

# O debate em torno das concepções éticas e do seu ensino

Prof. Dr. José Esteves Pereira  
(Universidade Nova de Lisboa e  
Instituto de Filosofia Luso Brasileira – Lisboa – Portugal)  
[jep@unl.pt](mailto:jep@unl.pt)

**Resumo:** No final do século XIX, a assunção da moral kantiana vem a ser internalizada a par da resposta de Guyau sobre a incerteza prática daquela, quando, ao mesmo tempo, se admitem as posições éticas positivistas e utilitaristas. A abertura ao antropocentrismo personalista de Max Scheller estará presente na pedagogia da axiologia e da ética embora, em muitos casos, de modo crítico como acontece com a meditação de Eduardo Abranches de Soveral apontando como caminho possível a restituição, contra o formalismo kantiano, de uma dimensão axiológica dos bens e dos fins sem cair no relativismo. A definição histórica e conceitual dos modelos éticos, que constituem preocupação basilar de Antônio Paim, acompanha a problematização da moral social à luz da experiência moral, porventura ainda não totalmente elucidada, no nosso contexto cultural luso-brasileiro. Importa, assim, refletir sobre desafios éticos atuais adequados a uma sociedade complexa. A exigência kantiana da consulta à instância racional e crítica implica uma vigilância e um cuidado acrescidos. Tudo isso supõe a vivência e convivência do puro valor contrária à condicionalidade negativa do puro dever, de matriz kantiana, para parafrasear uma instigante interpretação de Karol Woytila sobre Max Scheller e Kant.

**Palavras-chave:** Ética; Moral; Valor; Kant; Max Scheller.

## 1. Considerações iniciais

No final do século XIX, em Portugal, aparecem acentuadas nas questões éticas diferenciações previsíveis que vinham de um complexo processo iniciado em Setecentos, de *desteologização da ética* e da sua correlata laicização sem que, por isso, a fundamentação transcendente dos valores não persista, paradigmaticamente, nas mais significativas tentativas de conciliação da *Fé* e da *Razão* assumidas, não raras vezes, em evidente tensão.

Entretanto, a propensão de atitudes mais ou menos radicais, de posicionamentos subjetivistas e os pressupostos do naturalismo, do cientismo, do positivismo e do evolucionismo, como veículos de uma moral que se desejava científica, tornaram mais complexa a questão. Em 1879, Cunha Seixas tinha oportunidade de mapear um conjunto de expressões filosóficas de *moral independente e justiça imanente*<sup>1</sup>: “Kant estabeleceu o absoluto na moral, onde pela razão prática reconhece a existência de deus, e pregoa a liberdade, a imortalidade da alma, o imperativo categórico da moral (...) Kant é o verdadeiro fundador da moral nos tempos modernos”<sup>2</sup>. Seixas enuncia, em seguida, a justiça imanente e moral independente de Proudhon e outros, o positivismo de Comte e Littré, o evolucionismo de Stuart Mill e Spencer, o espiritualismo francês de Janet, os

<sup>1</sup> J. M. da Cunha Seixas, *Galeria das Ciências Contemporâneas*, Porto/ Braga, Livraria Internacional, 1879, p.241-244.

<sup>2</sup> *Idem*, p.242.

moralismos de Schopenhauer e Rosmini e os krausismos.

Adensar-se-ia, entretanto, a circulação e o eco de perspectivas éticas no ambiente finissecular que, provavelmente, não destoaria da apreciação de Alfred Fouillé que na sua *Critique des Systèmes de morale contemporains* (1883) afirmava o seguinte: “Si la devise de la science devant l’énigme des origines du monde est *Ignorabimus*; la devise de la morale devant l’énigme des destinés du monde peut être *Sperabimus*”<sup>3</sup>.

## 2. A evolução histórica do debate

O sentimento expectante de Fouillé, se aplicado a Portugal, acompanhará o cimentar de significativas persistências e modulações de múltiplo teor. Numa significativa obra que resulta de teses acadêmicas da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra (que virá a ser extinta em 1911), Oliveira Guimarães (onde recolhemos a citação de Fouillé) denunciava, entre outros aspetos, a proliferação de morais intelectualistas, a moral kantiana e o sincretismo desta com o hegelianismo que vislumbrava em Wundt, as posições de Spencer e o positivismo altruísta que lhe parecia evidente em Auguste Comte. Entretanto, pontualizaria, com expectável convicção, que “*Ethica est scientia, quae hominis vitam moralem in ordine ad ultimam finem regit, idcirco ad finem essentialem conservandum ac rectus ordinem in mundo morali promovendum ordinatur*”<sup>4</sup>.

A defesa de concepções teologizantes, como as de Oliveira Guimarães, não se podem entender fora de complexas tensões que decorriam de uma realidade histórica complexa, de confrontos sociais, de radicalismos e de ruturas do universo axiológico ainda relativamente definido até meados de Oitocentos. Para o que nos importa, nesta circunstância, poder-se-á, porventura, afirmar que para o fim do século e no decurso da segunda década de Novecentos se irá verificar uma ambivalência de linhas de abordagem.

Entretanto, persistia a tradição tomista extensiva à visão tradicional ética cristã, em geral, que José Maurício de Carvalho, na esteira de Antônio Paim, recolhe para o entendimento dos caminhos da moral luso brasileira moderna e, mesmo, com projeção posterior na meditação demorada que dedicou às posições de José da Silva Lisboa e, antes dele, de Melo Freire. Virá a concluir este pensador brasileiro que, não obstante a preservação da universalidade da ética estar já presente no célebre jurista lusitano, não se lograva encontrar o estabelecimento de uma instância de sujeito autónomo para decidir da sua liberdade. Se analisarmos a posição de Silvestre Pinheiro

---

<sup>3</sup> Ver J. J. de Oliveira Guimarães, *De moralis responsabilitate*, Conimbrigae, Typis Academicis, MDCCCI, p.14.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 24.

Ferreira constataremos que, frente a uma ética de sentido teológico, se perfilava uma ética inspirada pela teoria do sentimento moral e pelo utilitarismo benthamiano<sup>5</sup>. Nessa linha, desde as *Prelecções Filosóficas* de 1813, encontraríamos o filósofo, como salientou Antônio Paim, aberto a preocupações de uma moral social. Em todo o caso, prevaleceria o nexu teológico subjacente do seu posicionamento ético nas derradeiras meditações no afã de conciliação de Razão e Fé. Poderemos dizer que Melo Freire, Antônio Soares Barbosa, Pinheiro Ferreira, José da Silva Lisboa e outros, apesar de aproximações de teor mais antropocêntrico, de qualquer modo, não iriam ceder à aventura da experiência moral autônoma.

Voltando ao ambiente finissecular oitocentista e às primeiras décadas do século anterior, entre a atitude defensiva do neotomista Oliveira Guimarães e pensadores posteriores tem lugar uma integração de novos desafios sobre perspectivas éticas.

Assim, a par das persistências, que se pode conceder serem caracterizadas de tradicionalistas (porventura, até, mais na perspectiva do fulgor da tradição do que no culto das cinzas do passado), o que emerge, de modo intenso, é todo uma panóplia de concepções. Tal se poderia justificar pela sedução de teorias no âmbito da subjetividade ética relegando para o plano de postulados metafísicos a fundamentação transcendente, ao mesmo tempo que se atendia à superação do mal radical, a posicionamentos axiológicos historicistas., racionalistas e utilitaristas. Lúcio Craveiro da Silva, com patente ironia, lembrava, em texto de 1939, esse exuberante clima axiológico:

À volta de 50 anos, surgiu, na floresta espessa do pensamento alemão um pujante rebento de filosofia que estava destinado a enriquecer o panorama do homem e dos seres (...) Não saudemos, porém, este rejuvenescimento como nova primavera filosófica. Nada mais falso em história. A teoria dos valores é uma teoria pelo menos tão antiga como Aristóteles, trajando apenas, e esta é a novidade, à século XX. Em todo o caso, o seu florescente reaparecimento foi preparado por Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Hartmann e Nietzsche. O tema preferido das suas turbulências literárias é o valor da cultura humana. Lotze, foi, talvez o que primeiro modernamente agitou *ex professo* a noção de valor; mas entre os principais cultores desta filosofia, apontam-se Munsterberg, Stern, Scheller, Rickert e Bauch. Na França, aderiram Fouillé, Ribot e Durkheim com a teoria sociológica dos valores. na Itália temos, pelo menos Orestano e Croce<sup>6</sup>.

Na transição de Oitocentos para Novecentos, em Portugal, entre os extremos da axiologia positivista sobre o tema da inimputabilidade moral que interessou, por exemplo, ao psiquiatra Júlio

---

<sup>5</sup> Nady Moreira Domingues da Silva, *O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa, ICALP, 1989, p. 83 e ss.; José Esteves Pereira, *O Essencial sobre Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa IN-CM, p. 26-30.

<sup>6</sup> Lúcio Craveiro da Silva, *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1994, p.301.

de Matos e a subsunção sociológica minimizadora do livre arbítrio que se corporizaria numa lei moral decorrente da evolução e não da garantia divina, era evidente a encruzilhada de um “*ethos* de natureza” *versus* “*ethos* de transcendência”. É esse caminho de um *ethos* de permanente avocação de natureza transcendente e um *ethos* de fundamentação concomitante de novo sentido de experiência moral que explica, certamente, a fortuna crítica de *Esquisse d’ une morale sans obligation ni sanction*, de Jean- Marie Guyau, o Nietzsche francês, que virá a ser traduzida em português, em 1919, por José M Cordeiro, na Guimarães Editores<sup>7</sup>. Esta obra, que mereceu a atenção demorada, quer do autor de *Assim Falou Zarathustra*, quer de Bergson, quer de Jankélévitch e, de modo muito especial, de Fouillé (que preparou uma segunda edição póstuma de Guyau), também explica a curiosidade e a simpatia que colheu por parte de Leonardo Coimbra, Teixeira Rego, Jaime Cortesão e Joaquim de Carvalho. Todos, supostamente, deveriam vibrar com a mensagem de que

a consciência tem uma força dissolvente com a qual a escola utilitária e mesmo a escola evolucionista não contaram bastante. Daí a necessidade de restabelecer a harmonia entre a reflexão da consciência e a espontaneidade do instinto inconsciente. É necessário achar um princípio de ação que seja comum às duas esferas e que, por consequência, ao tomar consciência de si, chegue antes a fortalecer-se do que a destruir-se. Este princípio julgamos tê-lo encontrado na *vida mais intensa e mais extensa possível* (...) O caráter da vida que nos permitiu unir *n’uma certa medida* o egoísmo e o altruísmo - união que é a pedra moral dos moralistas- é o que nós chamamos a *fecundidade moral*<sup>8</sup>.

Sem haver espaço para aprofundamento da especulação moral imanente de Guyau, e o seu posicionamento relativamente ao que define como a incerteza prática kantiana, o que aqui importa sinalizar mais é o fato de estarmos perante um indicador de caminhos novos: “Em suma é o poder da vida e a ação que podem, sós, resolver senão inteiramente, pelo menos em parte, os problemas que o pensamento abstrato estabelece”<sup>9</sup>.

### 3. O debate ético no século XX

Pode afirmar-se que por volta do início da década de 20, cumprida já a fase mais vibrante do

---

<sup>7</sup> Podemos ver manifestação de interesse por Guyau, num artigo de 1960: José de Vasconcellos e Sá, O sentimento de “Obrigação” em Guyau, in “O Primeiro de Janeiro”, Suplemento Das Artes e das Letras, 1 de Junho de 1960. E, mais recentemente, nas páginas da revista “Philosophica” do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Ferruccio Andolfi, A ponderada obsessão de Jean-Marie Guyau, “Philosophica”, 21, Lisboa, 2003, p. 3-31. Desconheço levantamento sistemático sobre a presença da obra de Guyau em Portugal.

<sup>8</sup> Guyau, Ensaio de uma Moral sem Obrigação nem Sanção, tradução de José M. Cordeiro, Lisboa, Guimarães & C<sup>a</sup>, 1919, p. 205-206.

<sup>9</sup> Guyau, *Idem*, p. 206.

movimento da Renascença (de Pascoaes, de Proença e de Cortesão), tendo bem presente, a dramática situação política social, econômica, política e ideológica a nível nacional e internacional do tempo da primeira grande conflagração mundial, as perspectivas éticas estão marcadas por desafios de ação consciente e de escolha independente nas circunstâncias de um mundo que inexoravelmente mudava.

Atente-se no fato de, no mesmo ano em que era traduzida a obra de Guyau, a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra teve que fazer face a dúvidas implícitas sobre a qualidade do ensino que se ministrava, no contexto da sua extinção, com a consequente anexação à Universidade do Porto, por decisão do então Ministro da Instrução Leonardo José Coimbra. Foi uma medida que acabou por não se concretizar, no âmbito de complexas, e por vezes obscuras, movimentações políticas. Na apologia pedagógica e didática, elaborada pela universidade do Mondego, interessa-me reter o ponto respeitante à filosofia e, muito particularmente, o campo da ética. Ao que parece, comentava-se na Faculdade de Letras, Kant e Guyau:

Em moral, dada a pequena duração do curso, versava-se sobretudo o problema da obrigação moral comprazendo-se o Prof. (sic) em solicitar a atividade dos alunos para uma solução pessoal ou a adesão consciente a um sistema, patenteando-lhe o valor cultural e humano dos problemas éticos e a sua importância na democracia portuguesa, dentre outros motivos, pela separação do estado e das confissões religiosas. Nas aulas práticas comentava-se Kant e Guyau, testemunhando a probidade e o espírito que as orientava os trabalhos de dois alunos em anos diversos, um traduzindo do original os *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, do filósofo de Koenigsberg, outro, o comentário de Buchenau- *A doutrina kantiana sobre o imperativo categórico* <sup>10</sup>.

Uma primeira nota que talvez importe extrair deste processo é que, nos propósitos pedagógico- didáticos, se assentia em separar as águas da paideia teológico-filosófica recente, justificando a medida pelas circunstâncias da nova era republicana. Repristinção pombalina da proibição de Aristóteles e dos Conimbricenses? Projeção tardia da separação da Moral e do Direito por via jusnaturalista clássica e da hegemonia da filosofia natural pombalina? A verdade é que a pedagogia do filosófico subsequente, no ensino secundário, mesmo sem ser sacrificada a ordenação teológica da Ética, contemplou a Psicologia Experimental como propedêutica ao saber logico-gnosiológico, metafísico e ético até à década de 70 do século passado. Noutra dimensão, o positivismo (também na sua versão neopositivista mesmo que não dogmática, distinguindo Vieira de Almeida, argutamente, o limite, o sistema e a atitude) teve larga herança na Faculdade de Letras

---

<sup>10</sup> A Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra ao País, Coimbra, Tipografia França Amado, 1919, p. 47-48.

da Universidade de Lisboa como, igualmente, veio a pontificar no ensino do direito em geral com quase total esquecimento de problematização jus filosófica.

Os caminhos da reflexão ética em Portugal e a sua ensinabilidade, até aos anos 70 do século passado, são susceptíveis de ser enquadrados numa perspectiva de abertura ao antropocentrismo ético mesmo que inúmeras condicionantes mentais, e mesmo políticas, tendessem a limitar a sua vigência. Parece-me, por isso, bastante significativo, por um lado, a referência a Guyau no debate ocorrido na Faculdade de Letras, enquanto defesa implícita de moralidade que decorre da própria natureza humana e não de *obrigação* que o transcenda e, por outro lado, o sentido antropológico do valor que naturalmente deveria decorrer da presuntiva simpatia kantiana.

A partir da década de 30, a sensibilidade aos problemas éticos não deixará de refletir significativos desafios. A abertura às correntes filosóficas contemporâneas, nomeadamente, a fenomenologia e o existencialismo, impendem sobre atitudes e justificações a que não é possível aludir por falta de tempo. Mesmo aqueles que são decididos defensores de valores cristãos aparecem bem informados sobre as novas correntes de pensamento ocidental. Nas justificações da sua *Lógica como Ensaio Esquemático de uma Lógica Pura como Fundamentação Mediata de uma Teoria Axiológica*, publicado em 1940, Miranda Barbosa afirmaria:

Quando me relacionei com os problemas filosóficos uma questão me pareceu mais aguda que todas as outras: a do sentido da vida. Em vários sistemas encontrei sugestões curiosas para resolver; nenhum, porém, me convenceu. No entanto de todas as correntes, duas me pareceram chegadas à solução verdadeira: o tomismo e a filosofia dos valores<sup>11</sup>.

Para o professor de Coimbra, que escolhe para epígrafe da introdução à sua obra um passo

---

<sup>11</sup> Arnaldo de Miranda Barbosa, *Lógica como Ensaio Esquemático de uma Lógica Pura como Fundamentação Mediata de uma Teoria Axiológica*, Coimbra, 1940, Introdução, p. XII. Ainda sobre o problema da filosofia dos valores diria Miranda Barbosa: “Comparando as diversas correntes da filosofia dos valores, concluí que o problema à volta do qual todos giravam era o da existência de uma esfera de valores independentes do mundo da realidade. Assim, conforme essa existência era afirmada ou negada, as teorias se dividiam em objetivistas e subjetivistas. No fundo do problema axiológico pareceu-me, pois, que existia um problema do conhecimento, mas este problema gnosiológico, que a meditação axiológica suscitava, não podia deixar de depender do problema do conhecimento em geral, e, portanto, julguei que, antes de tomar posição perante aquele, me conviria resolver este, para não me desorientar. Porque, na verdade, o problema axiológico podia apresentar três soluções, e não duas, como a princípio julgara; podia a esfera dos valores ser uma simples criação da minha consciência e por ela limitada ( neste caso estaria perante a presença de um solipsismo axiológico), podiam os valores existir no plano da realidade, no mundo real do Ser ( assim obteria um realismo axiológico), e podia ainda existir uma axiosfera, para além da minha consciência e fora do mundo do Ser ( teria encontrado, então, um transcendentalismo axiológico). Ora, para me decidir por qualquer dos três caminhos, era necessário que o fizesse por exclusão dos outros dois, e, seguindo este processo, me encontrei em face do problema essencial do conhecimento. Duas soluções deste problema me pareceram logo irredutíveis e antagónicas e, por isso, resolvi tomar posição em frente delas, para depois seguir a ordem das razões que me propunha demonstrar. Neste momento, apenas por uma questão metódica, tive de me afastar de S. Tomaz. Essas duas atitudes irredutíveis que eu encontrei em face do problema essencial do conhecimento eram o idealismo e o realismo” (*Idem*, p. XIII).

do *De Coelo et Mundo*, de S. Tomás, a filosofia dos valores parecia-lhe “um processo fecundo de analisar os problemas da vida e da cultura”<sup>12</sup>. Todavia, repugnavam-lhe as correntes psicologistas e o personalismo de Scheler. Quanto ao objetivismo de Hartmann “embora o julgasse a mais sugestiva interpretação da axiosfera parecia-lhe insustentável, por ausência de suporte metafísico” (...):

Então, vi-me obrigado a empreender um regresso a S. Tomás, ou melhor, a adaptar às novas formas, que a filosofia dos valores me oferecia, o conteúdo metafísico e ético da doutrina tomista, pois sempre julguei que, se as verdades são universais e ucrônicas, as formas que as vestem devem adaptar-se aos tempos, para não vermos surgir os pensamentos verdadeiros cobertos de andrajos anacrônicos e as mentiras adornadas com garridos atavios<sup>13</sup>.

Miranda Barbosa, antecipando a diferenciação entre a ordem do tempo e a ordem da razão, sobre que virá a refletir, não estava distante da problematização das invariantes axiológicas de Miguel Reale. De um modo rigoroso e problematizador, a herança neotomista terá, subsequentemente, um desenvolvimento enriquecedor que a obra de Antônio Braz Teixeira, *A Filosofia da Escola Bracarense*.(2010) ilustra bem. Entretanto, muito atento ao panorama de concepções significativas contrastantes das suas, em 1958, Lúcio Craveiro da Silva ao refletir sobre os fundamentos da filosofia moral considerava que

o fato moral deve ser aceite como um *problema* pois é como problema que ele se apresenta (contra o Positivismo). Este fato, porém, revestindo embora um caráter de *autonomia*, não pode ser um começo absoluto, sem fundamento objetivo, como queria Kant, porque juntamente se manifesta como essencialmente heterônomo. É um facto específico *humano* e, portanto, a sua explicação deve ser buscada na inteligência que formula as exigências da natureza humana (contra Bergson). O Existencialismo aceita o equacionamento do problema moral, mas, ou fica apenas na sua descrição fenomenológica, ou não aceita o fato moral como um problema “orientado”, finalizado, e por isso não sabe dar razão das exigências com que a natureza se manifesta na consciência<sup>14</sup>.

Quanto à *paideia* filosófica *recomendada* para o ensino secundário português, por esse tempo, verifica-se que estava longe de exigências de um posicionamento crítico tendo sempre presente que o “Criador deu ao homem um fim proporcional à sua natureza e a moral dirige-o para esse fim” como aparecia, desde logo, advertido no *Compêndio de Filosofia* de J. Bonifácio Ribeiro

---

<sup>12</sup> *Idem*, p. XII.

<sup>13</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>14</sup> Lúcio Craveiro da Silva, *ob.cit.*, p. 300.

e José da Silva<sup>15</sup>. Circularam outros e melhores compêndios (e manuais) mas este era o mais seguido nos Liceus, até 1974. Nada melhor do que citar um excerto do dito *Compêndio* sobre o fundamento da Moral, inserido no capítulo da Ética (desde logo não a destrinchando da Moral)<sup>16</sup> para avaliar o teor dos conteúdos ensinados:

A moral está impregnada de elementos religiosos, principalmente provenientes do Cristianismo, de elementos metafísicos e científicos. Sem se fundamentar exclusivamente em nenhum destes grupos de elementos, ela não se pode conceber sem todos eles. Realmente *a moral precisa da ciência*, pois ela não tem por objecto o homem abstracto, mas o homem real e concreto e, para isso é necessário conhecer as suas reações, as suas atitudes, os seus afetos, quer individual quer coletivamente, de modo a poder dirigi-lo para o seu fim e dar sentido á sua vida, este conhecimento é fornecido principalmente pela psicologia e pela sociologia. *É a metafísica que fornece o fundamento racional à moral*, pois o dever, que ela impõe e a sanção moral exigem uma base que só a metafísica pode determinar (...) Finalmente a moral não dispensa a religião, porque o fim último do homem e o fundamento do dever é Deus, que é o objecto da religião. O próprio *Kant, que emancipou a moral da metafísica*, não a quis separada das ciências humanas e acabou por admitir a própria metafísica como postulado da moral<sup>17</sup>.

O panorama universitário era algo diferente e a reforma de 1957, que separou o ensino da História da Filosofia, deu bastante coerência ao percurso de formação filosófica de nível superior. Quanto à preocupação da fundamentação axiológica em geral, e da Ética em especial, que presidia ao posicionamento metódico de Miranda Barbosa (personalidade determinante na reforma de 57) talvez a possamos encontrar, de modo exemplar, em Eduardo Abranches de Soveral seu discípulo, como Antônio Braz Teixeira teve ocasião de, lucidamente, explicar<sup>18</sup>.

A dimensão metafísica e prática que constituía, para Soveral, desígnio da filosofia envolveu a sua meditação de manifesta inspiração do “humanismo cristão de matriz próxima à do neo-humano de Maritain coordenado-o com as filosofia de Kant e Scheller”, como nos diz Constança

---

<sup>15</sup> J. Bonifácio Ribeiro-José da Silva, *Compêndio de Filosofia*, (6º e 7º anos dos Liceus), Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1970, p. 560. Refiro uma edição que me serviu para apoio da minha docência de Filosofia no Colégio de S. Teotônio, em Coimbra, entre 1971 e 1973. Em todo o caso, a função de apoio do manual não me coibiu de uma problematização crítica dos conteúdos a lecionar.

<sup>16</sup> “A moral (da palavra latina *mores*, costumes) também chamada ética (do grego *ethika*, costumes) define-se etimologicamente a ciência dos costumes”.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 559.

<sup>18</sup> “Desde o breve e juvenil escrito intitulado *Noção de Filosofia* (1955) que assinala o início do percurso especulativo de Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003) nunca deixou o filósofo de, expressa ou implicitamente desenvolver a sua reflexão em diálogo crítico com a do seu mestre Arnaldo Miranda Barbosa (1916-1973), a cujo pensamento, no período de maturidade, dedicou quatro estudos interpretativos de subtil e inteligente compreensão” in Antônio Braz Teixeira, *Gnosiologia e ontologia em Eduardo Abranches de Soveral*, in “Eduardo Abranches de Soveral.- O Pensador, o Filósofo, o Humanista”, Lisboa, Zéfiro, 2009, p. 107.

Marcondes César, revendo-se na análise empreendida por Luís de Araújo<sup>19</sup>. Não se pode esquecer, nesse enquadramento, o socorro da fenomenologia que constituía, para o seu Mestre, apenas recurso metodológico e não solução sistemática. Cabe dizer, que a importância dada a Max Scheller no magistério coimbrão de filosofia não seria despreciando não obstante a desvalorização inicial do seu mentor. A disciplina de Axiologia e Ética viria a ser ministrada por outro dos discípulos de Miranda Barbosa, Vítor Matos, que tinha bem presente a obra *Situação do Homem no Cosmos* no apoio didático e pedagógico. Reproduzo, a esse propósito, dois quesitos que me foram propostos, em 1969, para exame final: 1. “Considere o problema da relação entre Espírito e Pessoa em Scheller à luz da diferença de essência entre Pessoa e Eu e da extensão da noção de Pessoa a estruturas espirituais coletivas (Nação e Igreja e seus atos)” e 2. “Como prova Scheller que do *dever-ser* é impossível deduzir *valores positivos* (v.g. amor do próximo e que, portanto, toda a moral que parte do dever – ser é negativa)?

#### **4. As dificuldades contemporâneas e o eixo atual das meditações éticas**

A mobilização de Max Scheler, entre outros pensadores que podiam ser invocados, não deixava de interessar, naquele tempo, à realizabilidade possível de valores no momento de intenso debate e confronto social e político na Europa e com eco em terras lusitanas. Eram os tempos do Maio de 68 e da crise acadêmica de 1969, em Portugal. Entretanto, o desafio que se colocou à sociedade portuguesa, sobretudo a partir dos anos 70, motivou, inegavelmente, um investimento acentuado da discussão dos problemas éticos e, também, da proliferação de análises no mundo universitário e intelectual, nomeadamente, as questões em torno da bioética, dos direitos humanos e da sempre presente tensão entre a ética e a política. O Colóquio, ainda recente, de âmbito pluridisciplinar, sobre *Ética, Crise e Sociedade* realizado na Universidade Nova de Lisboa, cujas comunicações fazem parte de um volume de Atas (2011) coordenado por Michel Renaud e Gonçalo Marcelo e para cuja organização Luis Bernardo teve um papel fundamental é um exemplo de debate, em fórum acadêmico, sobre o último problema elencado.

A densificação problemática do universo axiológico e ética nos atuais tempos de luzes e sombras da globalização, talvez se possa sintetizar nesta apreciação do professor da Universidade do Porto, Luiz de Araújo, publicada no termo de Novecentos:

Neste final de século face à explosão de conflitos sociais de sinal arcaico e irracional onde os antagonismos evidenciam a preeminência

---

<sup>19</sup> Constança Marcondes César, Axiologia e Ética em Eduardo Abranches de Soveral, in “Eduardo Abranches de Soveral.- O Pensador, o Filósofo, o Humanista”, cit. p. 153.

dos interesses sobre os valores, redescobrir a inspiração racionalista e universalista como guardião da dinâmica de uma civilização onde o pluralismo das nações e das culturas não conduza à experiência dolorosa da confrontação humana é, nesta época de insegurança e transição, o desafio que surge aos pensadores da ética fundamentalmente preocupados em analisar os sinais da moralidade vigente e apontar sistematicamente os valores e os critérios que permitam combater a arbitrariedade, o acriticismo, os sinais da irracionalidade e uma certa alienação, bem presentes na atual vida quotidiana<sup>20</sup>.

Tendo em fundo o denso *Sperabimus* aventado por Fouillé, nas páginas da *Revue des Deux Mondes*, nos fins de Oitocentos, a que atrás aludi, talvez continue oportuno atender a todo um programa, muito atual, que Abranches de Soveral elaborou, em 1989, questionando-se sobre a racionalidade da Ética e da pluralidade dos seus possíveis caminhos de entendimento e estudo.

Poderíamos perguntar-nos, seguindo o mestre portuense, 1) Pela restituição, contra o formalismo kantiano, de uma dimensão axiológica dos bens e dos fins sem cair no relativismo, 2) Pela consideração de uma análise de intersubjetividade, dando especial atenção à *análise da ação humana* tendo em conta os planos da Biologia, da Psicologia e da Sociologia sem esquecer as teorias de decisão; 3) Pelo suscitar de premente análise da vivência da liberdade; 4) Pelo entendimento do campo da ética enquanto assumidamente de foro imanente tendo em conta múltiplas visões científicas do homem; 5) Pela consideração das morais religiosas, investindo numa fenomenologia da religiosidade humana Ou, por fim, 6) Pela perspectiva mais exigente e definitiva que é a própria da Metafísica. Tal, exigiria a posse de uma visão essencial- atualizada e crítica- da Sociologia do saber, da Antropologia Filosófica, e da Teologia Filosófica. Com uma agravante trágica conforme Scheler lucidamente sugere: é que ela terá de ser a última palavra da sabedoria *peçoal* e de alguma forma espontânea. Não há Metafísica, sem metafísicos; nem Ética sem metafísicos que vivam Metafísicamente...<sup>21</sup>.

À abrangente meditação e problematização ética proposta por Soveral eu acrescentaria, entretanto, a reflexão da estrutura da moralidade através da análise lógica da linguagem tal como Mário Sottomayor Cardia a entendeu.

Continuamos a ser convocados para as questões éticas ao nível dos problemas, do discurso e da escolha (não pelo interesse descarnado da pura investigação, pois como alguém já afirmou, e bem, a ética não se impõe, propõe-se). Neste sentido se inserem preocupações como aquelas que

---

<sup>20</sup> Luís de Araújo, Sob o signo da Ética, Porto, Granito, 2000, p. 31.

<sup>21</sup> Eduardo Abranches de Soveral, Sobre a Racionalidade, a Ética e o Ser, in Revista da Faculdade de Letras- Série Filosofia, nºs 5-6, 2ª série, 1988-1989 (separata), p. 5 e ss.

tem sido objeto de permanente meditação e cuidado de Antônio Paim, com particular relevância, por um lado, para a definição histórica e conceptual dos modelos éticos, desde a modernidade até à contemporaneidade e, por outro lado, pelo empenho de problematização da moral social à luz da experiência moral, porventura ainda não totalmente elucidada, no nosso contexto cultural<sup>22</sup>. Desafios como a historicidade da escolha, a situação recorrente do risco (para utilizar conceituação cara a Delfim Santos) a vigência da crise (mormente institucional, como a crise do estado e dos direitos e deveres deste) são outras tantas questões que interessaram, e continuam a interessar, ao pensamento português contemporâneo no âmbito dos temas e problemas éticos. Aquilo em que todos estarão de acordo, sobretudo em tempos em que, globalizadamente nos movemos, talvez resida na seguinte e oportuna asserção de José Maurício de Carvalho, de 2010, a propósito dos desafios atuais da moral social a quem aqui quero prestar pública homenagem pela condução segura do nosso projeto, no Brasil:

Olhar para o futuro próximo e tentar identificar os problemas que estão se formando no horizonte da cultura não é exercício de adivinhação. Significa trazer para o espaço da meditação dificuldades que começam a se estruturar no campo da convivência, problemas que ainda não se explicitaram completamente, mas que já se deixam antever. Nosso tempo tem dificuldades bem características, violência urbana, terrorismo religioso, assassinato de líderes pacifistas e guerras étnicas, tudo bem combinado e interligado. A violência sempre ronda o homem, eis porque é enorme a importância da moral como instrumento de combate aos ímpetos da agressividade inerentes às suas escolhas. A falta de empenho para criar um mundo social fortalece o fanatismo religioso ou político que hoje em dia substitui os militantes extremistas de algumas décadas e as guerras santas de alguns séculos<sup>23</sup>.

## 5. Considerações finais

Depois de ter tentado colocar alguns dos problemas que permitam uma abordagem, mais situada, da meditação ética e das soluções morais em pauta, atinentes ao pensamento luso-brasileiro (embora com especial ênfase na circunstância portuguesa), sem esquecer a situação global em que se inserem, gostaria de perspetivar, ainda que brevemente, algumas questões éticas atuais.

Vivemos, hoje, a jusante de incontornáveis tensões e conflitos que foram caracterizando o mundo da religião, do poder e da cultura. Acentuou-se a dispersão das concepções, o descentramento relativista do nosso estar neste mundo em termos físicos e mentais. A autoridade tornou-se precária

---

<sup>22</sup> Para tanto importa atender ao seu estudo *A meditação ética portuguesa- Período moderno*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2001, especialmente o capítulo IV.

<sup>23</sup> José Maurício de Carvalho, *Ética*, Universidade Federal de S. João del Rei- UFSJ, S. João del Rei, 2010, p.187.

na sua legitimação ou, então; totalitária e abusiva. Assiste-se à implosão dos mais variados paradigmas. Estaremos em suspensiva *crise* ou *radical mudança*?

No campo dos valores, desde a crise de consciência europeia nos finais do século XVII, desteologizada e crescentemente secularizada, a dimensão ética se tornou mais intensa a preocupação de um assumir de responsabilidade autónoma e pessoal. Como já nos advertia Bayle, no longínquo e presente século XVIII, a religião e a moralidade, longe de serem indissolúveis são independentes: e pode-se ser religioso sem ser moral; pode-se ser moral sem se ser religioso. Evidentemente, não era fácil para o cristão, e para pessoas de outras crenças (ainda o não é), viver sem a referência providencial, finalista e escatológica. Um longo caminho se percorreu para que se procedesse à distinção entre o relacionamento consigo próprio e para com Deus e o da esfera das suas obrigações para com os outros. Mas com a acentuação de comportamentos individualistas, também, se tornou cada vez mais presente uma vivência secularizada que veio a caracterizar, finalmente, o próprio Estado laico tal como hoje o aceitamos no Ocidente.

Nestes moldes, uma atitude socrática de reflexão e responsabilidade de cada um consigo próprio, no entendimento de que a natureza do homem é não só individual mas, também, social, comunitária e política, pode ser a via possível para um questionamento de uma nova ética social.

No essencial, o que a desvinculação de uma referência transcendente da ética começou por permitir foi a acentuação de uma ideia de tolerância - na medida exata em que se superava o condicionamento ético pela crença e pelas normas que dela decorriam - para, finalmente, influenciar leis e instituições. O espaço de tolerância está presente em Locke (*Cartas sobre a tolerância*) com a distinção entre a moral individual e a moral colectiva permitindo a convivência de diferentes credos.

A conceção participativa de uma moral pré-definida abriu-se a uma outra dimensão que acompanha o individualismo e a confiança na natureza moral do homem: a liberdade. É nesse contexto que as concepções tradicionais se confrontarão com a revolução kantiana no domínio da razão prática. Não se tratava, agora, de uma escolha entre o bem e o mal, entre a virtude e o pecado, mas de obediência a um imperativo de razão na medida em que se descobre uma faculdade própria orientada para a ação: “Age de maneira que a máxima da tua vontade possa ser tomada como norma de uma legislação universal” Estava conseguida a autonomia da razão prática na esfera interna de uma legislação que a separa do direito. A legalidade (*igualdade perante a lei e submissão às leis comuns*) só o era na medida em que se estruturasse em normativo universal. Desvalorizada a matriz teológica de fundamentação dos valores morais possibilita-se decisiva consistência para uma

racionalidade ética envolvendo a responsabilidade do sujeito moral não só para consigo próprio, mas, também, para com os outros.

O que importa salientar, de igual modo, é como da concepção formal da moral kantiana seria ou não possível aceder a um conteúdo universal de moralidade que nos libertasse dos *ukazes* de condicionamento dos comportamentos. Neste aspecto torna-se-incontornável atender à reflexão de Max Weber um herdeiro de Kant, a vários respeito. Tratava-se de integrar no que o pensador chama *moral de responsabilidade* expressão de regras de conduta manifestadas em diversas épocas, desde que universalmente válidas, e em volta das quais se possa estabelecer um consenso de valores partilháveis.

Outros problemas se põem em âmbito de maior sensibilidade quando nos defrontamos - atendendo sobretudo aos meios científicos e tecnológicos disponíveis - com a questão de saber até que ponto a vida, a pessoa ou a natureza, como valores fundamentais, são suscetíveis de serem defendidos a partir de uma perspectiva crítica e responsável, adequados a uma sociedade complexa e que mobilizam posicionamento ético no âmbito do foro médico, comunicacional, empresarial, econômico, científico, da ambiental e de outras realidades. Sem sinalização extrema de angústia, o certo é que a exigência kantiana da consulta à instância racional axial, crítica, ou a própria crença iluminista de uma realização no sentido do domínio racional sobre a *barbárie* implicam, hoje, uma vigilância e um cuidado acrescidos.

A Universidade, que deve ser espaço de instrução, de educação, defesa de valores e serviço à comunidade no sentido mais amplo, em crescente espaço internacional sob a forma de redes, é compelida a assumir uma atitude ética perante circunstâncias que a condicionam, desde as novas exigências sociais do ensino ao longo da vida, à apetência pela formação virtual à distância e da acentuada pressão economicista, nacional e global, à organização de complexidade crescente das suas estratégias de gestão pedagógica, científica e de diálogo atuante com a sociedade.

O problema, em geral, é justamente o de saber em que medida é possível construir uma moral social consensual exequível a nível interpessoal, comunitário e institucional.

Muito desafiante, também, para uma moral social viável, de tipo consensual, a atenção a prestar à situação conflitual (ou de suspeita), da sociedade civil em relação ao Estado e aos agentes políticos, na medida em que aquele seja mais propício a rever-se mais no eleitor útil do que no cidadão soberanamente eleitor. Antes de mais, é necessário compreender os obstáculos a uma realização social de valores, tendo como balizas a efetiva crise de modelos político-sociais vigentes. É evidente que, se pensamos numa nova ética social e em novo sentido de cidadania é bom lembrar

o alcance e dimensão concreta dos deveres do Estado e de valores envolvidos, particularmente em relação aos mais vulneráveis. Não é possível construir uma sociedade justa quando se acentua um crescente fosso entre ricos e pobres ou, crescentemente, empobrecidos.

A defesa da inclusão social exige vontade de participação e a consciência cívica e política, no preciso momento em que há uma descrença nos agentes e nos candidatos ao Poder. Entre a exacerbação do individualismo e a desconfiança da eficácia de políticas (nomeadamente de *welfare state*), há, com efeito, um espaço de participação que deve ser reivindicado, essencialmente, através do reforço atuante da sociedade civil, antes que se atinja, a deplorável hipótese do Capital transformado em Estado<sup>24</sup>.

Para finalizar estas breves notas, em meu entender, toda a escolha ética, em sentido pessoal e coletivo, supõe, obviamente, a *vivência e convivência do puro valor* contrária à condicionalidade negativa do *puro dever*, de matriz kantiana, para parafrasear uma instigante interpretação de Karol Wojtyła sobre Max Scheller e Kant<sup>25</sup>:

No fundo, a busca de uma nova ética social consensual aproveita à própria defesa e fortalecimento da democracia através de compromisso individual e coletivo de vontade para um debate crítico de posições e decisões axiologicamente fundamentadas e vivenciadas.

*Sperabimus!*

## The debate around the ethical conceptions and teaching

**Abstract:** At the end of the 19th century we can see ethical issues who came from predictable differentiations due to a complex process begun at 18th century with less presence of theology in ethics and its related laicization. The assumption of the Kantian moral comes to be internalized besides the Guyau answer to their practical uncertainty when, at the same time, are admitted the positivist and utilitarianist ethical positions. The opening to the anthropocentrism of personalist Max Scheller will be present in the pedagogy of axiology and ethics although, in many cases critically as happens with the meditation of Eduardo Abranches de Soveral pointing as possible path against the Kantian formalism an axiological dimension of goods and ends without falling into relativism. The historical and conceptual definition of ethical models constitutes a basilar commitment for Antonio Paim accompanied by questioning of social morality in the light of moral experience, perhaps not yet fully elucidated, in our luso-brasilian cultural context. Nowadays, we must pay increased attention and care to the existence and coexistence of pure value

<sup>24</sup> Cf. José Esteves Pereira, Crise do Estado, Estado Necessário, in “Ética, Crise e Sociedade”, Lisboa, Húmus, 2011, p.357-364.

<sup>25</sup> “O dever. É esse o sistema da ética dos valores. Scheller transfere o princípio do valor à vida moral, radical e fundamentalmente. Isto se reflete em sua relação com o segundo momento fundamental da vida moral: o dever. É este outro ponto de contraposição a Kant e, quanto a elementos éticos, talvez o ponto mais típico. A ética de Kant é a ética do imperativo. O dever tem nela importância fundamental: moral é somente viver o “puro dever”. Para Scheller, pelo contrário, moral é somente viver “o puro valor”. Dever e valor se excluem mutuamente. O valor confere à vida moral aquele caráter positivo e criativo que o dever a obrigação, lhe subtrai. O dever é unicamente fonte de pura negatividade na ética” Karol Wojtyła, Max Scheller e a ética cristã, Curitiba, Champagnat, 1993, p.31.

contrary to the Kantian negative conditionality of pure duty, to paraphrase a provoking interpretation of Karol Wojtyła about Max Scheller and Kant.

**Keywords:** Ethics; Moral; Values; Kant; Max Scheller.

Data de registro: 31/05/2013

Data de aceite: 23/08/2013