

CENTRO UNIVERSITÁRIO BARÃO DE MAUÁ

MARÍLIA PAULINO PENNA

MORAL E ÉTICA: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Ribeirão Preto

2023

MARÍLIA PAULINO PENNA

MORAL E ÉTICA: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Trabalho de conclusão de curso de História
do Centro Universitário Barão de Mauá
para obtenção do título de licenciatura.

Orientador: Dr. Felipe Ziotti Narita

Ribeirão Preto

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

P454m

Penna, Marília Paulino

Moral e ética: uma perspectiva histórica/ Marília Paulino Penna - Ribeirão Preto, 2023.

68p.il

Trabalho de conclusão do curso de História do Centro Universitário Barão de Mauá

Orientador: Dr. Felipe Ziotti Narita

1. Moral 2. Ética 3. História I. Narita, Felipe Ziotti II. Título

CDU 17.031

Bibliotecária Responsável: Iandra M. H. Fernandes CRB⁸ 9878

MARÍLIA PAULINO PENNA

MORAL E ÉTICA: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Trabalho de conclusão de curso de História
do Centro Universitário Barão de Mauá
para obtenção do título de licenciatura.

DATA APROVAÇÃO ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Dr. Felipe Ziotti Narita
Centro Universitário Barão de Mauá

Me. Osmair Severino Botelho
Centro Universitário Barão de Mauá

Dr. Tiago Santos Salgado
Pontifícia Universidade Católica (PUC)

Ribeirão Preto

2023

Ao grande Arquiteto do Universo.

AGRADECIMENTO

Agradeço à minha mãe Teresa e à minha irmã Carolina, pelo carinho e compreensão nos momentos mais difíceis. Ao meu pai João Bosco Penna por ser o exemplo que eu sigo até hoje e que seguirei pelo resto da minha vida. Ao meu segundo pai Rene Penna, meu porto seguro quando minhas estruturas ficaram abaladas. Aos meus amigos Tauany, Sarah e Bruno pelo apoio. Deixo registrado meu agradecimento aos professores Osmair Severino Botelho e Tiago Santos Salgado pela participação na banca. Por fim meu agradecimento ao professor Felipe Ziotti Narita, um exemplo dentro da faculdade e que, com absoluta certeza, lembrarei com carinho e que, assim como meu pai, será um exemplo a ser seguido.

RESUMO

A presente monografia tem por objetivo analisar a moral e da ética desde a Antiguidade Clássica, com Platão e Aristóteles, até a Revolução Francesa. Tal análise visa abarcar a abrangência dos temas ao longo da história, comparando os termos às divergências sociais dentro da sociedade ocidental europeia, a qual muito influenciou (e influencia, com menos intensidade dada a perda de prestígio para a imposição cultural norte-americana) a mentalidade mundial. Trata-se, portanto, de tema relevante, pois muitas vezes moral e ética são vocábulos confundidos apenas com “obediência à norma legal”, sendo esta confusão pouco eficaz. Embora tais termos tenham suas áreas de intersecção com a esfera legislativa, o conceito e abrangência vai além dos códigos vigentes.

Palavras-chave: moral; ética; história; filosofia.

KURZFASSUNG

Die vorliegende Bachelorarbeit analysiert Moral und Ethik von der Antike, anhand der Werke Platons und Aristoteles', bis zur Französischen Revolution. Diese Analyse hat zum Ziel, die Termini in vollem Umfang im Laufe der Geschichte darzustellen, indem Moral und Ethik in verschiedenen Epochen innerhalb der westeuropäischen Gesellschaft verglichen werden. Westeuropa prägte in hohem Maße die globale Mentalität und beeinflusst sie heute immer noch (auch wenn auf schwächere Art und Weise aufgrund des Verlustes an Prestige wegen der amerikanischen kulturellen Dominanz). Dementsprechend handelt es sich um ein relevantes Thema, denn diese Begriffe werden oft mit "Gehorsam gegenüber dem Gesetz" verwechselt, wobei die Verwechslung wenig produktiv ist. Obgleich Moral und Ethik Gemeinsamkeiten mit dem legislativen Bereich aufweisen, kommen ihr Konzept und Umfang über geltende Gesetze hinaus.

Schlagwörter: Moral, Ethik, Geschichte, Philosophie.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. HISTORICIDADE DOS CONCEITOS	11
2.1 Ética X Moral: definição semântica	12
2.2 Pólis: o local da realização ética	19
2.3 Moral e ética como esferas religiosas.....	26
3. A MORAL MODERNA	39
3.1 Renascimento.....	39
3.2 Tempo é dinheiro: a revolução industrial	46
3.3 Liberdade, igualdade, fraternidade: do antigo regime à Revolução Francesa	55
4. CONCLUSÃO	62
REFERÊNCIAS.....	63

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa, dedicada ao trabalho teórico, tem como principal objetivo analisar a construção tanto da moral quanto da ética no contexto europeu ocidental desde a Antiguidade Clássica até a Revolução Francesa, marco inicial da Idade Contemporânea. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, considerando que os conceitos de moral e ética se adequaram às mudanças sociais.

Tendo em vista que o tema tangencia uma esfera social, a contribuição desta pesquisa está em fornecer uma nova perspectiva a uma área que, por ser revisitada inúmeras vezes, tem estudos profícuos e consolidados¹.

Justamente pelo fato de os termos “moral” e “ética” serem genéricos e abrangentes, viu-se necessário debruçar o olhar para perceber não somente as permanências e rupturas de seus significados como também suas flutuações históricas. Outra justificativa relevante para tal desenvolvimento está pautada na continuidade de pesquisas anteriores, como por exemplo no Programa de Iniciação Científica e estudos derivados da primeira graduação, dentro da qual foi analisada a clonagem humana à luz dos direitos fundamentais.

Para o desenvolvimento da presente monografia foram utilizadas como referências principais autores como Aristóteles, Santo Agostinho, Thomas Hobbes, Jean Delumeau, Flávio Luizetto e Max Weber, que fundamentaram a pesquisa de maneira a vislumbrar um novo horizonte de perspectiva para o tema.

Optou-se pela utilização da história comparada pelo fato de ser uma “modalidade historiográfica que atua de forma simultânea e integradora sobre campos de observação diferenciados e bem delimitados” (BARROS, 2007, p. 7), e, para que tal dimensão fosse trabalhada de forma exitosa, utilizou-se o procedimento da revisão bibliográfica, “desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” (GIL, 2002, p. 44).

O primeiro capítulo é subdividido em três tópicos, sendo que no primeiro construímos uma base teórica sobre os conceitos de moral e ética, contextualizando-

¹ Temos, por exemplo, o estudo do juiz do trabalho Wilson Ricardo Buquetti Pirota, denominado “Ética: Direito, Moral e Religião no mundo moderno”, no qual analisa o livro de mesmo nome do jurista e advogado Fábio Konder Comparato. Tal estudo vai de encontro ao que esta monografia analisa, contudo, nós não enviesamos o olhar para o direito, visto que não é o foco.

a e analisando-a em suas semelhanças e diferenças. Em segundo momento, investigamos o processo no qual os conceitos balizaram a vida cotidiana na *pólis* e como a religião influenciou a estruturação de tais conceitos. No terceiro e último subtópico analisamos como a religião católica utilizou os vocábulos para adquirir respeito da população. Posteriormente também foi analisada a religião protestante e como ela alterou as bases da cristandade.

No segundo capítulo, que também é dividido em três subtópicos, analisamos a moral e a ética na modernidade a partir do Renascimento, durante a Revolução Industrial inglesa e por fim durante a Revolução Francesa.

2 HISTORICIDADE DOS CONCEITOS

A moral e a ética, termos muito utilizados em nosso cotidiano, são colocados em discussão todas as vezes que é necessário estabelecer limites nas relações sociais. As reportagens abaixo são dois exemplos importantes sobre como a temática é abordada na atualidade, sendo a questão da clonagem debatida desde o final do século passado quando os cientistas ingleses clonaram a ovelha Dolly, o primeiro experimento exitoso de replicação de um mamífero adulto. Nessa seara, se cientistas conseguiram conceber uma ovelha idêntica à uma pré-existente, muito provavelmente seriam feitas tentativas em seres humanos, tendo em vista que a técnica da fertilização *in vitro* já era conhecida.

“Cientistas americanos admitem futura edição genética em embriões

[...]

Questões éticas

As maiores preocupações dos cientistas em relação à mudanças em embriões, óvulos e espermatozoides são éticas, pois essas alterações têm o poder de modificar as próximas gerações — intervindo de maneira direta no futuro de nossa espécie. Além de doenças, alguns cientistas temem que a prática possa ser usada para manipular características físicas, como a cor dos olhos, tipo de cabelo ou até cor da pele, criando diferentes classes de humanos.” Por Da redação 15 fev. 2017, 18h09

Leia mais em: <https://veja.abril.com.br/ciencia/cientistas-americanos-admitem-futura-edicao-genetica-em-embrioes/> Acesso em 04/03/2023

“A pandemia colocou à prova a noção de ética

Se já não é novidade que o novo normal em nada se compara ao mundo pré-pandêmico, convém justa reflexão sobre mudanças de paradigma menos óbvias, decorrentes das tamanhas transformações que vivenciamos nos últimos meses. Mesmo ainda estando no centro do furacão, alguns padrões de comportamento social permitem levantar a provocação de que a noção fundamental de ética está colocada à prova [...].” Por Daniel Lança em 22 ago 2021, 09h51

Leia mais em: <https://veja.abril.com.br/coluna/matheus-leitao/a-pandemia-colocou-a-prova-a-nocao-de-etica/> Acesso em 04/03/2023

As duas reportagens acima são de anos distintos, mas ambas mostram que a ética e a moral são temas presentes na sociedade do século XXI. Apesar de serem conceitos muito utilizados, são difíceis de serem conceituados uma vez que remontam à Grécia com Platão e Aristóteles.

Na primeira reportagem é mostrada questões éticas no tocante à clonagem humana uma vez que por meio da manipulação do genoma, os pais poderão modificar as características dos filhos no intuito de melhorar atributos físicos, manipulando peculiaridades “como a cor dos olhos, tipo de cabelo ou até cor da pele, criando diferentes classes de humanos.” (VEJA). Já a segunda reportagem diz respeito às consequências da não vacinação e o quanto essa escolha individual impacta o coletivo.

Para que a análise sobre ética e moral sejam validadas, faz-se, portanto, necessário retomar a Grécia Antiga, berço da ética enquanto tradição com Platão, Aristóteles e alguns outros teóricos importantes que juntamente com os dois já citados estruturaram o que chamamos de ética e moral.

2.1 Ética X Moral: definição semântica

Antes de adentrarmos especificamente nas questões concernentes à moral e ética, vale ressaltar que a História, como disciplina acadêmica, não tem o intuito de fantasiar a realidade, inventando fatos, acrescentando ou omitindo elementos.

História é, em primeiro lugar, o estudo do passado que objetiva descobrir a verdade sobre ele. Ao contrário de romancistas ou cineastas, historiadores não inventam coisas que não aconteceram nem fazem vir à tona personagens que não existiram. Dramaturgos e roteiristas podem alterar a matéria-prima que usam quando estão tratando, como acontece muitas vezes, de um item extraído do passado a fim de tornar o tema mais interessante e mais estimulante. Eles podem introduzir o diálogo, incluir palavras em documentos históricos que não estão nos originais e geralmente usam de sua imaginação de uma forma nada sujeita aos limites da evidência histórica. Historiadores não desfrutam desse luxo. Tratam do fato, não da ficção. (EVANS, 2010, p. 13).

Para Aristóteles, contudo,

[...] a função do poeta não é contar o que aconteceu mas aquilo que poderia acontecer, o que é possível, de acordo com o princípio da verossimilhança e da necessidade. O historiador e o poeta não diferem pelo facto de um escrever em prosa e o outro em verso [...], diferem é pelo facto de um relatar o que aconteceu e outro o que poderia acontecer. Portanto, a poesia é mais filosófica e tem um carácter mais elevado do que a História. É que a poesia expressa o universal, a História, o particular (ARISTÓTELES, 2008, p. 54).

Assim, as discussões abordadas sobre a ética e a moral terão embasamento bibliográfico, começando pela compreensão de que a principal base para o estudo e entendimento da moral e da ética, como campos do conhecimento, é pautada na obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Percebe-se que “embora se tenha atribuído a Sócrates o início dessa reflexão, a primeira apresentação sistemática da Ética encontra-se em Aristóteles” (FIGUEIREDO, 2008, p. 2). Pode-se dizer, portanto, que

A *Ética a Nicômaco* – dedicada a Nicômaco, filho de Aristóteles, segundo Porfírio; editada por ele, dizem outros – é o mais brilhante conjunto de notas de aula já escrito; e, precisamente por serem notas de aula – com todas as desvantagens de aparecerem, aqui e ali, reduções, repetições ou referências cruzadas imprecisas –, é que podemos quase que ouvir nelas, de quando em quando, o tom de voz de Aristóteles, magistral e ímpar; no entanto, é também uma voz que tenciona ser mais do que apenas a do próprio Aristóteles (MACINTRE, 2021, p. 223).

Nessa seara, faz-se necessário não somente conhecer as origens dos termos como também distinguir a moral da ética,

[...] justamente porque a tarefa da ética consiste em esclarecer o fundamento pelo qual os juízos morais se apresentam com pretensões de necessidade e universalidade que seu objetivo se funde na forma de moralidade. Seu objetivo não é introduzir novos conteúdos morais, mas proporcionar o procedimento lógico que permita discernir quando um conteúdo convém à forma moral (CORTINA, 2009, p. 67).

Assim sendo,

[...] toda discussão sobre “ética” sempre se inicia pela revisão de suas origens etimológicas e pela sua distinção ou sinonímia com o termo “moral”. Justifica-se a necessidade de explicitar a origem do termo *ethos*, uma vez que é de sua raiz primitiva que iremos encontrar as respostas para as ambigüidades terminológicas e imprecisões conceituais (FIGUEIREDO, 2008, p. 2).

A partir das citações acima, de fontes distintas, mas não incompatíveis, é podido notar que os termos *ética* e *moral* são corriqueiramente confundidos pois muitas vezes são tidos como vocábulos sinônimos. Todavia, para serem sinônimas, ao serem trocadas em uma frase, deveriam levar a um mesmo sentido, fato este que não ocorre.

Cabe então fazer um breve contorno etimológico das palavras a fim de entendermos os motivos pelos quais essas palavras não possuem o mesmo significado, uma vez que

[...] um estudo sobre *Ética* que se pretenda filosófico deve dedicar-se preliminarmente a delinear o contorno semântico dentro do qual *Ética* será designado e a definir assim, em primeira aproximação, o *objeto* ao qual se aplicarão suas investigações e suas reflexões, bem como a caracterizar a natureza e a estabelecer os limites do tipo de conhecimento a ser praticado no estudo da *Ética* (VAZ, 2002, p. 11).

Em primeiro lugar, de acordo com o dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, o adjetivo “ético” provém do grego *ethikós* e é definido como “pertencente ou relativo à ética”. *Ética*, por sua vez, substantivo feminino do adjetivo “ético” é designado como o “estudo dos juízos de apreciação referentes à conduta humana suscetível de qualificação do ponto de vista do bem e do mal, seja relativamente a determinada sociedade, seja de modo absoluto” (FERREIRA, 1986, p. 732).

De acordo com o mesmo dicionário, o vocábulo *moral* provém do latim *mos*, que é designado como sendo algo “relativo aos costumes”. Contudo, para a filosofia, o termo significa o “conjunto de regras de conduta consideradas como válidas, quer de modo absoluto para qualquer tempo ou lugar, quer para grupo ou pessoa determinada” (FERREIRA, 1986, p. 1158).

A partir das explicações prescritas no dicionário, é possível extrair alguns desdobramentos, sendo o primeiro deles a certeza interpretativa de que para a língua portuguesa, os referidos vocábulos definitivamente não são sinônimos, como dito anteriormente, fato este admitido por diversos autores como se pode ser visto no desdobramento que será feito.

No entendimento do professor doutor em Filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma, Henrique C. de Lima Vaz,

[...] o vocábulo *moral*, tradução do latim *moralis*, apresenta uma evolução semântica análoga à do termo *ético* (*a*). Etimologicamente a raiz de *moralis* é o substantivo *mos* (*mores*) que corresponde ao grego *ethos*, mas é dotado de uma polissemia mais rica, pois seu uso se estende a um amplo campo de expressões como pode ser verificado nos léxicos latinos (VAZ, 2002, p. 14).

No que tange à *ética*, o referido autor diz que

[...] no uso vulgarizado a partir de Aristóteles, *ética* (*éthike*) é um adjetivo que qualifica um tipo determinado de saber que Aristóteles foi, de resto, o primeiro a definir com exatidão. Assim surge a expressão aristotélica *ethike pragmateia* [...], que podemos traduzir seja como o exercício constante das virtudes morais, seja como o exercício da investigação e da reflexão metódicas sobre os costumes (*ethea*) (VAZ, 2002, p. 12 – 13).

Contudo, especificamente para Vaz, apesar de termos dois vocábulos com origens diferentes, os mesmos foram recebendo diversas grafias e designações com

o passar do tempo e evolução das línguas, não sendo mais possível diferenciar os dois termos. Assim, Vaz afirma que

[...] a evolução semântica paralela de *Ética* e *Moral* a partir de sua origem etimológica não denota nenhuma diferença significativa entre esses dois termos, ambos designando fundamentalmente o mesmo *objeto*, a saber, seja o *costume* socialmente considerado, seja o *hábito* do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade (VAZ, 2002, p. 14).

Já o professor de *Ética Profissional* da Universidade Federal Fluminense, Antônio Macena Figueiredo, aponta vários pontos de vista sobre a divergência semântica, mostrando que

[...] no latim não existia uma palavra para traduzir o *êthos*, nem tampouco outra para representar o sentido do termo *éthos*, dado da língua grega. Então, na essência, esta distinção foi perdida. Ambas foram traduzidas por “*mos*” ou “*mores*” (plural de *mos*, do qual vem o termo *moralis*), pois era a palavra que mais se aproximava do sentido de *ethos*, que nessa língua pode significar tanto “*costumes*” como “*caráter*” ou gênero de vida (FIGUEIREDO, 2008 p. 5).

Para o professor La Tayle, o qual possui vários estudos e especializações em *Psicologia do Desenvolvimento* e *psicologia moral*,

[...] moral e ética são conceitos habitualmente empregados como sinônimos, ambos referindo-se a um conjunto de regras de conduta consideradas como obrigatórias. Tal sinonímia é perfeitamente aceitável: se temos dois vocábulos é porque herdamos um do latim (*moral*) e outro do grego (*ética*), duas culturas antigas que assim nomeavam o campo de reflexão sobre os “*costumes*” dos homens, sua validade, legitimidade, desejabilidade, exigibilidade (LA TAYLLE, 2009, p. 25).

Para que se possa distinguir os vocábulos, o referido autor utiliza-se dos modelos estabelecidas por Paul Ricoeur, alegando que

[...] a convenção mais adotada para diferenciar o sentido de moral do de ética é reservar o primeiro conceito para o fenômeno social, e o segundo para a reflexão filosófica ou científica sobre ele. O fenômeno a que estou me referindo é o fato de todas as comunidades humanas serem regidas por um conjunto de regras, por proibições de vários tipos cuja transgressão acarreta sanções socialmente organizadas. Vale dizer que toda organização social humana tem uma moral. Mas, evidentemente, como todo fenômeno social, a moral suscita indagações. [...] Essa diferença de sentido entre moral e ética é interessante. Por um lado, permite nomear diferentemente o objeto e a reflexão que incide sobre ele; portanto demarcar níveis de abstração. E, por outro, permite sublinhar o fato de que se poder viver uma moral sem nunca ter se dado ao trabalho de reflexão ética (LA TAYLLE, 2009, p. 26).

No entanto, o próprio Paul Ricoeur, por sua vez, mostra-nos que etimologicamente os termos moral e ética são diferentes pois “um vem do grego, o

outro do latim”. Contudo, ambos “remetem à idéia intuitiva de *costumes*, com dupla conotação [...] do que é *tido como bom* e do que *se impõe* como obrigatório” (RICOEUR, 1991, p. 200).

A partir das diferentes concepções sobre a origem dos termos, podemos passar para uma segunda esfera de entendimento desses vocábulos. Para Antônio Figueiredo, “tanto na concepção clássica quanto na moderna, a ética ocupa-se constantemente dos atos morais e dos hábitos no sentido de virtudes e vícios” (FIGUEIREDO, 2008, p. 4). Esses “costumes” eram tidos como “hábitos” ou “práticas” de grupos sociais que, por serem corriqueiramente realizados, se tornavam comportamentos intrínsecos a determinado grupo social.

Assim, pode-se dizer que muito antes da filosofia ser tida como disciplina a ser estudada, cabia à tradição o “dever” de conduzir as condutas humanas àquilo que era considerado “justo”. Os valores eram transmitidos via oral, “boca a boca, em cada lar, sobretudo através das mulheres: contos de amas-de-leite, fábulas de velhas avós, para falar como Platão, e cujo conteúdo as crianças assimilam desde o berço” (VERNANT, 2006, p. 15).

Nesta tradição, também vale a pena ser demonstrada a questão dos mitos, parte da religiosidade grega que tinha como finalidade também conduzir a vida pública no intuito de colocar ordem na vivência coletiva. Trata-se de parte da religião grega que

[...] mergulha suas raízes numa tradição que engloba a seu lado, intimamente ligado a ela, todos os outros elementos constitutivos da civilização helênica, tudo aquilo que dá à Grécia das cidades-Estado sua fisionomia própria, desde a língua a gestualidade, as maneiras de viver, de sentir, de pensar, até os sistemas de valores e as regras da vida coletiva. Essa tradição religiosa não é uniforme nem estritamente determinada; não tem nenhum caráter dogmático (VERNANT, 2009, p. 13).

Verifica-se, então, que as boas condutas eram, pela tradição, passadas de uma geração para outra. A partir do momento em que os comportamentos passaram a ser colocados em pauta como disciplina passível de ser estudada, considerou-se a ética como “a ciência dos costumes” (FIGUEIREDO, 2008, p. 2). Sendo, pois, a ética o campo do conhecimento destinado ao estudo dos hábitos, Honneth ao estudar Kant nos mostra que para este último

O termo “eticidade” se refere, em contrapartida, ao *ethos* de um mundo de vida particular que se tornou hábito, do qual só se podem fazer juízos

normativos na medida em que ele é capaz de se aproximar das exigências daqueles princípios morais universais (HONNETH, 2009, p. 270).

Tendo essas primeiras linhas delineadas sobre as origens dos termos, é importante também delimitar uma primeira concepção sobre qual o significado de cada um dos termos. Em primeiro lugar a moral (ou moralidade) “exorta-nos a evitar atividades ilícitas, tais como a trapaça, a mentira, o roubo, o adultério e o assassinato” (VAN HOOFT, 2013, p. 16). Nessa seara, “a moralidade diz-nos o que devemos fazer em uma série específica de circunstâncias, enquanto a teoria moral (às vezes chamada e ‘ética’) consiste no estudo da moralidade” (VAN HOOFT, 2013, p. 9).

Em outra perspectiva, tem-se

[...] que a ética nos ensina a viver, ela, para ser vivida, é *práxis* e não propriamente *theoria* ou *póesis*. Desse ensinamento se deduz que ética se instala em solo moral, uma vez que ela se depara com uma experiência histórico-social no terreno da moral. Daí a primeira definição: Ética ou filosofia da moral pode ser conceituada como a parte da filosofia que se ocupa com a reflexão a respeito dos fundamentos da vida moral (FIGUEIREDO, 2008, p. 1 – 2).

No entendimento de Adela Cortina:

[...] a ética se distingue da moral por não estar presa à determinada imagem do homem, aceita como ideal por um grupo concreto; mas também é certo que a passagem da moral para a ética não pressupõe transitar de uma moral determinada a um ecletismo, a um amálgama de modelos antropológicos; nem tampouco passar hegelianamente para a moral já expressa nas instituições: a ética não é uma moral institucional (CORTINA, 2008, p. 38).

Apreende-se, portanto, a partir do até então exposto que

[...] a ética, enquanto conhecimento teórico, por se deparar com as práticas morais no contexto histórico-social, é considerada uma ciência social. É uma ciência social porque o seu objeto de estudo é um fato socialmente histórico – a moral. Já a moral não é concebida como ciência, senão o objetivo desta (FIGUEIREDO, 2008, p. 8).

Todas as perspectivas iniciais acerca da ética como estudo da moral, portanto, levam até um objetivo único, qual seja, considerar a mesma como distinção entre o bem e o mau ou boas e más condutas. Platão, por exemplo, já afirmava que “somos bons quando a razão governa, e maus quando dominados por nossos desejos” (TAYLOR, 2013, p. 155).

A questão da moral dentro da religião será abordada mais adiante, contudo, Santo Agostinho, também traz explanações acerca das condutas humanas em seu livro “A Cidade de Deus”, alegando que

[...] tudo o que existe é bom, é belo. O Bom e o Belo é que constituem a ordem e todo o universo é ordenado. [...] A existência, e só ela, é boa e bela. O nada, porque nada é, não possui beleza nem bondade. O mal não é; o mal falta, embora seja falta que, por exigência das naturezas, deve ser colmatada. [...] Também o mal que fazemos, quando fazemos o mal ou deixamos de fazer o bem (mal moral, pecado, crime), ou sofremos (dor, angústia, tristeza), é uma falta, uma ausência de bem que é ser (AGOSTINHO, 1996, p. 33).

Dentro do exercício da razão humana, inicia-se o questionamento socrático a respeito da ética sobre o “‘conhece-te a ti mesmo’ (*gnothi sauton*)” (VAZ, 2002, p. 96). Neste sentido, dentro da ética trabalhada por Sócrates, seu traço distintivo habitualmente aceito é o da “*virtude ciência*”, ou seja, o uso da razão para a prática da virtude. Tal fato foi recebido por Platão, mas criticado por Aristóteles, uma vez que essa *virtude-ciência*

[...] passou a caracterizar o chamado intelectualismo moral de Sócrates, conhecido por suas consequências aparentemente paradoxais: o homem sábio é necessariamente bom, e o homem malvado é necessariamente ignorante, o sábio nunca faz o mal voluntariamente e somente o homem virtuoso é verdadeiramente feliz (VAZ, 2002, p. 96).

O vocábulo “virtude”, por sua vez, pelo dicionário Aurélio, provém do latim *virtute* e significa “disposição firme para a prática do bem; boa qualidade moral; força moral; valor” (FERREIRA, 1986, p. 1782). O autor Stan Van Hooft corrobora com tal conceito, divergindo somente na origem latina do vocábulo, alegando que o termo “provém do latim *virtus*, que significa ‘excelência’, ‘capacidade’ ou ‘habilidade’. Nesse sentido, ter virtude é ter o poder ou a habilidade de realizar alguma coisa” (VAN HOOFT, 2006, p. 8). “Há, pois, no grego do século V, um conjunto aceito de palavras que significam virtudes e, neste sentido, um conjunto aceito de virtudes: amizade, coragem, autodomínio, sabedoria, justiça – e não somente essas” (MACINTYRE, 2021, p. 206).

Hobbes, em seu livro *Leviatã*, discorre sobre as virtudes, alegando que elas estão amparadas na comparação entre os homens,

[...] pois se todas as coisas fossem iguais em todos os homens, nada seria apreciado. Por virtudes INTELECTUAIS sempre se entendem as capacidades do espírito que os homens elogiam, valorizam e desejariam possuir em si mesmos, e vulgarmente recebem o nome de engenho natural, embora a mesma palavra ENGENHO também seja usada para distinguir das outras uma certa capacidade. (HOBBS, 2003, p. 61 – 62).

Apreende-se, portanto, que os conceitos aqui estudados são complexos e possuem um local definido para sua expansão e apreensão, qual seja, a Pólis.

2.2 Pólis: o local da realização ética

A partir de então, a ética passa a ter relações com o âmbito político. Na concepção sobre as virtudes humanas, “é ponto pacífico entre elas que o ambiente social em que as virtudes devem ser exercidas e com relação às quais devem ser definidas é a *polis*” (MACINTYRE, 2021, p. 207). Desse modo,

[...] o primeiro fato significativo que devemos tomar em consideração é a diferença que faz para a concepção das virtudes quando a principal comunidade moral não são mais os parentes, mas a cidade-Estado, e não apenas a cidade-Estado em geral, mas sobretudo a democracia ateniense (MACINTYRE, 2021, p. 203).

Assim, a tradição que antes colocava a família como centro da justiça é deslocada para a “*polis*, o centro da autoridade nas questões morais” (MACINTYRE, 2021, p. 203).

Confirmando a questão de a família ser a primeira instituição por meio da qual a sobrevivência se faz necessária, Rousseau afirma que

A mais antiga de todas as sociedades e a única natural é a da família. Mesmo assim, os filhos só estão ligados ao pai enquanto precisam dele para sobreviver. Tão logo cessa tal necessidade, esse vínculo natural se dissolve. Os filhos, isentos da obediência que devem ao pai, o pai, isento dos cuidados que deve aos filhos, voltam a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, não é mais naturalmente, é voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção (ROUSSEAU, 1996, p. 10).

Com relação à *polis*, já afirmava Aristóteles que “o homem é um animal político, o que remete à sua natureza social”. Até mesmo Sófocles, algum tempo antes da afirmação de Aristóteles, já afirmava que “o homem sem a *polis* (cidade-Estado na Grécia antiga) teria um destino trágico, pois, embora seja um ser independente, sua existência só teria sentido com a convivência social” (FIGUEIREDO, 2008, p.1).

Tomando por base as afirmações dos autores gregos citados, percebe-se então que “fora do ambiente social, a existência do homem será sempre uma abstração, pois é dele que ele retira os meios de aprimoramento da vida coletiva, quer material, moral ou ético” (FIGUEIREDO, 2008, p.1).

É de suma importância o homem deixar de satisfazer única e exclusivamente suas vontades para torna-se um cidadão coletivo, pois

[...] para a ética, o que importa não é o benefício de um indivíduo ou de um específico grupo de indivíduos; seu ponto de vista não é egoístico, individual ou pessoal, mas coletivo, universal. Ela, portanto, elege as melhores ações

com base no interesse de toda a comunidade humana (ALMEIDA; CHRISTMANN, 2006, p. 15).

Afirma-se, portanto, que

[...] o aparecimento da *polis* constitui, na história do pensamento grego um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas consequências; a *polis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas (VERNANT, 2006, p. 53).

Hannah Arendt também remonta às concepções de família e *polis* em seu livro *A condição humana*, assegurando que

[...] a distinção entre uma esfera de vida privada e uma esfera de vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado; mas a ascendência da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido restrito do termo, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no estado nacional (ARENDR, 2007, p. 37).

A instituição familiar e o aparecimento da *polis* foram situações de tamanha importância que diversos autores falam a respeito disso. Châtelet menciona o fato da seguinte maneira:

Quando, no início de *A Política* [...], Aristóteles quer definir a Cidade, ele a opõe a duas outras formas de agrupamento animal: a família, que reúne os indivíduos do mesmo sangue, e a aldeia, que agrupa os vizinhos em função do interesse. Nos dois casos, o objetivo é a sobrevivência (CHÂTELET, 2009, p. 15).

Quando esses costumes passaram a ser reproduzidos pela maioria da sociedade, viu-se a necessidade de tradução desse “hábito” em leis escritas, sendo esta considerada como sendo o

[...] princípio de organização política e social concebida como texto elaborado por um ou mais homens guiados pela reflexão, aceita pelos que serão objeto de sua aplicação, alvo de um respeito que não exclui modificações minuciosamente controladas: essa é provavelmente a invenção política mais notória da Grécia clássica; é ela que empresta sua alma à Cidade, quer essa seja democrática, oligárquica ou “monárquica” (CHÂTELET, 2009, p. 15).

O primeiro conjunto de leis escritas que se tem notícias estão reunidas no “Código de Hamurabi”, quando “em 1750 a.C., o rei da Babilônia, Hamurabi, reúne as prescrições civis e administrativas que regulamentam a vida cotidiana na Mesopotâmia”. Ao todo, “282 artigos são gravados sobre uma estela de basalto negro, de 2,25 metros de altura, conservada no Louvre” (DELUMEAU, 2000, p. 31).

Este código,

[...] fornece pormenores muito interessantes ao cotidiano. As regras morais, distinguindo as categorias dos homens livres, inferiores e escravos, começam a reconhecer os direitos dos fracos. A lei do talião, “olho por olho”, que se encontra na Bíblia em termos semelhantes, está presente. Muitos artigos tratam do furto, da receptação, do falso testemunho do pagamento de dívidas, dos litígios entre vizinhos, da proteção da família, mas o código nem sempre é coerente e, às vezes, até se contradiz (DELUMEAU, 2000, p. 31).

Se compararmos esse código com o ordenamento jurídico atual, será percebido que o conjunto de leis vigente é, em muitos aspectos, semelhante ao Código de Hamurabi, excetuando a pena “olho por olho”, pois somente o Estado é detentor do direito de punir.

Desse modo, apreende-se que as leis estão dentro de um conjunto maior designado “direito”, ou seja, conjunto de leis. Tal “direito” tem uma regra específica que é a de

[...] ordenar a vida social. Esse ordenar a vida social deverá respeitar os limites da ética e da moral? A posição dos autores é de responder afirmativamente a essa pergunta; o Direito deve respeitar o campo de atuação delimitado pela Ética; como esclarece Miguel Reale, o Direito está contido na Ética e é sua garantia [...] (ALMEIDA; CHRISTMANN, 2006, p. 17).

Assim sendo,

O direito, para ser direito, deve ser aplicado de forma recorrente. Isso exige o máximo de formalismo e de regularidade que exceda o caso individual. A durabilidade relativa, assegurada pelas regras processuais, possibilita subsumir os casos individuais aos estatutos e à lei (KOSELLECK, 2014, p. 327).

Quando se levanta o olhar para a perspectiva jurídica, percebe-se que o homem em sua humanidade, ou seja, quando ainda não vivia sob a égide da coletividade, tinha a vida regida pela tradição oral, como já relatado. Em uma perspectiva mais atenta, esse estágio no qual não havia leis escritas, mas a tradição era não somente válida, mas também fielmente praticada por todos, criando-se o que atualmente se denomina de “direito natural” ou “direitos subjetivos”, os quais em princípio eram tidos como privilégios de alguns sobre a maioria, mas que atualmente são considerados como sendo direitos inalienáveis (direito subjetivo)² de todos os indivíduos que nascem vivos. Isso pode ser afirmado pelo trecho que se segue:

² Enquanto o Direito Subjetivo são as convenções sociais que são reconhecidas pelo ordenamento jurídico, Direito Objetivo são as normas estabelecidas pelo poder legislativo do país, as

A noção de um direito, também chamado de “direito subjetivo”, tal como desenvolvida na tradição legal do Ocidente, é de um privilégio legal visto como uma quase-posse do agente a quem é atribuído. Em princípio, esses direitos eram posses diferenciais: algumas pessoas tinham o direito de participar de certas assembleias, de dar conselhos ou cobrar taxas em dado rio e assim por diante. A revolução na teoria do direito natural no século XVII consistiu em parte usar essa linguagem dos direitos para exprimir as normas morais universais (TAYLOR, 2013, p. 25).

Montesquieu, na obra *O espírito das leis*, também retrata a questão do “direito natural”, o qual denomina “leis da natureza”, no capítulo dois, alegando que antes de termos estabelecidas as leis civis, tínhamos

[...] as leis da natureza, assim chamadas porque derivam unicamente da constituição de nosso ser. Para bem conhecê-las, deve-se considerar um homem antes do estabelecimento das sociedades. As leis da natureza serão aquelas que receberia em tal estado. [...] Neste estado, todos se sentem inferiores; no limite, cada um se sente igual aos outros. Não se procuraria, então, atacar, e a paz seria a primeira lei natural (MONTESQUIEU, 1996, p. 13 – 14).

Para Hobbes,

As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas etc. jamais podem ser tornados legítimos. Pois nunca poderá ocorrer que a guerra preserve a vida e a paz a destrua. Essas leis, na medida em que obrigam apenas a um desejo e a um esforço, isto é, um esforço não fingido e constante, são fáceis de obedecer. Pois, na medida em que exigem apenas esforço, aquele que se esforça por as cumprir está-lhes a obedecer. E aquele que obedece à lei é justo (HOBBS, 2003, p. 136).

Assim, para o autor supracitado, somente as leis da natureza podem ser consideradas como “a verdadeira e única filosofia moral. Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é bom e mau, no convívio e na sociedade humana” (HOBBS, 2003, p. 136).

Contudo, na concepção de Hobbes, nesse estado de natureza as pessoas viveriam em constante beligerância uma vez que cada um faria o possível para fazer prevalecer suas vontades individuais. Assim, o estado de natureza é

[...] insuportável, dado que o desejo de poder e o desejo de viver (e de viver em paz) se contradizem, então surge a capacidade deliberativa própria ao homem que comanda de construir uma instância superior, cujo fim é impor

quais são impostas para efetivo cumprimento de todos, independentemente se brasileiro ou estrangeiro residente no país.

uma ordem que elimine a violência natural, que substitua a guerra de todos contra todos pela paz de todos com todos (CHÂTELET, 2009, p 49).

Desse modo,

Hobbes afirma que a natureza não associa, mas dissocia os homens, e que a condição natural da humanidade é uma condição de guerra. [...] Hobbes pode concluir que o estado de natureza é marcado pela competição constante entre os homens e pela desconfiança de uns em relação aos outros. [...] Em contrapartida, para Hobbes os homens são iguais por natureza. Um homem mais fraco fisicamente pode conseguir as mesmas coisas que um outro fisicamente mais forte se superá-lo em inteligência ou esperteza. [...] Portanto, conclui Hobbes, se dois homens desejam a mesma coisa ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles se tornam inimigos (FRATESCHI, 2008, p. 300).

A partir disso, para que a vida pudesse ser minimamente vivida e

[...] para pôr fim à violência nascida do exercício de potências por definição ilimitadas, só pode ser eficaz uma potência que não conheça limites. Isso significa, em palavras claras, que a instauração da sociedade política – *commonwealth*, *civitas* –, do Estado, pressupõe que os cidadãos, de comum acordo, despojem-se integralmente de sua potência individual e a transfiram para a autoridade pública. A soberania una e indivisível do Estado é ilimitada: o contrato que a estabelece não a sujeita a nenhuma obrigação, salvo a de assegurar a tranquilidade e o bem-estar dos contratantes (CHÂTELET, 2009, p. 49).

Portanto, por meio de um contrato social, as pessoas “perderiam” sua liberdade, designando-a para um membro do coletivo no intuito de manter sua sobrevivência. Caso as disposições contratuais fossem de algum modo descumpridas, cada pessoa “retorna aos seus primeiros direitos e retoma a liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela” (ROUSSEAU, 1999, p. 20), retornando, portanto, ao estado de violência e guerra generalizada de todos contra todos pela manutenção de sua vida.

Maquiavel, por sua vez,

[...] em seus Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio (1512-19), [...] deduz os ensinamentos trazidos pelo devir dos romanos, ensinamentos tão sérios quanto os que se pretendem extrair da interpretação dos textos sagrados: há regras que presidem o governo e que têm a mesma natureza das leis que governam o movimento das estações e nada têm a ver com qualquer tipo de dever moral (CHÂTELET, 2009, p. 37).

Corroborando com tal afirmação, temos que

[...] os principados opõem-se às repúblicas que constituem o objeto dos Discursos sobre Tito Lívio. Convém distinguir entre os principados: uns são hereditários; os outros, novos. Hereditários: neste caso, é tal a facilidade da tarefa do príncipe, que Maquiavel, atormentado pela instabilidade dos regimes políticos da Itália do seu tempo, quase não atribui interesse a esses regimes hereditários, demasiado estáveis, demasiado fáceis, em que basta o príncipe "não ultrapassar em absoluto os limites estabelecidos pelos antepassados e contemporizar com os

acontecimentos"; uma capacidade ordinária permite que se conserve no trono. As verdadeiras dificuldades, tanto para a aquisição quanto para a conservação, encontram-se nos principados *novos* (CHEVALLIER, 1999, p. 25).

No livro *O príncipe*, "Maquiavel indaga que conduta deve adotar quem tem como projeto a instauração ou restauração de um principado duradouro, forte, honrado e feliz" (CHÂTELET, 2009, p. 38).

Esses novos principados podem ser conquistados e mantidos, de acordo com Maquiavel, de quatro formas:

Pela *virtù* e com as próprias armas, quando o príncipe sabe aproveitar as circunstâncias favoráveis, afirmando suas qualidades pessoais e seu valor; pela fortuna e com as armas alheias, quando o príncipe alcança o poder por acaso, num golpe de sorte, apoiado na força de outrem; pelo crime, quando o príncipe alcança por meio da violência desmedida, desrespeitando todas as leis humanas e divinas; pelo consentimento, quando um cidadão torna-se príncipe em razão do favor de seus conterrâneos (BARROS, 2008, p. 234).

Com relação à *virtù* e a fortuna, tem-se que

[...] a *virtù* do príncipe – qualidade de que se refere, ao mesmo tempo, à firmeza de caráter, à coragem militar, à habilidade no cálculo, à capacidade de sedução, à inflexibilidade – tem como inimigos seus adversários, mas também a fortuna (o acaso); o príncipe terá sucesso se, sabendo avaliar o 'bom momento', conseguir colocá-lo do seu lado" (CHÂTELET, 2009, p. 37).

Este novo príncipe

[...] que quer manter-se como tal deve, pois, aprender a não ser sempre bom, a ser ou não ser bom "conforme a necessidade". Sem dúvida, que haveria de mais desejável do que um príncipe que reunisse todas as boas qualidades, fosse generoso, benfazejo, compassivo, fiel à sua palavra, firme e corajoso, indulgente, casto, franco, grave e religioso? Isto, porém, é praticamente impossível, "a condição humana não o comporta" (CHEVALLIER, 1999, p. 36).

Cabe ao leitor de Maquiavel ao final da leitura perguntar-se se vale mais ser temido que amado ou mais amado que temido. A resposta para esta questão é, pois, traduzida da seguinte forma:

O melhor consistiria em ser amado e temido, mas é difícil. Então, é mais seguro ser temido. Por quê? Há várias razões para isto. Em primeiro lugar, os homens são geralmente "ingratos, inconstantes, dissimulados, trêmulos em face dos perigos e ávidos de lucro; enquanto lhes fazeis bem, são dedicados; oferecem-vos o sangue, os bens, a vida, os filhos, enquanto o perigo só se apresenta remotamente, mas quando este se aproxima, bem depressa se esquivam". [...] O vínculo do amor, rompem-no ao sabor do próprio interesse, enquanto o temor sustenta-se por um medo do castigo, que jamais os abandona (CHEVALLIER, 1999, p. 37).

Nessa seara, percebe-se que pode haver confusão entre as esferas subjetiva (individual) e coletiva. Assim sendo, a moral adentra em uma discussão não muito agradável, qual seja a individualidade, pois aquilo que é considerado bom para um indivíduo, não será igual ou ao menos similar para outra pessoa, sendo que o mesmo ocorre para o aspecto negativo. Por ser o homem um ser sociável, sua individualidade é “perdida” quando ele passa a viver em sociedade, visando a estabilidade coletiva.

Hegel afirma tal dimensão individual na primeira parte do livro *Princípios da filosofia do direito*, a qual é denominada “O Direito Abstrato”:

35 – Nesta vontade livre para si, o universal, ao apresentar-se como formal, é a simples relação, consciente de si embora sem conteúdo, com a sua individualidade própria. Assim é o sujeito uma pessoa. Implica a noção de personalidade que, não obstante eu ser tal indivíduo complementar determinado e de todos os pontos de vista definido (no meu íntimo livre-arbítrio, nos meus instintos, no meu desejo, bem como na minha extrínseca e imediata existência), não deixo de ser uma relação simples comigo mesmo e no finito me conheço como infinitude universal e livre. Nota - A personalidade só começa quando o sujeito tem consciência de si, não como de um eu simplesmente concreto e de qualquer maneira determinado, mas sim de um eu puramente abstrato e no qual toda limitação e valor concretos são negados e invalidados. É assim que na personalidade existe o conhecimento de si como de um objeto exterior mas elevado pelo pensamento à infinitude simples e, portanto, puramente idêntico a ela. Não têm os indivíduos e os povos personalidade enquanto não alcançam este pensamento e este puro saber de si (HEGEL, 1997, p. 39 – 40).

Em outra obra denominada *Fenomenologia do espírito*, o autor supracitado continua dizendo da individualidade:

381 – [*In der ersten*] Na primeira figura da razão ativa, a consciência-de-si era, para si, pura individualidade, e frente a ela se postava a universalidade vazia. Na segunda figura, cada uma das duas partes continha os dois momentos – lei e individualidade: uma das partes, o coração, era sua unidade imediata, e a outra, sua oposição. Aqui, na relação entre a virtude e o curso-do-mundo, os dois membros são, cada um, unidade e oposição desses momentos, ou seja, são um movimento da lei e da individualidade – um em relação ao outro, mas em sentido oposto. [...] O outro momento do curso-do-mundo é o da individualidade que pretende ser lei em si e para si, e que nessa pretensão perturba a ordem estabelecida. Na verdade, a lei universal se mantém contra essa enfatuação, e não surge mais como algo oposto à consciência e vazio; nem como necessidade morta, mas sim como necessidade na consciência mesma. Porém essa lei universal, quando existe como relação consciente da efetividade absolutamente contraditória, é o desvario; e quando é como efetividade objetiva, então é a perversidade em gêmis. Portanto o universal se apresenta, de certo, nos dois lados, como a potência de seu movimento; mas a existência dessa potência é apenas a perversão universal (HEGEL, 1988, p. 237 – 239).

Nessa transformação da história social, pode ser percebido que o ser humano tem responsabilidade ética em sua situação existencial pois a todo momento

faz escolhas, ou seja, o ser humano age e transforma o mundo. Tal situação implica em como o indivíduo se comporta, age e transforma o mundo do qual faz parte.

A partir dessa reflexão, temos o que Kierkegaard denomina de angústia, sintoma fundamental da nossa condição humana pois a todo momento somos confrontados com a possibilidade de termos a liberdade de agir no mundo. Os dilemas enfrentados pelas pessoas são fruto das escolhas de cada época, sejam essas decisões banais ou importantes. Assim sendo, o ser humano é o “ser-capaz-de”, ou seja, um indivíduo que é juiz de suas ações, e posto isso, deverá arcar com os fardos de suas escolhas e dessa sua situação existencial, basta verificarmos

[...] quando no Gênesis Deus disse a Adão: “Mas não comas os frutos da árvore da ciência do bem e do mal”, é óbvio que Adão propriamente não entendeu essas palavras, pois como haveria de entender a distinção entre bem e mal, visto que esta distinção só seguiria à fruição? Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Esta explicação é, portanto, a posteriori. A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de ser-capaz-de. Ela não tem nenhuma ideia do que é que ela seria capaz de fazer, pois de outro modo se pressupõe, certamente – como em geral sucede – o que só vem depois, a distinção entre bem e mal. Existe apenas a possibilidade de ser-capaz-de, enquanto uma forma superior da ignorância e enquanto uma expressão superior da angústia, porque esta capacidade, num sentido superior, é e não é, porque num sentido superior ela a ama e goza dela (KIERKEGAARD, 2017, p. 35 – 36).

No limite, o ser humano carrega o peso do processo histórico, pois a história do ser humano provém da queda do pecado, o qual até os dias atuais pressiona o presente. Vê-se, portanto, que Kierkegaard é um cristão em desespero uma vez que tenta buscar na religião as bases de um mundo no qual já não cabe mais a moralidade baseada na tradição da fé.

2.3 Moral e ética como esferas religiosas

No Império Romano, na época do paganismo, existia uma religião de Estado controlada por colégios sacerdotais oficiais. O grande deus de Roma chamava-se Júpiter, venerado no Capitólio, a mais nobre colina da cidade. A partir de Augusto, desenvolveu-se o culto imperial, cuja importância aumentava cada vez mais. Na maioria dos casos, as civilizações antigas, o Egito e a Grécia por exemplo, não faziam distinção nítida entre o domínio religioso e o Estado (DELUMEAU, 2000, p. 101).

Pelo trecho supratranscrito, percebe-se que muitas vezes no vasto percurso da história humana no mundo, a religião foi articulada e confundida com a

esfera estatal, relacionando-se, inclusive, com os conceitos tratados neste presente trabalho. Contudo, o objetivo principal deste tópico não é descrever de qual maneira as religiões conquistaram seus espaços no cotidiano, no tocante à ética e à moral, mas sim suscitar diferenças e semelhanças na forma em que as religiões articularam as esferas dos princípios e virtudes dentro da sociedade, levando em consideração duas principais crenças que construíram o mundo moderno, quais sejam, o catolicismo e o protestantismo.

Voltemos à ideia da religião “primitiva”, considerada como tal por ser uma crença que agregava diversas convicções. Essa religiosidade “era exclusivamente doméstica” e, sendo assim, “o mesmo acontecia com a moral” (COULANGES, 2021, p. 119). É normal então que, sendo a moral intrinsecamente ligada ao fator religioso, ambas estejam amarradas, uma vez que a religião era esfera normativa do comportamento humano em sociedade pois como a “religião tinha por objeto os antepassados, e por principal símbolo o lar; ela é que constituiu a família e estabeleceu as primeiras leis” (COULANGES, 2021, p. 155).

Nessa seara, a religião era tida para atender aos anseios dos questionamentos inexplicáveis da vida dos indivíduos uma vez que, “ao longo de toda a existência humana, refletimos sobre as questões fundamentais da vida, da morte, da natureza e de nossos relacionamentos”. Assim,

[...] a maioria das religiões e mitologias tem características chave que apontam para algumas das perguntas mais básicas que nos temos feito desde o começo de nosso desenvolvimento como espécie civilizada: Preocupações com a mortalidade, o nascimento, a astrologia e a natureza como um todo. Muitas vezes nos voltamos para a natureza como fonte de inspiração para histórias que expliquem o inexplicável, criando divindades a partir do sol, da lua, dos rios, do mar e das montanhas (DANIELS, 2015, p. 10).

Mesmo quando essa crença em vários deuses foi paulatinamente alterada para religiões monoteístas, os religiosos ainda tentavam explicar o inexplicável por meio da fé nas escrituras sacras (tal fé é procedimento natural de todas as religiões monoteístas), as quais foram caligrafadas por discípulos de Cristo, filho de Deus humanado para salvar a humanidade de seus pecados os quais são cometidos desde o período inicial de Adão e Eva.

É inevitável, ao tratar do contexto religioso, abordar também sobre quesitos socioeconômicos tanto anteriores quanto posteriores à Reforma Protestante, que abalaram a estrutura católica, fazendo surgir novas interpretações do texto sacro não

apenas baseado no medo da punição divina, mas também na expectativa da salvação plausível de ser conquistada, diferenciando-se, portanto, da redenção por meio da compra de indulgências, que era a remissão (perdão) total ou parcial dos pecados cometidos pelos fiéis.

Como na história as revoltas e/ou crises são decorrentes de um longo processo de dificuldades em vários setores tanto da vida privada como da coletiva, com a crise do catolicismo não foi diferente. Assim, para entendermos o abalo da moralidade católica, voltemos ao período entre os séculos XI e XIII, no qual

[...] um conjunto de progressos na economia rural constituiu uma verdadeira revolução agrícola. A difusão dos moinhos a água e a vento, a elevação do rendimento do trabalho dos animais de tração, os aperfeiçoamentos da charrua, os progressos da rotação trienal dos solos, o aparecimento de novas culturas, são seus principais aspectos. [...] Há ao mesmo tempo um grande crescimento da população, uma verdadeira revolução demográfica. A revolução agrícola lhe está, aliás, intimamente ligada, pois ela responde à demanda ampliada de produtos alimentares (LE GOFF, 1998 apud FALCON, 2006, p. 10).

Assim sendo,

[...] pode-se dizer que havia um certo equilíbrio entre a produção de gêneros alimentícios e as necessidades de consumo: os homens do século XIII podiam acreditar que haviam alcançado um limite de segurança tal, que os colocava ao abrigo dos assaltos e da fome (LUIZETTO, 1994, p. 14).

Essa transição da Idade Média para Idade Moderna, aparentemente estável muito por conta das novas ferramentas de melhoramento no campo, foi alterada quando a população, além de ter que se mudar para as cidades em decorrência desse melhoramento tecnológico, começou a crescer de maneira desordenada. Pode-se, então, afirmar que “estas duas características: ampliação da área migratória e desequilíbrio em favor dos recém-chegados, acentuaram-se ainda mais com as calamidades do século XIV” (ROSSIAUD, 1989, p. 103).

Nessa seara,

A expansão econômica desencadeada a partir do século XI esteve estreitamente ligada às pressões demográficas crescentes, à introdução de técnicas novas ou aperfeiçoadas e a um movimento intenso de ocupação de novas áreas para o cultivo agrícola. Como uma das consequências de tais mudanças, alteraram-se algumas das características das relações entre senhores e servos em algumas regiões, com a tendência, por exemplo, à substituição das prestações em trabalho gratuito na chamada reserva senhorial por pagamentos em produtos ou mesmo, em certos casos, em moeda ou algum tipo de equivalente monetário (FALCON, 2006, p. 10).

Essas inovações dos séculos anteriores geraram uma crise ocorrida no início do século XIV, já nos anos finais da Idade Média, a qual se deu com a denominada Trilogia Trágica, nome dado aos três diferentes medos da humanidade durante o período, quais sejam, a fome, guerra e a doença (Peste Negra), conforme pode ser visto no trecho a seguir:

O período correspondente à chamada *crise do final da Idade Média*, durante os séculos XIV e XV, que atingiu muitas das antigas formas tradicionais das relações feudais na agricultura e que se fez acompanhar de sensível declínio demográfico e de significativos descensos no âmbito das atividades manufatureiras e mercantis. Daí, certamente, as numerosas manifestações de tensões e conflitos sociais, assim como as expressões de uma verdadeira *crise ideológica*. Constituindo o conjunto dessa crise ou, segundo outros, sua verdadeira essência, encontraremos ao lado da depressão econômica a presença da *trilogia trágica: a fome, a peste e a guerra*. (FALCON, 2006, p. 6 – 7).

A aparente estabilidade dos séculos anteriores desapareceu,

[...] desencadeando uma onda de dificuldades de todo gênero: assistiu-se em toda parte a uma acentuada queda da produtividade do solo; a produção de cereais, especialmente do trigo, da cevada e da aveia, base da alimentação, sofreu uma brusca queda; caiu também os índices de arrendamento das terras cultiváveis e em muitas partes da Europa cessou por completo a abertura de novos campos de cultivo. Em síntese, a produção agrícola europeia retraiu-se sensivelmente ao longo do século XIV (LUIZETTO, 1994, p. 14).

Em síntese,

O período que antecedeu a Reforma – mais precisamente dos dois séculos que a precederam – costuma ser descrito pela historiografia como um período de crise. Os séculos XIV e XV foram tempos agitados, tempos de dificuldades econômicas e de ruptura da paz social. [...] O quadro de dificuldades materiais não engendrou apenas o surto de revoltas, motins e sublevações populares que marcaram o período. Deve-se também considerar um outro aspecto da crise europeia, ligado à origem do movimento reformador [...]. Trata-se da “desordem moral” e do “desmoronamento dos valores sociais e espirituais” de que fala Heers. Nesse ambiente assinalado por catástrofes, dificuldades e adversidades de todo o gênero, a vida cotidiana achava-se dominada amplamente por um forte sentimento de insegurança quanto ao presente e de incerteza quanto ao futuro (LUIZETTO, 1994, p. 13 – 17).

Como foi podido perceber, essa crise generalizada demorou longos séculos para culminar em seu ápice gerador de mudança, “tratando-se, portanto, [...] de um processo muito longo em termos cronológicos, além de destituído de verdadeira uniformidade” (FALCON, 2006, p. 6).

A alteração da vida populacional deu-se, sobretudo na esfera alimentar uma vez que a base das refeições era o trigo, um cereal com diversas possibilidades

de consumo com alto poder calórico, além de ser barato como podemos perceber no trecho a seguir:

No conjunto, não há qualquer dúvida de que o pão se consome em grandes quantidades no campo, mais do que na cidade, e na base do escalão operário. [...] Este triunfo do pão, entenda-se, é devido ao fato de, com poder calórico equiparado, o trigo – mais o álcool de cereais, acrescenta um historiador polonês que assim reabilita, de passagem, a propensão dos camponeses do seu país para beber e não só comer o seu grão – ser a alimentação mais barata, relativamente: por volta de 1780, onze vezes menos do que a carne do talho, sessenta e cinco vezes menos do que o peixe fresco (do mar), nove vezes menos do que o peixe de rio, três vezes menos do que o peixe salgado, seis vezes menos do que os ovos, três vezes menos do que a manteiga e o azeite... [...] É o maná dos pobres [...]. Para os pobres, faltando o trigo, falta tudo (BRAUDEL, 1995, p. 114 – 115).

Apesar das vantagens do cultivo do trigo, pode-se, portanto, afirmar com absoluta certeza que “o trigo que alimenta o homem foi ao mesmo tempo o seu carrasco” (MERCIER, 1950 apud BRAUDEL, 1995, p. 115), pois tal cereal

[...] não pode ser cultivado dois anos seguidos na mesma terra sem grandes danos. Tem de se deslocar, de rodar [...]. Tem de ter à sua disposição um espaço duplo ou triplo da superfície que ocupa, conforme pode voltar aos mesmos “solos” de dois em dois ou de três em três anos. [...] O pecado imperdoável do trigo é o seu fraco rendimento: alimenta mal a sua gente [...]. Do século XV ao século XVIII, onde quer que as sondagens operem, os resultados são decepcionantes. Por cada grão semeado, a colheita é muitas vezes 5, às vezes muito menos. Como é preciso tirar o grão da sementeira seguinte, eis que ficam para consumo quatro grãos de cada um semeado (BRAUDEL, 1995, p. 98 – 104).

Não tardou a aparecer a fome. Na maior parte da Europa havia plantação de trigo e as ditas

[...] culturas miraculosas (o milho, a batata [...]) só tardiamente se instalam, e os métodos da agricultura intensiva moderna levam também muito tempo para se impor. Por estas e outras razões, a fome não para de visitar e assolar o continente, de criar vazios [...]. Os balanços nacionais são extremamente severos. A França, país privilegiado como poucos, passou por dez fomes gerais no século X; 26 no século XI; 2 no século XII; 4 no século XIV; 7 no século XV; 13 no século XVI; 11 no século XVII; 16 no século XVIII” (BRAUDEL, 1995, p. 61).

A falta de suprimentos deixava a população mais favorável a doenças, contagiosas, facilitando crises epidemiológicas, pois

[...] uma má colheita é suportável. Com duas, os preços sobem, instala -se a fome, que nunca vem só: mais cedo ou mais tarde, abre a porta às epidemias que, obviamente, têm os seus ritmos próprios [...]. Para falarmos apenas da varíola, um livro de medicina de 1775, quando se começa a falar de inoculações, considera -a ‘a mais geral de todas as doenças’: em cada 100 pessoas, 95 são atingidas; uma em cada 7 morre’ [...]. Diante desses ataques

em massa, pensemos na falta de resistência de populações mal nutridas, mal protegidas. Confesso que o provérbio toscano “o melhor remédio contra a malária é uma panela bem cheia”, que muitas vezes citei, me deixa muito convencido. [...] A subnutrição foi com toda a evidência um “multiplicador” das doenças (BRAUDEL, 1995, p. 66).

A mais famosa epidemia dessa época foi a denominada como “Peste Negra” (ou Peste Bubônica), conhecida por ser uma

[...] doença extremamente agressiva e dolorosa, levando o infectado a óbito em no máximo cinco dias. Em princípio, o contágio se dava por uma bactéria transmitida por pulgas que, por sua vez, era transportada em roedores. As precárias condições sanitárias e de higiene também corroboravam para um ambiente propício para propagação desta doença infecciosa. Em 1630, durante mais um surto de peste em Veneza, o senado de Veneza decretou a construção de uma nova igreja, a Chiesa della Madonna della Salute, templo dedicado a Virgem Maria, protetora da república, pois acreditam que mais uma vez a religião os salvariam. E assim foi feito. A igreja foi construída entre o Grand Canal e o canal da Giudecca e é o centro de uma das festas da cidade que comemora o fim da Peste Negra, em 21 de novembro (RAMOS, 2023).

Vê-se, portanto, a partir desse trecho que a religião católica seria um meio para alcançar a cura do corpo físico, pois

[...] a mentalidade da época, formada segundo os critérios difundidos pela Igreja, estava habituada a explicar os acontecimentos históricos a partir de uma “interpretação teológica” dos fatos. Por isso, as catástrofes que assolavam a cristandade foram percebidas como um sinal divino a reprová-la vida pecaminosa, os hábitos desregrados, a corrupção dos costumes, o relaxamento geral de vida. Os indivíduos e as sociedades sentiram-se culpados e atribuíram a seus pecados a causa de tantas desgraças (LUIZETTO, 1994, p. 18).

O temor pelo inferno fazia a população acreditar que tudo o que acontecia de ruim no mundo era por conta de suas ações pecaminosas, fazendo com que a venda das indulgências, já mencionada anteriormente, fosse de extrema importância para a Igreja católica, que já não oferecia tantas respostas a tais infortúnios ao mesmo tempo que segurava seus fiéis pelo medo. A Igreja, portanto, à época

[...] ensina com segurança que, para obter indulgências, é necessário de confessar e comungar. Por outro lado, ela não fazia depender em absoluto a recepção de uma indulgência do pagamento duma esmola. Porém – não tenhamos dúvidas – as populações do Ocidente medieval, timoratas, exaltadas, pouco instruídas, por vezes à beira do desespero, acreditaram ser possível “comprar” a salvação (DELUMEAU, 1989, p. 65).

Assim,

[...] as atenções gerais estavam voltadas, principalmente, para a quantidade de boas obras realizadas: construção de capelas, doações de bens e heranças, missas, peregrinações, orações, flagelos, vigílias, jejuns. Os sinais

da graça divina multiplicavam-se infinitamente e um exército de bênçãos especiais jorrava ao lado dos sacramentos. Ao lado das relíquias proliferavam os amuletos e a bizarra galeria dos santos tornou-se cada vez mais numerosa e variada. É fácil imaginar nesse quadro o valor que era dado a uma indulgência que podia ser comprada sem muita dificuldade. Nem sempre, todavia, a prática intensa de atos religiosos significava que os fiéis levavam uma vida espiritual mais cristã; em muitos casos, tudo isso revestia-se de um certo automatismo. A rotinização das práticas fazia com que perdessem o seu sentido religioso profundo (LUIZETTO, 1994, p. 20).

As indulgências e a simonia (venda de relíquias sacras) eram uma parte significativa do impulso de mudanças na esfera católica. Contudo, os abusos clericais eram a principal situação a ser alterada uma vez que os próprios padres consideravam

[...] as prostitutas duplamente necessárias: contribuíam para refrear a violência e protegiam a honra das virgens e das mulheres casadas e punham, igualmente, um travão — aspecto tão importante como o primeiro — às loucuras sentimentais. Segundo se pensava, a banalização das relações sexuais fazia diminuir os extravios sentimentais, princípio destruidor da autoridade familiar. Mas as «meretrizes» tinham estado antes sujeitas a abusos e a fornicação era considerada uma falta grave. Nos fabliaux, à rapariga de costumes fáceis não era reconhecido o direito de fundar uma família (M. T. Lorcin). (ROSSIAUD, 1989, p. 115 – 116).

Contudo, de início ainda havia certo “recato”, uma vez que “[...] nos séculos XIII e XIV, os bordéis ainda permaneciam fechados durante a noite e durante toda a quaresma e eram raras as cidades que administravam a prostituição pública” (ROSSIAUD, 1989, p. 115 – 116).

Contudo,

[...] a partir de 1350, as restrições atenuaram-se, a marca nas roupas tornou-se discreta ou desapareceu e os poderes municipais institucionalizaram a prostituição. Por volta de 1400, em Veneza, em Florença e, um pouco mais tarde, nas cidades francesas, as autoridades faziam da prostituição um elemento do conjunto dos valores cívicos, um instrumento de saúde pública. E isso, de acordo com o clero (ROSSIAUD, 1989, p. 115 – 116).

Vê-se, portanto, que os integrantes do clero não somente aceitavam a prostituição como também frequentavam os bordéis. Tais abusos provenientes das camadas religiosas fizeram com que desde muito tempo antes de Lutero, fizeram com que “pessoas dotadas de certa cultura, pertencentes ou não à alta hierarquia eclesiástica, a idéia de que a igreja precisava passar por mudanças” (LUIZETTO, 1942, p. 25).

Havia, pois, um ambiente desfavorável ao catolicismo e

[...] mais que nunca, nesses tempos de confusão, os fiéis tinham [...] necessidade de se apoiarem sobre uma autoridade infalível. Mas onde achar essa infalibilidade tranquilizadora quando se duvidava do padre? Em quem

depositar uma fé segura? Não podia ser senão no próprio Deus; Deus livre dos homens. Não falava Ele diretamente a certas almas místicas privilegiadas? Não confiara Sua mensagem aos autores inspirados? A Bíblia se tornava assim o último recurso, mas também a rocha que as tempestades humanas não submergiriam (DELUMEAU, 1989, p. 76).

A partir disso, é importante ressaltar que Lutero, o qual “também estava indignado com os chamados ‘abusos’ morais e materiais praticados pelo clero” (LUIZETTO, 1942, p. 27), não foi o primeiro a almejar por mudanças, mas foi apenas no século XVI que

[...] o debate religioso mudou radicalmente de teor e de sentido. Por esse tempo, a tônica do movimento incidiu sobretudo na questão doutrinal. Nos séculos anteriores as reivindicações reformistas eram geralmente de outra natureza: algumas falavam em reforma clerical, enquanto outras reclamavam uma reforma mais abrangente da Igreja, incluindo vários aspectos: o administrativo, o legal, o moral e o intelectual (LUIZETTO, 1942, p. 27).

Todas essas mudanças são traduzidas na expressão “reforma”, que

[...] já era conhecida na época. E como costuma acontecer a uma idéia adotada por muita gente, não havia coincidência de pontos de vista a respeito do seu significado. Na falta de um acordo geral sobre a questão de *como* reformar e *o que* reformar, era mais fácil definir o que não se pretendia fazer ao reclamar a necessidade de uma reforma religiosa; na verdade, ninguém desejava ver o cristianismo dividido em religiões e seitas diferentes e rivais. Aliás, nem mesmo Lutero, no início, imaginava um gesto tão extremado (LUIZETTO, 1942, p. 26).

Apesar de Lutero não saber como nem mesmo o que reformar, o ponto de partida da reforma

[...] luterana não se acha, portanto, na reprovação da conduta do clero, mas na crítica doutrinal à Igreja. As observações de Lutero sobre o comportamento do clero nunca se limitaram à reprovação pura e simples dos “abusos”, muito embora sobre essa matéria a sua opinião coincidissem com a de muitos outros contemporâneos (LUIZETTO, 1942, p. 39 – 40).

O ponto principal de Lutero, portanto, não consistia em promover modificações no corpo clerical, pois esta seria uma modificação secundária, uma vez que a proposta estrutural reformista luterana consistia em três bases principais, quais sejam

A) Infallibilidade única da Bíblia:

[...] a tradição religiosa valorizava a prática das boas obras e superestimava a sua eficácia no processo de perdão dos pecados e obtenção do estado de graça. Coisa muito diferente do que lia no texto do Evangelho. Era preciso decidir com quem estava a Verdade. O momento era muito delicado, sobretudo para um monge acostumado a obedecer aos mandamentos da Igreja. Lutero, porém, não vacilou: em matéria religiosa, a Bíblia era a única

fonte para se conhecer a palavra de Deus. Estava, assim, lançada a doutrina da *infallibilidade única da Bíblia* (LUIZETTO, 1942, p. 38).

B) Justificação pela fé:

[...] a justiça de Deus não se alcança com os “remédios humanos” a que se refere Lutero, ou seja, com as boas obras e outras práticas ensinadas pela Igreja, mas, como lhe ensinou a Epístola aos Romanos, a justiça de Deus alcança-se por intermédio d fé. Desse modo, ao mesmo tempo em que se encontrou a paz espiritual tão desejada, lançou aquela que seria a pedra angular da fé luterana: a doutrina da *justificação pela fé* (LUIZETTO, 1942, p. 39).

C) Sacerdócio universal:

No momento em que Lutero identificou a Bíblia como depositária exclusiva da Palavra de Deus e definiu a fé como o meio para a obtenção do estado de graça, abriu caminho para a definição de outra doutrina que caracteriza o credo protestante: a doutrina do *sacerdócio universal* (LUIZETTO, 1942, p. 39).

A renovação clerical seria decorrente dessas três esferas, pois

[...] de nada adiantaria um corpo clerical aparentemente bem comportado, virtuoso, ilibado, sem vícios nem depravações, se o problema maior estava, na verdade, na falsificação, consciente ou não, pouco importa, da Palavra de Deus. Era contra essa adulteração do Evangelho que Lutero lançava toda sua indignação [...] (LUIZETTO, 1942, p. 40).

Por assim ser, Lutero considerava não haver necessidade de intermediários (no caso os padres) para leitura da Bíblia pois os próprios fiéis poderiam extrair o teor sagrado das escrituras sem distorções frequentemente ocorridas para satisfação daqueles que ocupavam altos cargos dentro do clero.

Os ideais de Lutero atraíram grande parte da população, pois

[...] se tantas pessoas na Europa, de níveis culturais e econômicos diferentes, optaram pela Reforma, foi por esta ter sido em primeiro lugar uma resposta religiosa a uma grande angústia coletiva. A guerra dos Cem Anos, a Peste Negra, numerosas crises, [...] as guerras das Duas Rosas, [...] a ameaça turca: tantos acontecimentos que abalaram e desorientaram os espíritos. [...] Só o pecado pode explicar tantas desgraças. Sem dúvida os Cristãos deste tempo viam uma fiel imagem de si próprios nas figuras hediondas e caricatas que Jerônimo Bosch colocava em torno do Cristo da paixão [...]. Pregadores e teólogos insistiram sobre a gravidade ontológica do pecado. A menor falta era um dano para o universo inteiro (DELUMEAU, 1989, p. 60 – 61).

Apesar de ter sido um fenômeno que atendeu às camadas mais sedentas de mudanças, não há atos sem consequências.

Em 1518, Roma abriu um processo contra Lutero [...]. Por esse tempo, Lutero participou de um debate público realizado em Leipzig. Nele não só defendeu as suas já conhecidas ideias como argumentou a respeito de duas outras

proposições que precipitaram a definitiva ruptura com a Igreja: questionou a autoridade religiosa dos concílios e negou a infalibilidade do papa em assuntos religiosos. As relações com a Igreja ficaram ainda mais tensas após esse acontecimento. Em julho de 1520, Roma declarou heréticas 41 das 95 “teses”, ordenou aos fiéis a queima dos textos luteranos e fixou o prazo de dois meses para Lutero arrepender-se. A essa altura dos acontecimentos, as ideias luteranas já circulavam entre o povo com algum sucesso. Sentindo-se seguro, Lutero queimou publicamente, em dezembro de 1520, uma cópia da bula papal que condenava suas ideias, livros de direito canônico e decretos papais. O desfecho do conflito não tardou: em 1521 foi excomungado (LUIZETTO, 1994, p. 42 – 43).

Nessa mesma linha, outro reformador muito importante para o entendimento de assuntos posteriores é Calvino (1509 – 1564), o qual aprofundava as discussões luteranas propondo a doutrina da predestinação, teoria que “é a marca registrada do pensamento religioso de Calvino. Também é o ponto em que as suas idéias mais se distanciam tanto da doutrina católica das boas obras como da doutrina da justificação pela fé do luteranismo” (LUIZETTO, 1994, p. 45).

Nota-se que Calvino se distancia tanto da Igreja Católica quanto dos ideais luteranos, pois apesar de ambos os últimos

[...] se acharem divididos no tocante à doutrina, estão de pleno acordo em um importante aspecto: ambas as religiões admitem a possibilidade de que o indivíduo seja capaz de, por um ato voluntário de sua parte, “administrar” as suas relações com Deus e, assim, de obter a sua salvação. [...] se for um católico, deverá se esmerar na prática de boas obras; se for um luterano, deverá intensificar a sua fé no Senhor. Seja como for, tanto em um caso como no outro, o homem dispõe de recursos para livremente decidir pela salvação ou não da sua alma. [...] Calvino dirá que tanto as boas obras do catolicismo quanto a fé do luteranismo são absolutamente inúteis do ponto de vista de seus supostos efeitos para o destino do futuro da alma, dado que a predestinação é um decreto eterno e imutável de Deus. Não se pode, portanto, iludir o cristão, acenando-lhe com um poder de decisão que ele não tem nem pode ter (LUIZETTO, 1994, p. 48).

Para Calvino,

[...] os sacramentos não nos põem em estado de graça e não possuem a virtude de tornar-nos imediatamente justificados aos olhos de Deus. Eles não nos capacitam para “merecermos” nossa salvação. Foram, porém, instituídos pelo Senhor para confirmar-nos que Deus, em Sua bondade, nos deu a fé e nos ajuda a fortalecer essa fé. A tese católica segundo a qual o fiel pode, por meio dos sacramentos, obter ou recuperar o estado de graça não podia ser admitida por Calvino, uma vez que acreditava num decreto providencial de predestinação promulgado definitivamente para cada um de nós. Ficamos portanto – ou não ficamos – justificados perante Deus ainda antes do nascimento. Mas àqueles que foram eleitos e aos quais foi concedida a fé, Deus confere pelos dois sacramentos as forças complementares para perseverarem e torna-os mais firmes precisamente lhes assegurando que foram predestinados à salvação (DELUMEAU, 1989, p. 132).

Para um melhor entendimento da teoria proposta por Calvino,

[...] convém abordar dois aspectos básicos da doutrina da predestinação: o do mistério e o da imutabilidade do eterno decreto de Deus. Acha-se absolutamente interdito à razão humana conhecer as razões da divina decisão de predestinar uma parcela da humanidade à vida eterna e outra à condenação eterna. O cristão deve se contentar, de acordo com Calvino, em saber que os desígnios de Deus fundam-se “sobre a gratuita misericórdia divina, sem qualquer consideração da dignidade do homem” [...]. A doutrina da predestinação fundamentou-se em um dogma admitido por toda a cristandade: o dogma da onisciência de Deus [...]. Assim é que, em virtude desse atributo específico de Deus, Ele conhece, de antemão e desde toda a eternidade, o fato de que uma determinada pessoa nascerá, assim como conhece, antecipadamente e desde toda a eternidade [...] se a sua alma acha-se destinada à vida ou à morte eterna. Não fosse assim, Deus não teria o atributo da onisciência, o que é rigorosamente impossível (LUIZETTO, 1994, p. 46 – 49).

Calvino considerava, portanto, que

[...] indivíduo não é capaz de compreender o “insondável desígnio” divino pelo qual uma parte da humanidade foi escolhida para a salvação e outra para a condenação eterna, também não pode conhecer se foi do agrado de Deus colocá-lo entre os bem-aventurados ou entre os condenados. Seus desígnios somente podem ser entendidos, e mesmo conhecidos, na medida em que seja de agrado divino revelá-los. Tudo o mais, inclusive o significado do destino individual, está envolto em tenebroso mistério, cuja penetração seria impossível e cujo questionamento seria presunçoso. A respeito desse assunto, Calvino ensinava ao cristão ser necessário reconhecer que, em qualquer circunstância, os propósitos de Deus são sempre justos e irrepreensíveis [...]. Além de estar envolto em um absoluto mistério, o “decreto” de Deus é, para o calvinismo, impossível de ser modificado por qualquer meio, isto é, esteja um indivíduo predestinado à bem-aventurança ou à condenação, essa condição é eterna para ele, o que equivale a dizer, é imutável (LUIZETTO, 1994, p. 47).

Tal questão gerava nos seguidores de Calvino uma crescente angústia, uma vez que tal doutrina não fornecia respostas para o fiel saber se sua alma estaria salva ou condenada no período pós morte.

À medida que atraía adeptos, o calvinismo precisou enfrentar um problema “prático” aparentemente simples, mas crucial: a crescente ansiedade dos fieis traduzida por meio de uma questão insistentemente formulada por eles – estou ou não incluído no rol dos bem-aventurados? [...] Para preservar intacta a doutrina, a Igreja calvinista manteve-se irreduzível diante de questões desse tipo que costumava responder com a frieza habitual: não existe nenhuma espécie de “sinal” exterior capaz de diferenciar um ‘eleito’ de um condenado. É absolutamente inútil o homem procurar por essa “marca”. [...] O cristão deve considerar-se um “escolhido”; se ele vacila nesse ponto, é porque falta-lhe autoconfiança; a falta de autoconfiança deve-se à falta de fé; e a falta de fé é o resultado da graça imperfeita. Argumentos desse gênero não conseguiam provocar a mínima tranquilidade no espírito dos adeptos da confissão (LUIZETTO, 1994, p. 50 – 51).

Tal falta de acolhimento estava fazendo com que o calvinismo perdesse adeptos uma vez que

[...] o catolicismo e o luteranismo tinham, em relação ao calvinismo, um evidente atrativo para os seus respectivos adeptos: ambas as religiões possuíam, cada uma à sua maneira, fórmulas com as quais os fiéis podiam certificar-se do seu estado de graça – as boas obras, no caso dos católicos, e a fé, no caso dos luteranos (LUIZETTO, 1994, p. 51).

Para apaziguar a situação causada por tal lacuna,

[...] foi recomendado aos fiéis que se dedicassem com afino e intensidade ao trabalho. Era essa a melhor maneira de afastar as dúvidas, criar a autoconfiança necessária e, com ela, a certeza da graça [...]. O calvinismo terminou por revestir o trabalho com um significado “mágico” e, ao fazer isso, provocou um curioso efeito: o adepto da confissão calvinista, dedicando-se intensamente ao trabalho, alcançava “sucesso” e, conseqüentemente, criava sua própria salvação, ou como seria mais correto, a convicção disso. Sobretudo no puritanismo inglês, derivado do calvinismo, essa recomendação de trabalho intenso foi acompanhada da interdição moral ao gasto supérfluo. Efetivamente, a vida austera, sóbria, desprovida de luxo e de ostentação de riqueza, caracterizava a conduta de vida dos calvinistas em geral e dos puritanos, em particular. Dessa forma, enquanto o calvinista era, de um lado, estimulado a trabalhar, de outro, achava-se proibido de gastar (LUIZETTO, 1994, p. 51 – 52).

Essa mentalidade capitalista calvinista encara o lucro como um “fim em si e o aumento da riqueza como o objetivo da vida terrena [...]. Não considera que a busca de bens materiais possa ser um obstáculo à entrada no paraíso após a morte” (DELUMEAU, 1989, p. 293). Os antagonismos referentes a tal discussão foram, inclusive objeto de estudo do jurista alemão Max Weber, o qual em sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, datado de 1904, alega que estaria

[...] claro que a participação dos protestantes na propriedade do capital, na direção e nos postos de trabalho mais elevados das grandes empresas modernas industriais e comerciais, é relativamente mais forte, ou seja, superior à sua porcentagem na população total, e isso se deve em parte a razões históricas que remontam a um passado distante em que a pertença a uma confissão religiosa não parece como causa de fenômenos econômicos, mas antes, até certo ponto, como consequência deles (WEBER, 2005, p. 29 – 30).

Malgrado todas as vertentes do protestantismo terem abalado as estruturas internas do catolicismo, ambas continuam plenamente atuantes. A Igreja Católica, por conta da perda de fiéis os quais aderiram ao protestantismo luterano, deu início ao movimento designado como “Contrarreforma”, que “por definição [...] significa vontade deliberada de fazer desaparecer o protestantismo, se necessário pela força” (LUIZETTO, 1942, p. 54). Portanto,

A ação da Contra-Reforma revestiu dois aspectos principais. Por um lado, ela visou a reconquista pelas armas dos territórios passados para o campo da

Reforma; por outro, procurou, onde a vitória militar o permitia, converter as massas protestantes por uma série completa de meios: missões, fundação de colégios e universidades, coações diversas, tentativas para sufocar a religião adversa (DELUMEAU, 1989, p. 164).

Foram então criados vários mecanismos para reinserção do catolicismo na Europa visando reaproximar o catolicismo dos fiéis, como também a introdução do catolicismo em locais “recém descobertos”, como foi o caso do Brasil. Ainda hoje o Brasil conta com colégios e universidades católicos, mas não no intuito de ser contra as demais religiões, visto que o Brasil por lei é um Estado laico, mas sim como instituições de ensino privadas.

3 A MORAL MODERNA

A modernidade é um período histórico compreendido entre a Idade Média e a Idade Contemporânea e abrangeu diversos acontecimentos, sendo um dos eventos mais importantes do período, a Reforma Protestante, assunto discutido em tópico próprio no capítulo anterior. Assim, por ser um período longo que durou três séculos (do século XV ao XVIII), foi necessário dividir os principais episódios da Era Moderna, para que a mudança na perspectiva moral fosse compreendida com maior riqueza de detalhes.

No novo horizonte de perspectivas que estavam sendo colocadas à época, é conveniente salientar que o abalo sofrido na estrutura católica foi decorrente de um evento artístico denominado “Renascimento”, a ponta do iceberg de uma mudança significativa em vários campos sociais.

No ideal humanista, “[...] a dignidade do homem repousa no mais fundo da sua liberdade”, pois

[...] a concepção de que tudo já está realizado no mundo e que aos homens só cabem duas opções, o pecado ou a virtude, não faz mais sentido. O mundo é um vórtice infinito de possibilidades e o que impulsiona o homem não é representar um jogo de cartas marcadas, mas confiar na energia da pura vontade, na paixão de seus sentimentos e na lucidez de sua razão (SEVCENKO, 1985, p. 23).

Adentremos, portanto, ao movimento Renascentista, base norteadora para mudança moral moderna.

3.1 Renascimento

O período histórico denominado de Renascimento, foi um dos marcos essenciais para a transformação social entre o final da Idade Média e início da Idade Moderna, justamente por ser o fato gerador de todos os outros eventos mencionados neste trabalho, como a Reforma Protestante e a Revolução Industrial, por exemplo. “Um variado cruzamento de influências concorreu” para que o norte da Itália fosse considerado o berço desse movimento, como por exemplo

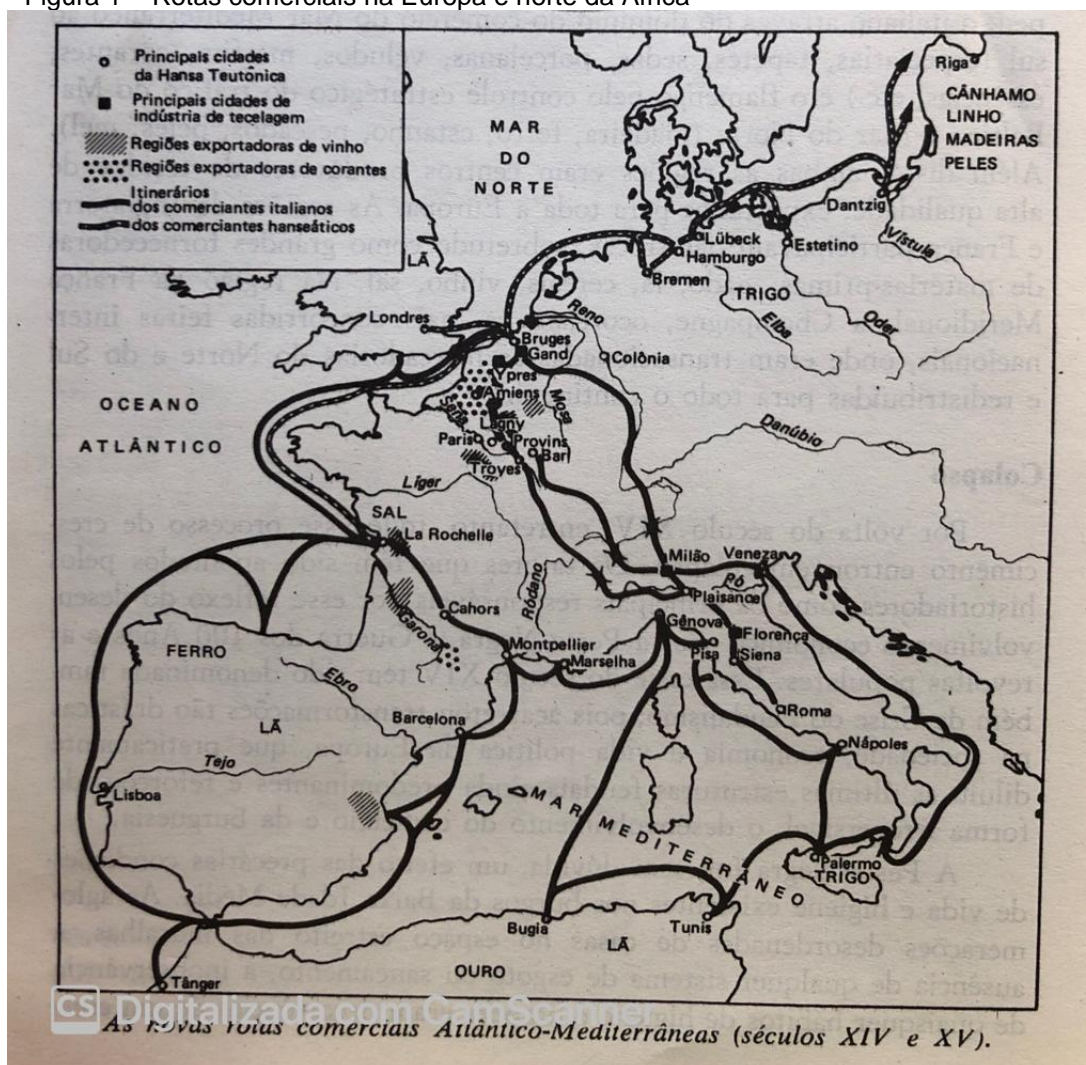
[...] o desenvolvimento da espiritualidade franciscana junto aos grupos populares, envolvendo uma atitude mística e ascética, porém voltada para a realidade material do mundo, a contemplação da natureza, o otimismo da vida e da beleza dos elementos. A difusão do neo-aristotelismo nos meios cultos a partir da Escola de Pádua. A penetração do gótico através da intensificação

das trocas comerciais com o Norte da Europa. O aumento da curiosidade pela arte e cultura clássica a partir do surgimento do humanismo (SEVCENKO, 1985, p. 28).

Alguns destes fatores serão melhor desenvolvidos no decorrer do capítulo, mas como pode ser observado pelo mapa abaixo, a Itália era a principal rota comercial de produtos orientais para o norte europeu e vice-versa, fazendo surgir no local

as grandes cidades (burgos), tornadas centros de produção artesanal e entrepostos comerciais; as feiras internacionais de comércio, em que a participação era intensa e os negócios vultuosos; as primeiras casas bancárias, voltadas para a atividade cambial e para os empréstimos a juros, e a Europa Ocidental passou a ser cortada por caravanas de mercadores em todas as direções (SEVCENKO, 1985, p. 6).

Figura 1 – Rotas comerciais na Europa e norte da África



Fonte: SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento**: os humanistas: uma nova visão do mundo a criação das línguas nacionais a cultura renascentista na Itália. 2. ed. São Paulo: Atual, 1985.

Pelo mapa acima, retirado do livro de autoria de Nicolau Sevcenko, cujo título é “As novas rotas comerciais Atlântico-Mediterrâneas (séculos XIV e XV)”, bem como pelo último trecho supra transcrito do mesmo autor, pode ser percebido como o território italiano foi utilizado como via comercial a qual foi expandida para “novos centros comerciais como Sevilha, Lisboa e Londres” (SEVCENKO, 1985, p. 7) quando houve desenvolvimento da navegação via Atlântico.

Pode-se então,

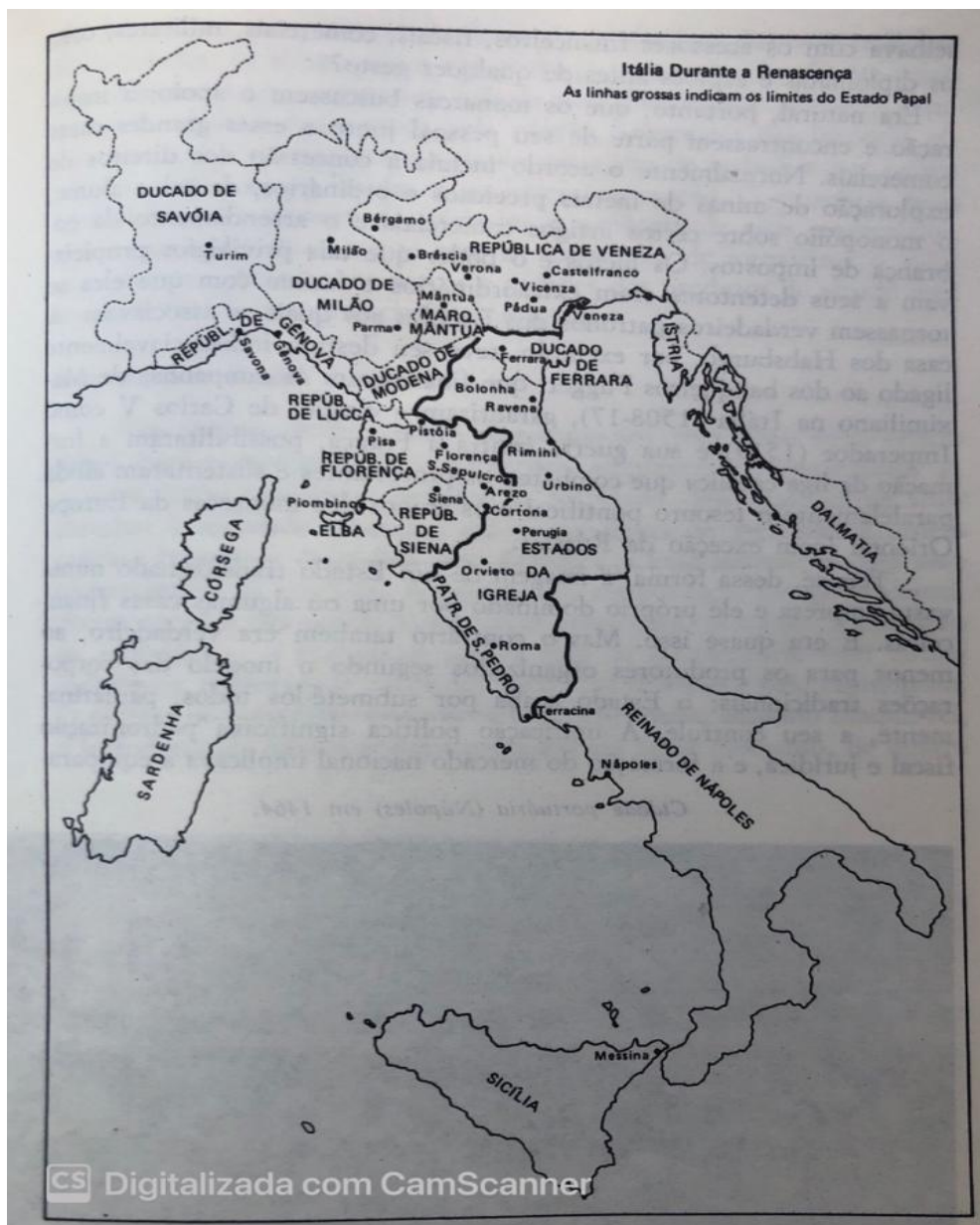
afirmar que a cidade-estado italiana constituía um domicílio perfeito para o renascimento da arte e da literatura já que abrigava uma comunidade política e economicamente amadurecida, e generosa no seu patrocínio. Existiam ali grupos de homens inteligentes, mais leigos do que clérigos, que estavam interessados na literatura clássica, que estavam abertos a ideias novas e que se tinham libertado numa extensão cada vez maior do domínio clerical (GREEN, 1984, p. 35).

O território que em momento anterior era dividido em pequenas regiões (como mostrado no mapa abaixo), passou por um longo processo de adequações e readequações para que fosse reunido em um único território, sendo instituído um Estado com unificação política e monetária, criando-se, assim, uma nova ordem sócio-político-econômica (SEVCENKO, 1985, p. 8), fazendo com que, em momento posterior, houvesse uma disputa entre as cidades mais ricas pelo

[...] controle das principais rotas e centros produtores de matérias-primas e mercadorias, o que as leva a lutar entre si pelo controle estratégico dos mercados e contra as cidades menores para dominá-las. A Itália dos séculos XIII e XIV, portanto, será marcada por essa convulsão em vários níveis, internos e externos às cidades, por detrás das quais a prosperidade comercial prossegue continuamente, aumentando o vigor dos conflitos (SEVCENKO, 1985, p. 46 – 47).

Assim sendo, “o Renascimento em Itália foi, pois, tornado possível pelo desenvolvimento duma rica sociedade urbana muito mais requintada e inteligente do que a classe senhorial que ela substituiu” (GREEN, 1984, p. 36).

Figura 2 – Itália durante o renascimento



Fonte: SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento**: os humanistas: uma nova visão do mundo a criação das línguas nacionais a cultura renascentista na Itália. 2. ed. São Paulo: Atual, 1985.

Ao analisar conjuntamente os dois mapas colocados neste capítulo, pode ser percebido que a grande movimentação de pessoas e mercadorias dentro da Itália, trouxe nova conformação social, cujas “transformações históricas foram tão drásticas [...] que praticamente dissolveram as condições de existência do feudalismo” (SEVCENKO, 1985, p. 14).

Assim, ao interromper a continuidade do período feudal, os intelectuais da época, os quais foram posteriormente denominados de “humanistas”, readequaram a

estrutura católica dentro da sociedade ao tentarem “modificar e renovar o padrão de estudos ministrado tradicionalmente nas Universidades medievais”, cuja “formação intelectual e profissional eram dominados pela cultura da Igreja e voltados para as três carreiras tradicionais: direito, medicina e teologia” (SEVCENKO, 1985, p. 14). Dentro do novo contexto, pode-se considerar que o próprio “desenvolvimento econômico tinha criado um ambiente favorável a novos estudos” (GREEN, 1984, p. 40).

Assim sendo, nessa transição do feudalismo para a Idade Moderna, o ser humano foi posto como centro das necessidades, ou seja, passou de uma postura passiva para ativa. Os humanistas, termo que inicialmente identificava

[...] um grupo de eruditos voltados para a renovação dos estudos universitários, em pouco tempo ele se aplicava a todos aqueles que se dedicavam à crítica da cultura tradicional e à elaboração de um novo código de valores e de comportamentos, centrados no indivíduo e em sua capacidade realizadora, quer fossem professores ou cientistas, clérigos ou estudantes, poetas ou artistas plásticos (SEVCENKO, 1985, p. 16).

Pelo ideal de renovação,

[...] muitos estudiosos da literatura clássica descobriram no seu material de estudo uma filosofia moral que punha em destaque as virtudes cívicas e não demonstrava simpatias para com as ideias de renúncia e austeridade tão altamente apreciadas pelos autores medievais; e viram nos êxitos e riquezas mundanas façanhas que valia a pena tentar e estímulos para um comportamento digno (GREEN, 1991, p. 38).

Estes intelectuais humanistas

[...] num gesto ousado, tendiam a considerar como mais perfeita e mais expressiva a cultura que havia surgido e se desenvolvido no seio do paganismo, antes do advento de Cristo. A Igreja, portanto, para quem a história humana só atingira a culminância na Era Cristã, não poderia ver com bons olhos essa atitude. Não quer isso dizer que os humanistas fossem ateus, ou que desejassem retornar ao paganismo. Muito longe disso, o ceticismo toma corpo na Europa somente a partir dos séculos XVII e XVIII. Eram todos cristãos e apenas desejavam reinterpretar a mensagem do Evangelho à luz da experiência e dos valores de Antiguidade (SEVCENKO, 1985, p. 14 – 15).

A retomada dos estudos dos ideais clássicos trouxe uma “especulação em torno do homem e de suas capacidades físicas e espirituais”, se tornando “a preocupação fundamental desses pensadores, definindo uma atitude que se tornou conhecida como antropocentrismo” (SEVCENKO, 1985, p. 14), tendência moderna cuja preocupação maior

[...] estava na representação do ser humano. A arte renascentista nunca se distanciou demasiado dessa vocação antropocêntrica. [...] com Donatello e Masaccio, a materialidade e a exuberância do corpo vêm sugeridas nas

formas sob as roupas. A partir de Luca Signorelli e principalmente com Michelangelo ele aparece exposto em toda a dignidade superior da sua nudez: o centro da criação, o filho de Deus, o herói do universo, a criatura perfeita. O tema do nu se torna uma das fixações da arte Ocidental, desde essa época. Nos quadros de inspiração religiosa surgem com frequência cada vez maior cenas que dão ensejo ao tratamento do nu, como a flagelação, a crucificação, as cenas do paraíso e do inferno e um tema que se torna obsessivo: o martírio de São Sebastião” (SEVCENKO, 1985, p. 55).

Com o retrato do “martírio de São Sebastião”, pode ser verificado que no período renascentista havia uma predileção em representar, utilizando-se muitas vezes da mitologia clássica, corpos nus, efeito “bastante praticado, sobretudo por Botticelli” (SEVCENKO, 1985, p. 55).

Botticelli e outros humanistas eram da classe burguesa da sociedade que

[...] pretendendo impor-se socialmente, precisava combater a cultura medieval, no interior da qual ela aparecia somente como uma porção inferior e sem importância da população. Era, pois, necessário construir uma nova imagem da sociedade na qual ela, a burguesia, ocupasse o centro e não as margens do corpo social. Assim sendo, as grandes famílias que prosperavam com os negócios bancários e comerciais e os novos príncipes e monarcas começam a utilizar uma parte da sua riqueza para a construção de palácios no centro das cidades; igrejas, catedrais e capelas, na entrada das quais colocavam seus brasões e em cujo interior enterravam seus mortos; estátuas gigantescas colocadas nas praças e locais públicos com as quais homenageavam seus fundadores e seus heróis; e de resto quadros, gravuras, afrescos, que adornavam os recintos particulares e alguns prédios públicos, em que costumavam aparecer em grande destaque em meio aos santos ou às cenas do Evangelho [...]. Esses financiadores de uma nova cultura, burguesia, príncipes e monarcas, eram chamados de mecenas, isto é, protetores das artes (SEVCENKO, 1985, p. 24 – 25).

Uma outra característica que denota a raiz burguesa dessa arte seria sua notável fixação doméstica. Os artistas têm uma verdadeira paixão pela representação de interiores: de residências, de oficinas, de palácios, de templos. As cenas tendem sempre a assumir um singelo ar doméstico e familiar. Mesmo as representações religiosas tendem a ser banalizadas como meras cenas do cotidiano das famílias burguesas. O efeito disso é ambivalente, pois ao mesmo tempo em que humaniza mais o sagrado, aproximando sua experiência daquela das pessoas comuns, tende igualmente a sacralizar o ambiente e a faina do dia-a-dia, preenchendo-os de uma dignidade superior (SEVCENKO, 1985, p. 61).

Os mecenas, portanto, além de ansiarem pela representação dos interiores, estavam dispostos a dispender grande quantia em dinheiro para o pagamento de grandes artistas para que eles mesmos fossem retratados em quadros, os quais foram consagrados “como gênero independente [...]”, sendo realizados a partir dos valores da Antiguidade, diferenciando-se dos

[...] retratos do século XV eram habitualmente pintados de perfil, como se imitassem as cabeças dos imperadores nas moedas romanas [...]. Foi apenas por volta de 1500 que Leonardo, Rafael e outros artistas se emanciparam

desta convenção para produzir obras sem precedente clássico que mostravam o rosto do retratado de frente ou a três quartos” (BURKE, 1997, p. 21).

Nessa seara, com a visão de mundo voltada para as questões humanas, as expressões artísticas, como por exemplo a pintura, também foram alteradas, pois até então o período medieval considerava que

[...] a arte mais típica da cultura medieval do Ocidente europeu foi o estilo românico. Denso, pesado, com suas catedrais em forma de fortalezas militares – o que de fato eram – os artistas do românico representavam as imagens de um ponto de vista simbólico, abstrato, sem qualquer consideração para com as características reais das proporções, cor, movimento, etc. Suas figuras, exclusivamente religiosas, eram estáticas, de formas e expressões invariáveis, de volumes e dimensões uniformes, apareciam sobretudo nas esculturas e relevos que faziam parte da própria arquitetura das catedrais e dos monumentos mortuários, daí seu aspecto sólido e maciço [...]. As figuras eram chapadas contra o fundo, quase que suprimindo a ideia de espaço. Uma arte estática, rústica, inalterável e sagrada, como a sociedade que ela representava (SEVCENKO, 1985, p. 26).

À época medieval,

[...] a arte era concebida como um instrumento didático. Num universo social de analfabetos (praticamente só o clero sabia ler e escrever), eram as imagens, vistas pelos fiéis por dentro e por fora, ao longo de toda a Igreja, que transmitiam e repetiam imutáveis as lições da teologia cristã [...]. As imagens eram apenas uma inspiração e um convite para que a meditação se dirigisse ao mundo espiritual e celestial, o único que contava, guiada pela palavra do clero e assegurada pelo braço da nobreza (SEVCENKO, 1985, p. 27).

Percebe-se, portanto, que os valores foram alterados, fazendo com que os valores morais também fossem reestruturados, pois os humanistas, “partiam do pressuposto do respeito à individualidade de cada um” (SEVCENKO, 1985, p. 18), havendo assim

[...] inúmeras correntes diferentes dentro do humanismo, cada qual pretendendo interpretar a mensagem dos antigos e o estudo da realidade atual a partir do ponto de vista que lhe parecesse mais adequado. Isso deu origem a diversas tendências do movimento, que se distinguiam entre si quer pela tradição filosófica da Antiguidade a que se ligavam (platonismo, aristotelismo), quer pela temática que abordavam de preferência (estudo da natureza, estudo da história, estudo da personalidade humana, estudo da matéria religiosa), quer pela prática a que se dedicavam (política, pesquisa científica, arte, poesia) (SEVCENKO, 1985, p. 18).

Dentro do movimento humanista, a cidade italiana de Florença foi, sem dúvida, “o palco mais prodigioso da efervescência [...]” (SEVCENKO, 1985, p.18), pois

[...] ali se definiu desde cedo uma das mais significativas correntes do pensamento humanista: o platonismo, cheio de consequências para toda a

história das ideias e da arte do período. [...] O aspecto mais característico e notável do platonismo florentino consistia no seu espiritualismo difuso, condensado na filosofia da beleza. Todo o belo é uma manifestação do Divino. Assim sendo, a exaltação, o cultivo e a criação do belo consistem no mais elevado exercício de virtude e no gesto mais profundo de adoração a Deus. A produção do belo através da arte é o ato mais sublime de que é capaz o homem. Mas a arte não é a mera imitação da natureza e sim sua superação, no sentido da perfeição absoluta. Uma tal superação da natureza só seria possível por um conhecimento mais rigoroso de suas leis e propriedades, que permitisse transpô-la com a máxima harmonia nas obras de arte através da matemática (SEVCENKO, 1985, p. 18).

Além de Florença, a cidade de Pádua também logrou êxito com a tradição aristotélica, principalmente nas dependências da Escola de Pádua, a qual

[...] estando sob a influência da República independente de Veneza, onde a força da Igreja fora há muito minimizada, Pádua tornou-se um centro de estudos principalmente voltado para a medicina e os fenômenos naturais, desligado de preocupações teológicas de São Tomás de Aquino, comum nas Universidades europeias, mas ao racionalismo naturalista de Averróis, o grande comentador árabe da obra de Aristóteles. Nessa linha, eles desenvolveram um pensamento e uma atividade voltados para o estudo e a observação da natureza, acompanhado de experimentos e de pesquisa empírica, fundando assim um procedimento que poderíamos já denominar de científico e cujos desdobramentos nos trazem até a época contemporânea” (SEVCEKO, 1985, p. 19).

Até o presente ponto do texto percebe-se que o foco está voltado para o sul da Europa, contudo, ao norte do mesmo continente, outras efervescências ocorrem, seja de maneira concomitante ou em momento posterior, como é o caso da Revolução Industrial na Inglaterra.

3.2 Tempo é dinheiro: a revolução industrial

A Revolução Industrial ocorrida na Inglaterra oitocentista foi um marco não somente no curso da história, como também uma mudança nas relações cambiais, pois, de um modo de vida pautado na troca de mercadorias, houve o início da era capitalista alicerçada na monetarização dos produtos, justamente pelo fato das mudanças trazidas pelo Renascimento fomentarem um campo propício para tal situação, tanto na Europa como no mundo. Nesse interim, pode-se dizer que

[...] as inovações tecnológicas do século XVIII, de tão abundantes, chegam a desafiar a tentativa de uma compilação, mas podem ser resumidas em três principais: 1) o aparecimento de máquinas modernas – rápidas, regulares e precisas –, dotadas de um mecanismo, que, acionado, passa a executar, com suas ferramentas e peças, as mesmas operações que antes eram

executadas por ferramentas semelhantes movidas pela mão do homem; 2) a utilização do vapor para acionar a máquina, isto é, como fonte de energia, que substitui as demais até então conhecidas: energia muscular, eólica e hidráulica; 3) a melhoria mercante na obtenção e no trabalho de novas matérias-primas, em particular os minerais, que deram impulso à metalurgia e à indústria química (CANÊDO, 1994, p. 7).

Até então, considera-se que até dado momento

[...] o comércio ainda tendia a ser de mercadorias de luxo, ou, pelo menos, de mercadorias destinadas às famílias mais prósperas, ou que atendessem às necessidades e aos padrões de consumo das classes dominantes. Não havia um mercado de massa para produtos de consumo baratos e cotidianos. Tipicamente, os produtores camponeses produziam não apenas seus alimentos, mas outros produtos do cotidiano, como o vestuário. Podiam levar seu excedente para os mercados locais, onde a renda obtida era trocada por outras mercadorias. [...] Esse tipo de comércio [de longa distância] assumia a forma de uma “arbitragem comercial entre mercados separados”. Comprar barato num mercado e vender caro em outro era o princípio operacional, e não a competição num único mercado integrado [...]. A vocação principal do grande mercado era a circulação, não a produção (WOOD, 2001, p. 80).

As modificações e melhoramentos trazidos no âmbito produtivo, fizeram com que houvesse também alterações na relação cidade e campo, uma vez que “a indústria implica declínio proporcional da população agrícola, crescimento da população urbana e aumento geral, rápido e contínuo da população [...]” (CANÊDO, 1994, p. 58). Assim sendo, “homens e mulheres do campo, com a vida ordenada por Deus e pelo destino” (CANÊDO, 1994, p. 58) abandonaram a vida no campo por obrigação, uma vez que, sem emprego no campo, a única forma de adquirir suprimentos para sobrevivência, seria migrar para as cidades.

Esse crescente êxodo rural pode ser traduzido em números, uma vez que

[...] na primeira metade do século XVIII, isto é, pouco antes da Revolução Industrial, já era possível observar na Inglaterra o início de uma expansão nas cidades. Além de Londres, com aproximadamente meio milhão de habitantes, havia quatro cidades com mais de 25 mil habitantes. E a população passava por um rápido crescimento: de 5,5 milhões em 1700, para 6,5 milhões em 1750, com taxa de crescimento populacional urbano superior à rural (CANÊDO, 1994, p. 58).

Contudo, a industrialização não foi o único fator que motivou a saída populacional do campo. O denominado “cercamentos” foi também um agente de transformação social, pois além de morar e trabalhar no campo, o campesinato possuía também direito às “terras comuns”,

[...] nas quais os membros da comunidade podiam ter o direito de pastagem ou o direito de apanhar lenha, e havia vários outros tipos de direito de uso das terras particulares, como o de colher as sobras da lavoura em períodos

específicos do ano. Do ponto de vista dos latifundiários e dos fazendeiros capitalistas adeptos do melhoramento, a terra tinha que ficar livre de qualquer dessas obstruções, para que eles tivessem um uso produtivo e lucrativo das propriedades. Entre os séculos XVI e XVIII, houve uma pressão crescente pela eliminação dos direitos consuetudinários que interferiam na acumulação capitalista” (WOOD, 2001, p. 90).

Em outras palavras, portanto, pode-se dizer que

[...] o cercamento significou a transformação dos campos, antes comuns ou abertos, em unidades fundiárias particulares e fechadas, ou a divisão de terras antes comuns, mas não cultivadas (bosques, pastagens, terras abandonadas, etc.), em propriedade privada [...]. A intensificação dos cercamentos deu-se mesmo foi a partir do século XIII, se tornou mais animada quando o comércio marítimo multiplicou os capitais. Muitos deles foram investidos na terra, que se apresentava, na época, como a mais segura forma de colocação do dinheiro (CANÊDO, 1994, p. 59).

Nesse período no qual o capital iniciava seu imperioso domínio, os grandes

[...] latifundiários e arrendatários ficaram preocupados com o que chamaram de melhoramento – o aumento da produtividade da terra com vistas ao lucro. [...] No século XVII, a palavra ‘melhorador’ [*improver*] estava solidamente estabelecida na língua, para se referir àquele que tornava a terra produtiva e lucrativa, especialmente cercando-a ou tornando cultiváveis as terras abandonadas. [...]. O melhoramento não decorreu, a princípio, de inovações tecnológicas significativas – embora se usassem novos equipamentos, como o arado de rodas. Em geral, tratou-se mais de novos avanços nas técnicas de cultivo, ou até de simples refinamentos e aperfeiçoamentos dos antigos: cultura mutável ou itinerante, alternando períodos de cultivo com períodos de alqueive; rotação de culturas; drenagem de pântanos e terras aráveis, etc.” (WOOD, 2001, p. 88 – 89).

A questão sobre a posse ou não das terras foi, inclusive muito debatida por pensadores muito conhecidos, como por exemplo John Locke (1632 – 1704), o qual, segundo Wood, afirmava que

[...] Deus “concedeu a terra em comum a todos os homens” (II.26), mas [...], apesar disso, os indivíduos vieram deter a propriedade de coisas particulares. Na verdade, escreve ele, essa propriedade individual privada é um direito natural, concedido por Deus. Os homens [...] são possuidores de sua própria pessoa e, por conseguinte, o trabalho que fazem com as mãos e o corpo também é sua propriedade. Assim, o direito natural de propriedade se estabelece quando um homem “mistura seu trabalho” com alguma coisa, isto é, quando, por meio de seu trabalho, ele a retira de seu estado natural ou modifica sua condição natural. Toda a tese de Locke sobre a propriedade gira em torno da ideia do melhoramento. O tema que perpassa todo o capítulo é que a terra existe para se tornar produtiva e lucrativa, e é por isso que a propriedade privada, que emana do trabalho, suplanta a posse comum. Locke insiste repetidamente em que a maior parte do valor inerente à terra provém não da natureza, mas do trabalho e do melhoramento: “é o trabalho, de fato, que instaura a diferença de valor em tudo quanto existe (II.40)” (WOOD, 2001, p. 92).

Então Locke defende que “a terra não melhorada é um deserto, donde qualquer homem que a tire da posse comum e se aproprie dela – que retire terras da área comunal e as cerque – para melhorá-la, está dando algo à humanidade, e não retirando” (WOOD, 2001, p. 93).

A afirmação de Locke, associado ao contexto turbulento pelo qual passava a sociedade da época, traz à tona uma outra questão bastante discutida e que também fez parte do processo histórico brasileiro, que é a escravidão. Assim sendo, pode ser verificado que a questão escravagista não era tratada em âmbito moral, mas sim econômico, sendo o escravizado uma “peça” passível de auferir a quem o possuísse lucro “seguro e certo” (WILLIAMS, 1964, p. 8). Não havia, portanto, uma estrutura ética nem mesmo moral para tratar questões capitalistas à época, uma vez que o lucro era princípio e fim a ser atingido a todo custo.

A Inglaterra foi, portanto, atuante no sistema do comércio de escravos, financiando esse brutal sistema, mesmo que em primeiro momento não tivesse esse intuito, uma vez que

[...] o tráfico escravo inglês foi de caráter inconstante e esporádico até o estabelecimento de colônias britânicas no Caribe e a implantação do setor açucareiro. Quando terminaram as revoltas políticas e sociais do período da Guerra Civil, em 1660, a Inglaterra estava pronta para se lançar vigorosamente a um ramo do comércio que só então começava a ser plenamente avaliado em sua importância para as colônias britânicas de tabaco e cana-de-açúcar no Novo Mundo (WILLIAMS, 2012, p. 51).

Nota-se, portanto, que o tráfico de escravos por parte da Inglaterra foi efetivo no final do século XVII, o que não anula o fato dos ingleses serem responsáveis indiretos pelo sistema negocial internacional de escravos, tendo em vista que

[...] o comércio marítimo triangular deu um triplo estímulo à indústria britânica. Os negros eram comprados com artigos britânicos; transportados para as fazendas, eles produziam açúcar, algodão, anil, melão e outros produtos tropicais, cujo processamento criava novas indústrias na Inglaterra; e, enquanto isso, a manutenção dos negros e seus donos nas fazendas fornecia mais um mercado à indústria britânica, à agricultura da Nova Inglaterra e aos pescadores da Terra Nova. Em 1750, praticamente não existia nenhuma cidade mercantil ou manufatureira na Inglaterra que não estivesse ligada de alguma maneira ao comércio colonial triangular ou direto. Os lucros obtidos forneceram um dos principais fluxos da acumulação do capital que, na Inglaterra, financiou a Revolução Industrial (WILLIAMS, 2012, p. 74).

A falta de moralidade presente na legitimidade da escravidão foi expressa por Wakefield, citado por Williams da seguinte forma:

[...] são condições não morais, e sim econômicas; dizem respeito não ao vício e à virtude, e sim à produção”. Com a população reduzida da Europa no século XVI, não haveria como prover a quantidade necessária de trabalhadores livres para uma produção em grande escala de cana-de-açúcar, tabaco e algodão no Novo Mundo. Por isso foi necessária a escravidão; e, para conseguir escravos, os europeus recorreram primeiro aos aborígenes e depois à África (WAKEFIELD, 1970 apud WILLIAMS, 2012, p. 25).

Enquanto grandes aristocratas e empreendedores se dedicavam aos lucros auferidos pelo crescente comércio de escravos, ainda dentro da Inglaterra haviam feridas expostas pela Revolução Industrial que precisavam ser resolvidas, como por exemplo, a fome e os constantes movimentos populares, os quais reagiam à tal situação de carestia, uma vez que

[...] em tempos de preços altos, mais da metade do orçamento semanal da família de um trabalhador poderia ser gasto em pão. Como é que esses cereais passavam das colheitas nos campos para as casas dos trabalhadores? À primeira vista parece simples. Temos os cereais: são colhidos, debulhados, levados ao mercado, moídos no moinho, assados e comidos. Mas, em cada etapa desse processo, há complexidades irradiadoras, oportunidades de extorsão, pontos de inflamação em torno dos quais as revoltas podiam surgir” (THOMPSON, 1998, p. 155).

Por tal trecho supracitado, percebe-se que não somente a passividade populacional foi alterada como também o quesito das possibilidades de desvio de atividade para que os lucros fossem maiores. Isso não significa que em tempos anteriores não houvesse extorsão, contudo, no período pós introdução do capital nas relações de mercado, tal situação ficou escancarada ocasionando um “conflito entre o campo e a cidade” (THOMPSON, 1998, p. 153), o qual

[...] era mediado pelo preço do pão. O conflito entre o tradicionalismo e a nova economia política girava em torno das Leis dos Cereais. O conflito econômico das classes na Inglaterra do século XIX encontrou sua expressão característica na questão dos salários; no século XVII, os trabalhadores mobilizavam-se rapidamente e partiam para a ação por causa do aumento dos preços (THOMPSON, 1998, p. 153).

Assim sendo, percebe-se que foi uma época na qual os comportamentos foram amplamente modificados pelo costume (THOMPSON, 1998), e por assim ser, as pessoas não mais aguardam mais pela resolução dos eventos como muitas vezes ocorria no período da Idade Média por exemplo. Neste período conturbado, os motins não eram

[...] uma resposta “natural” ou “óbvia” à fome, mas um padrão sofisticado de comportamento coletivo, uma alternativa coletiva a estratégias individualistas e familiares de sobrevivência. Não há dúvida de que os amotinados tinham

fome, mas a fome não prescreve que eles devam se rebelar nem determina as formas de revolta (THOMPSON, 1998, p. 208).

A ideia que é auferida quando da leitura do trecho acima é de que Thompson alega que a fome não seria (ou não deveria ser) fator decisivo para que as revoltas estourassem, contudo, ao que parece, não somente esses motins como também todas as grandes revoltas históricas, (como por exemplo a Revolução Francesa a qual será tratada em tópico próprio), sempre aconteceram quando a população carece de alimentos.

Apesar desse ideal de “motim” passar a impressão de uma desordem generalizada e inconsistente, os estudos mostram que

[...] o notável sobre essas “insurreições” é, primeiro, a sua disciplina, e, segundo, o fato de mostrarem um padrão de comportamento cuja origem devemos buscar centenas de anos antes; um padrão que se torna mais, e não menos, sofisticado no século XVIII; que se repete, aparentemente de forma espontânea, em diferentes partes do país e depois da passagem de muitos anos tranquilos. A ação central nesse padrão não é o saque dos celeiros, nem o furto de grãos e farinha, mas “fixar o preço”. O extraordinário sobre esse padrão é que ele reproduz, às vezes com grande precisão, as medidas de emergência em tempos de escassez, cuja operação, nos anos entre 1580 e 1630, foi codificada pelo *Book of orders*. Essas medidas de emergência foram empregadas nas épocas de carestia nos últimos anos de Elizabeth, e acionadas, numa forma um tanto revisada, no reinado de Carlos I, em 1630. No reinado de Elizabeth, os magistrados eram solicitados a cuidar dos mercados locais “e quando descobrir que são levadas quantidades insuficientes para suprir e servir os ditos mercados e especialmente os mais pobres, você deve acorrer logo às casas dos fazendeiros e de outros que cultivam a terra [...] para ver qual é a reserva e provisão de grãos que eles ainda têm” [...]. Eles então podiam dar ordens aos fazendeiros para mandar “quantidades convenientes” ao mercado para serem vendidas ‘a preço razoável’. Os juízes ainda tinham autorização para ‘fixar um preço pelo alqueire de todo tipo de grão’ [...]. As ordens de 1630 não autorizavam explicitamente os juízes a fixar o preço, mas mandavam-nos cuidar do mercado e assegurar que os pobres fossem “abastecidos dos cereais necessários [...] pelos preços mais favoráveis que pudesse obter por meio da persuasão honesta dos juízes” (THOMPSON, 1998, p. 176 – 177).

Em toda essa nova conformação estrutural derivada da readequação dos costumes, foi verificado que nesses motins havia

[...] mais a moderação do que a desordem; e não há dúvida de que as ações eram aprovadas por um esmagador consenso popular. Havia uma convicção profundamente arraigada de que os preços deviam ser regulados em tempos de escassez, e de que o aproveitador se excluía da sociedade. [...] Por exemplo, em 1766, os arrendatários em Honiton que, tendo tomado cereais dos fazendeiros e vendido o produto a preço popular no mercado, devolveram a eles não só o dinheiro, mas também os sacos; [...] e as muitas vezes em que carroças foram interceptadas nas estradas, seus conteúdos vendidos, e o dinheiro confiado ao carroceiro (THOMPSON, 1998, p. 180 – 181).

À época, como os mercados eram frequentados com maior regularidade pelo público feminino, conseqüentemente

[...] quem começava os motins era, com bastante frequência, as mulheres. Sabemos que em 1693, um grande número de mulheres foi ao mercado de Northampton, “com facas enfiadas nas cintas para forçar seus próprios preços na venda de cereais”. Num motim contra a exportação, em 1737, em Poole (Dorset), relata-se: “A multidão consiste em muitas mulheres, e nos homens que lhes dão apoio, e todos juram que se alguém molestar uma das mulheres com suas atitudes, vão sublevar um grande número de homens e destruir tanto os navios como as cargas”. A turba foi incitada a se rebelar em Stockton (Durham), em 1740, por uma “dama com uma vara e uma trompa”. Em Haverfordwest (Pembroke), em 1795, um antiquado juiz de paz que tentava, com a ajuda de seu curador, combater os mineiros de carvão, reclamou que “as mulheres estavam assumindo ares de homens, e eram perfeitas fúrias. Recebi uns golpes de algumas delas nas costas [...]”. Um jornal de Birmingham descreveu os protestos de Snow Hill como a ação de “uma ralé instigada por mulheres furiosas” (THOMPSON, 1998, p. 183).

As mulheres conseguiam identificar as flutuações nos preços, uma vez que

[...] eram naturalmente as mais envolvidas com as negociações face a face no mercado, as mais sensíveis ao significado dos preços, as mais experientes em detectar peso insuficiente ou qualidade inferior. É provável que as mulheres muito frequentemente precipitassem as ações espontâneas” (THOMPSON, 1998, p. 184).

Tal processo criou no imaginário coletivo o ideal de

[...] uma cultura popular vigorosa e reconhecida, que os propagandistas da disciplina consideravam com aflição. Josiah Tucker, o deão de Gloucester, declarou em 1745 que “as pessoas das classes inferiores” eram totalmente degeneradas. [...] “Tanta brutalidade e insolência, tanta libertinagem e extravagância, tanta ociosidade, falta de religião, blasfêmias e pragas, tanto desprezo por tudo quanto é regra e autoridade [...]. O nosso povo se embebedou com a taça da liberdade” (THOMPSON, 1998, p. 289).

Esses movimentos populares ditos contra a moral da época, surgiram então em um contexto da Revolução Industrial quando

[...] a atividade do comércio ultramarino reclamava objetos fabricados em grande quantidade, obrigando a indústria artesanal a modificar os seus velhos métodos de fabricação, transformando-se em manufatura, isto é, oficinas estabelecidas sob a direção efetiva de um capitalista que impunha a divisão do trabalho. É um dos elementos a explicar o sucesso das invenções na Inglaterra, a soberana dos mercados coloniais e de um interesse científico que buscava benefícios práticos, isto é, o lucro (CANÊDO, 1994, p. 10 – 11).

Tais maquinários como por exemplo

[...] o tear de fitas, vindo do Oriente e aperfeiçoando no Ocidente, permitia tecer fitas ao mesmo tempo, com um só operário para realizar um amplo trabalho. Foi alguma coisa bem dramática o uso desse tear: temerosas do desemprego entre os tecelões, as autoridades de Dantzig, cidade do inventor,

suprimiram o invento e estrangularam o autor. Isto aconteceu em 1579. E não foi o único caso. Muitos inventores ou inovadores foram perseguidos até com a morte para não afetarem a ordem estabelecida. O caso de William Lee, que logrou projetar uma máquina de tricotar meias, é dos mais conhecidos. Observando todos os movimentos manuais executados por uma mulher tricoteira, ele construiu uma máquina que executava os mesmos movimentos, mas trabalhava com uma rapidez dez vezes maior do que o tricotar tradicional. Por este motivo, ele foi obrigado a sair da Inglaterra e procurar refúgio na França, onde recebeu a proteção do rei Henrique IV. Mas este rei morreu logo, e o inventor acabou na miséria, em 1610 (CANÊDO, 1987, p. 20).

A partir de todos esses relatos até aqui expostos é podido notar que não há elos soltos na história. A introdução das máquinas retirou empregos, os cercamentos levaram a um constante êxodo rural, gerando uma massa populacional desempregada e, muito embora o inventor da máquina de tear tenha morrido na miséria, a estrutura produtiva de seu invento foi (e ainda é) amplamente utilizado.

Percebe-se, portanto, que os costumes foram alterados pelos quesitos acima reportados, contudo a mensuração do tempo foi um avanço mais significativo incorporado à vida da população, afetando todas as outras percepções de mundo. Podemos assim dizer que a necessidade de adaptação ao tempo do relógio,

[...] os cercamentos e o excedente cada vez maior de mão de obra no final do século XVIII arrojavam a vida daqueles que tinham um emprego regular. Eles se viam diante da seguinte alternativa: emprego parcial e assistência aos pobres, ou submissão a uma disciplina de trabalho mais exigente. Não é uma questão de técnicas novas, mas de uma percepção mais aguçada dos empregadores capitalistas empreendedores quanto ao uso parcimonioso do tempo [...]. [...] A ênfase da transição recaí sobre toda a cultura: a resistência à mudança e sua aceleração nascem de toda a cultura. Essa cultura expressa os sistemas de poder, as relações de propriedade, as instituições religiosas, etc., e não atentar para esses fatores simplesmente produz uma visão pouco profunda dos fenômenos e torna a análise trivial [...]. O que estamos examinando neste ponto não são apenas mudanças na técnica de manufatura que exigem maior sincronização de trabalho e maior exatidão nas rotinas do tempo em qualquer sociedade, mas essas mudanças como são experienciadas na sociedade capitalista industrial nascente (THOMPSON, 1998, p. 286 – 289).

Assim, constata-se que no período anterior ao relógio, as sociedades eram orientadas pelos afazeres, sendo

[...] possível propor três questões sobre a orientação pelas tarefas. Primeiro, há a interpretação de que é mais humanamente compreensível do que o trabalho de horário marcado. O camponês ou trabalhador parece cuidar do que é uma necessidade. Segundo, na comunidade em que a orientação pelas tarefas é comum parece haver pouca separação entre “o trabalho” e “a vida”. As relações sociais e o trabalho são misturados – o dia de trabalho se prolonga ou se contrai segundo a tarefa – e não há grande senso de conflito entre o trabalho e “passar o dia”. Terceiro, aos homens acostumados com o trabalho marcado pelo relógio, essa atitude para com o trabalho parece perdulária e carente de urgência (THOMPSON, 1998, p. 271 – 272).

Aqui já surge a diferenciação entre campo e cidade. Enquanto o camponês não tinha “regras” para seu trabalho pois cuidava daquilo que era mais urgente, os trabalhadores da cidade já trabalhavam com hora certa. É válido então perceber que

[...] nos primeiros desenvolvimentos da manufatura e da mineração, ainda existiam muitas ocupações mistas: os mineiros de estanho da Cornualha também participavam da pesca da sardinha; os mineiros de chumbo do Norte eram igualmente proprietários de terra; os artesãos da vila se dedicavam a várias tarefas na construção, transporte de carroça, carpintaria; os trabalhadores domésticos deixavam o seu trabalho para ajudar na colheita; o pequeno fazendeiro/tecelão dos Peninos (THOMPSON, 1998, p. 280 – 281).

Esses novos hábitos e contradições entre os trabalhos despertaram em Bourdieu a necessidade de investigar

[...] mais detalhadamente as atitudes dos camponeses cabilas (na Argélia) com relação ao tempo em anos recentes: “Uma atitude de submissão e de indiferença imperturbável em relação à passagem do tempo, que ninguém sonha em controlar, empregar ou poupar... A pressa é vista como uma falta de compostura combinada com ambição diabólica”. O relógio é às vezes conhecido como “a oficina do diabo”; não há horas precisas de refeições; “a noção de um compromisso com hora marcada é desconhecida; eles apenas combinam de se encontrar “no próximo mercado”. Uma canção popular diz: É inútil correr atrás do mundo, ninguém jamais o alcançará (THOMPSON, 1998, p. 270).

Muito embora houvesse ainda o trabalho orientado pelas tarefas, nota-se que a exigência de maior técnica para operação das máquinas, o menor tempo para produção, bem como a grande quantidade de mão de obra trabalhadora disponível, trouxe à tona na mentalidade da época um ideal de ócio *versus* trabalho, típico da doutrina calvinista, uma vez que durante esse período da Revolução Industrial não se possa

[...] afirmar que haja algo radicalmente novo na pregação da diligência ou na crítica moral da ociosidade. Mas há talvez um novo tom de insistência, uma inflexão mais firme, quando esses moralistas que já tinham aceito a nova disciplina para si mesmos passaram a impô-la aos trabalhadores (THOMPSON, 1998, p. 295).

Por fim, no início do século XVIII, esse novo ideal entra

[...] na paisagem familiar do capitalismo industrial disciplinado, com a folha de controle do tempo, o controlador do tempo, os delatores e as multas. Uns setenta anos mais tarde, a mesma disciplina deveria ser imposta nas algodoarias primitivas (embora as próprias máquinas fossem um poderoso complemento ao controlador do tempo) (THOMPSON, 1998, p. 291).

A disciplina rígida do bom uso do tempo que deveria ser amplamente destinado ao trabalho, era embutida desde cedo nas pessoas, ainda na primeira infância, uma vez que na sociedade havia

[...] instituição não industrial que podia ser usada para inculcar o “uso-econômico-do-tempo”: a escola. [...] Ao advogar, em 1770, que as crianças pobres fossem enviadas com quatro anos aos asilos de pobres, onde seriam empregadas nas manufaturas e teriam duas horas de aulas por dia, William Temple foi explícito sobre a influência socializadora do processo. [...] Em 1772, Powell também via a educação como um treinamento para adquirir o ‘hábito do trabalho’; quando a criança atingia os seis ou sete anos, devia estar ‘habituada, para não dizer familiarizada, com o trabalho e a fadiga’ (THOMPSON, 1998, p. 292).

Ante o exposto, do ponto de vista econômico, a Inglaterra tornou-se uma grande potência dentro da Europa, contudo na esfera cultural, a França acabou ganhando destaque por um movimento interno que reverberou em todo mundo: a Revolução Francesa.

3.3 Liberdade, igualdade, fraternidade: do antigo regime à Revolução Francesa

Se a economia do mundo do século XIX foi formada principalmente sob a influência da revolução industrial britânica, sua política e ideologia foram formadas fundamentalmente pela Revolução Francesa. [...] A França forneceu o vocábulo e os temas da política liberal e radical-democrática para a maior parte do mundo. A França deu o primeiro grande exemplo, o conceito e o vocábulo do nacionalismo. A França forneceu os códigos legais, o modelo de organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas para a maioria dos países (HOBSBAWM, 2015, p. 124).

Pelo acima exposto, é certo afirmar que a Inglaterra forneceu as bases econômicas para os demais países, contudo, a França logrou êxito no quesito cultural. É necessário, porém, dizer que

[...] durante todo o século XVIII a França foi o maior rival econômico da Grã-Bretanha. Seu comércio externo, que se multiplicou quatro vezes entre 1720 e 1780, causava ansiedade; seu sistema colonial foi em certas áreas (como nas Índias Ocidentais) mais dinâmico do que o britânico. Mesmo assim a França não era uma potência como a Grã-Bretanha, cuja política externa já era substancialmente determinada pelos interesses da expansão capitalista (HOBSBAWM, 2015, p. 127).

Assim sendo, por conta das peculiaridades de cada país, a Inglaterra floresceu sistematicamente na esfera capitalista, devendo ser levado em consideração o fato de que a França até o quadrante final do século XVIII ainda era

um país feudal cuja “população rural constituía 85% dos franceses em 1789 [...]” (VOVELLE, 2019, p. 6).

Este feudalismo presente na França era à época um sistema típico da Idade Média, no qual o

[...] tradicionalismo, o atraso das técnicas rurais, em relação à Inglaterra, reforça a imagem de um campo “imóvel” em muitos aspectos. O campesinato ainda estava sujeito ao sistema “senhorial”, embora em graus diversos. A aristocracia nobiliárquica, considerada em grupo, detinha parte importante do território, talvez cerca de 30% dele, ao passo que o clero, outra ordem privilegiada, possuía provavelmente de 6% a 10% das terras do país. No total mais de um terço do solo francês estava nas mãos dos privilegiados (VOVELLE, 2019, p. 6).

No que tange à classe privilegiada, em números podemos dizer que dos 400 mil franceses, 23 milhões estavam dentro da alta sociedade, gozando “de consideráveis privilégios, inclusive de isenção de vários impostos (mas não de tantos quanto o clero, mais bem organizado), e do direito de receber tributos feudais” (HOBBSAWM, 2015, p. 129). Lefebvre é mais preciso no que tange números ao mostrar que

Na França, a lei distinguia três *ordens*: o clero, a nobreza e o Terceiro Estado. Suas proporções numéricas são imprecisas: dos 23 milhões de habitantes que o reino podia conter, sem dúvida não havia mais de 100 mil sacerdotes, monges e freiras, e de 400 mil nobres; todo o restante pertencia ao Terceiro Estado (LEFEBVRE, 2021, p. 37).

Por outro lado, Vovelle mostra que

Com 28,6 milhões de habitantes em 1790, segundo estimativas atuais dos demógrafos que exploram (e corrigem) os dados incertos dos recenseamentos da época, a França era, depois do Império Russo, o país mais populoso da Europa, e esse peso demográfico deve ser levado em consideração para compreendermos em particular o tamanho do esforço de guerra que ela teve de empreender. Essa imensa população era em grande parte resultado de um crescimento secular que a fez ultrapassar, a partir do fim do século XVII, o patamar de cerca de 20 milhões de habitantes que havia sido atingido na era clássica (VOVELLE, 2019, p. 161).

Esse estado parasitário e obsoleto, contudo, não demoraria a permitir e evidenciar fissuras sociais, causando mais descontentamento por parte da parcela populacional que sustentava as regalias usufruídas pelos nobres. Como Lefebvre nos mostra, o setor religioso era o maior beneficiado de todo sistema:

Além da proeminência honorífica, o clero possui os maiores privilégios. Forma um *corpo* representado por uma Assembleia periódica, dotada de administração própria – os agentes gerais do clero, câmaras diocesanas – e provido de tribunais particulares, o provisorado. Não é obrigado a pagar

nenhum dos impostos diretos ordinários e autoestabelece o *dom gratuito* que consente em dar ao rei; algumas vezes empresta do Estado, encarregando-se dos juros e da amortização. Materialmente, não depende do Estado nem dos fiéis: recebe o dízimo de todos os produtos da terra; suas propriedades fundiárias, de grande extensão no norte, diminuem à medida que se avança para o oeste ou para o sul, mas englobam provavelmente uma décima parte do reino; os bispos, abades e cônegos são senhores em numerosas aldeias, fazendo jus assim às taxas senhoriais (LEFEBVRE, 2021, p. 37).

Aliado aos altos encargos para a população alocada no Terceiro Estado, a França “envolveu-se na guerra da independência norte americana. A vitória contra a Inglaterra foi obtida ao custo da bancarrota final, e assim a revolução americana pôde proclamar-se a causa direta da Revolução Francesa” (HOBBSAWN, 2015, p. 132).

Com os altos custos dispensados para com a Independência norte Americana, logicamente as contas deveriam ser pagas. A França, ao auxiliar os Estados Unidos com o processo de separação da Inglaterra, tinha como objetivo ter o novo país como aliado, principalmente em sendo ele “filho” da Inglaterra, que era a potência econômica com a qual a França não conseguia ser superior.

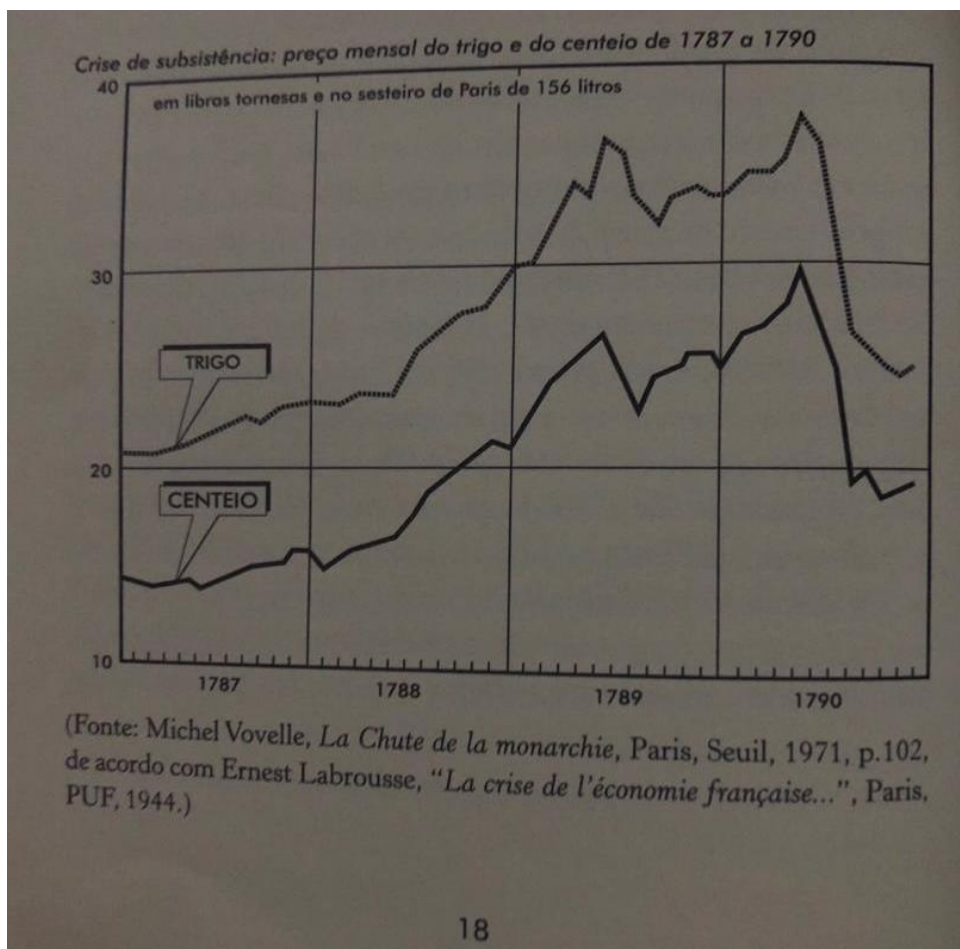
Como forma de sanar a dívida externa, as obrigações monetárias recaíram novamente sobre a camada menos favorecida da sociedade, a qual passava por uma grave crise alimentar que afetava o preço dos cereais, produto que ocupava “um lugar imenso no orçamento popular, sua produção aumentava pouco, enquanto a população crescia [...]” (SOBOUL, 2007 p. 24). Com esse aumento dos preços

[...] o custo de vida popular foi gravemente afetado pela alta dos preços: com os cereais aumentando mais que todo o resto, foi o povo o mais duramente atingido. À véspera de 1789, a parte do pão no orçamento popular tinha alcançado 58% por motivo de alta geral; em 1789, atingiu 88%: restavam apenas 12% do rendimento para as demais despesas. A alta dos preços poupava as categorias sociais mais abastadas, sobrecarregava o povo (SOBOUL, 2007 p. 24).

Tendo em vista que a economia francesa era essencialmente agrícola, a crise financeira atingiu gravemente a alimentação populacional, atingindo a produção de cereais, produto básico na alimentação, cuja produção não aumentava na mesma proporção do crescimento dos cidadãos desfavorecidos (SOBOUL, 2007, p. 23).

A crise dos preços relatado por Soboul também é analisado por Michel Vovelle que traduziu o aumento dos preços no gráfico escaneado e incorporado logo abaixo e que se encontra disponível no livro “A Revolução Francesa”. É visível, portanto, a elevação dos preços dos cereais pós auxílio na guerra de independência norte americana.

Figura 3 – Preço do trigo e do centeio de 1787 a 1790



Fonte: VOVELLE, Michel. *La chute de la monarchie*. Paris: Seuil, 1971.

No cenário de uma França em que a maioria trabalhadora passa necessidades, era natural que houvesse reivindicação no tocante a “diminuição de cargas fiscais e, sobretudo, a abolição das taxas indiretas e das alfândegas municipais, das quais as Municipalidades tiravam a maior parte de sua renda, em benefício dos ricos” (LEFEBVRE, 2021, p. 113).

Essas

[...] irreduzíveis contradições da sociedade do Antigo Regime tinham posto havia muito a Revolução na ordem do dia. As flutuações econômicas e demográficas, geradoras de tensão e que, nas condições do tempo, escapavam a toda ação governamental, criaram uma situação revolucionária. Contra um regime cuja classe dirigente era importante para defender, levantou-se a imensa maioria da nação, confusa ou conscientemente. Chegou assim ao ponto de ruptura. Em 1788, a crise nacional passou de flor a fruto (SOBOUL, 2007, p. 26).

Percebe-se, portanto, que a Revolução Francesa não foi um evento simples que explodiu somente em 1789, ao contrário, foi uma quebra de vários sistemas e padrões gerados muitos anos antes. Às vésperas da queda da Bastilha, tanto a aristocracia quanto nobres destituídos

[...] se recusavam a pagar pela crise se seus privilégios não fossem estendidos. A segunda e decisiva brecha foi a desesperada decisão de convocar os Estados Gerais, a velha assembleia feudal do reino, enterrada desde 1614. Assim, a Revolução começou como uma tentativa aristocrática de recapturar o Estado (HOBSBAWM, 2015, p. 133).

Contudo, a reunião dos Estados Gerais acarretava desvantagens para o Terceiro Estado, uma vez que os votos eram coletados por ordem e não por pessoa, ocasionando votação sempre dois votos contra um. Assim sendo, em maio de 1789 a primeira reunião dos Estados Gerais ocorreu de maneira que o Terceiro Estado foi banido de retornar à assembleia no dia subsequente (VOVELLE, 2019, p. 31)

Querendo ter participação ativa dentro das esferas de poder francesa, os membros do povo, reuniram-se na autodeterminada Assembleia Nacional (posteriormente denominada Assembleia Nacional Constituinte), para defender seus direitos e proclamar uma constituição (SOBOUL, 2007, p. 40).

Questões como empobrecimento de produtos agrícolas bem como aumento dos preços, em momento anterior à década de 1780 seriam fatores que “teriam ocorrido provavelmente pouco mais que agitações cegas” (HOBSBAWM, 2015, p. 138). Entretanto, entre os anos de

[...] 1788 e 1789 uma convulsão de grandes proporções no reino e uma campanha de propaganda e eleição deram ao desespero do povo uma perspectiva política. E lhe apresentaram a tremenda e abaladora ideia de se *libertar* da pequena nobreza e da opressão. Um povo turbulento se colocava por trás dos deputados do Terceiro Estado (HOBSBAWM, 2015, p. 138).

Nessa seara, o surpreendente resultado desta mobilização

[...] foi a queda da Bastilha, uma prisão estatal que simbolizava a autoridade real e onde os revolucionários esperavam encontrar armas. Em tempos de revolução nada é mais poderoso do que a queda de símbolos. A queda da Bastilha, que fez do 14 de julho a festa nacional francesa, ratificou a queda do despotismo e foi saudada em todo mundo como princípio de libertação (HOBSBAWM, 2015, p. 139).

Com relação à Bastilha, Lefebvre nos mostra que

A lenda contrarrevolucionária apresenta o povo de Paris atacando estupidamente a Bastilha para soltar presos que não foram encontrados – ou quase isso, pois eles se reduziam a sete; acrescenta ironicamente que há

muito tempo essa hora não era concedida às pessoas do povo, o que era exato. É provável que a célebre prisão estatal representasse um símbolo do despotismo para o povo, e se ele tivesse cometido o erro que lhe é imputado seria facilmente explicável, visto que ignorava o que lá acontecia. No entanto, no dia 14 pela manhã, não foi para atacá-la, mas sim para exigir que retirasse dos parapeitos os canhões que ameaçavam a cidade. Com seus muros de 30 metros de altura e seu fosso de 25 metros de largura, repleto de água, a Bastilha parecia inexpugnável (LEFEBVRE, 2021, p. 126).

O principal símbolo da França monárquica havia sido destruído e “enquanto ampliava-se a revolução popular, prosseguiram sem resultados decisivos os debates da Assembleia Nacional” (LEFEBVRE, 2021, p. 163), até que em agosto de 1789 “a Assembleia decidiu votar em primeiro lugar uma Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” (LEFEBVRE, 2021, p. 164).

Foram duas Declarações, uma datada de 1789 e outra do ano de 1793, sendo composta de vários artigos, os quais serviram de inspiração para outras constituições, inclusive a brasileira de 1988. São dispositivos que corroboram com a construção de uma sociedade liberal e mais democrática como podemos verificar no trecho da declaração de 1789 abaixo transcrito:

Os representantes do povo francês, constituídos em Assembleia Nacional [...] resolveram expor em declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que essa declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente de seus direitos e de seus deveres; a fim de que os atos do Poder Legislativo e do Poder Executivo, podendo ser comparados a cada instante com a finalidade de qualquer instituição política, sejam mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, fundadas doravante em princípios simples e incontestáveis, dirijam-se sempre à conservação da Constituição e à felicidade de todos. [...] 2 – O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, propriedade, a segurança e a resistência à repressão. 3 – O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação. Nenhuma corporação, nenhum indivíduo podem exercer autoridade que não emane expressamente dela. [...] 7 – Ninguém pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela lei e de acordo com as formas por ela prescritas. Os que solicitam, expedem, executam ou mandam executar ordens arbitrárias devem ser punidos; mas qualquer cidadão convocado ou detido em virtude da lei deve obedecer imediatamente, senão torna-se culpado de resistência [...] (VOVELLE, 2019, p.68 – 69).

Com relação à Constituição de 1793, destaca-se os principais artigos:

[...] Artigo 1º - O objetivo da sociedade é a felicidade comum. – O governo é instituído para garantir ao homem o gozo de seus direitos naturais e imprescritíveis. Art. 2 – Esses direitos são a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade. [...] Art. 4 – A lei é a expressão livre e solene da vontade geral; ela é a mesma para todos [...]. Art. 35 – Quando o governo viola os direitos do povo, a insurreição é, para o povo e para cada porção do povo, o mais sagrado dos direitos e o mais indispensável dos deveres [...] (VOVELLE, 2019, p. 71).

Esse conjunto de normas consubstancia o tripé da Revolução Francesa, Liberdade, Igualdade e Fraternidade, colocando fim no Antigo Regime, criando, portanto, “a cidadania, dando aos franceses o exercício dos direitos cívicos. Ela define seus limites [...] e amplia-os, a partir de 1792, pelo estabelecimento do sufrágio universal – direito estendido ao conjunto da população masculina adulta [...] (VOVELLE, 2007, p. 76). Vê-se, contudo, que os direitos criados foram criados para o sexo masculino, muito embora as mulheres também tenham lutado para obtenção de um Estado mais igualitário.

Ante todo o exposto, afirma-se que a Revolução Francesa foi um período no qual problemas de ordem geral e particular colocaram as estruturas do Antigo Regime abaixo. São “problemas de ordem geral: aqueles que se referem à lei histórica de transição do feudalismo ao capitalismo moderno”, enquanto “problemas de ordem particular: o que dizem respeito à estrutura específica da sociedade francesa no final do Antigo Regime e que explicam os caracteres próprios da Revolução Francesa em relação aos diversos tipos de burguesia” (LEFEBVRE, 2021, p. 219).

Outrossim, vale ressaltar que tal revolução tem peso essencial para a história não somente da França, como também dos demais países ao redor do mundo por conta de ter sido a única ecumênica (HOBSBAWM, 2015, p. 126), ou seja, todas as classes sociais se aglutinaram em uma única demanda (colocar fim ao Antigo Regime), dando início à Idade Moderna.

Assim, tal recorte temporal tem importância crucial para o entendimento da mudança nos padrões éticos e morais das sociedades em geral, colocando a legislação na base da discussão dos vocábulos, fato que gera a mentalidade coletiva de que os conceitos de moral e ética são apenas o respeito à lei.

4 CONCLUSÃO

Os termos ética e moral são polissêmicos, ou seja, recebem diferentes interpretações ao longo da história. Por vezes, os conceitos foram incorporados à esfera religiosa, enquanto em outros momentos ficaram adstritos à esfera jurídica. O fato é que em todos os períodos históricos há uma moral e uma ética que serviram de parâmetro social e que balizaram a vida em comunidade. Assim sendo, os vocábulos mudaram de significado diversas vezes, evidenciando a alteração dos conceitos conforme as mudanças históricas.

Fato interessante de ser observado é em relação aos conceitos e à religiosidade, uma vez que no princípio, quando houve a elaboração dos conceitos e seus significados, estes estavam ligados ao transcendente, ou seja, às divindades e aos mitos. Já na Idade Média, com a cristandade, a moral e a ética também ficaram interconectadas com a esfera religiosa, sendo desvinculada de tal instância somente com a Reforma Protestante.

Outro ponto relevante que deve ser destacado é em relação ao período da Revolução Industrial inglesa, durante a qual os conceitos ficaram abafados devido ao surgimento de diversas tecnologias capazes de fornecer e aumentar os lucros do capital incipiente.

A Revolução Francesa desencadeou processos que alteraram as bases aparentemente estanques da vida social. A partir de então, foram colocados em vigor Códigos Civis com os quais os vocábulos analisados se conectaram, ideal este comum no imaginário coletivo até os dias atuais, ou seja, moral e ética conectados com a esfera jurídica.

Por se tratar de um tema inacabado e de grande relevância para a sociedade atual, pretende-se continuar estudando essas relações teóricas em cursos de pós-graduação, como programas de mestrado e doutorado.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. 2. ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1996. Disponível em: <https://frutodagraca.files.wordpress.com/2020/03/cidadedededeus-santoagostinho.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2023.

ALMEIDA, Guilherme Assis; CRISTMANN, Martha Ochsenhofer. **Ética e Direito: uma perspectiva integrada**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1130009/mod_resource/content/1/A%20condi%C3%A7%C3%A3o%20humana-%20Hannah%20Arendt.pdf. Acesso em: 19 abr. 2023.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 2. ed. São Paulo: Forense, 2017.

ARISTÓTELES. **Poética**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5737102/mod_resource/content/1/Arist%C3%B3teles%20%20Po%C3%A9tica%20%282008%2C%20Funda%C3%A7%C3%A3o%20Calouste%20Gulbenkian%29.pdf. Acesso em: 22 abr. 2023.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. O Pensamento Político no Final da Idade Média e no Renascimento: In: MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. **Curso de Filosofia Política: do nascimento da filosofia a Kant**. São Paulo: Atlas, 2008. p. 223-258.

BARROS, José. História comparada: um novo modo de fazer história. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/144>. Acesso em: 21 nov. 2023.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo: as estruturas do cotidiano**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

BURKE, Peter. **O Renascimento**. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2014.

CANÊDO, Leticia Bicalho. **A Revolução Industrial**. 13. ed. São Paulo: Atual, 1994

CHÂTELET, François et. al. **História das ideias políticas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Disponível em: [file:///C:/Users/admin/Downloads/CHATELET,%20F.%20Hist%C3%B3ria%20das%20Ideias%20Pol%C3%ADticas%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/admin/Downloads/CHATELET,%20F.%20Hist%C3%B3ria%20das%20Ideias%20Pol%C3%ADticas%20(1).pdf). Acesso em: 21 abr. 2023.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias**. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1999. Disponível em: <https://bibliotecaonlinedahisfj.files.wordpress.com/2015/02/chevalier-j-as-grandes-obras-polc3adticas-de-maquiavel-a-nossos-dias.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2023.

CORTINA, Adela. **Ética mínima**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

COULANGES, Numa-Denys Fustel de. **A Cidade Antiga**: um estudo da religião, do direito e das instituições da Grécia e Roma. São Paulo: Montecristo, 2021.

Introdução e notas de Lúcio Jakobsmuschel. Disponível em:

https://ler.amazon.com.br/?ref=dbs_p_ebk_r00_pbc_rnvc00&encoding=UTF8&asin=B09N9QMHB8. Acesso em: 06 maio 2023.

DANIELS, Mark. **A história da mitologia para quem tem pressa**. Rio de Janeiro: Valentina, 2015. Tradução de Heloísa Leal. Disponível em:

https://ler.amazon.com.br/?asin=B018SMN0RQ&ref=kwl_kr_iv_rec_2. Acesso em: 12 jun. 2023.

DELUMEAU, Jean. **De religiões e de homens**. São Paulo: Loyola, 2000.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989. Tradução de João Pedro Mendes.

FALCON, Francisco; RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. **A formação do mundo moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio**: da língua portuguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FIGUEIREDO, A. M. Ética: origens e distinção da moral. **Saúde Ética & Justiça**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 1-9, 2008. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/sej/article/view/44359>. Acesso em: 25 nov. 2023.

FRATESCHI, Yara. Estado e Direito em Thomas Hobbes: In: MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. **Curso de Filosofia Política**: do nascimento da filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008. p. 291-320.

GIL, A. C. Como elaborar projetos de pesquisa. São Paulo, SP: Atlas, 2002.

GREEN, V. H. H. **Renascimento e Reforma**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1988. Disponível em:

https://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/autores/hegel,%20friedrich/fenomenologia_do_esp%C3%ADrito_parte_i.pdf. Acesso em: 20 abr. 2023.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Disponível em:

http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/autores/Hegel,%20Friedrich/Princ%C3%A9pios_da_Filosofia_do_Direito.pdf. Acesso em: 20 abr. 2023.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Disponível em:

<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/leviatc3a3.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2023

HOBBSAWM, Eric J. **A era das Revoluções 1789-1848**. 33. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015. Disponível em: https://ler.amazon.com.br/?ref=dbs_p_ebk_r00_pcbcb_rnvc00&encoding=UTF8&asin=B011J7YYDG. Acesso em: 21 ago. 2023.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

KIERKEGAARD, Søren A. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Petrópolis: Vozes, 2017.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do Tempo: estudos sobre história**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2014. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4610847/mod_resource/content/1/261973654-Reinhart-Koselleck-Estratos-Do-Tempo-Estudos-Sobre-Historia-Contraponto-2014.pdf. Acesso em: 19 abr. 2023.

LA TAYLLE, Yves de. **Moral e ética: dimensões intelectuais e afetiva**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

LEFEBVRE, Georges. **1789: o surgimento da revolução francesa**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

LUIZETTO, Flávio. **Reformas Religiosas**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1994.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral**. 3. ed. Campinas: Vide Editorial, 2021.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Brasília: Senado Federal, 2019. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/573552/001143485_O_principe.pdf. Acesso em: 21 abr. 2023.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat Baron de. **O Espírito das Leis**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2963710/mod_resource/content/0/Montesquieu-O-espírito-das-leis_completo.pdf. Acesso em: 18 abr. 2023.

PENNA, Marília Paulino. **Genética e clonagem humana à luz dos direitos fundamentais**. 2019. 77 f. Monografia (Graduação em Direito) – Universidade Paulista, Ribeirão Preto, 2019.

PIROTTA, W. R. B. Resenha nacional. **Revista de Direito Sanitário**, São Paulo, v. 8, n.3, p. 226-233, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rdisan/article/view/88365>. Acesso em: 25 nov. 2023.

RAMOS, Diana. **Quarentena e Isolamento: a peste negra e a origem da quarentena em veneza. A Peste Negra e a origem da Quarentena em Veneza**. 2020. Disponível em: <https://antigo.bn.gov.br/acontece/noticias/2020/04/quarentena-isolamento-peste->

negra-origem-

quarentena#:~:text=A%20Peste%20Negra%2C%20por%20vezes,vez%2C%20era%20transportada%20em%20roedores. Acesso em: 26 jun. 2023.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

ROSSIAUD, Jacques. O cidadão e a vida na cidade. In: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 28-57.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O Contrato Social**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Disponível em: <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/o-contrato-social.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2023.

SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento**: os humanistas: uma nova visão do mundo a criação das línguas nacionais a cultura renascentista na Itália. 2. ed. São Paulo: Atual, 1985.

SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa**: edição comemorativa do bicentenário da revolução francesa 1789 - 1989. 9. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

SWAIN, Harriet. **Grandes questões da história**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. 3. ed. São Paulo: É Realizações, 2011.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

THOMPSON, E. P.. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. 12. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VAN HOOFT, Stan. **Ética da Virtude**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2013. Disponível em: <https://ler.amazon.com.br/?asin=B00CH6245Y&ref =kwl kr iv rec 1>. Acesso em: 18 abr. 2023.

VAZ, Pe. Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/112506/mod_resource/content/1/VERNANT%2C%20Jean-Pierre.%20As%20Origens%20do%20Pensamento%20Grego.%20%28Completo%29.pdf. Acesso em: 17 abr. 2023.

VERNANT, Jean Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/293510/mod_resource/content/1/Vernant%2C%20Jean-

Pierre%20-%20Mito%20e%20Religi%C3%A3o%20na%20Gr%C3%A9cia%20Antiga.pdf. Acesso em: 17 abr. 2023.

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa explicada à minha neta**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Disponível em:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3069305/mod_resource/content/1/2.1%20-%20WEBER%2CM.%20-%20A%20etica%20protestante%20e%20o%20Esp%C3%ADrito%20do%20Capitalismo%20-%20O%20Problema.pdf. Acesso em: 18 ago. 2023.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WOOD, Ellen Meiksins. **A origem do capitalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.