e criar uma moralidade realista. Alguns desses pensadores sustentavam que o principal poder motivador de todas as ações humanas é encontrado naquilo que alguns chamam de *prazer*, outros de *felicidade* ou *felicidade*, em suma, aquilo que dá ao homem a maior quantidade de prazer e alegria. Toda ação é para esse fim. O homem pode buscar a gratificação de suas inclinações mais básicas ou mais elevadas, mas ele sempre busca aquilo que lhe dá felicidade, satisfação ou pelo menos uma esperança de felicidade e satisfação no futuro.

Claro, não importa como agimos, se buscamos antes de tudo prazer e gratificação pessoal, ou se renunciamos intencionalmente a prazeres imediatos em nome de algo melhor, *sempre agimos naquela direção em que no momento dado encontramos a maior satisfação*. Um pensador hedonista está, portanto, justificado em dizer que toda a moralidade se reduz à busca por cada homem daquilo que lhe dá mais prazer, mesmo que devêssemos, como Bentham, escolher como nosso objetivo a maior felicidade do maior número. Não se segue disso, no entanto, que depois de ter agido de uma certa maneira, eu não serei tomado pelo arrependimento — talvez por toda a vida — de ter agido desta e não de alguma outra maneira.

Isto, se não me engano, leva-nos a concluir que aqueles escritores que afirmam que “cada um procura aquilo que lhe dá maior satisfação” não chegaram a uma solução, de modo que a questão fundamental da determinação das bases da moral, que constitui o principal problema de toda a investigação neste domínio, permanece em aberto.

Nem essa questão é respondida por aqueles que, como os utilitaristas modernos Bentham, Mill e muitos outros, dizem: “Ao se abster de responder a uma injúria com injúria, você simplesmente evitou um desagradado desnecessário, uma autocensura por falta de autocontrole e por grosseria, que você não aprovaria com relação a si mesmo. Você seguiu o caminho que lhe deu a maior satisfação, e agora você, talvez, até pense: ‘Quão racional, quão *boa* foi minha conduta’.” Ao que algum “realista” poderia acrescentar: “Por favor, não me fale de seu altruísmo e seu amor ao próximo. Você agiu como um egoísta inteligente — isso é tudo.” E ainda assim o problema da moralidade não foi levado um passo adiante, mesmo com todos esses argumentos. Não aprendemos nada sobre a origem da moralidade e não descobrimos se uma atitude benevolente para com nossos semelhantes é desejável e, se desejável, até que ponto o é. O pensador é, como antes, confrontado com a questão: “é possível que a moralidade seja apenas um fenômeno acidental na vida dos homens e, até certo ponto, também na vida dos animais sociais? É possível que ela não tenha um fundamento mais profundo do que meu humor benevolente casual seguido pela conclusão da minha razão de que tal benevolência é lucrativa para mim, porque me salva de mais desagradados? Além disso, uma vez que os homens sustentam que nem toda injúria deve ser enfrentada com benevolência e que há injúrias que ninguém deve tolerar, não importa a quem sejam infligidas, é realmente possível que não haja um critério por meio do qual possamos fazer distinções entre vários tipos de injúrias e que tudo depende do cálculo do interesse pessoal ou mesmo simplesmente de uma disposição momentânea, um acidente?”

Não há dúvida de que “a maior felicidade da sociedade”, defendida como a base da moralidade desde o período mais antigo da vida da raça humana, e particularmente apresentada recentemente pelos pensadores racionalistas, é na verdade a base primária de toda ética. Mas essa concepção, tomada por si só, é muito abstrata, muito remota, e não seria capaz de criar hábitos morais e um modo moral de pensamento. É por isso que, desde a mais remota antiguidade, os pensadores sempre buscaram uma base mais estável de moralidade.

Entre os povos primitivos, as alianças secretas dos feiticeiros, xamãs, adivinhos (ou seja, as alianças dos cientistas daquela época) recorreram à *intimidação*, especialmente de mulheres e crianças, por vários ritos estranhos, e isso levou ao desenvolvimento gradual das religiões.¹ E as religiões confirmaram os usos e costumes que eram reconhecidos como úteis para a vida de toda a tribo, pois serviam para conter os instintos e impulsos egoístas dos indivíduos. Mais tarde, na Grécia Antiga, várias escolas filosóficas, e ainda mais tarde na Ásia, Europa e América, religiões mais espirituais trabalharam para o mesmo fim. Mas a partir do século XVII, quando na Europa a autoridade dos princípios religiosos começou a declinar, surgiu a necessidade de descobrir diferentes fundamentos para as concepções morais. Então, seguindo, alguns começaram a promover o princípio do ganho pessoal, prazer e felicidade sob o nome de hedonismo ou eudemonismo, — enquanto outros, seguindo principalmente Platão e os estoicos, continuaram mais ou menos a buscar apoio na religião, ou se voltaram para a *comiseração*, *simpatia*, que inquestionavelmente existe em todos os animais sociais, e que é muito mais desenvolvida no homem, como um contrapeso às tendências egoístas.

A estes dois movimentos Paulsen acrescentou, no nosso tempo, o “Energismo”, cuja característica essencial ele considera “a autopreservação e a realização do mais alto objectivo da vontade: a liberdade do ego racional e o perfeito desenvolvimento e exercício de todos os poderes humanos”.²

Mas o “energismo” também falha em responder à questão de por que “a conduta de alguns homens e sua maneira de pensar despertam sentimentos prazerosos ou desagradáveis no espectador”. Ou por que os sentimentos prazerosos podem ganhar preponderância sobre a outra variedade e então se tornarem habituais e, assim, regular nossos atos futuros. Se isso não é um mero acidente, então por quê? Quais são as causas em virtude das quais as tendências morais obtêm ascendência sobre as imorais? Elas estão na utilidade, no cálculo, na ponderação de vários prazeres e na seleção dos mais intensos e permanentes deles, como Bentham ensinou? Ou há na própria estrutura do homem e de todos os animais sociais causas que nos impelem predominantemente em direção àquilo que chamamos de moralidade — mesmo que, sob a influência da ganância, da vaidade e da sede de poder, sejamos ao mesmo tempo capazes de tamanha infâmia como a opressão de uma classe pela outra, ou de atos que foram frequentemente perpetrados durante a última guerra: gases venenosos, submarinos, zepelins atacando cidades adormecidas, destruição completa de territórios abandonados pelos conquistadores, e assim por diante?

E, de fato, a vida e toda a história da raça humana não nos ensinam que se os homens fossem guiados somente por considerações de ganho pessoal, então nenhuma vida social seria possível? Toda a história da humanidade mostra que o homem é um sofista incontestável, e que sua mente pode encontrar, com espantosa facilidade, todo tipo de justificativa para aquilo a que ele é impelido por seus desejos e paixões.

Mesmo para um crime como a guerra de conquista no século XX, que deveria ter horrorizado o mundo inteiro, — mesmo para esse crime o Imperador Alemão e milhões de seus súditos, sem exceção dos radicais e dos socialistas, encontraram uma justificativa em sua utilidade para o povo alemão; e alguns outros sofistas ainda mais hábeis até viram nisso um ganho para toda a humanidade.

Paulsen incluiu entre os representantes do “energismo” em suas várias formas pensadores como Hobbes, Spinoza, Shaftesbury, Leibnitz, Wolff, e a verdade, diz ele, está aparentemente do lado do energismo. “Em tempos recentes”, continua Paulsen, “a filosofia evolucionista chega ao seguinte ponto de vista: um certo tipo ideal e sua expressão em atividade é o objetivo real de toda a vida e de todo esforço.” [pp. 272–4.]

Os argumentos pelos quais Paulsen confirma sua ideia são valiosos na medida em que lançam luz sobre certos lados da vida moral do ponto de vista da vontade, ao desenvolvimento do qual os escritores sobre ética não deram atenção suficiente. Esses argumentos, no entanto, falham em mostrar em que a

¹ Entre muitas tribos de índios norte-americanos, durante a realização de seus ritos, se uma máscara cair do rosto de um dos homens para que as mulheres possam notá-la, ele é imediatamente morto, e os outros dizem que ele foi morto por um espírito. O rito tem o propósito direto de intimidar mulheres e crianças. [Kropotkin usa o tempo presente, mas é provável que esse costume agradável tenha caído em desuso.] — Nota da tradução.

² Friedrich Paulsen, *A System of Ethics*, trad. de Frank Thilly, Nova York, 1899. [Estas linhas não são uma citação única, mas uma combinação de frases de diferentes partes do livro de Paulsen. Veja particularmente, pp. 223–224, 251, 270–271.] — Trad. Nota

expressão na atividade do tipo ideal difere em questões morais da busca na vida da “maior soma de sensações prazerosas”. [p. 272]

O primeiro é inevitavelmente reduzido ao segundo, e pode facilmente atingir o ponto do princípio “eu-quero-o-que-eu-quero”, se não fosse pela existência no homem de uma espécie de reflexo restritivo que atua em momentos de paixão — algo como a aversão ao engano, a aversão à dominação, o senso de igualdade, etc.

Afirmar e provar, como Paulsen faz, que o engano e a injustiça levam o homem à ruína é inquestionavelmente apropriado e necessário. Isso, no entanto, não é suficiente. A ética não se contenta com o mero conhecimento desse fato; ela também deve explicar *por que a vida enganosa e injusta leva à ruína*. É porque essa era a vontade do Criador da natureza, à qual o cristianismo se refere, ou porque mentir sempre significa *autodegradação*, o reconhecimento de si mesmo como inferior, mais fraco do que aquele a quem a mentira é contada, — e conseqüentemente, ao perder o respeito próprio, tornando-se ainda mais fraco? E agir injustamente significa treinar seu cérebro para *pensar injustamente*, ou seja, mutilar o que há de mais valioso em nós — a faculdade do pensamento correto.

Essas são as questões que devem ser respondidas pela ética que vem substituir a ética religiosa. Portanto, não é possível resolver o problema da consciência e sua natureza, como Paulsen fez, simplesmente dizendo que a consciência é em sua origem nada mais que uma “consciência de costume”, prescrita pela educação, pelo julgamento da sociedade quanto ao que é apropriado e impróprio, louvável ou punível; e finalmente, pela autoridade religiosa. [p. 363.] São explicações desse tipo que deram origem à negação superficial da moralidade por Mandeville, Stirner e outros. O fato é que, enquanto o modo de vida é determinado pela história do desenvolvimento de uma dada sociedade, a consciência, por outro lado, como tentarei provar, tem uma origem muito mais profunda, — a saber, na consciência de equidade, que se desenvolve fisiologicamente no homem como em todos os animais sociais...

(O manuscrito termina com estas palavras)

[Nota de N. Lebedev].

Biblioteca Anarquista



Piotr Kropotkin
Ética: Origen e Desenvolvimento
1922

arxiujosepserradell.cat

bibliotecaanarquista.org