

O Ético e o Estético: a Ideia de Cultura Ética como Problema

Prof. Dr. Luiz Alberto Cerqueira¹
(UFRJ – Rio de Janeiro – RJ – Brasil)
cerqueira@ifcs.ufrj.br

Resumo: Este trabalho tem por objetivo introduzir o conceito de cultura ética em termos de uma pesquisa filosófica sobre as condições em que a ideia do bem tem sido representada como um valor na experiência histórica de um povo.

Palavras-chave: filosofia brasileira; cultura ética; ética no Brasil.

“Mas a verdade é que em momento algum a cultura de um país estaria mais ameaçada do que quando perdesse de vista os seus pressupostos éticos” (Mário Vieira de Mello, *Desenvolvimento e cultura – O problema do estetismo no Brasil*)

1. Considerações iniciais

Em sua obra *Desenvolvimento e cultura – O problema do estetismo no Brasil*, Mário Vieira de Mello se propõe dois objetivos: a) combater a ideologia desenvolvimentista, assim denominada na medida em que envolve um conceito de cultura restrito às condições históricas do desenvolvimento econômico-social, e b) tendo como referência a ética religiosa na origem das culturas nacionais, defender a seguinte tese: se um povo começa a conhecer a si mesmo no processo de sua emancipação espiritual e descobre que, necessariamente, a antiga autoridade do Bem absoluto torna-se incompatível com a consciência de si como uma marca pessoal mais estética do que religiosa; e se no âmbito desta incompatibilidade a liberdade estética do indivíduo acaba prevalecendo como um suposto direito ao prazer ilimitado sob a forma perversa da atividade cultural “estetizante”, isto é, puramente ornamental, então torna-se evidente que esse povo padece do mal dos estetas, denominado “estetismo”².

A tese de Vieira de Mello, publicada em 1963, certamente tem o seu lugar na história da

1 Coordenador do Centro de Filosofia Brasileira-CEFIB do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. <http://filosofiabrasileiracefib.blogspot.com> cerqueira@ifcs.ufrj.br

2 Tobias Barreto detecta esse estágio da cultura brasileira, em que o estético encontra-se apartado do ético, quando afirma que “a nossa religiosidade é um pedaço de estética nacional, adequada ao grau inferior da nossa cultura [...] e o esforço pelo belo se exprime unicamente por manifestações imediatas de formas e cores harmônicas em seu próprio corpo, como a corola da rosa ou a plumagem do beija-flor. Os que vão à igreja, que é um teatro sagrado, como os que vão ao teatro, que é uma igreja profana, pensam e tratam, sobretudo, de embelecer a si mesmos. Um pedaço de estética, disse eu, mas a estética selvagem, que maneja o que há de mais fútil na poesia, de mais cediço na música, de mais ridículo na escultura. Daí o velho, mas sempre estranho espetáculo dos nossos festins religiosos, que nada encerram de edificante e purificador” (BARRETO, *Uns Ligeiros Traços sobre a Vida Religiosa no Brasil*, 1881). À mesma época, Machado de Assis, no capítulo XI de suas *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, destaca, como “expressão geral do meio doméstico”, o “amor das aparências rutilantes, do arruído, frouxidão da vontade, domínio do capricho”.

filosofia no Brasil e ainda suscita interesse na medida em que, referida à Escola de Frankfurt, é uma tentativa de explicar a dinâmica das culturas nacionais com base na ideia de um conflito gerado pelo progresso da civilização entre a sensualidade e a razão³. Especialmente no mundo globalizado de hoje ela se mantém instigante, pois é evidente nas mais diferentes culturas que o homem se depara com extrema dificuldade para resolver conflitos entre as diferentes instâncias do saber — a ciência, a arte e a religião —, principalmente aqueles situados na fronteira entre o interesse público e o interesse privado.

Para Vieira de Mello, a estética do romantismo é o marco histórico para a consciência de si como um conflito ontológico entre o estético e o ético, ou, como procurarei ressaltar, entre o Belo como um valor relativo e imanente e o Bem como um valor absoluto e transcendente. De maneira que, na medida em que introduziu na cultura brasileira o prazer estético como plena realização do eu⁴, o romantismo brasileiro é, para Vieira de Mello, a única herança cultural valiosa que possuímos, muito embora lhe atribua um caráter estetizante por considerar que não propõe nem problematiza a necessidade de um ideal ético.

2. Revolução estética no romantismo

Mas o que sabemos dessa revolução estética do romantismo no Brasil? Sabemos que Gonçalves de Magalhães promoveu a emancipação da literatura brasileira mediante a introdução do romantismo, condenando a doutrina aristotélica de estilos pela qual se estabelecera, ao longo do período colonial, uma arte mimética e retórica de caráter supra-individual, anônimo e coletivo⁵. Entretanto, ao sustentar que a sensibilidade não pertence à alma espiritual, argumentando que

3 Cf. especialmente, de Herbert Marcuse, *Eros and civilization — a philosophical inquiry into Freud* (1955). Há edição brasileira sob o título de *Eros e civilização — uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (Zahar Editores, trad. de Álvaro Cabral, 1968).

4 Considere-se, por exemplo, o capítulo 34 de *D. Casmurro*, de Machado de Assis, em que o personagem Bentinho reconstitui a cena em que ele, adolescente, beija Capitu e, atordoado, volta para sua casa; depois, a cena seguinte, em que ele, ainda afogado, repete a si mesmo, três vezes, “Sou homem!”, expressando assim o sentido da energia que pela primeira vez toma conta de seu corpo, a sensação de força, de alegria, de prazer, enfim, de descobrir-se a si mesmo a partir das próprias sensações: “Corri ao meu quarto, peguei dos livros, mas não passei à sala da lição; sentei-me na cama, recordando [...] Tinha estremeções, tinha uns esquecimentos em que perdia a consciência de mim e das coisas que me rodeavam [...] E tornava a mim, e via a cama, as paredes, os livros, o chão, ouvia algum som de fora, vago, próximo ou remoto, e logo perdia tudo para sentir somente os beijos de Capitu... [...] De repente, sem querer, sem pensar, saiu-me da boca esta palavra de orgulho: Sou homem! [...] Quando repeti isto, pela terceira vez, pensei no seminário, mas como se pensa em perigo que passou, um mal abortado, um pesadelo extinto; todos os meus nervos me disseram que *homens não são padres*. O sangue era da mesma opinião. Outra vez senti os beijos de Capitu. Talvez abuso um pouco das reminiscências osculares; mas a *saudade* é isto mesmo; é o passar e repassar das memórias antigas. Ora, de todas as daquele tempo creio que a mais doce é esta, a mais nova, a mais compreensiva, *a que inteiramente me revelou a mim mesmo*” (itálicos acrescentados).

5 Estudo que já apresentei em “A Crise Estética no Brasil Oitocentista como Expressão de Experiência Crítica”, parte II, acessível no seguinte endereço: <http://filosofiabrasileiracefib.blogspot.com/2010/09/crise-estetica-no-brasil-oitocentista.html>

“todas as sensações estão *a priori* na faculdade de sentir, como no germe preexiste o tipo do seu futuro indivíduo”, Gonçalves de Magalhães nada mais fez do que manter-se aferrado à ética religiosa. Sua maior preocupação era combater o sensismo de Condillac como filosofia da ação, tendo em vista os horrores da Revolução Francesa⁶. Como prova de seu conservadorismo ético, vemos que, ao mesmo tempo que assimila os conceitos iluministas de povo, pátria, nacionalidade e cidadania, e procura vincar o patriotismo como fermento da reforma das instituições nacionais, parece que ele se encontra diante de uma esfinge que lhe propõe o seguinte quebra-cabeça: descartar o modo de produção escravista, considerando-se que, embora errado, perigoso e moralmente condenável⁷, o uso da população de origem africana como mão de obra escrava não era, até então, um empecilho ao crescimento econômico do país. Sua solução foi a seguinte: apropriando-se de uma tese de Hugo Grotius, muito provavelmente tirada d’*O contrato social* de Rousseau, que a rejeita, Gonçalves de Magalhães supõe que se é possível pelo menos um indivíduo alienar a sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, então é possível toda uma população fazer o mesmo, e com base nessa premissa ele justifica a existência de fato da sociedade escravista brasileira como “uma sociedade de homens livres, que não exclui a outra, nem é por ela excluída” (MAGALHÃES, 2004, p. 356).

A crítica de Tobias Barreto dessa doutrina “tradicionalista” (BARRETO, 1990, pp. 83-93) e o ataque de Sílvio Romero ao romantismo metafísico e religioso desencadearam uma “crise estética” na segunda metade do século XIX (CERQUEIRA, 2002, p. 160-177). A essência da discussão em torno ao ideal de beleza resumiu-se ao seguinte: se o Belo é um valor absoluto ou relativo⁸. Ela começou de fato no meio literário, mas ganhou relevância filosófica com os estudos

6 Em carta de Paris (20/01/1834) ao amigo Padre-Mestre Francisco do Monte Alverne, de quem fora aluno de Filosofia no Rio de Janeiro, Gonçalves de Magalhães faz comentários sobre o “espírito literário que hoje domina este povo tão amigo do novo”, mostrando-se pelo menos desconfortável com o vigor estético nos espetáculos teatrais, “muitas vezes horrível, pavoroso, feroz [...] os assassinios, os envenenamentos, os incestos são prodigalizados à mão larga, mas nem por isso deixam de ter pedaços sublimes” (LOPES, 1964, p. 15-21). Em outra carta para o mesmo destinatário (15/01/1835), ele refere-se ao ecletismo francês, “que no Brasil deve quanto antes ser plantado para que a mocidade aprenda a não dizer blasfêmias contra Deus e os homens” (*Idem*, p. 41-47).

7 “A economia política tem combatido vitoriosamente o erro [...] que um povo não pode prosperar senão à custa de outro povo [...] política essa que à imitação dos romanos [...] Portugal exerceu sobre o Brasil” (MAGALHÃES, 2004, p. 388).

8 Em carta-prefácio a Francisco de Castro (*Harmonias errantes*, 1878), Machado de Assis assim se manifesta: “Creio que o senhor pertence a essa juventude laboriosa e ambiciosa, que hesita entre o ideal de ontem e uma nova aspiração, que busca sinceramente uma forma substitutiva ao que lhe deixou a geração passada. Nesse tatear, nesse hesitar entre duas coisas, — uma bela, mas porventura fátigada, outra confusa, mas nova — não há ainda o que se possa chamar movimento definido”. Por outro lado, Sílvio Romero, que em meio à discussão considerou o romantismo um movimento desordenado de admiração pelo passado, quando fez sua autocrítica reconheceu que “o romantismo foi [...] uma mudança de método na literatura; foi a introdução do princípio da relatividade nas produções mentais; foi o constante apelo para o regime da historicidade na evolução da vida poética e artística [...] Foi a reforma nas ciências do espírito, a reforma dos métodos históricos, que influenciou imediatamente na literatura” (ROMERO, 1914, p. 42).

de Tobias Barreto, o qual compreendeu que era necessário esclarecer o sentido filosófico da relatividade, e isto o levou a estudar sobre a questão da “Relatividade de todo Conhecimento” (BARRETO, 1990, p. 289-291) e a fazer uso da doutrina kantiana. Mas ainda que atentasse na questão da relatividade dos valores, Tobias Barreto não chegou a tratar especificamente do Bem como um valor relativo, muito embora ele tenha formulado uma concepção da cultura como antítese da natureza, segundo a qual se torna evidente a ideia de refundação da ética em bases não naturalistas⁹:

A moral, como o direito, é um sistema de regras. Toda regra é uma limitação; o que fica de fora, ou sai desses limites, é o *irregular*, o *imoral* por conseguinte. Mas os limites da moral, ou sejam traçados pelo indivíduo mesmo, ou pela sociedade a que ele pertence, são sempre posteriores a um estado de *ilimitação* e *irregularidade*, que no todo, ou em parte, é o primitivo estado natural. Logo, o *seguir a natureza*, em vez de ser o fundamento da moral, pelo contrário, é a fonte última de toda imoralidade. (*Idem*, “Glosas heterodoxas”, p. 305).

3. Filosofia brasileira: outra perspectiva

Qual o meu propósito, ao estabelecer uma relação dialética entre esses autores brasileiros oitocentistas, contrariamente às constatações de Vieira de Mello que, pondo-se de acordo com a historiografia filosófica de então, nada viu além de meros letrados “filosofantes” no século XIX?¹⁰ Evidentemente não sou o primeiro a distinguir no século XIX algum fermento de futuras construções filosóficas, pois sabemos que desde a década de 1950 existem estudos bem fundamentados que assinalam, não só na obra pessoal de Farias Brito¹¹, como na formação de uma corrente “culturalista”, a influência das ideias de Tobias Barreto. Mas não é do modo restritivo, segundo a preferência por um autor e pela exclusão ou detrimento de outro(s)¹², que me refiro à

9 Refiro-me à recusa em fazer derivar do ser o dever, rompendo assim não só com a significação moral atribuída pela teologia às descrições teleológicas da ordem natural na física aristotélica, como também com a significação mecânica atribuída pelas descrições naturalistas da ordem social no século XIX.

10 Refiro-me a João Cruz Costa. Não obstante seu reconhecimento da importância histórica dos letrados brasileiros na preparação da cultura para a reflexão filosófica, para ele “a inteligência brasileira do século XIX não parece haver atendido, ao menos de início, às realizações que se lhe deparavam [...] os letrados brasileiros [...] se refugiam no eruditismo. Sem cunho pessoal, os *filosofantes* brasileiros desse século acumulam e repetem doutrinas alheias, que não têm relação com o sentido da nossa vida e de nossa terra” (COSTA, 1945, p. 47-48).

11 Vale assinalar que em Farias Brito é evidente a ideia de uma crise da cultura ocidental que remonta ao Renascimento (IBF, 1962, p. 86-92), mas também que na trajetória de seu pensamento essa ideia passa pela crise estética brasileira, em relação à qual ele se manifesta entusiasta de uma “reação contra o materialismo e a positividade brutal dos últimos tempos”, opondo-se ao cientificismo e ao ideal estético de “descrever a realidade nua e crua”, considerando excreção “uma escola de poesia chamada *científica*” (BRITO, 2005), e opondo-se também à ideia de uma “*filosofia científica*, tratando-se aí de uma direção, segundo a qual a filosofia, absorvida pela ciência, perde a sua significação particular e o seu destino próprio” (BRITO, 2006, p. 79).

12 Nem me refiro à exclusão da fonte nacional porque contra ela se tenha, preferencialmente, a fonte extranacional.

presença do passado na vida cultural de um povo. Deste modo ainda se mantém absoluto o princípio estético. Mas em atenção ao princípio ético, entendo que um filósofo não nasce senão dentro de uma cultura nacional e de uma tradição filosófica que se lhe opõe e da qual o intelecto precisa, pois somente através dela se pode conceber para além do que se é aquilo que se deve ser. Neste sentido, a ideia de filosofia brasileira inclui a tradição filosófica dos princípios e valores da educação colonial no tanto quanto esta serviu de resistência ao uso emancipado da razão.

A título de evidência da ideia de uma cultura ética no Brasil, destaco primeiramente a contribuição do Padre Antônio Vieira. A propósito da adoção de um critério justo para a cobrança de tributos, Antônio Vieira introduz uma concepção ontológica do homem moral como antítese do homem natural. Segundo seu argumento, torna-se mais fácil cada indivíduo suportar o peso do tributo se a obrigação que se lhe cobra é universal, isto é, se a obrigação de pagar tributo é indiferente à desigualdade entre os indivíduos como um todo: “A Lei de Cristo é uma Lei que se estende a todos com igualdade, e que obriga a todos sem privilégio: ao grande e ao pequeno: ao rico e ao pobre: a todos pela mesma medida [...] Não há tributo mais pesado que o da morte, e, contudo todos o pagam, e ninguém se queixa; porque é tributo de todos” (VIEIRA, *Sermão de Santo Antônio*, de 1642, parte IV). Portanto, a indiferença da obrigação de cada um em relação à desigualdade entre os homens em geral é o fundamento da igualdade civil perante a lei. Assim sendo, a obrigação se converte em essência do homem moral civilizado, contrariamente ao homem em sua condição natural, o qual visa à satisfação de necessidades e interesses mais restritos, em termos individuais ou de grupo, e em detrimento do todo. Portanto, ao ser enquanto modo ou disposição ou condição por natureza, Antônio Vieira acrescenta o ofício ou dever (*officium*) atribuído a todo o indivíduo sujeito de obrigação pelo bem que recebe da vida civilizada. Neste sentido, o modo mais próprio do homem é o dever-ser:

[...] pelas conveniências do bem comum se hão de transformar os homens [...] hão de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação [...] porque o ofício há-se de transformar em natureza, a obrigação há-se de converter em essência, e devem os homens deixar o que são, para chegarem a ser o que devem. (*Idem*, parte V)

Com vistas ao futuro, podemos considerar que Antônio Vieira concebe o homem civilizado imbuído do *ethos* daquilo que mais tarde Rousseau assinalou como um acréscimo à aquisição do

Quero dizer que também considero inaceitável, no estudo da história da filosofia no Brasil, que não se dê a devida atenção às ideias de um Gonçalves de Magalhães porque contra ele se tenha, preferencialmente, um Tobias Barreto, ou vice-versa.

direito civil e denominou “liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade” (ROUSSEAU, *O contrato social* I, VIII).

Entretanto, cumpre ressaltar o caráter transcendente e contemplativo desse ideal ético concebido no âmbito da doutrina cristã, pois o Bem com vistas ao qual deve orientar-se a ação humana se encontra no reino de Deus:

[...] vivamos como almas separadas. As nossas almas todos sabem que têm dois estados, um nesta vida de alma unida ao corpo, outro depois da morte, que é e se chama de alma separada. Este segundo estado é muito mais perfeito; porque, livre a alma dos embaraços e dependências do corpo, obra com outras espécies, com outra luz, com outra liberdade [...] se a morte há de fazer por força esta separação, por que a não faremos nós por vontade? Por que não fará a razão desde logo, o que a morte há de fazer depois? Oh que vida! Oh que obras seriam as nossas tão outras do que são! (*As Cinco Pedras da Funda de Davi*, parte IV).

Quem primeiramente distinguiu nessa atitude contemplativa o principal entrave à modernização da cultura foi Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882). Nele se revela claramente a intenção de reforma da mentalidade em atenção à filosofia moderna. Com Vieira, o conhecimento de si não seria mais que o efeito da conversão: “assim como Deus nesta vida se conhece por fé, assim se conhece por fé também a alma” (*As cinco pedras da funda de Davi*). Com o advento do *cogito* cartesiano e da filosofia moderna, o conhecimento de si não é efeito, senão o princípio de toda a vida teórica, de toda a atividade cultural:

Custa-nos muito no meio, ou no fim da vida, renovar as nossas ideias, como o mudar de linguagem, e reformar os nossos costumes. Assim, não há verdade em ciência alguma, não há fato novo, achado pelo trabalho assíduo de alguns espíritos, que não fosse, e não seja combatido por mil juízos antecipados [...] não podendo conciliar fatos que nos parecem contrários ao que sabemos, negamos hoje o que afirmamos ontem, *damos agora como causa o que antes reconhecemos ser efeito*. (MAGALHÃES, 2004b, p. 348; itálicos acrescentados)

4. Considerações finais

Para concluir estas breves indicações da profundidade filosófica da pesquisa acerca do problema ético no Brasil, desejo prestar uma homenagem a Mário Vieira de Mello, cuja tese aqui referida instigou-me a vincar ainda mais a ideia de filosofia como um esforço do indivíduo de

conhecer a si mesmo desde dentro dos limites de sua condição cultural como povo.

Referências:

BARRETO, Tobias. Estudos de filosofia. *In: Obras completas*. Introdução e notas de Paulo Mercadante e Antônio Paim; biobibliografia de Luiz Antônio Barreto. Rio de Janeiro: Record/INL. <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com>, 1990,

BRITO, R. de Farias. *A base física do espírito – História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da filosofia do espírito* (1912). Brasília: Senado Federal, 2006.

_____. *O mundo interior – Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito* (1914). Brasília: Senado Federal. 2000.

CERQUEIRA, L. A. *Filosofia brasileira – Ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Maturidade da Filosofia Brasileira: Farias Brito. *In: BRITO, R. De Farias, O mundo interior*. Lisboa: INCM, 2003.

_____. Gonçalves de Magalhães como Fundador da Filosofia Brasileira. *In: Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes-Academia Brasileira de Letras, 2004.

_____. (2009a). Natureza e Cultura em Tobias Barreto. *In: Textos de Filosofia Brasileira*. <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2009/12/natureza-e-cultura-em-tobias-barreto.html>

_____. (2009b). O Aristotelismo como Tradição Originária da Filosofia no Brasil. *Anais do III Seminário Internacional Farias Brito*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. <http://filosofiabrasileiracefib.blogspot.com/2010/01/o-aristotelismo-como-tradicao.html>

_____. A Crise Estética no Brasil Oitocentista como Expressão de Experiência Crítica. *Anais do IV Seminário Internacional Farias Brito*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. <http://anaisdoivseminariofariasbrito.blogspot.com/2010/09/crise-estetica-no-brasil-oitocentista.html>

COXITO, A. *Estudos sobre filosofia em Portugal no século XVI*. Lisboa: INCM, 2005.

_____. *Estudos sobre filosofia em Portugal na época do Iluminismo*. Lisboa: INCM, 2006.

D. PEDRO. Da virtuosa benfeitoria. *In: Obras dos Príncipes de Avis*. Porto: Lello, 1981.

LOPES, Roberto (org.). *Cartas a Monte Alverne* (remetidas por Araújo Porto Alegre e Gonçalves de Magalhães). São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964.

MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de (1836). Prólogo “Lede”. *In: Suspiros poéticos e saudades*. Paris: Dauvin et Fontaine. <http://anaisdoivseminariofariasbrito.blogspot.com>

_____. (editor). *Niterói, Revista Brasiliense. Ciências, Letras e Artes* (1836). São Paulo: Biblioteca

Academia Paulista de Letras (vol. 9), 1978.

<http://anaisdoivseminariofariasbrito.blogspot.com>

_____ (2004a). Discurso sobre a História da Literatura do Brasil. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes-Academia Brasileira de Letras.

<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2008/06/discurso-sobre-histria-da-literatura-do.html>

_____ (2004b). *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes-Academia Brasileira de Letras.

ROMERO, Sílvio (1878a). A Poesia de Hoje. In: *Cantos do fim do século*, Prólogo. Rio de Janeiro.

<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2010/04/poesia-de-hoje.html>

_____ (1878b). *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre.

<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2011/07/nota-inicial-o-titulo-deste-pequeno.html>

_____. Explicações Indispensáveis. In: BARRETO, Tobias. *Vários escritos. Obras completas*. Rio de Janeiro, 1926.

VIEIRA, Padre Antônio. *Sermões* (vols. I e II). Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001.

The ethical and aesthetic: the Idea of Ethical Culture as Problem

Abstract: This paper aims to introduce the concept of an ethical culture in terms of philosophical research on the conditions under which the idea of good has been represented as a value in the historical experience of a people.

Keywords: brazilian philosophy; ethical culture; ethics in Brazil.

Data de registro: 20/05/2011

Data de aceite: 13/07/2011