

Apontamentos sobre ética cristã

Prof. Dr. Côn. José Adriano

RESUMO:

Iniciamos este ensaio, comparando as tradições éticas na história, pois, é ali que se processa a intelectualização e apreensão dos princípios, normas e valores e sua práxis conseqüente. Embora com a marca indelevel deixada por Kant, a ética cristã, nos últimos tempos, se viu, também, informada pela corrente personalista presente, inclusive, no magistério conciliar. Assim, uma imersão no fato bíblico vétero e neotestamentário procura direcionar o leitor para o confronto com os fundamentos do éthos cristão, com sua ética da alteridade e conseqüente moral responsável. A apresentação do valor moral em perspectiva dialógica deseja mostrar o quanto toda ética cristã é uma ética do bem comum, da edificação da pessoa em comunidade, da busca de sua felicidade. O estudo finaliza com a oferta de uma reflexão sobre a Ética de Santo Tomás de Aquino.

Palavras-chave: Ética cristã, moral, éthos, bem comum.

ABSTRACT:

We start this essay, comparing traditional ethics in history, because it's there that it processes the intellectualization and apprehension of the principles, rules, values and consequently its praxis. Though with unremovable mark left by Kant, the Christian ethics, in the subsequent times, was also influenced by the present personalistic movement, including the Magisterium Council. Thus, an immersion on the biblical Vetero and the New Testament seek to guide the reader towards the confrontation with the fundamental Christian ethos, with its ethics of the other and consequently responsible moral. The presentation of the moral value in dialogic prospect, wishes to show how much all Christian ethics is an ethic of the common good, of the edification of a person in the community, in search for his happiness. The study ends by offering a reflection about the ethics of Saint Thomas Aquinas

Key words: Christian ethic, Community, Happiness.

INTRODUÇÃO

A ética é comumente entendida como a teoria sobre a prática moral; uma reflexão teórica que analisa e critica os fundamentos e princípios que regem um determinado sistema moral. Abbagnano diz que a ética é, “em geral, a ciência da conduta”¹ e Sanchez Vasques amplia a definição, afirmando que “a ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade. Ou seja, é a ciência de uma forma específica de comportamento humano.”²

A definição se esclarece na distinção. De fato, as questões teóricas éticas não se identificam com os problemas práticos morais, embora estejam estritamente relacionados. Assim, não se pode confundir a ética e a moral. A ética não cria a moral. Conquanto seja certo que toda moral supõe princípios, normas ou regras de comportamento, não é a ética que os estabelece numa determinada comunidade. A ética se depara com uma experiência histórico-social no terreno da moral, ou seja, com uma série de práticas morais já em vigor e, partindo delas, procura determinar a essência da moral, sua origem, as condições objetivas e subjetivas do ato moral, as fontes da avaliação moral, a natureza e a função dos juízos morais, os critérios de justificação destes juízos e o princípio que rege a mudança e a sucessão de diferentes sistemas morais.

História da Ética: normas mutáveis em busca do valor perene

A história da ética como disciplina filosófica é mais limitada no tempo do que a história das idéias morais da humanidade. Esta última compreende o estudo de todas as normas que regularam a conduta humana desde tempos imemoriais. Assim, a descrição dos diversos grupos de idéias morais é tema de que se ocupam disciplinas tais como a sociologia e a antropologia. Ora, a existência de idéias morais e de atitudes morais não implica, porém, a presença de uma disciplina filosófica particular. Assim, por exemplo, podem estudar-se as atitudes e idéias morais de diversos povos primitivos, ou dos povos orientais, ou dos judeus, ou dos egípcios, sem que o material resultante deva forçosamente enquadrar-se na história da ética. Por isso,

¹ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982

² SANCHES VASQUES, Adolfo. *Ética*, 5. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

pode-se dizer que a história da ética se enquadra perfeitamente no âmbito da história da filosofia. Pode-se dizer também que a história da ética adquire uma considerável amplitude, porquanto fica difícil, com frequência, estabelecer uma separação rigorosa entre os sistemas morais – objeto próprio da ética – e o conjunto de normas e atitudes de caráter moral predominantes numa dada sociedade ou numa determinada fase histórica. Com o fim de solucionar este problema, os historiadores da ética limitaram seu estudo àquelas idéias de caráter moral que possuem uma base filosófica, ou seja, que, em vez de se darem simplesmente como supostas, são examinadas em seus fundamentos e filosoficamente justificadas. O decisivo é que haja uma explicação racional das idéias ou das normas adotadas. Por este motivo, os historiadores da ética costumam seguir os mesmos procedimentos e adotar as mesmas divisões propostas pelos historiadores da filosofia³.

As doutrinas éticas fundamentais nascem e se desenvolvem em diferentes épocas e sociedades como respostas aos problemas básicos apresentados pelas relações entre os homens e em particular pelo seu comportamento moral efetivo. Por isso, existe uma estreita vinculação entre os conceitos morais e a realidade humana, social, sujeita historicamente à mudança. Por conseguinte, as doutrinas éticas não podem ser consideradas isoladamente, mas dentro de um processo de mudança e de sucessão que constitui propriamente a sua história. Ética e história, portanto, relacionam-se duplamente: a) com a vida social e, dentro desta, com as morais concretas que são um dos seus aspectos; b) com a sua história própria, já que cada doutrina está em conexão com as anteriores, tomando posição contra elas ou integrando alguns problemas e soluções precedentes, ou com as doutrinas posteriores, prolongando-se ou enriquecendo-se nelas.

Em toda moral elaboram-se princípios, valores e normas. Mudando radicalmente a vida social, muda também a vida moral. Os princípios, valores ou normas encarnados nela entram em crise e exigem a sua justificação ou a sua substituição por outros. Surge então, a necessidade de novas reflexões ou de uma nova teoria moral, pois os conceitos, valores e normas

³ Friedrich NIETZSCHE (1977), em seu livro *Além do Bem e do Mal*, comenta sobre a interminável sucessão das doutrinas éticas, quando diz que “aquilo que numa época parece mal, é quase sempre um restolho daquilo que na precedente era considerado bom - o atavismo de um ideal já envelhecido”. Essa visão é reforçada por Sánchez VÁSQUEZ (1995) ao introduzir seu conceito de doutrinas éticas.

vigentes se tornam problemáticos. Assim se explica a aparição e sucessão de doutrinas éticas fundamentais em conexão com a mudança e a sucessão de estruturas sociais, e, dentro delas, da vida moral.

As tradições ético-filosóficas na histórica

No campo da reflexão sobre o agir humano, destacam-se três grandes tradições filosóficas.

A primeira se reporta aos escritos de Aristóteles, o grande mestre grego que viveu há 2.300 anos, e que situou a sua “*ciência das virtudes*” entre a Física e a Política. A rigor, as ciências filosóficas da práxis deveriam ser três: a Ética, centrada no agir individual, a Economia, que deveria estar voltada para a práxis doméstica ou familiar, e a Política, idealizando as relações humanas dentro do universo da Cidade-Estado e das cidades entre si. O que caracteriza a ética aristotélica e dos seus seguidores, é que ela estuda o agir a partir de uma concepção do homem como sendo: um animal político, que tem linguagem e age logicamente e que precisa desenvolver-se dentro de uma sociedade concreta, num período de tempo, dentro de formas concretas de governo de uma cidade, se quiser ser feliz. O ideal de Aristóteles, então, é o do homem virtuoso, significando a virtude como uma força, um vigor, uma excelência relacionada aos valores práticos e intelectuais da existência. O mais virtuoso seria o mais capaz de realizar-se como homem, atingindo assim a felicidade (*eudaimonía*), meta procurada por todos. Esta felicidade supõe certo equilíbrio de bens, pois o homem, ser complexo, não busca simplesmente um único bem. Precisa de ar para respirar, de comida e de bebida, de saúde para sentir-se bem, de algum dinheiro, de alguns amigos, de algum reconhecimento público e de respeito por parte da sociedade ou do estado, e precisa até ter algum tempo para poder dedicar-se às reflexões filosóficas, metafísicas, bem como tem necessidade de assistir a algumas representações teatrais, para, participando das tragédias, crescer moralmente. Como se vê, o comportamento ético, estudado pela filosofia da práxis dos aristotélicos, inclui não somente as reflexões especificamente “morais”, mas supõe também certa sabedoria ou prudência para o trato com o mundo. Outra característica da ética aristotélica é a noção de natureza humana. Há coisas que nossa reflexão mostra ajudarem a natureza, outras vemos que lhe são nocivas. Parece que esta tradição filosófica, hoje mais uma vez em grande voga, influi decisivamente dentro e fora das igrejas, para o debate

com os cientistas. Ou seja, o argumento, às vezes demasiado apressado, é sempre: isto ou aquilo vai contra a natureza humana. Mas poderíamos levantar a pergunta: onde está estabelecida de maneira definitiva esta natureza, este modo de ser próprio do homem?

Esta concepção não serve apenas para refletir sobre a necessidade da saúde corporal e dos comportamentos mais ou menos “naturais”, mas poderia ser inspiradora no que tange à sua teoria das virtudes. Mesmo a teoria da virtude como um “justo meio”, tem muito a nos ensinar ao enfrentarmos uma ameaça até recentemente desconhecida. Vejamos apenas o exemplo da coragem: coragem, para Aristóteles, é um justo meio termo, adequado ao homem, entre a temeridade e a covardia. Ora, se a coragem é uma virtude desejável, então temos de questionar muitos comportamentos covardes, comuns na sociedade, que busca geralmente apenas o conforto, a facilidade, a segurança, o prazer e a saúde a qualquer preço. Enquanto a tradição histórica de ordens e famílias religiosas, não somente cristãs, favorecia o heroísmo do atendimento aos mais sofredores, mesmo arriscando a saúde e a própria vida, pois não há maior amor do que dar a própria vida pelos seus irmãos, e uma vez que o Senhor dirá um dia: “a mim o fizestes”, nossos costumes atuais secularizados propendem muitas vezes apenas para o hedonismo, privilegiando demais o medo, coisa que Aristóteles não deixaria de abominar.

A segunda grande tradição ética, de estilo mais anglo-saxônico, é a corrente do *utilitarismo*. Os seguidores deste modo de pensar são geralmente pragmáticos, de certo modo imediatistas contentando-se com uma moral provisória. São menos especulativos, e raciocinam praticamente assim: o maior valor ético deve consistir em procurar o maior bem possível para o maior número possível de homens ou “pessoas”, no dizer de Peter Singer, em sua *Ética Prática*. Esta formulação é útil e prática, podendo ser usada muitas vezes. Ela tem a vantagem de não perder tempo em especulações que acabam substituindo o agir. E não há dúvidas de que no campo da moral ou da ética as palavras jamais conseguem substituir as ações. Lembremos apenas a parábola dos dois filhos (Mt 21,28-32), quando um diz “não”, mas se arrepende e faz a vontade do pai, e o outro diz “sim” e não faz, talvez até achando que já fez o suficiente ao prometer que o faria. Poder-se-ia objetar que o utilitarismo se move um pouco no ar, à medida que não define o que seria este bem. O que se deve conseguir para o maior número possível de pessoas: mais livros ou mais pão? E o próprio Aristóteles, muito antes

de nosso tempo, já poderia lembrar-lhes de que o útil é sempre um valor relativo; ele não é bom em si, mas bom para uma outra coisa, portanto, esta outra coisa é que merece realmente todos os nossos esforços. Mas sobre o que seria o bem final para os homens, esta corrente geralmente não pensa muito.

A terceira grande tradição filosófica que atua e vigora até hoje é a da linha kantiana, centrada sobre a noção de *dever*. Parte das idéias da vontade e do dever conclui pela liberdade do homem, cujo conceito não pode ser definido cientificamente, mas que tem de ser postulado sempre, sob pena de o homem se rebaixar a um simples ser da natureza. Kant também reflete, é claro, sobre a felicidade e sobre a virtude, mas sempre em função do conceito de dever. É famosa, na obra de Kant, sua formulação do chamado “imperativo categórico”, nas palavras: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. Kant reconhece que esta é apenas uma fórmula, porém ele, que gostava tanto das ciências e que não tinha a intenção de criar uma nova moral, estava apenas preocupado em fornecer-nos uma forma segura de agir. Sua ética é, pois, formal. Ora, o pensador alemão, com seu *imperativo categórico*, forneceu, na prática, um critério para o agir moral. Se queres agir moralmente (vale dizer: racionalmente) – o que aliás tu tens de fazer – age então de uma maneira realmente universalizável. Aqui está o segredo da ética kantiana: a universalização das nossas máximas (em si subjetivas) é o critério. A moral kantiana, de certo modo, também pressupõe um conceito de homem, como um ser racional que não é simplesmente racional. Portanto, um ser livre, mas ao mesmo tempo sujeito às inclinações sensíveis, que ocasionam que o agir bom se apresente a ele como uma obrigação, como certa coação que a sua parte racional terá de exercer sobre sua parte sensível. O dever obriga, força-nos a fazer o que talvez não quiséssemos ou que pelo menos não nos agradaria, porque o homem não é perfeito e, sim, dual. Mas o dever, quando nos força, obriga a fazer aquilo que favorece a liberdade do homem, porque o homem é um ser autônomo, isto é, sua liberdade, no sentido positivo, consiste em poder realizar o que ele vê que é o melhor, o mais racional. Poder realizar significa: causar por vontade própria um efeito no mundo ao lado das causas naturais que pertencem, como diz Kant, ao mecanismo da natureza. O homem, neste sentido, é legislador e membro de uma sociedade ética: é legislador porque é ele que vê o que deve ser feito, e é membro ou súdito porque obedece

aos deveres que a sua própria razão lhe formula. Neste sentido, ele não tem um preço, mas uma dignidade, e é por isso que a segunda fórmula do imperativo categórico diz para agirmos de modo a não tratar jamais a humanidade em nós ou nos outros tão-somente como um meio, mas sempre como um fim em si. É a ética do “respeito à pessoa”.

A ética do dever, pois, é moderna, confia no homem, na sua razão e na sua liberdade. É a ética do homem empreendedor, e nisto coincide com o surgimento e a ascensão da sociedade industrial capitalista. Ela é estranha ao capitalismo consumista, à medida que não dá grande valor ao gozo dos prazeres, acentuando privilegiadamente os deveres. A felicidade de que Kant fala é a da consciência do dever cumprido. A tranqüilidade da boa consciência. E se ele fala na busca dos bens materiais é porque considera que ser feliz, neste aspecto, é um dever do homem, uma vez que um homem frustrado faz mal a si e aos outros. Temos, pois, até uma obrigação de tudo fazer para sermos felizes, desde que seja tudo o que poderia ser universalizável, dentro do respeito aos demais. Não é a felicidade a qualquer preço.

O ponto comum destas três concepções éticas é que elas se situam numa posição intermediária entre, por um lado, as morais religiosas ou tradicionais, que poderíamos chamar dogmáticas, isto é, que contêm explicitamente preceitos revelados, quer por uma divindade transcendente, quer pela força da tradição histórica, e, por outro lado, as atitudes que poderíamos chamar infra-éticas. Atitudes infra-éticas apresentam, por exemplo, aquelas pessoas que não vivem, ao menos conscientemente, ao nível ético da escolha do “bom”, do “bem”, do “agir bem” ou do “bem comum”. São pessoas que buscam simplesmente o prazer, ou o poder, ou o proveito pessoal, ou as vantagens econômico-financeiras, em todas as ocasiões. Também poderíamos chamar de atitude infra-ética, embora não de “amoral” aquele comportamento motivado apenas por sentimentos, supostamente, bons. O sentimento moral não constitui uma base filosoficamente respeitada como suficiente. O mesmo vale para os que defendem valores puramente tradicionais enquanto convencionais. Bem próximo destes estão os hoje chamados “contratualistas”, que embora teorizem sobre formas de convivência humana possível sobre a terra, não se baseiam propriamente numa perspectiva moral. Assim a ética, enquanto fundamentada por uma reflexão, sempre tem um respaldo argumentativo, procurando mostrar-se racional, e sempre buscando a universalização, quer dos interesses, quer de uma natureza comum, quer de um agir segundo máximas que possam constituir-se em leis universais.

A busca da argumentação fundamentadora é extremamente importante numa situação de pluralismo de valores e de globalização da sociedade. Os interesses do grupo, do clã, da família ou da corporação não podem mais dizer a última palavra.

Origens da Ética Cristã: o éthos bíblico⁴

Antes de falar numa ética cristã é preciso falar de um *éthos bíblico*. É nesse éthos que a ética cristã está sistematizada. Não é um éthos racionalmente demonstrável. É, isso sim, uma moralidade fundada na obediência à Palavra de Deus e sujeita (essa moralidade) à fé. No dizer de Schelkle, “é uma moralidade construída sobre o risco da fé, de cujo caráter ela participa”⁵.

As fontes do éthos bíblico

A primeira coisa é constatar que a Aliança tem caráter essencialmente moral. Ela constitui o fundamento mais importante da moral bíblica. Em segundo lugar, deve-se destacar a Teologia da Criação por ter criado todo o mundo e todos os povos, Yahweh exerce seu domínio sobre toda a história e sobre todas as nações, daí a consequência de tipo moral. Na composição do éthos bíblico veterotestamentário entram outras três fontes éticas estão presentes: natural, sociológica e popular. Essas fontes eram constituídas tanto pelo ambiente beduíno e a vida sedentária dos cultivadores como a vida religiosa dos povos vizinhos. O éthos do AT, no entanto, acrescenta um elemento novo e predominante: a opção por Yahweh e pela fidelidade à Aliança. Essa opção traz em seu bojo um princípio unificador que assegura o nascimento e a sobrevivência do Povo da Aliança; um princípio seletivo que promove a consciência recíproca entre as tribos, marginalizando e excluindo tudo o que era contrário a Aliança; princípio de sistematização do éthos reduzindo todas as exigências morais ao princípio ético último do amor a Deus e ao próximo (Dt 6, 4-5; Lv 19,18). Deve-se entender, pois, que o éthos tradicional das tribos foi submetido à autoridade legitimadora de Deus e da assimilação do patrimônio ético da humanidade contemporânea

⁴ RINCON ORDUÑA, R. et alii. *Praxis Cristã*, v. I: Moral Fundamental. São Paulo: Paulinas, 1983, 34-67

⁵ Schelkle, H. H., *Teologia Del NT*, v. III, Barcelona: Herder, 1975, n. 45

nos marcos da experiência histórico-salvífica de Israel. A fé presente em Israel operou uma seleção e uma interpretação religiosas dos preceitos já conhecidos e reconheceu no comportamento moral o valor de um ato de obediência ao Deus da Aliança.

Dessa forma, os postulados do Éthos veterotestamentário são os seguintes: a) Acatamento do domínio absoluto e transcendente de Deus sobre o mundo, sobre os homens e sobre o Povo de Israel; b) Convicção de que a norma máxima de conduta para o israelita era a vontade de lahweh manifestada na Lei; c) Os códigos legais se situam no contexto da Aliança do Sinai, adquirindo, por isso mesmo, um caráter de credo ético; d) O conceito de comunidade que deriva não só da solidariedade (como fator sociológico), mas especialmente do fato de que os israelitas, ao selarem a Aliança com lahweh no Sinai, adquiriram a consciência de que formavam o Povo de Deus; e) o interesse pelo indivíduo considerado como membro da comunidade (concepção antropocêntrica do mundo: o homem foi colocado no centro da criação e feito *imagem e semelhança* de Deus. Desse modo, qualquer que fosse sua categoria social, o homem era considerado como membro de Israel).

O Éthos da Nova Aliança e a práxis ética de Jesus de Nazaré: o Reino Novo

Para Jesus (como o foi para Israel), a moralidade é uma moralidade de fé e obediência à vontade de Deus, expressa fundamentalmente no Decálogo e no mandamento do amor (Dt 6, 4-5; Lv 19,18; Mc 12, 28-34). Entre Jesus e o AT, no entanto, não funciona só o princípio da continuidade e concordância, mas também o princípio da descontinuidade e dessemelhança, pois a moralidade da obediência tem um fundamento diferente e leva, como consequência, a atitudes éticas diferentes. A novidade neotestamentária que realça a diferença é assim caracterizada: a) Cristo interpreta o preceito do AT com base em uma exigência de totalidade e interioridade; b) A obediência é entendida a partir da nova imagem de Deus apresentada por Jesus (Deus é Pai); c) Diante do Reino de Deus que se aproxima, a obediência se torna exigência premente; d) A obediência se define como seguimento de Jesus e, por isso mesmo, vida no Espírito.

A autêntica originalidade de Jesus no campo moral está radicada no anúncio do Reino como dom de Deus que é comunicado ao homem. Com

a Ressurreição de Jesus, o Evangelho de Jesus (a pregação sobre o Reino) foi confirmado por Deus (At 2,36). Com base nesse acontecimento pascal, nas aparições do Ressuscitado e no anúncio das testemunhas, nasceu a comunidade cristã. Essa comunidade se considerava como a comunidade dos últimos tempos, em vista de uma autoconsciência clara e profunda: como ela recebeu a efusão do Espírito, nela se cumpriu a profecia de Joel para os últimos dias (At 2,16-21; cf. Jl 3, 1-5). Como no AT, a Aliança se constituiu em novidade no éthos do povo; assim, a experiência extraordinária da efusão do Espírito influiu, com força, o novo no éthos da comunidade, constituindo-lhe seu princípio vital. Desse modo, a Ressurreição, a efusão do Espírito e o nascimento da comunidade escatológica constituem os acontecimentos determinantes da nova moral dos seguidores de Jesus.

A Comunidade Primitiva e o Éthos Pascal

A comunidade primitiva se considerava a comunidade escatológica da salvação, o verdadeiro Israel de Deus (Gl 6,16; Ef 8,12); a comunidade de Deus (At 20, 28; 1Cor 10,32; 11,22; 15,9; Gl 1,13). No campo ético, a comunidade se apresentava como uma comunidade israelita fervorosa (At 2, 42-47; 4, 32-35; 5-12-16) por isso gozava da simpatia do povo e podia se considerar como o ideal para todo bom israelita. Ela possuía, também, a consciência do cumprimento das promessas de Cristo e da proximidade do juízo vinculado à ressurreição. Daí decorre as grandes linhas do éthos cristão primitivo:

a) A comunidade cristã é o novo Israel que já recebeu o dom messiânico do Espírito; b) A comunidade cristã, enquanto comunidade dos últimos tempos, é uma comunidade perseguida e em contradição com o mundo, decorrendo daí atitudes próprias do cristão antagônicas àquelas atitudes cristalizadas pela sociedade; c) A espera da Parusia, concebida como restauração universal através da vinda de Cristo na glória.

A Igreja dos primórdios não criou nem improvisou uma ética; o que ela fez foi receber, interrogar e interpretar a mensagem moral de Jesus para, com base em sua autoridade normativa, dar uma resposta aos problemas e às necessidades da situação concreta. Os atos e as palavras de Jesus constituíam o ponto de partida, a orientação e o horizonte das exortações e diretrizes dadas à comunidade. A Igreja, doravante, procurou encontrar um *modus vivendi*, um éthos, no mundo, na vida cotidiana, nas estruturas do Estado. João, por

exemplo, resumia sua moral em duas virtudes fundamentais: a fé em Cristo e a caridade, ou seja, a adesão à verdade de Cristo e a vida em *koinonia*.

A formação da ética cristã primitiva (exortações e diretrizes apostólicas para a existência cristã) levou em conta as palavras de Jesus e as legitimou e interpretou de acordo com as novas situações da comunidade pós-pascal. Como exemplo dessa realidade, temos: a) A motivação cristológica da ética; b) O papel do Espírito como impulso e força liberada da vida moral; c) A convicção de que a efusão pentecostal do Espírito se perpetua no ato batismal; d) A parênese batismal como fundamento da vida cristã. Se no AT o Decálogo, no contexto da Aliança, ocupava o lugar de credo ético, agora o Cristo glorioso, presente e operante, na comunidade através do seu Espírito, ocupa esse lugar (de *credo ético*).

Naturalmente, no confronto com os desafios do tempo a Igreja precisa de certas instâncias morais como, por exemplo: a) O Apóstolo, missionário e fundador das comunidades (1Cor 4, 14s); c) A comunidade (1Cor 5,1s); b) Seus dirigentes, responsáveis do ministério pastoral do qual faz parte a pregação ética.

Pode-se resumir dessa maneira: unicamente Cristo é a norma suprema e viva da moral cristã, no entanto, mudando o contexto e o conteúdo da instância moral concreta, será preciso elaborar e fixar orientações, atitudes e comportamentos coerentes e conseqüentes com a nova existência re-fundamentada em Cristo. As principais motivações para isso são: a) A referência escatológica; b) A imitação de Cristo; c) A correlação do batismo enquanto sacramento da conversão e do renascimento cristãos; d) A solidariedade e a co-responsabilidade dos crentes; e) A polarização e a exigência do único e fundamental mandamento do amor e a existência “no Senhor” e “no Espírito”.

Éthos Cristão: uma questão ântropo-teológica

O *Éthos* evoca o modo de ser do homem a partir do seu originário, da sua identidade. Christos Yannaras afirma ser a *hipostásis*, a natureza do ser. Há, pois, segundo esse autor, uma *hipostásis* cristã, uma natureza ou um modo de ser próprio do cristão no mundo⁶.

⁶ *La liberta del'ethos: alle radici della crisi morale in occidente*. Bologna: EDB, 1979

O originário e decisivo do éthos não é o racional, mas o inefável, o mistério⁷. Sua substância é o espírito de liberdade, a gratuidade, a inefabilidade. Não é sem razão que a maior obra do humano é o amor. O éthos, pois, é a casa do amor humano!

A novidade do éthos cristão está na pessoa de Jesus Cristo e seu mistério, que ilumina a existência humana deste mundo em suas dimensões de criada e reconciliada, marcada pelo Espírito, integrada na construção da “morada de Deus”⁸. A práxis da caridade, pois, enquanto práxis moral, é a marca indelével do éthos cristão.

O domicílio do éthos é o homem vivo em caminho com os outros. No centro de toda a complexa estrutura de fatos e observações, conceitos e pensamentos, está morando o homem em sua pluralidade. Eis o sentido da *alteridade* e de toda antropologia subjacente à toda religião e à toda ética.

O homem é uma verdade existencial ou uma real e concreta existência. Antes de ser uma valoração social e objetiva, ele é SER. A nossa ética ocidental não costuma perguntar pelo dado *ontológico*, nem perguntar pela verdade e pela realidade da existência humana, a saber: o que o homem realmente é, e não somente o que e como ele deve fazer.

Éthos, verdade e alteridade

O éthos humano é sempre identificado com a verdade existencial do homem. O éthos não é uma medida objetiva para avaliar o comportamento, mas é resposta dinâmica da liberdade pessoal à verdade e à autenticidade existencial do homem.

O éthos se refere, portanto, à *salvação do homem*. A possibilidade do homem salvar-se (em Cristo) demonstra e cumpre integralmente a possibilidade da existência e da vida. A sede da existência humana é para a salvação e não apenas para redimensionar comportamentos humanos.

É preciso se perguntar pelo homem. O homem não é só indivíduo biológico. É alteridade, única e irrepitível. A alteridade é a expressão da sua

⁷ Devigili, *Hermenêutica do éthos*, REB, 34, 133, março, 1974, passim.

⁸ Leers, *Existe um éthos cristão?* idem.

estrutura corpórea, da palavra, do pensamento, da sua capacidade criativa, do seu amor. Alteridade é a individuação única e original da pessoa diante de outras pessoas, também elas únicas, originais e irrepetíveis.

O éthos do homem, ícone de Deus.

Cada homem é uma pessoa única e irrepetível. É uma alteridade essencial. Todos os homens possuem uma natureza ou essência comum (humanidade), mas que existe somente como alteridade pessoal. A humanidade se realiza em cada homem concreto: pessoa humana.

Esse modo de existência que é a alteridade pessoal constitui a imagem de Deus no homem, (*imago Dei*) o que torna o homem partícipe do ser. O homem é a imagem de Deus por ser pessoa, isto é, é uma *hipóstase ontológica* livre das categorias de espaço, tempo ou necessidades naturais. Como *imagem* ele não está determinado; é um ser livre em sua alteridade.

O homem foi criado para comunicar o *modo pessoal da existência*, isto é, a vida de Deus. O homem é criatura mortal na qual Deus imprimiu sua *imagem*, *soprou um hálito de vida* (Gn 2,7). Assim, a individualidade biológica de cada homem não esgota aquilo que o homem é: realidade de vida eterna.

A realidade do homem (seu *ser*), pois, tem origem no *modo pelo qual Deus dá existência pessoal ao ser*. O homem é *existência* de uma palavra de alteridade pessoal, de um amor livre de toda determinação. Assim, o homem pode, em liberdade, aceitar ou negar o pressuposto ontológico da sua realidade; pode negar a liberdade do amor e da comunhão pessoal; pode dizer não a Deus e auto-excluir-se do ser. É, pois, a verdade da relação pessoal com Deus (positiva ou negativa) que define eticamente o homem.

A alteridade pessoal constitui a imagem de Deus no homem. O modo da existência de Deus e o modo da existência do homem são comuns, isto é, o éthos da vida trinitária foi impresso na existência humana (imagem e semelhança).

O éthos manifesta, antes de tudo, o que o homem é enquanto imagem de Deus, ou seja, enquanto pessoa. Manifesta, também, aquilo que o homem se torna através da *aventura da liberdade*: existência alienada ou existência à “semelhança de Deus”.

O éthos da comunhão trinitária

Deus não é um ente supremo, indefinido, impessoal, que se atinge apenas pelo intelecto. Deus não é um ser mecânico, *primeiro motor imóvel que tudo movimenta* (cf. Aristóteles). A Igreja faz a experiência de Deus que se revela dentro da história como existência pessoal, alteridade e liberdade. Deus é pessoa e enquanto tal fala com o homem *face a face* (Ex 33,11). Alteridade de Deus é notória quando fala a Moisés na sarça ardente: “*Eu sou aquele que É*”- Ex 3,14).⁹ É o *Alter* por excelência, o *Outro* totalmente outro!

É o amor de Deus que dá sentido ao ser e revela a verdade do éthos. A verdade do éthos é, pois, equivalente à verdade do ser. Deus é um em três pessoas, é comunhão. Esse é o modo pelo qual Deus É e revela o éthos da vida divina. Quando João (1Jo 4,16) diz que “Deus é Amor” não se refere a uma propriedade parcial do comportamento divino, mas ao que Deus é como plenitude de comunhão trinitária pessoal.

O amor se manifesta como categoria ontológica por excelência, a única possibilidade existencial (o Amor é a única possibilidade de Deus ser). Deus, ao dar *hipóstase* (realidade, existência), constitui o seu ser. Não por acaso, Cristo colocou o *Amor* como mandamento único no centro da Religião.

Ética Cristã

Podemos, doravante, definir a *Ética Cristã* como a *constituição dinâmica* de uma consciência coletiva, cujos valores e atitudes encontram seu embasamento no modo de ser de Jesus e cujo pensamento é capaz de analisar, criticar e, conseqüentemente, julgar idéias, hábitos, valores e comportamentos em estruturas político-sociais e cuja finalidade é de levar toda e qualquer sociedade ao cumprimento da justiça e à consolidação da felicidade e da paz, tais como foram expressos no discurso inaugural de Jesus (*As Bem-aventuranças*, Mt 5, 3-12).

Tudo isso nos leva a concluir que: a *Ética Cristã* e a consciência moral que a acompanha estão intrinsecamente ligadas ao anúncio e à busca do

⁹ O tema da “alteridade” é um tema caro à ética cristã, pois é na alteridade que se dá o encontro dialogal com o Outro Absoluto: Deus.

Reino de Deus ou do *modo de Deus reinar sobre a terra*, com o qual as *Bem-aventuranças* estão intrinsecamente ligadas: *buscai primeiro o Reino e a justiça de Deus e tudo o mais vos será acrescentado* (Mt 6,33).

É a intuição que Jesus tem de *seu Deus* que governa sua vida e o faz escolher *aqueles aos quais vai falar de Deus*. Pois bem, é óbvio que Jesus não se dirige a um grupo social ou religioso que se teria preparado de modo especial para receber Deus e que teria as disposições religiosas requeridas para isso, mas a um pequeno resto de gente particularmente piedosa, escolhida dentre uma massa do mundo destinada à perdição. As *disposições interiores nada têm a ver com a escolha de Jesus*; este se dirige aos pequenos, aos marginalizados sociais, aos enfermos, aos desfavorecidos, à pobre gente vítima da injustiça, a esse tipo de pessoas que não têm esperança alguma nesse tipo de mundo. E a eles anuncia que Deus os ama. É preciso insistir: essa proclamação *nada tem a ver com o valor moral, espiritual ou religioso* dessa gente. Estão exclusivamente baseadas no horror que o *Deus que Jesus conhece* sente pelo estado atual do mundo e na decisão divina de vir restabelecer a situação em favor daqueles para os quais a vida é mais difícil.

A Ética do Valor: valores naturais e atribuídos

O homem vive em sociedade. É um ser social. Ele constrói uma dada estrutura social e se torna, paradoxalmente, produto dela. Os grupos humanos desde os mais primitivos aos mais tecnicizados se mantêm socialmente estáveis graças aos seus valores, quer naturais quer atribuídos que, por serem valores, possuem o poder de resistir aos questionamentos da mesma sociedade.

Como diz Anselm Guntor “Se as pessoas não estiverem ligadas entre si por alguma coisa de profundamente comum, o encontro e a comunhão pessoais jamais seriam possíveis”¹⁰. Ou ainda, com Teilhard: “A vida exige que nós nos incorporem a uma totalidade organizada da qual somos parcelas reflexivas, que é responsável por um estado de consciência totalmente novo” (*A Felicidade*)¹¹.

¹⁰ GÜNTHÖR, Anselm. *Chiamata e risposta: una nuova Teologia Morale*. Alba: 1976

¹¹ RESEK, Romano (mecanografado), 1970

Valor moral e comunidade humana

Os valores acima descritos não são desprezíveis, porquanto úteis ao relacionamento humano, entretanto ficam no nível externo do homem.

O valor moral, por outro lado, atinge o homem no seu íntimo, na sua liberdade. “Só observamos as coisas externamente – o fora das coisas – mas há um “dentro das coisas” que as sustentam (Teilhard: *O dentro das coisas*)¹². Se algum valor pode medir o homem enquanto bom ou mau, é sem dúvida o valor moral, pois ele é a própria consciência do bem (se minha ação é boa, sou considerado “bondoso”). Os valores externos não me modificam, mas o valor moral sou “eu próprio”, minha própria consciência enquanto agindo bem ou mal.

O valor moral afeta existencialmente a comunidade, isto é, o nível dialogal se elevará ou declinará segundo minha ação boa ou má. Como o dialogal contém primariamente a própria pessoa na sua liberdade e na sua espiritualidade, o valor moral “obriga” em consciência à prática do bem, isto é, não só em vista da comunidade, mas de si mesmo enquanto imagem e semelhança de Deus. Jean Danielou afirmava: “Há na pessoa humana uma dignidade que a eleva acima do mundo, da vida biológica ou da cidade econômica e esta dignidade se exprime essencialmente pela sua liberdade realizada em ordem ao amor”¹³. Daí que agir mal é violentar a própria liberdade.

É, pois, no plano da moralidade que a comunidade humana descobre a sua essência e revela seus problemas mais fundamentais, pois o valor moral, como visto, sendo existencial, desperta o homem para os verdadeiros valores. Afirma J. De Finance, em sua *Ética Geral*: “O valor moral surge onde alguém antepõe a própria comodidade ao bem da comunidade, sobretudo segundo a doutrina do Evangelho: carregar o fardo uns dos outros, onde todos os mandamentos estão compreendidos no amor fraterno”¹⁴.

De fato, a situação do homem que está na comunidade, mas não se sente parte dela, é superficial. O homem não se sente ainda “pessoa”. Fechado em seu egoísmo é apenas um indivíduo cujo centro é si próprio: fascinado pelo prazer, pela riqueza, pelo poder, pelas inclinações, pelos caprichos e

¹² RESEK, Romano (mecanografado), 1970

¹³ *Evangelho e Mundo Moderno*. Lisboa: Sampedro, 1967

¹⁴ Finance, Iosephus. *Ethica Generalis*. Roma: Gregoriana, 1959

desejos de possuir mais... trazendo, como conseqüência, insatisfações, vazio, consternação. Nessa situação, o homem ainda está apegado apenas aos valores externos – teologicamente “longe de Deus” – portanto, em situação de pecado. J. De Finance diz: “Nossas ações não são na verdade isoladas. Por menor que sejam, estão sempre em relação com a comunidade e, aí, a consciência moral julga severamente o caçador de prazer, pois liga a norma universal ao particular; e não se pode submeter o valor superior ao inferior”¹⁵.

É, todavia, pelo despertar da consciência moral que o homem vai crescendo na comunidade, apreendendo valores autênticos, o que, aliás, sói acontecer dentro de uma comunidade cujos membros aspiram ao bem. Afirma J. Fuchs em *Existe uma Moral Cristã?*: “O indivíduo não pode desligar-se simplesmente – na sua consciência moral – de seu enraizamento na comunidade, tampouco esquecer que talvez seja só a comunidade que pode encontrar a solução exata para certas questões morais”¹⁶.

A interiorização do indivíduo é uma verdadeira conversão porque: descobre o “eterno”, a verdade, a justiça, o amor desinteressado; relativiza os outros bens, cultura, riqueza, sucesso; enriquece-se com os conceitos cristãos: “carne” versus espírito, vida temporal versus vida eterna, mundo versus Deus. Passa a ver a realidade terrena com olhos da realidade divina (valores espirituais). A ordem da sua vida muda, pois muda o valor: da “desordem” da vida centrada em si mesma, converte-se para a ordem da vida segundo o plano de Deus... do “caos” para o “cosmos”. Diz Anselm Guntor: “O homem moderno deseja permanecer livre perante todas as possibilidades, mesmo no campo moral, entretanto, a Lei-Evangelho é o primado do amor enquanto norma universal e enquanto particularidade da vocação individual”¹⁷.

Desse experimentar de valores mais profundos que vai pautando sua vida, o homem passa a uma consciência do dever em vista daqueles que o cercam. A. Guntor continua: “O íntimo da pessoa não pode vir à tona, senão quando nos dirigimos ao outro, querendo-o em si mesmo. Para que serviria a consciência pessoal norteada para o bem se a pessoa não pudesse conhecer, através da natureza que possui em comum com os outros homens,

¹⁵ Finance, Iosephus. *Ethica Generalis*. Roma: Gregoriana, 1959

¹⁶ São Paulo: Paulinas, 1972

¹⁷ GÜNTHÖR, Anselm. *Chiamata e risposta: una nuova Teologia Morale*. Alba: 1976

em que consiste o bem?” (*A consciência e a Lei*)¹⁸. Dessa conversão do subjetivo para o objetivo, de si para os outros, do indivíduo para a comunidade, o homem procurará a coerência de seu viver por uma ascese, pela prática de virtudes, pelo ideal de ser perfeito, pois, “a vida é uma subida da consciência” (Teilhard, *A Felicidade*)¹⁹.

O fundamento do valor moral

Na busca do ideal de ser perfeito, na comunhão dos seus, o homem tem em Deus Ser e Bem, a fonte exemplar de todas as perfeições criadas e, o homem, enquanto natureza humana, é o único capaz de ser amado verdadeiramente por Deus com um amor de amizade, pois, “Deus se ama no homem”. Só ele é a imagem de Deus. “O fenômeno cristão – como afirma Teilhard – é que traz à consciência dos homens essa sublime verdade, requerendo desses mesmos homens a atuação do bem: “Sede perfeitos como vosso Pai é perfeito” (*L’Apparition de l’home*)²⁰.

Deus é, portanto, a título privilegiado, o exemplar do valor moral. De outro modo podemos ainda afirmar que o valor moral, sendo por excelência o valor da pessoa, tem seu fundamento em Deus que é um Deus-pessoal. Deus é a norma suprema da moralidade, isto é, do fundamento da vida de cada um e da vida da comunhão de todos numa verdadeira comum-unidade, porque “a natureza da consciência cristã formada, jamais deixa alguém espiritualmente só”, afirmava Thomas More.

O constitutivo do Valor Moral

O constitutivo do Valor Moral Cristão está integrado por duas dimensões: a realidade ética e a referência religiosa-cristã.

Enquanto realidade ética, o constitutivo do Valor Moral identifica-se com a realização do humano. Daí que a categoria que melhor exprime o significado do conteúdo humano do Valor Moral Cristão seja a de “*Humanização*”.

¹⁸ GÜNTHÖR, Anselm. *Chiamata e risposta: una nuova Teologia Morale*. Alba: 1976

¹⁹ RESEK, Romano (mecanografado), 1970

²⁰ RESEK, Romano (mecanografado), 1970

Enquanto cristão, o constitutivo específico do valor moral é Cristo, enquanto é interiorizado no viver de cada crente. A fórmula de Paulo é clara e contundente: *“Eu, por meio da Lei, morri para a Lei, a fim de viver para Deus. Estou crucificado com Cristo; mas vivo, já não eu, mas é Cristo que vive em mim. E o que agora vivo na carne, vivo-o na fé do Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim”* (Gl 2,19-20).

Este cristocentrismo do constitutivo do valor moral cristão pode ser expresso de modos diferentes. De fato, existiram formas diferentes de expor o horizonte religioso da ética Cristã: ora foi identificado com a caridade (Gilleman), ora com a realização do Reino de Deus (Stelzenberger), ora com a imitação de Cristo (Tilmann), ora com a realização do Corpo Místico (Mersch), ora, ainda, com o seguimento de Cristo (Häring).

A referência cristã do constitutivo do Valor Moral, sabemos, é expressa adequadamente com a fórmula da realização do Reino de Deus, o qual não pode ser entendido só de forma mística, mas também política. Além disso, essa fórmula exprime o horizonte referencial em que ganha novo relevo o conteúdo intramundano do dinamismo de humanização crescente.

A Consciência e o Bem-Comum

Os valores agem no sentido de assegurar a estabilidade do grupo social. O Valor Moral surge como o primeiro e principal dentre esses valores, situado que está no interior de duas dimensões: de um lado, a dimensão do sujeito participante ativo e consciente na vida social, de outra, a dimensão da própria sociedade, ou seja, de suas finalidades, meios e objetivos.

Assim, no plano moral, temos de uma parte a consciência pessoal e, de outra, o bem comum. É na linha da dimensão comunitária, originada de cada pessoa, que o bem comum surge com características de universalidade e valor, trazendo consigo uma exigência de obrigação e responsabilidade, quicá respondendo à pergunta de Anselm Guntor: *“A efetiva vontade de Deus, em dada situação, não brota talvez da confluência de uma norma universal, da natureza pessoal de quem decide e da particularidade da situação?”*²¹.

²¹ GÜNTHÖR, Anselm. *Chiamata e risposta: una nuova Teologia Morale*. Alba: 1976

O que distingue o pessoal do social no plano moral é o revelar-se nas suas exigências mais radicais. Com efeito, em nenhum plano o homem afirma tão decisivamente sua condição de pessoa, quanto aquele em que se apresenta como ser-moral, consciente e livre. Por outro lado, é no plano social que se transcende mais rigorosamente sua esfera pessoal, pois o individual cede lugar à universalidade da norma do valor moral, onde as contingências singulares se encontram no livre consentimento aos mesmos valores. Diz Günther: “A norma moral que brota da própria natureza humana não é algo imposto de fora, mas que lança suas raízes no interior da pessoa humana. Assim como a pessoa, também a norma é simultaneamente universal e pessoal, isto é, exige execução livre, pessoal e particular por parte da pessoa ou da comunidade de pessoas num dado momento e numa dada situação”²².

É no plano da moralidade que a comunidade humana descobre a sua essência mais profunda e revela também seus problemas mais fundamentais na recusa ou na aceitação dos valores. Há, pois, uma polaridade que constitui a esfera moral entre o indivíduo e sua comunidade: a liberdade pessoal e a lei geral em vista do bem comum.

É pela liberdade que a lei deve tornar-se interior à consciência e, pela lei a consciência deve abrir-se à universalidade do bem-comum. A reta consciência impede a arbitrariedade das pessoas e dos grupos sociais, esforçando-se, isso sim, para seguir as normas objetivas da moralidade. Assim diz a GS 16: “*Quanto mais prevalece a reta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos sociais afastam-se da arbitrariedade cega*”. O Concílio lembrava também que, “*na fidelidade à consciência, os cristãos se unem a outros homens para buscar a verdade e para resolver, segundo essa mesma verdade, problemas morais que surgem tanto na vida de cada indivíduo como na vida social*”. O bem comum, que define os objetivos dos valores, só toma lugar espiritual da comunicação das consciências quando cada indivíduo aceita inserir-se nesse ritmo vital que equilibra a liberdade e a lei. Afirma Teilhard: “Podemos prever um momento em que os homens saberão, no mesmo ritmo, o que é desejar ter esperança, amar todos juntos a mesma realidade”²³. De outro modo, a supressão da liberdade e a negação da lei deteriora a comunidade e, nesse caso, como sabemos, a consciência é severo conselheiro.

²² GÜNTHER, Anselm. *Chiamata e risposta: una nuova Teologia Morale*. Alba: 1976

²³ RESEK, Romano (mecanografado), 1970

A consciência e o Valor

Não seria possível uma conceituação adequada do valor moral na perspectiva da vida estável da comunidade sem partirmos da relação generativa e fundante que constitui o ser moral do homem: a relação entre a consciência e o valor, o sujeito e a norma, onde os valores da comunidade aparecem estranhos ou hostis às aspirações da pessoa considerada sujeito singular. O vínculo interior da obrigação moral tende a romper-se e o dinamismo da liberdade abandona os caminhos do consentimento para projetar-se como revolta e, “o homem revoltado é o homem que diz não”²⁴, pondo em questão todo um mundo de valores, abrindo espaço para o surgimento de novos valores. Muitas vezes, é nessa dialética que o indivíduo emerge como valor absoluto, como medida de todas as coisas, num constante desafio à universalidade do bem.

Diante dessa extrema e violenta dissociação dos dois pólos essenciais da moralidade, o sujeito e o bem-comum, surge o problema da definição de um bem universal que possa tornar-se interior à consciência: um valor superior que constitua a obrigação interior. Podemos, porém, com J. De Finance afirmar: “Há na ordem moral uma necessidade não física, objetiva, absoluta, irreduzível à necessidade meramente disjuntiva que o homem experimenta como obrigação”²⁵.

Pio XII já afirmava que “a consciência é a instância mais profunda e mais íntima do homem”²⁶, isto é, é o reflexo claro do modelo divino da ação humana, por isso a Igreja, comunidade da fraternidade, deve desenvolver em seus filhos uma sensibilidade moral tão intensa que a consciência possa buscar o aperfeiçoamento de si e a construção do Reino.

Consciência de si

Afirma Teilhard: “Só posso tornar-me outro, sendo absolutamente eu mesmo”²⁷. Isso implica necessariamente a capacidade de distinguir-se de

²⁴ Camus, Albert. *L'étranger*. Paris : Gallimard

²⁵ Finance, Iosephus. *Ethica Generalis*. Roma: Gregoriana, 1959

²⁶ Documentos de Pio XII. São Paulo: Paulus, 1999

²⁷ RESEK, Romano (mecanografado) 1970

todas as outras consciências e do mundo. Ter consciência de si é compreender-se, portanto, e por própria natureza, como consciência universal. Aqui se situa a dialética da auto-afirmação e da abertura para o universal: a sua relação ativa como ser individual implica uma relação ativa com a totalidade do ser.

Esta análise da gênese da consciência de si nos faz notar a articulação fundamental do homem que se afirma como indivíduo à medida que entra em relação ativa com os outros e com o mundo. Ser pessoa é ser-em-comum, isto é, a singularidade só se define num ambiente de universalidade.

O indivíduo se universaliza e o universo, por sua vez, se interioriza numa existência singular. Assim sendo, a comunidade só se realiza e emerge à medida que esta dialética do singular-universal se desenvolve em todos os níveis até atingir o nível das consciências que é o livre dom de si no amor, como reflexo claro do modelo divino na ação humana.

A estrutura moral da comunidade humana

A mais estrita e incomunicável unidade do homem implica, paradoxalmente, uma abertura para os outros seres, sua comunicação com a interioridade dos outros homens e sua apreensão do mundo. A sociedade tem, pois, uma estrutura específica em seu comportamento e no comportamento de seus membros, embasada num valor moral, como o plano mais profundo do ser social do homem que, em última instância, torna possível a existência dessa mesma sociedade.

É na liberdade que se manifesta a pura incondicionalidade de ser-para-si, da consciência-de-si, por esta razão o valor só se constitui como tal em face da liberdade: exprime o ser como o bem ao qual a liberdade consente. Portanto, a forma mais radical da relação comunidade-pessoa é a relação da liberdade com o bem, isto é, aquela relação que constitui a esfera da moralidade. “Na liberdade, só é bom o que concorre ao desenvolvimento do Espírito na terra” (Teilhard, *O fenômeno Espiritual*)²⁸.

Na esfera da moralidade o homem se define, rigorosamente, como pessoa que, sendo um valor em si mesma, é capaz de abrir-se ao reino

²⁸ RESEK, Romano (mecanografado) 1970

dos valores, ao bem universal, à lei divina. Como pessoa, o homem é um todo, a máxima universalidade na singularidade absoluta. É, portanto, na dimensão moral que o ser do homem recebe seu fundamento último, já que a sociedade é constituída de pessoas e a pessoa se constitui essencialmente como ser-moral.

Gênese da consciência e da lei moral

A consciência de si assume os traços da consciência moral quando por ela o homem define-se em face da universalidade do bem. A consciência moral é o ato que relaciona a liberdade com o bem, oferecendo-se como uma alternativa de adesão ou recusa. Sendo, porém, abertura para o bem, ela reveste-se da forma de “obrigação interior” e torna-se o princípio interno da realização da pessoa. Podemos, pois, estabelecer a gênese dialética da consciência moral como ato que vincula a liberdade ao bem.

A consciência-de-si afirma-se como liberdade em face do bem: ela é consciência moral, tornando-se o meio autêntico de expressão e instrumento de autocriação da liberdade. Por ela, a liberdade passa da indeterminação inicial à riqueza interior do consentimento ao bem cujo termo é Deus.

Assim, a evolução da consciência moral nos revela, desde o início, as características fundamentais que dão ao comportamento da comunidade uma irrecusável dimensão moral, situando diante de cada pessoa a realização da própria vida como tarefa suprema: sua liberdade.

A lei moral surge em face da consciência como o universal diante do singular, ou o valor diante da liberdade. É da universalidade do bem que procede ao caráter normativo que ele assume como lei e que constitui a regra da consciência moral. A sociedade propicia a consciência de si. É dentro dela que a pessoa se reconhece como tal, seja negativamente por se achar com direitos, seja positivamente por se sentir responsável por ela, numa ordenação prática da razão em vista do bem-comum. De fato, a sociedade é o horizonte que se abre à consciência de si na mais profunda interioridade, daí que a lei se torna um elemento intrínseco do ato da liberdade como ato moral. A lei, nesse sentido, é a “pátria” da liberdade e as leis humanas haurem seu sentido e razão de ser quando relacionadas com a fonte suprema, no dizer de Tiago 4,12: “Não há mais que um legislador, Cristo”.

Para realizar-se, o homem tem necessidade do bem. E, todo o bem é para a comunidade, onde o indivíduo se torna pessoa aberta ao universal. O consentimento ao bem, portanto, surge como exigência interior da realização da pessoa como o dinamismo específico da consciência. A lei do Novo Testamento é o próprio Cristo. Nele estão contidas as exigências divinas – a Lei Divina – pois ele revela o Reino de Deus. A lei não é mais a letra que mata, mas o amor de Deus e do próximo, eis porque o cristão não está mais sob a lei, agora ele possui uma lei, a do amor.

Também, é no mais íntimo da consciência, numa imediata relação com o bem, que se manifesta a Lei Natural, forma primeira de moralidade, por isso, fundamento necessário de toda comunidade humana. A lei natural é a verdade de viver em comum, em harmonia. É, por si só, abertura radical da consciência ao aspecto dialogal, fazendo surgir os ordenamentos jurídicos positivos que dão corpo às exigências morais das Leis Positivas, dando aquele caráter normativo às consciências, mesmo antes de se tornar lei positiva...

O aspecto dialogal

O aspecto dialogal, responsável pela coesão da vida comunitária, repousa na unidade vital da lei e da consciência do valor moral. Tendo aprendido com Teilhard que “uma presença jamais é muda”²⁹, percebemos logo a implicação do reconhecimento das outras consciências, de seus valores e a compreensão de ser-em-comum.

A comunicação das consciências é o plano específico da moralidade. É por ela que o homem, afirmando-se como pessoa, abre-se para o outro, comunica-se com ele no consentimento a um bem maior cujo bem se torna a norma para a realização humana. Como criação especificamente humana, a comunidade só é realmente viva quando a consciência de seus membros se encontra num bem comum, que interiorizado em cada um, permite a todos a vitória sobre o egoísmo e sobre a agressividade. Entretanto, para que o bem comum seja realmente tal, ele deve chegar a cada um na sua riqueza intacta como fruição dos bens materiais que conferem à existência humana seu estatuto básico de dignidade, como transmissão dos valores fundamentais que possibilitam a vivência concreta dos ideais da comunidade, como o

²⁹ RESEK, Romano (mecanografado) 1970

ar saudável em que a pessoa humana pode, como ritmo da sua respiração essencial, exercitando a suprema prerrogativa da liberdade.

Um só caminho permanece aberto e é o único seguro: o da solidariedade universal entre os homens, o da generosidade entre as nações, o caminho da paz. Só ele poderá edificar, face das civilizações do egoísmo, “a civilização do outro” ou a “civilização da solidariedade benéfica”, no dizer do Pe. Lebret³⁰, ou, ainda, “a Civilização do Amor” no dizer do Papa Paulo VI³¹.

Quanto ao cristão, nenhuma hesitação lhe é permitida, porque a carta de seu testemunho entre os homens foi definitivamente traçada pelo Apóstolo: “nem grego, nem judeu, nem escravo, nem livre, mas o Cristo, tudo em todos” (Cl 3,11).

Excursus: Traços da Ética Tomista

Ao examinar em profundidade a natureza do ato humano, Santo Tomás estabeleceu as bases para a doutrina sobre a moral. Como afirma João Paulo II: “A ordem moral prevalece sobre as outras ordens do operar humano. De fato, em outros setores, o homem tende para fins particulares; ao contrário, a ordem moral é a ordem do homem enquanto tal: *‘In moralibus ordinatur (homo) ad finem communem totius humanae vitae’* (I-II, 21, 2 ad 2). Uma tal compreensão da dimensão moral deve ser o ponto de partida e fundamento de todo o discurso do nosso tempo”³².

Uma primeira aproximação das idéias de Santo Tomás sobre a moral nos revela que: “Ele nem sequer poderia conceber a moral como algo imposto, nem como ‘assunto reservado a religiosos’ e, menos ainda, como algo constrangedor ou repressivo da liberdade humana! O que ele diz, é que a *moral é o ser do homem*”³³, doutrina sobre o que o homem é e está chamado a ser. Sim, porque para Tomás a moral é entendida como um

³⁰ LEBRET, Louis Joseph. *Civilisation*. [S.l.]: Ouvrieres, 1953

³¹ PAULO VI. *Alocução do Papa Paulo VI à assembléia geral da organização das Nações Unidas*. São Paulo: Paulinas, 1966

³² JOÃO PAULO II. La perenne validità dell'etica tomista, *Doctor Communis*, ano XLV, Roma: N. 1, 1992, p.4.

³³ Cfr. p. ex. o *Prólogo* da parte II da *Suma Teológica*.

processo de auto-realização do homem³⁴; um processo levado a cabo livre e responsabilmente e que incide sobre o nível mais fundamental, o do ser-homem: ‘Quando porém se trata da moral, a ação humana é vista como afetando, não um aspecto particular, mas a totalidade do ser do homem...; ela diz respeito ao que se é enquanto homem’³⁵.

Santo Tomás compreende o homem como alguém em movimento, que procura continuamente a felicidade, a satisfação plena, mas nunca consegue alcançá-la: “Na vida presente não pode haver felicidade completa. Este é o sentido do conceito de *‘status viatoris’*. Existir como homem significa estar ‘no caminho’ desta realização”, movimentar-se na direção que corresponde à sua natureza³⁶.

Tal compreensão sobre a moral revela a existência de um nexos vital entre o bem moral e o destino do homem. Tratar da moral, portanto, significa pôr em questão a plenitude de significado da vida. “Esta é efetivamente a aspiração que está no âmago de cada decisão e de cada ação humana, a inquietude secreta e o impulso íntimo que move a liberdade”³⁷.

De acordo com Santo Tomás, a moral deriva da natureza ou essência do ser humano e toda a criação não tem origem em si mesma, mas é *obra de toda a Santíssima Trindade*: do poder Criador do Pai, através da inteligência do Verbo, que dá leis às criaturas. “Todo ente tem, portanto, uma essência, uma natureza, um modo de ser pensado, planejado por Deus; está organizado ou estruturado segundo um “projeto” divino. O homem (e cada coisa criada) é o que é, possui uma natureza humana, precisamente por ter sido criativamente criado pelo Verbo. Daí que haja uma verdade e um bem objetivos para o homem, porque seu ser não é caótico ou aleatório, mas procede de um *design* divino.” Devemos ver, pois, os Dez Mandamentos não como imposições arbitrárias, mas como verdades elementares sobre o ser do homem”³⁸.

³⁴ É o que significa, por exemplo, a virtude como *ultimum potentiae*.

³⁵ I-II,21,2 ad 2.

³⁶ PIEPER, Josef. *Felicidade e Contemplação, Lazer e Culto*. São Paulo: Herder, 1969, pp. 17-18.

³⁷ Encíclica *Veritatis Splendor*. São Paulo: Paulinas, 1993, nº. 7.

³⁸ LAUAND, Jean L. Oriente & Ocidente - *Razão...*, pp.25-26 (<http://www.jeanlauand.com>).

Pode-se constatar a existência de uma lei moral natural, inerente a todo ser humano, que não resulta de um consenso ou imposição externa, mas da natureza específica e original do homem. De acordo com Tomás, a lei natural “não é mais do que a luz da inteligência infundida por Deus em nós. Graças a ela, conhecemos o que se deve cumprir e o que se deve evitar” Esta luz e esta lei, Deus a concedeu na criação³⁹. Isso significa que o homem possui em si mesmo uma lei, cujo caráter racional (universalmente compreensível e comunicável) permite que ela seja reconhecida por ele: “O intelecto é naturalmente apto a entender tudo o que há na natureza das coisas” (*Intellectus... natus est omnia quae sunt in rerum natura intelligere*)⁴⁰.

Através de sua consciência, o homem pode emitir um juízo sobre seus atos e agir em acordo ou desacordo com sua própria natureza, agredindo em primeiro lugar, a si mesmo. “Nesta perspectiva, toda norma moral deve ser entendida como um enunciado a respeito do ser do homem; e toda transgressão moral, o pecado, traz consigo uma agressão ao que o homem é. Os imperativos dos mandamentos (*não matarás, amarás*) são, no fundo, enunciados sobre a natureza humana: ‘O homem é um ser tal que sua felicidade, sua realização, requer *amar* e é incompatível com *matar*’⁴¹. De acordo com Tomás: “Somos senhores de nossas ações no sentido de que podemos escolher isto ou aquilo. Não há escolha, porém, no que diz respeito ao fim, somente sobre ‘o que se ordena ao fim’(como se diz na *Ética de Aristóteles*). Daí que o querer o último fim não seja uma daquelas coisas de que somos senhores” (*Sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed ‘de his quae sunt ad finem’, ut dicitur in III Ethicorum. unde appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus* (I, 82, 1 ad 3)⁴². Para Santo Tomás, portanto, “O moral pressupõe o natural”.

³⁹ Santo Tomás de Aquino. *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica, II, N. 1129. Ed. Taurines, 247; cf. Summa Theologiae, I-II, Q. 91, a 2*

⁴⁰ LAUAND, Jean L. Oriente & Ocidente - *Razão...* p. 46 (<http://www.jeanlauand.com>).

⁴¹ LAUAND, Jean L. Oriente & Ocidente - *Razão...*, p. 26 (<http://www.jeanlauand.com>)

⁴² *Ibidem*, p.60.

Natureza e Razão

O conteúdo da moral é essencialmente natural. Neste sentido não existe uma “moral católica”, no sentido particular do termo. Quando a Igreja intervém veementemente em questões morais, ela o faz não em nome de outra coisa que não seja a verdade a respeito do homem todo e de todos os homens, portanto, no sentido universal, que é o sentido mesmo da palavra “católica”.

Em Santo Tomás, a palavra “natureza” é comumente utilizada como sinônimo de “essência”, ou mais precisamente para ressaltar o aspecto da essência como princípio de operações (falar, pensar, andar, florescer, frutificar, cantar).

CONCLUSÃO

Aqui, faz-se necessária uma retomada do binômio ato de ser/ essência, base da metafísica de Tomás: todo o ente *é*, e *é algo*. Ele *é* (exerce o *ato de ser*) de um modo determinado (*essência*): é um ser humano ou um animal, por exemplo. A essência é o modo, é a medida da recepção do ato de ser. Não se justapõe ao ser, mas “está unida ao ente real e concreto: como definição, delimitação determinação, isto é, estabelecendo os limites, o fim, o término da recepção do ato de ser por este ente concreto.” Todo ente “tem uma essência (é pedra, árvore, cão ou homem) por receber o *actus essendi* em tal e tal forma, em tal medida”⁴³.

Quando falamos da natureza humana, portanto, falamos daquilo que constitui o homem enquanto tal, de algo que existe em razão da criação⁴⁴. De acordo com Tomás: “Natureza” procede de nascer. (*Natura a nascendo est dictum et sumptum*. III,2,1)⁴⁵. É, portanto, o ser que o homem recebe pelo nascimento que o torna capaz de agir especificamente como um homem e não como um animal. O que é então, próprio da natureza humana? Em suas sentenças, Santo Tomás afirma: “O primeiro princípio de todas as ações humanas é a razão e quaisquer outros princípios que se encontrem

⁴³ LAUAND, Jean L. *Oriente & Ocidente - Razão...*, p.19 (<http://www.jeanlauand.com>)

⁴⁴ PIEPER, Josef. *Felicidade e Contemplação, Lazer e Culto*. São Paulo: Herder, 1969, p.13

⁴⁵ LAUAND, Jean L. *Oriente & Ocidente - Razão...*, p.45 (<http://www.jeanlauand.com>)

para as ações humanas obedecem, de algum modo, à razão” (*Omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quaecumque alia principia humanorum operum inveniuntur, quodammodo rationi obediunt* (I-II,58,2). “A razão é a natureza do homem. Daí que tudo o que é contra a razão é contra a natureza do homem” (*Ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam*) (Mal 14,2-8).

A razão, portanto, é a estrutura interna do homem e a capacidade intelectual de compreensão da natureza de todas as coisas. “Razão não deve aqui ser entendida como a razão do “racionalismo”, nem sequer somente como a faculdade racional humana. Dentre os múltiplos significados da palavra latina *ratio* (que acompanha alguns dos diversos sentidos do vocábulo grego *logos*), interessam-nos principalmente dois: um que aponta para algo intrínseco à realidade das coisas; e, outro, para um peculiar relacionamento com a realidade”⁴⁶.

Aqui, é necessário ressaltar que cada coisa real “sendo criada pelo Verbo, tem uma *ratio*, uma natureza, um conteúdo, um significado, ‘um *quid*’, uma verdade que, por um lado, faz com que a coisa seja aquilo que é e, por outro, a torna cognoscível para a inteligência humana. Um conhecimento que será tanto mais adequado quanto maior for a objetividade com que se abrir à realidade contida no objeto.(...) É precisamente essa *ratio* que, por um lado, estrutura por dentro qualquer ente que, por outro, permite, como dizíamos, o acesso intelectual humano a esse ente”⁴⁷.

Assim como toda a realidade é fruto da Criação através do Verbo, o ser humano também procede da Inteligência criadora de Deus e por isto, tem incorporado em si uma racionalidade que o estrutura internamente, que o constitui e lhe confere inteligibilidade. Através da razão, o homem pode conhecer, entrar em contato com a racionalidade inerente à toda realidade. Por isto pode-se afirmar a existência de uma “ordem”, que corresponde à estruturação racional (projeto divino) existente em todos os seres em virtude da Criação: a moralidade deriva da própria natureza humana. A lei moral não é um conjunto de exigências exteriores ao homem, mas expressão de sua natureza, tal como ela foi constituída em virtude da criação, tornando-se conhecida através da razão.

⁴⁶ LAUAND, Jean L. *Oriente & Ocidente - Razão...*, p.34 (<http://www.jeanlauand.com>)

⁴⁷ LAUAND, Jean L. *Oriente & Ocidente - Razão...*, p.35 (<http://www.jeanlauand.com>)

Santo Tomás assinala a existência da lei moral natural⁴⁸, por vezes chamada de “lei natural e divina” para ressaltar sua origem: a verdade que orienta o agir encontra-se no ser do homem, em sua natureza que deriva do Criador. É esta a verdade que o instrui. A lei “divina e natural” mostra ao homem o caminho a seguir para praticar o bem e atingir seu fim. A lei natural enuncia os preceitos primeiros e essenciais que regem a vida moral. Tem como esteio a aspiração e a submissão a Deus, fonte e juiz de todo bem, assim como sentir o outro como igual a si mesmo. Está exposta, em seus principais preceitos, no Decálogo. Essa lei é denominada natural, não em referência à natureza dos seres irracionais, mas porque a razão que a promulga pertence como algo próprio à natureza humana ... A lei natural outra coisa não é senão a luz da inteligência posta em nós por Deus. Por ela, conhecemos o que se deve fazer e o que se deve evitar. “Esta luz ou esta lei, deu-a Deus à criação”⁴⁹.

Ter uma razão é a natureza do homem, por isto a lei natural impõe-se a todo ser dotado de razão, ainda que este se encontre em circunstâncias culturais e épocas distintas. Por isto, Tomás ressalta que a lei natural é universal, imutável e não diz respeito apenas à conduta moral de cada homem em particular, mas de toda a sociedade. A própria concepção de autoridade, seu exercício legítimo e a busca do bem comum, encontram seu fundamento na lei natural.

Na condição de criatura, que traz em si algo do Criador, o homem busca sua realização. A busca da felicidade, nada mais é do que a expressão natural da ordenação do homem ao seu fim último, à sua plenitude. Como afirma Santo Tomás: “O homem quer a felicidade por natureza e por necessidade”. “A criatura espiritual deseja naturalmente ser feliz; por isso, ela não pode não querer ser feliz”. “Querer ser feliz não é objeto de decisão livre”, pois “O desejo do último fim não está entre os objetos dos quais somos

⁴⁸ O conceito de “lei natural” remonta à filosofia pré-cristã e foi posteriormente desenvolvido pelos Padres e pela filosofia e teologia medieval no contexto cristão, mas teve uma atualidade e uma urgência inteiramente nova no início da época moderna. Os grandes filósofos do direito encontraram no conceito de direito natural (de lei natural) o instrumento, para formular e defender os direitos dos povos não cristãos, diante da opressão dos colonizadores. “Estes povos não eram membros da comunidade de direito cristão, mas - assim explicaram estes filósofos - nem por isso estão privados de direitos, porque a natureza confere direitos ao homem enquanto tal.” RATZINGER, Joseph. Sobre a Encíclica *Veritatis Splendor*, in: *L'Osservatore Romano*, edição semanal em português, nº. 42, 17/10/1993, pp.8-9.

⁴⁹ CIC 1955

senhores”⁵⁰. A afirmação de que “O homem aspira, por natureza à felicidade”, ressalta a conexão profunda entre natureza e felicidade. Pela razão, é capaz de compreender a ordem das coisas estabelecida pelo Criador. Por sua vontade, ela é capaz de ir ao encontro de seu verdadeiro bem. Encontra sua perfeição na “busca e no amor da verdade e do bem”. O desejo de felicidade que só encontra correspondência nas bem-aventuranças, está na raiz de todos os atos humanos; é a expressão mais genuína da natureza humana, pois indica sua origem e aponta para seu destino. Por seus atos deliberados, o ser humano pode orientar sua vida na direção das bem-aventuranças (felicidade, fim último). Através de sua consciência, o homem reconhece os preceitos da lei natural que o conduzem à plenitude e usando de sua liberdade pode aceitá-los ou rejeitá-los.

É na ação do homem que se concretiza a relação entre a liberdade e o bem supremo, pois é através de seus atos que o homem se aperfeiçoa como homem, “como homem chamado a procurar espontaneamente o seu Criador e a chegar livremente pela adesão à ele, à perfeição total e beatífica”⁵¹. Desta forma, “o agir é moralmente bom quando exprime a ordenação voluntária da pessoa para o fim último e a conformidade da ação concreta com o bem humano, tal como é reconhecido na sua verdade pela razão”. Quando a ação do homem não está em sintonia com o seu verdadeiro bem, podemos afirmar que esta ação é moralmente má, pois o afasta de seu fim último, de sua plenitude, isto é do próprio Deus. É, portanto na natureza do homem que vamos encontrar as razões e o sentido do agir humano. Utilizando as palavras de E. Gilson: “O fundamento da moral é a própria natureza humana. O bem moral é todo o objeto, toda operação que permite ao homem realizar as capacidades de sua natureza e atualizar-se segundo a norma de sua essência, que é a de um ser dotado de razão”⁵².

Graça e Participação: a metafísica da ética

Quando, porém, passamos ao plano sobrenatural, o conceito de participação adquire outro significado: não mais a participação no ser, mas em Deus enquanto tal, na própria vida divina.

⁵⁰ PIEPER, Josef. *Felicidade e Contemplação, Lazer e Culto*. São Paulo: Herder, 1969, p.11.

⁵¹ Encíclica *Veritatis Splendor*. São Paulo: Paulinas, 1993, n. 71.

⁵² SIMON, R. *Moral* - Curso de Filosofia Tomista. Barcelona: Herder, 1987, p. 207.

Este é o significado mais pertinente da graça: participação da vida íntima de Deus. É nesse sentido que falam Hb 3,14: “Somos participantes de Cristo” e 2Pd. 1,4: “Participamos da natureza divina”.

Santo Tomás descreve de diferentes formas esse participar de Deus: “A graça é uma certa semelhança com Deus de que o homem participa”; “O primeiro efeito da graça é conferir um ser de alguma forma divino”; “Pela graça santificante, toda a Trindade passa a habitar na alma”⁵³. A graça é uma *participação na vida divina*; introduz-nos na intimidade da vida trinitária. É algo totalmente sobrenatural, à medida que depende integralmente da iniciativa gratuita de Deus, pois apenas ele pode se revelar e dar-se a si mesmo. Ultrapassa as capacidades da inteligência e as forças da vontade do homem, como também de qualquer criatura.

Desta forma, graça designa “antes de tudo uma relação, um encontro, uma ruptura de compartimentos estanques, nos quais o divino e o humano permaneceriam incomunicáveis, uma subversão da pirâmide ontológica, tal e qual a pensaram os gregos, segundo a qual o homem está abaixo e Deus está acima. *Graça* significa que Deus se abaixou, condescendeu com o homem; que o homem transcendeu até Deus; que, por conseguinte, a fronteira entre o divino e o humano não é impenetrável, mas se tornou permeável. E que, enfim, tudo isto acontece *gratuitamente*: Deus não tem nenhuma obrigação de tratar assim o homem; o homem não tem nenhum direito a ser tratado assim por Deus”⁵⁴.

A graça (participação na vida divina) confere ao homem uma filiação divina, que não deve ser confundida com a que ele e as demais criaturas obtêm ao participarem do ser pela Criação. Trata-se de uma filiação totalmente nova: o cristão participa de Cristo, que é Filho de Deus e adquire uma filiação divina. Como “filho adotivo” (a filiação natural pertence somente a Cristo) o cristão pode até mesmo dirigir-se a Deus como Pai. A graça é o *favor*, o *socorro gratuito* que Deus nos dá para responder a seu convite: tornar-nos filhos de Deus, filhos adotivos, participantes da natureza divina, da Vida Eterna. Neste ponto, vale lembrar uma das principais sentenças de

⁵³ LAUAND, Jean L. *Oriente & Ocidente - Razão...*, p.31 (<http://www.jeanlauand.com>).

⁵⁴ RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *O Dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1996, p.311.

Santo Tomás: “A graça não suprime a natureza, aperfeiçoa-a”⁵⁵. A graça, portanto não prescinde nem diminui a natureza humana, mas situa-a no interior de uma realidade sobrenatural. O próprio Tomás reconhece que o homem, por natureza, busca o infinito, é *capax infiniti* (capaz do infinito) e, ao mesmo tempo, é incapaz de atingi-lo por seus próprios meios.

Ainda que o conteúdo moral se encontre no interior do próprio homem, ainda que cada homem possa reconhecer as leis morais existentes na natureza, indicando o caminho para a própria plenitude, do ponto de vista cristão, isto só pode ocorrer com a ajuda da graça. Comentando a importância da lei antiga – Decálogo – cujo conteúdo exprime verdades naturalmente acessíveis à razão, Tomás objeta que como um pedagogo, ela (a lei) mostra o que se deve fazer, mas não dá por si mesma a força, a graça para cumpri-la. Por causa do pecado que não pode tirar, é ainda uma lei de servidão⁵⁶. Dito de outra forma: “a graça é condição para o agir humano”⁵⁷, pois a coerência com os preceitos morais não é fruto de um esforço puramente humano (quase sempre triste e desesperado), mas da graça. Não se trata, pois, do frio cumprimento de uma “lei”, mas de uma questão de amor, da consciência de ser uma nova criatura, portadora da vida divina. É o que diz o Apóstolo: “Não sabeis que vossos corpos são membros de Cristo? E haverei de tomar eu os membros de Cristo para torná-los membros de uma prostituta? De modo algum!” (ICor 6:15).

Se não há uma “moral católica” no que diz respeito a conteúdos, ela existe quanto ao aspecto formal, quanto à motivação, à vivência da Moral pelo cristão que se sabe participante da divindade de Cristo. Não por acaso a sentença de S. Leão Magno: “*Agnosce christiane dignitatem tuam*”. “Cristão, reconhece a tua dignidade. Por participares agora da natureza divina, não te degeneres retornando à decadência de tua vida passada. Lembra-te da Cabeça a que pertences e do Corpo de que és membro. Lembra-te de que foste arrancado do poder das trevas e transferido para a luz e o Reino de Deus⁵⁸. Concluindo, de acordo com Santo Tomás a moral - para além de

⁵⁵ LAUAND, Jean L. *Oriente & Ocidente - Razão...*, p.61 (<http://www.jeanlauand.com>).

⁵⁶ CIC 1963

⁵⁷ Constituição Apostólica *Fidei Depositum*. Petrópolis-São Paulo: Vozes-Loyola, 1993, p.10.

⁵⁸ CIC 1691

regras, normas, convenções ou imposições sociais - diz respeito ao próprio *ser do homem*: à sua auto-realização.

Este é precisamente o sentido do conceito de *criação*, “fundamento da moral”⁵⁹. O conceito de criação, participação no ser de Deus, confere ao homem uma natureza dinâmica, que pelo seu agir livre e responsável pode caminhar em direção àquela realização prevista pelo *Verbum*, o pensamento criador divino. Assim se compreende também o conceito de *razão*, entendida como a presença de um *logos* no homem: “existe, sem dúvida, uma verdadeira lei: é a reta razão”⁶⁰.

O plano *sobrenatural* não acrescenta nada de substantivo ao *conteúdo* da moral, mas dá ao cristão uma perspectiva nova quanto à motivação e a dignidade de seus atos. “*Agnosce christiane dignitatem tuam*” lembra o cristão a essencial doutrina da graça, que, por participação, o faz filho de Deus em Cristo, “viver em Cristo”.

Assim, o cristão que é ele mesmo “outro Cristo” (Gl 2, 20) e vê nos outros homens “outros Cristos” transcende a moral “da lei” e passa a viver a moral do amor.

BIBLIOGRAFIA

RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. O Dom de Deus: antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 1996, p.311.

LAUAND, Jean L. *Oriente & Ocidente - Razão...*, p.61 (<http://www.jeanlauand.com>).

CIC, 1963

CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA *Fidei Depositum*. Petrópolis-São Paulo: Vozes-Loyola, 1993, p.10.

Prof. Dr. Côn. José Adriano

Professor da Pontifícia Faculdade N. Sra. da Assunção.

59 CIC 354

60 CIC 1956