

Reedição

O SENTIDO MORAL DA COMUNHÃO HUMANA

Tese de Doutoramento em
Theologia Morali Consequendum

Pontificia Universitas Lateranensis

Luís Moita



Prefácio

José Manuel Pereira de Almeida

José Manuel Pureza

Mariano Aguirre

José Augusto Pereira Neto

Brígida Brito



Observatório de Relações Exteriores
UNIVERSIDADE AUTÓNOMA DE LISBOA

Reedição

**O SENTIDO MORAL DA
COMUNHÃO HUMANA**

Tese de Doutoramento em
Theologia Morali Consequendum

Pontificia Universitas Lateranensis

Luís Moita



Reedição

O SENTIDO MORAL DA COMUNHÃO HUMANA

Tese de Doutoramento em
Theologia Morali Consequendum

Pontificia Universitas Lateranensis

Luís Moita



Prefácio

José Manuel Pereira de Almeida

José Manuel Pureza

Mariano Aguirre

José Augusto Pereira Neto

Brígida Brito



Observatório de Relações Exteriores
UNIVERSIDADE AUTÓNOMA DE LISBOA

Título

O SENTIDO MORAL DA COMUNHÃO HUMANA.
Tese de Doutoramento em *Theologia Morali Consequendum*.
Pontificia Universitas Lateranensis

Autor

Luis Moita

Coordenação da reedição

Brígida Brito

Editor

OBSERVARE e Autónoma Edições da Universidade Autónoma de Lisboa

Coordenação Editorial

Autónoma Edições

Design e paginação

Rita Romeiras

Impressão ACDPrint

ISBN 978-989-9002-50-0

e-ISBN 978-989-9002-49-4

Depósito legal 539158/24

DOI <https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4>

Nota: Foi respeitada a estrutura do original, tanto quanto ao sistema de referenciação bibliográfica utilizado, como quanto ao acordo ortográfico seguido.

© OBSERVARE e Universidade Autónoma de Lisboa.

MOITA, Luís

O sentido moral da comunhão humana. Tese de Doutoramento em *Theologia Morali Consequendum*. Pontificia Universitas Lateranensis / Luís Moita; pref. José Manuel Pereira de Almeida, José Manuel Pureza, Mariano Aguirre, José Augusto Pereira Neto, Brígida Brito. — Reedição. — Lisboa: OBSERVARE. Autónoma Edições, 2024. — 254 p.

e-ISBN: 978-989-9002-49-4

Doi <https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4>

1. Relações internacionais. 2. Ética. 3. Relações Humanas. 4. Filosofia. 5. Teologia.

I. ALMEIDA, José Manuel Pereira de. II. PUREZA, José Manuel. III. AGUIRRE, Mariano. IV. NETO, José Augusto Pereira. V. BRITO, Brígida.

CDU 17
327

NOTA EDITORIAL

A decisão de publicar uma nova edição da tese de Doutoramento do Professor Luís Moita na Coleção OBSERVARE, desde logo, ganhou sentido e as razões são simples: trata-se de um documento científico produzido no quadro de um Doutoramento; o seu autor foi um dos professores mais relevantes na consolidação da Universidade Autónoma de Lisboa e do OBSERVARE – Observatório de Relações Exteriores, que criou; foi da iniciativa deste professor a criação de publicações académicas reconhecidas, a saber o Anuário JANUS, a JANUS.NET, *e-journal of international relations* e a Coleção OBSERVARE.

A nova edição da tese “O sentido moral da comunhão humana” representou um desafio para o OBSERVARE. Dispondo apenas do seu exemplar impresso, foi necessário proceder à digitalização, conversão, correção, paginação e revisão. Não sendo possível confirmar com o seu autor algumas questões, a coordenação da reedição optou por uniformizar critérios editoriais com a preocupação de facilitar a leitura, a saber: expressões em latim com tratamento em itálico; correção de gralhas de digitação; utilização de nomes de citação sempre com a mesma norma. Contudo, há a ressaltar que o conteúdo do texto foi integralmente respeitado e a regra de referência bibliográfica foi mantida.

Brígida Brito
Coordenadora da reedição

ÍNDICE

PREFÁCIOS	9
I – José Manuel Pereira de Almeida https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.01	11
II – José Manuel Pureza https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.02	13
III – Mariano Aguirre https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.03	15
IV – José Augusto Pereira Neto https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.04	19
V – Brígida Brito https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.05	23
PREFÁCIO DA 1ª EDIÇÃO, 1988 – Luís Moita https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.06	25
<hr/>	
O SENTIDO MORAL DA COMUNHÃO HUMANA	29
Tese de Doutoramento em <i>Theologia Morali Consequendum</i> – Luís Moita	
INTRODUÇÃO: A COMUNHÃO ECLESIAL	31
I PARTE: UMA MORAL DE COMUNHÃO	53
I CAPÍTULO: A auto-afirmação pessoal	57
a) O sentido do dinamismo humano	59
b) As contrariedades do dinamismo	65
c) Auto-afirmação e exigência moral	78
d) Dinamismo e alteridade	71
<i>Excursus sobre o "eu-ideal"</i>	77
II CAPÍTULO: A acção moral	81
a) A acção é inevitável	81
b) Três sistemas	85
c) Tentativa de solução	93

III CAPÍTULO: A VIDA EM COMUNHÃO	105
a) A inspiração moral é o desejo de comunhão	108
1) A comunhão é uma possibilidade	109
A. Pressupostos existenciais	110
B. Pressupostos ontológicos	119
2) A comunhão é uma exigência	122
b) Atitudes e valores como mediações da relação pessoal	137
c) Comportamentos, experiência e sociedade	149
1) Comportamentos e experiência	153
2) Comportamentos e colaboração social	169
CONCLUSÃO DA I PARTE	177
II PARTE: PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS	181
IV CAPÍTULO: Dinamismo e esperança	185
V CAPÍTULO: A moral de inspiração cristã	201
a) A " <i>epignose</i> " como inspiração moral	202
b) Cristianismo e ética	214
1) Religião e moral	215
2) Mandamento de Deus e valores morais	220
c) O mistério da reconciliação	228
CONCLUSÃO DA II PARTE	235
CONCLUSÃO GERAL	237
BIBLIOGRAFIA	245

PREFÁCIOS

I – José Manuel Pereira de Almeida
<https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.01>

II – José Manuel Pureza
<https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.02>

III – Mariano Aguirre
<https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.03>

IV – José Augusto Pereira Neto
<https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.04>

V – Brígida Brito
<https://doi.org/10.26619/978-989-9002-49-4.05>

PREFÁCIO I

JOSÉ MANUEL PEREIRA DE ALMEIDA

Em boa hora se tomou a iniciativa de se reeditar a tese de doutoramento do Professor Doutor Luís Moita, agora publicada no OBSERVARE-UAL. E muito agradeço o (surpreendente) convite que me chegou no sentido de contribuir para o prefácio desta obra.

De facto, estive envolvido na primeira edição da sua tese e é isso que me proponho contar, ainda que brevemente, numa primeira parte; depois, referir-me-ei, também de forma breve, à obra que agora, de novo, se apresenta.

Acabado de ser ordenado padre, estive um ano no Prior Velho (em 1986-87), antes de ser paróquia. Foi com alguma mágoa que parti para Roma, por indicação do Card. António Ribeiro, para estudar na Pontifícia Universidade Gregoriana, Teologia Moral. Os quatro anos de Roma corresponderiam, afinal, a um período belíssimo da minha vida, tanto mais que fui encontrar a Gregoriana numa das ocasiões mais brilhantes da sua história, tendo estudado com Josef Fuchs, SJ (1912–2005) – que o Luís Moita bem conhecia e refere na bibliografia –, Klaus Demmer, MCS (1931-2014), com quem fiz a tese de mestrado, e Sergio Bastianel, SJ (1944-), meu orientador da tese de doutoramento. Nessa altura, ensinava, na Gregoriana, História da Teologia Moral na Idade Moderna, Louis Vereecke, C.Ss.R. (1920-2012) — fiz com ele todos os cursos que pude! — que esteve no júri das provas de doutoramento do Luís Moita. E até pude aproveitar o diálogo com Bernhard Häring, C.Ss.R. (1912-1998), frequentando o seu último curso na Academia Alfonsiana, pouco antes da edição do seu livro de carácter autobiográfico *Fé, história e moral*¹. Foi então que o Luís me contactou com uma encomenda: a de entregar na secretaria da Academia Alfonsiana os exemplares requeridos para lhe ser conferido o grau de doutor (as suas provas públicas tinham sido vinte anos antes, em junho de 1967). Acabada a edição da tese em junho de 1988, depositados que estavam os exemplares necessários na secretaria da escola, esta minha tarefa estava também concluída.

E é em 1988 que Luís Moita começa a ser Professor da Universidade Autónoma de Lisboa, tornando-se, em 1992, Vice-Reitor.

¹ B. HÄRING, *Fede, storia, morale. Intervista di Gianni Licheri*, Roma, 1989, Borla.

No prefácio, o Autor tem o cuidado de explicitar a sua esperança de que «a sua inevitável desactualização não lhe tenha feito perder a utilidade»².

Estou em crer que não.

E mais: há textos que (aparentemente) dizem respeito a um âmbito restrito do conhecimento; depois, porém, quando os lemos, quando os estudamos, damos conta de que nos abrem horizontes inesperados e permanecem com uma impressionante actualidade. Quem olhe para as diversas partes desta obra e veja uma introdução intitulada “A comunhão eclesial”, um quinto capítulo chamado “A moral de inspiração cristã”, com um ponto sobre “religião e moral”, e outro acerca do “mandamento de Deus e valores morais”... pode temer o pior. Mas, pelo contrário, quem ler um só destes artigos, ou – ainda melhor – quem puder dedicar-se a percorrer o texto, que é de muito agradável leitura, encontrará o convite a não nos conformarmos com o dia-a-dia que conhecemos, como se o “assim-assim” fosse uma fatalidade, para ousarmos inscrever o nosso quotidiano no horizonte da construção da “comunhão humana”.

Podemos fazê-lo com gestos heróicos. Serão mais raros. Mas, no que me diz respeito, sei que o que está à nossa mão – de todos – é realizar o pequeno bem concretamente possível para nós, “aqui e agora” (*hic et nunc*, para usar uma velha expressão latina da Teologia Moral que apela sempre para o concreto da situação em que vivemos).

Muito obrigado, Luís, por nos teres deixado este texto. E ainda bem que é agora reeditado!

Através dele, continuamos a caminhar contigo.

Lisboa, 17 de janeiro de 2024

José Manuel Pereira de Almeida

Pároco de Santa Isabel, Lisboa
Vice-Reitor da Universidade Católica Portuguesa

² L. MOITA, *O sentido moral da comunhão humana*, Lisboa, 1988, 6.

PREFÁCIO II

JOSÉ MANUEL PUREZA

A iniciativa de republicar “O sentido moral da comunhão humana”, tese de doutoramento de Luís Moita em Teologia Moral na Universidade Lateranense de Roma, defendida em 16 de junho de 1967, traz-nos de volta o núcleo do seu pensamento: o primado da nossa condição relacional e nossa responsabilidade moral por essa condição.

Antes de vertebrar a sua *praxis* de militante anticolonial, de ativista da luta democrática, de académico da disciplina de Relações Internacionais, a centralidade da experiência relacional foi a referência da sua busca, como padre e estudante de Teologia, de um entendimento da moral cristã em linha com a renovação da Teologia Moral preconizada pelo Concílio Vaticano II. Cinquenta e dois anos mais tarde, na sua última lição na Universidade Autónoma de Lisboa, Luís Moita haveria de sublinhar a transversalidade do relacional: “*A ideia de relação é um conceito chave que pode atravessar todos os nossos campos de saber, desde as partículas subatómicas até ao sistema internacional e à humanidade no seu conjunto, e é algo que nos faz compreender melhor a realidade e, por outro lado, nos responsabiliza face a ela*”. Nos responsabiliza face à realidade – eis, de forma desarmantemente simples, como Luís Moita situa a ética como gramática da relação intersubjetiva.

Como exercício de análise fina do sentido da dimensão moral da intersubjetividade humana, toda a obra que agora se traz de novo à nossa leitura é um exercício de rejeição quer do essencialismo naturalista, quer da inscrição das normas morais “duma ciência impessoal, abstracta e genérica, cujos princípios o homem deveria simplesmente aplicar aos casos concretos”¹. À facilidade e ao autoritarismo de uma ética feita tabela de preceitos aprioristicamente determinados, Luís Moita contrapõe “a experiência da moral vivida como experiência de crise”, ou seja, como “dominada pela contradição: desde as tensões internas até às roturas da relação, desde o conflito dos valores até à oposição entre costumes e consciência, tudo existe sob o signo da antinomia”². Essa compreensão da ética como “o desejo e o imperativo da qualidade dos valores presentes na relação humana”, como escreveu em 2002, fê-lo assumir a natureza relacional da existência como realidade maior e determinante tanto da dinâmica social quanto das construções de referências morais para ela.

¹ L. MOITA, *O sentido moral da comunhão humana*, Lisboa, 1988, 98.

² L. MOITA, *O sentido moral da comunhão humana*, Lisboa, 1988, 94.

O que é verdadeiramente notável neste trabalho de Luís Moita, de 1967, é o caráter absolutamente precursor da sua reflexão e a intensidade conferida à conjugação entre liberdade e responsabilidade que o atravessa e que lhe dá uma atualidade indiscutível. Olhamos para o discurso dominante sobre a moral, no Portugal atual, e constatamos como a elaboração de Luís Moita continua a desafiar conservadorismos e códigos de absolutismo moral incapazes de suportar o confronto com a autodeterminação como pressuposto da escolha moral.

Para o estudante de Teologia Luís Moita, a centralidade da comunhão como categoria teológica é um corolário necessário da centralidade da relação como categoria antropológica. Inspirado pela reflexão de Bernard Haering, Luís Moita faz radicar a moral cristã numa síntese da fé e da caridade, do conhecimento e do amor, da razão e do agapé. Impressiona, quase sessenta anos depois, a frescura dessa abertura a uma moral cristã que escape às armadilhas quer de uma moral sacralizada quer de uma religião moralizada. Assim: “no cristianismo, a moral é religiosa, mas dessacralizada – a Escritura diz-nos claramente que a verdadeira moral é uma ética dessacralizada, uma ética sem tabus religiosos e sem degradações supersticiosas”³.

É essa moral dessacralizada que permitirá juntar os esforços dos crentes com os de todas as pessoas de boa vontade na criação de um sentido de comunhão que se materialize em pequenos gestos e em grandes políticas. Quando, hoje, Francisco convoca a Igreja a deixar-se reevangelizar pelos pobres, é esse sentido de uma comunidade moralmente alicerçada – uma comunhão de diferentes iguais – que lhe dá sentido. No cristianismo, a comunidade fundada no amor é uma possibilidade e, sendo-o, é uma exigência. O lugar dos pobres é o teste maior da consistência de uma comunidade assim configurada.

“*Nós existimos uns por causa dos outros, é o tecido das nossas relações que nos constitui como pessoas. Antes de sermos indivíduos, somos participantes de uma comunidade que nos faz ser nós próprios*”, disse na sua última lição. Neste tempo de hegemonia do individualismo e da competitividade darwinista, regressar ao pensamento de Luís Moita e à sua apologia do primado da relação e do horizonte de comunhão como sua plena concretização é uma escolha enormemente desafiante para todas as pessoas, crentes e não crentes.

4 de maio de 2024

José Manuel Pureza

Professor da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
Investigador do Centro de Estudos Sociais (CES)

³ L. MOITA, *O sentido moral da comunhão humana*, Lisboa, 1988, 152.

PREFÁCIO III

MARIANO AGUIRRE

Ha sido una triste coincidencia que Luís Moita falleciera un año antes de que se cumpliesen los 50 años de la Revolución de los Claveles. Pero es también un melancólico placer escribir sobre él con motivo de la publicación de su tesis doctoral, invitado amablemente por su esposa Ana y la Universidade Autónoma de Lisboa (UAL). Otros especialistas en teología pueden opinar sobre este trabajo de Luís, en mi caso hago un sencillo homenaje personal, y añado una breve reflexión sobre esa obra.

A principios de mayo de 2024 tuve la oportunidad de volver, y recorrer el despacho de Luís en su casa de Lisboa. Muchos de sus libros de la inmensa, rica, bella biblioteca fueron donados a la UAL y a la Universidade Católica. Pero entre los centenares que quedan emana la cultura universalista de este profesor que nunca dejó de aprender y reflexionar sobre el mundo en múltiples direcciones. Libros de historia, de teoría política, y relaciones internacionales se mezclan con textos sobre cine, pintura, religión y literatura.

El filósofo Régis Debray escribió hace años que somos lo que leemos y lo que vemos. Luís Moita cumplía con ese precepto, con el añadido de realizar en su inmensa capacidad afectiva y empática una síntesis de sus experiencias de vida, lecturas y observaciones. Su capacidad de querer era tan amplia como sus abrazos, sonrisas y humor cuando uno se encontraba con él. Su entusiasmo por compartir sus últimos conocimientos era tan grande como su deseo de saber sobre la persona con la que hablaba. Era un hombre sabio que sabía y quería escuchar. Aprendía de los demás, y era feliz enseñando.

Hay sentimientos y sensaciones que tardan años en hacerse evidentes. El tiempo ayuda a descubrirlos. Aunque incontables veces nos reunimos con Luís en Lisboa, no fue hasta mayo de este año cuando sentí cuán profundamente mis sentimientos hacia él y esta ciudad forman algo único e indivisible; algo que es más fuerte que un recuerdo, que tiene que ver con su humildad y su decencia; que se vincula con el entusiasmo suyo tan similar al que se vivía en los años de la Revolución de los Claveles en Portugal; y con esa “comunidad” a la que hace referencia su tesis doctoral *Sobre el sentido moral de la comunión humana, entre los individuos, y con la sociedad*.

Llegué a Lisboa en abril de 1975, un año después de la Revolución. Pese a las tensiones y divisiones políticas, se vivía aún la euforia de ese cambio sin violencias. Los debates sobre el futuro de Portugal se cruzaban con los procesos independentistas en las colonias de un imperio que se había esfumado, y los rumores sobre los intentos de Estados Unidos de frenar que

este país no fuese no alineado (que para Washington significaba ser “comunista”). Mientras en América Latina los militares tomaban el poder, asesiaban y desaparecían gente, ver a militares haciendo una revolución era emocionante.

Los pocos meses que estuve antes de marchar a España fueron suficientes para grabar en mi memoria los muros empapelados de mensajes políticos, los debates en la calle, la música, las librerías y cafés como centros de discusión, los proyectos contra la pobreza en el campo, pueblos y ciudades, y la pequeña pensión en Avenida da Liberdade.

No conocí, sin embargo, a Luís hasta 1986, cuando me invitó a participar en una conferencia de CIDAC (Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral) sobre la OTAN y España. A partir de entonces nuestra relación fue desarrollándose lentamente, hasta hacerse fuerte diez años más tarde, cuando fue invitándome a participar en varias de sus actividades académicas y de publicaciones. A ese ritmo lento fui conociendo los diversos aspectos del profesor Moita: ex sacerdote, activista contra la dictadura y contra el colonialismo, preso político, secretario de Estado sobre migraciones en uno de los gobiernos provisionales (de transición) luego de abril de 1974, y una extensa vida académica dedicada a enseñar y promocionar a otros. De todo eso Luís hablaba poco. Al contrario de gente que no vivió ni la cuarta parte, ni hizo en su vida una décima de lo que llevó a cabo el profesor Moita, su interés giraba siempre sobre el otro.

En su vida diaria, familiar, círculo de amigos, profesional, política, Luís llevaba a cabo lo que ahora, ya fallecido, leyendo su propia explicación sobre la tesis doctoral, veo que practicó siempre. Para el profesor Moita la moral, como escribió, es una cuestión de “relación intersubjetiva”. Tomando entonces el Concilio Vaticano II, su tesis interpela a la Iglesia Católica para que esté “centrada en sí misma”, y que sea “testimonio de Jesús Cristo y servidora de los hombres del mundo”. (Hoy añadiría hombres y mujeres).

Las relaciones humanas, consideró Luís, se vinculan a través de una “comunidad intersubjetiva”, en el que todo esfuerzo moral converge para el encuentro de las personas en una vida en comunión. “La palabra de Dios, dice, se enraíza en la experiencia humana”. Esa comunión entre las personas reinaba en 1974/1975 en Lisboa, y fue una experiencia, sin añadirle romanticismo, única y formativa.

Al leer estas ideas de su tesis, que resumo, recordé, y fue como sentir, que Luís estaba ahí, en una calle de Lisboa, en su restaurante favorito (O Carteiro), en su coche (cuando me anunció “He cumplido 70 años y me queda tanto por hacer”), el día que nos vimos en el aeropuerto de Lisboa entre uno y otro viaje, en su despacho de la UAL con música de Maria João Pires,

paseando por Ericeira con él y mi esposa, o nuestro último encuentro en 2023 en la clínica donde intentaba recuperarse. En cada encuentro me contaba como si lo acabase de descubrir (en realidad, me lo descubriría a mí) algo que formaba parte, grande o pequeña, de esa proyección social y política de la comunión entre individuos y política por el camino moral. Marché esta vez de Lisboa con la certeza de que entre todas las ciudades que he vivido, esta es la que comparto con Luís. Un tesoro personal. Y me fui con la idea, como le hemos explicado con mi esposa a nuestro hijo pequeño, que, aunque la gente se muere, sigue viviendo en los recuerdos, en su forma de querer, en sus acciones. Si, además, son personas que se han educado y han educado a otros en esa intersubjetividad moral, siendo lo que coloquialmente llamamos buenas, entonces, contradictoriamente, han fallecido, pero siguen y seguirán viviendo, en nuestras vidas.

Alpedrete (Madrid), 9 de mayo, 2024

Mariano Aguirre
Associate Fellow, Chatham House

PREFÁCIO IV
JOSÉ AUGUSTO PEREIRA NETO

Convidado pelo Professor Luís Tomé para prefaciar a reedição da tese de doutoramento do Luís Moita, *O sentido moral da comunhão humana*, aceitei sem hesitar por dois motivos necessariamente complementares: por constituir oportunidade para celebrar a memória de um amigo; e por me levar a reevocar um período extremamente rico sob vários pontos de vista: humano, cultural, intelectual e até político, com o consequente alargamento da minha visão do mundo e do aprofundamento do sentido da minha forma de estar.

Conheci o Luís Moita em 1965 e sempre estivemos ao lado um do outro até ao dia em que nos deixou fisicamente – só mesmo fisicamente – o que, ainda hoje, não me parece ser verdade... Não é esta a circunstância de traçar a sua biografia, nem foi isso que me pediram. Limitar-me-ei a evocar o que dele testemunhei e o que com ele vivi ao longo de quase 60 anos, sempre extremamente próximos. O Luís era mais que um amigo; era para mim um espaço. Um espaço preenchido por aquilo que a vida tem de melhor e de mais saboroso: o saber pensar e o saber brincar, o saber rir e o saber chorar, o saber misturar o sério e o irónico, o saber adequar-se à distância respeitosa e à proximidade gratuita, o saber tonificar a relação com os outros com a leveza do humor. Se não soubesse quem era o autor deste trabalho e me desafiassem para o adivinhar, acertaria com facilidade porque o definitivo Luís Moita estava no seu modo de relação, na prioridade que dava ao “tu” e nos valores em que acreditava e pelos quais lutou: a liberdade e a solidariedade. O seu modo de ser e a sua forma de estar estão concretizados na sua tese.

Recordo o período da sua elaboração, em Roma, e as longas conversas, noite dentro, em que ele ia dando conta das suas dificuldades e das suas ousadias, dos seus avanços e dos seus recuos, mas recordo sobretudo as conversas partilhadas na procura de convergências e perspetivas que ajudassem a dar forma e a fundamentar a centralidade do seu edifício em construção: a intersubjetividade humana. No existencialismo, na psicologia profunda, no direito, na psicanálise, no marxismo se tentava encontrar os contributos que cada disciplina podia dar, numa época em que se percebia ser urgente adivinhar o futuro; no caso concreto, foi relevante o impulso dado pelo concílio Vaticano II que, desde cedo, apontou para uma inexorável nova forma de estar e de ver o mundo por parte da Igreja; também nesse aspeto a tese é esclarecedora, sobretudo quando trata da comunhão eclesial.

Não se pense, porém, que isto se passava em circuito fechado, em gabinete, colecionando e harmonizando contributos sem olhar para os acontecimentos e tentar colher e interpretar as circunstâncias do tempo; seguia-se com atenção – e necessariamente numa atitude de aprendizagem do que era a liberdade democrática, uma vez que em Portugal ela não existia – a vida política italiana, que, às vezes, quase tomávamos como coisa nossa, e também a política europeia e mundial; a televisão era o grande veículo desta “politização”. Recordo-me que, decorrendo, na altura, a guerra no Vietnam, ambos resolvemos assinar um manifesto, que corria em Roma, contra guerra; foi a minha estreia política pública; não é, obviamente, um facto importante mas apontava já para aquelas que seriam as nossas preocupações futuras.

Assisti à defesa da tese na Academia Alfonsiana de Roma no dia 16 de junho de 1967; no fim fomos comer uma pizza...

Acompanhei a vida profissional, paraprofissional e política do Luís. Não vou fazer o roteiro do seu percurso. Lembrarei apenas as áreas de intervenção que me parecem ser as mais relevantes e definitórias desse percurso e do empenho com que o fez:

- professor do Seminário dos Olivais,
- protagonista importante na luta anticolonial,
- criador do CIDAC (Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral),
- promotor do apoio e da cooperação com os povos das ex-colónias,
- professor de Relações Internacionais na Universidade Autónoma, onde criou o respetivo Departamento e o respetivo Mestrado; na mesma Universidade lançou o Anuário Janus e a revista científica *Janus.net*. Não sei qual a medida da marca que deixou gravada na Universidade Autónoma, sabem-no certamente os seus responsáveis e os seus alunos, mas uma coisa eu sei: o Luís gostava apaixonadamente daquilo que fazia na Universidade e dela falava sempre com aquele orgulho quase ingénuo de quem se sente bem e, sem o dizer, quer significar que está feliz e agradecido. Sei que fica por dizer muito do que o Luís fez ao longo dos caminhos que percorreu, em conferências, seminários e artigos, mas, para ser menos incompleto, lembro também a sua ação política, desde a Capela do Rato à Comissão Nacional de Socorro aos Presos Políticos, desde sessões de esclarecimento ao apoio em campanhas eleitorais, num permanente exercício de cidadania pessoalmente desinteressado.

Ao reler a tese, sobretudo o III capítulo, veio-me à memória o que um dia me disse um grande amigo meu que, infelizmente, já partiu: “o equilíbrio do mundo vai-se mantendo porque existem pessoas que vivem solidariamen-

te para o outro e para o bem comum, se assim não fosse, o mundo já teria ido à falência”. Veio-me isto à memória porque a tese em apreço constitui uma reflexão de enorme profundidade sobre aquilo que é o meu face a face com o outro e do face a face do outro comigo e é no sentido e na fecundidade desse face a face ou por outras palavras, na relação interpessoal, que radica e da qual brota o ser solidário e abnegado pelo bem comum. Brotam os valores: a par da solidariedade nascem e conjugam-se com ela a liberdade, a solidariedade, a honestidade, a verdade, o amor e também a paz; com efeito, os valores não são moléculas ou átomos que se captam na atmosfera, nem princípios abstratos e uniformizantes dos comportamentos, mas dimensões éticas da relação intersubjetiva.

A validade deste estudo já foi provada. Longe de mim a tentação ridícula de a reavaliar, o que nem seria propositado nem estaria ao meu alcance. A sua validade está, de facto, provada. Se outra prova não houvesse, aí está o facto de a sua Universidade ter resolvido proceder à sua reedição, que será certamente uma homenagem mas será também e sobretudo o reconhecimento do mérito de um trabalho que é uma reflexão profunda cada vez mais rara. Admitida a sua validade, forçoso é chamar a atenção para a sua atualidade. O Luís dizia, em junho de 1967, no prefácio da primeira edição, “... esperando que a sua inevitável desatualização não lhe tenham feito perder a utilidade”. Penso que não é atrevimento afirmar que, enquanto tese e enquanto instrumento e motivo de reflexão, não perdeu atualidade. Pelo contrário. Basta ouvir, nestes nossos tempos, os noticiários diários para se concluir que as relações entre as pessoas assentam, a grande maioria das vezes, no interesse económico, na ânsia e no exercício do poder, na dominação, na exploração dos que podem mais sobre os que nada podem; assentam em bases contrárias àquelas que na tese se prezam.

Verificação ainda mais grave é a indiferença com que já olhamos para isso e a tendência (inconsciente ou não) para normalizarmos essa indiferença. Urge, por consequência, a apropriação desta mensagem (deste recado, se quisermos dizer assim) porque o que verdadeiramente nos faz falta é o retorno à nossa inexorável condição de seres que se fazem na e para a relação e que, a partir desse cruzamento de relações assumido, irá criar comunidade, fecundar as instituições e transformar o mundo.

Bem andou a Universidade Autónoma ao tomar a iniciativa da reedição desta tese. Tal iniciativa é, simultaneamente, uma homenagem e um serviço. Uma homenagem ao Luís Moita – porventura a maior que lhe podia ser prestada – por celebrar e nos re apresentar um trabalho que o traduz na sua inteireza como homem, como intelectual e como cidadão.

Homenagem, portanto, mas também serviço porque, deste modo, a Universidade Autónoma a coloca à disposição de quantos se interessam pela reflexão e pelo aprofundamento das questões éticas, e, mais do que isso, coloca aos responsáveis pela salvaguarda e pela promoção do bem comum o desafio de pensar e de atuar sob a inspiração do que é irrecusavelmente humano e, por isso, universalmente aplicável.

Lisboa, 03 de fevereiro de 2024

José Augusto Pereira Neto

PREFÁCIO V BRÍGIDA BRITO

No final de 2023, o OBSERVARE da Universidade Autónoma de Lisboa tomou a iniciativa de publicar a tese de Doutoramento do Professor Luís Moita, “O sentido moral da comunhão humana”, defendida em 1967 na Universidade Lateranense de Roma e editada pela primeira vez em 1988. E em boa hora o fez.

Em 11 de Julho de 2019, o Professor Luís Moita proferiu a sua “Última Lição” que denominou “Sobre o conceito de relação”. Apesar de eu ter trabalhado com ele durante mais de trinta anos, e de ter tido o privilégio de apresentar brevemente essa sua Lição, não realizei de forma imediata o simbolismo do tema por referência à sua tese de Doutoramento. Hoje, ao ler e reler o texto publicado com o título “O sentido moral da comunhão humana”, que é agora reeditado, compreendo a relevância e atualidade do pensamento deste Professor para quem as relações humanas eram o fundamento da vida.

Ao longo da sua tese procura demonstrar a relevância das relações humanas nos mais diversos níveis com uma certeza que demonstra tanto do ponto de vista filosófico como prático. A relação ocorre quando *ligamos importância ao outro* numa base de comunhão, seja interpessoal ou social, tanto na esfera da vida privada como profissional. Ligar importância significa *dar atenção*, ser tolerante, saber escutar e partilhar espaços, momentos e tempos, e sobretudo ter a capacidade de dialogar no encontro e reencontro com os outros com os quais nos vamos cruzando. E o diálogo significa também negociar, ceder e conceder.

Nas relações humanas, tão bem traduzidas na tese como na Última Lição, os valores são evidenciados porque estruturantes da moral, sendo o garante da *communio* tão bem apresentada e explicada ao longo destas páginas. “(...) a formação moral implica antes de mais que se eduque a atenção aos outros, a sensibilidade aos valores, a atenção às situações e às experiências confrontadas. Condições prévias para tudo isto são o hábito do diálogo e o desejo de eficácia na acção, pois que sem diálogo a pessoa se isola no subjectivismo, e sem desejo de eficácia se refugia no mundo das boas intenções. (...)” (p. 241).

Ler esta tese de Doutoramento representa tanto um processo de aprendizagem contínua como de reflexão. De aprendizagem porque somos convidados de forma simples e direta a visitar filósofos, a contactar com autores que desconhecíamos e que são citados ao longo do texto. De forma muito intuitiva, o pensamento do Professor Luís Moita é apresentado com o fundamento e o rigor com que nos habituou. Mas esta tese obriga-nos, quer queiramos quer não, a refletir sobre a forma como nos relacionamos uns com os outros,

sobre os valores que nos orientam e sobre a fé que nos sustenta. E também a este respeito, o conceito de *epignose* é longamente desenvolvido, no sentido do conhecimento espiritual que, de uma forma geral, dá sentido à vida.

É impossível ficarmos indiferentes ao racional apresentado nesta tese, que muito nos enriquece culturalmente e reconforta, demonstrando-nos que *cada um de nós só existe por relação ao outro*. Este é um texto escrito e defendido há cinquenta e sete anos, mas que continua atual, diria mesmo que provavelmente é ainda mais pertinente nos dias de hoje do que no final da década de 60 do século XX, altura em que terá sido precursor do pensamento humanista.

O Professor Luís Moita acreditava que a vida consistia num percurso de aprendizagem e a sua tese reflete também esse pressuposto: nunca parar de estudar para não parar de aprender. E nisso consiste uma tese de doutoramento mas também o percurso que se lhe segue.

Eu tive múltiplos privilégios pela possibilidade de aprender a “ligar atenção ao outro” com o Mestre dos Mestres – fui sua aluna, sua assistente, com ele colaborei em múltiplos projetos de investigação na Universidade Autónoma de Lisboa, incluindo editoriais, apoiou-me na investigação de Pós Doutoramento no Centro de Estudos Africanos do ISCTE. Mas, sobretudo, foi um grande Amigo. Nele revejo o princípio de “ligar importância ao outro” e o conceito de relação que defendeu ao longo da vida, a capacidade de acolher, respeitar, ouvir, muitas e muitas vezes, sem se manifestar, obrigando-nos a pensar e a tomar decisões, demonstrando uma grande capacidade de aceitação e de tolerância. Tal como na sua tese, na sua “Última Lição”, e na sua vida, o Professor Luís Moita revelou-se um humanista e pelas características do seu carácter continua a ser, O Professor e, para todos nós, uma inspiração.

15 de setembro de 2024

Brígida Brito

Professora do Departamento de Relações Internacionais
Universidade Autónoma de Lisboa

PREFÁCIO DA 1ª EDIÇÃO, 1988
LUÍS MOITA

PREFÁCIO DA 1ª EDIÇÃO, 1988
LUÍS MOITA

A nossa existência desenrola-se no entrecruzar das relações pessoais, desde as formas simples da intimidade quotidiana, até ao anonimato da vida colectiva. O encontro poderá ser fugidio, ou a presença mútua terá continuidade no face a face, mas sempre a pessoa se acha confrontada com outrem de maneira irrecusável. O problema moral é, em última análise, o problema da seriedade da relação, e o sujeito moral é aquele que se interroga sobre as condições duma autêntica convivência.

Tudo isto constitui um dado elementar da nossa experiência vivida e o papel da reflexão é, justamente, o de clarificar esse dado, não só explicitando-o, como ainda pondo em relevo a sua inteligibilidade. Ora é este o propósito do presente estudo: justificar a afirmação de que a moral é um problema de relação intersubjetiva, tentando assim dar um pequeno contributo para a renovação da Teologia Moral, preconizada pelo Concílio Vaticano II.

Todavia, o Concílio não se limitou a desejar essa renovação, mas apresentou também as principais linhas que a devem orientar. Ao mostrar-nos a fisionomia duma Igreja que é o mistério de comunhão, uma Igreja que não está centrada em si mesma, mas que é testemunha de Jesus Cristo e servidora dos homens no mundo, o Concílio apontou-nos alguns caminhos que devemos percorrer, em ordem a iniciar essa imperiosa renovação. Convém, pois, abrir o estudo com uma breve síntese eclesiológica, para que todo o desenvolvimento tenha como ponto de partida o sentido da comunhão eclesial: a Introdução sobre a *“communio”* será o primeiro passo para situar a problemática moral.

A esta luz, a questão das relações humanas coincide com o mistério da comunhão intersubjetiva, na medida em que todo o esforço moral converge para o encontro das pessoas na vida em comunhão. Esse tema será estudado ao longo de duas partes, a primeira em perspectiva antropológica, a segunda em perspectiva teológica, procurando mostrar a maneira como a Palavra de Deus se enraíza a experiência humana.

Sob pena de permanecer uma construção arbitrária, o sentido de intersubjectividade moral deverá ser integrado na estrutura intrínseca da moralidade e, por isso, impõem-se algumas análises prévias que tornem possível a referida integração. Os dois primeiros capítulos correspondem a esta exigência, estabelecendo as indispensáveis premissas que são o dinamismo de realização pessoal e a estrutura da acção responsável. Só depois o terceiro capítulo poderá abordar demoradamente o problema da vida em comunhão.

Estritamente complementar em relação à primeira, a segunda parte fará ver o momento de inserção da fé, da esperança e da caridade no anterior contexto da moralidade, até que, finalmente, se poderá constatar a existência duma profunda afinidade entre as relações intersubjectivas e a comunhão eclesial. Será fácil verificar-se ao longo do texto a constante preocupação de diálogo com algumas das principais correntes do pensamento contemporâneo, desde a fenomenologia existencialista, até à psicologia profunda e ao marxismo. Desse proveitoso confronto resulta certamente uma nova maneira de pôr alguns problemas, não apenas ao nível das categorias mentais, mas também no domínio da própria linguagem. Oxalá isso constitua mais um enriquecimento para a herança tomista e para a tradição da moral católica.

Ao apresentar este trabalho, desejo manifestar o meu agradecimento a todos os Professores da Academia Alfonsiana. Além do Padre Bernhard Haering, que acompanhou inicialmente a preparação da tese, é sobretudo aos Padres Domenico Capone e Garcia Vicente que muito fico a dever pelas suas preciosas sugestões e pelo grande apoio que sempre me deram. Igualmente agradeço aos meus colegas, que tanto me ajudaram no diálogo e na colaboração.

Exprimo ainda o meu reconhecimento ao Colégio Português de Roma, assim como à Fundação Calouste Gulbenkian, a qual subsidiou generosamente a última fase da elaboração deste estudo.

A presente tese foi apresentada e defendida na Academia Alfonsiana de Roma, em 16 de Junho de 1967, com vista à obtenção do doutoramento em Teologia Moral. Só hoje ela pode ser editada, esperando que a sua inevitável desactualização não lhe tenha feito perder a utilidade.

Lisboa, Junho de 1988

L.M.

**O SENTIDO MORAL DA
COMUNHÃO HUMANA**

**Tese de Doutoramento em
*Theologia Morali Consequendum***

Pontificia Universitas Lateranensis

Luís Moita

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Academiae Alfonsianae

Romae, die 2.10.87

Prof. D. CAPONE, C.SS. R Professor
Theol. moralis systematicae

Prof. R. KOCH, C.SS. R
Professor Theol. moralis systematicae

Prof. L. VFREECKE, C.SS. R Praeses
Academiae Alfonsianae

NIHIL OBSTAT

Romae, die 22.1.88

✠ PIETRO ROSSANO
Rector Magnificus
Pont. Univ. Lateranensis

IMPRIMATUR

E Vicariatu Urbis, die 7.3.88

✠ GIOVANNI MARRA
Ausiliare

INTRODUÇÃO
A COMUNHÃO ECLESIAL

INTRODUÇÃO A COMUNHÃO ECLESIAL

Pretende esta introdução ser uma breve síntese de um particular aspecto da eclesiologia, a saber, o sentido da *communio* no mistério da Igreja. Mas como se justifica esta perspectiva e que vantagem haverá em introduzir assim um estudo de moral com um capítulo de eclesiologia? Não correremos o risco de confundir as disciplinas, comprometendo a unidade da matéria tratada? A resposta plena a estas perguntas só pouco a pouco poderá ser dada, à medida que o tema for desenvolvido em toda a sua complexa coerência: mas vejamos desde já uma justificação inicial.

Mais do que nunca, hoje temos consciência de que “A ‘Igreja’ é constitutiva da existência cristã”¹ e de que “a experiência cristã é uma *história pessoal inserida na grande história da Igreja*”². Por isso mesmo, também cada vez mais sentimos a necessidade de integrar a reflexão moral no âmbito duma teologia da Igreja e de articular os nossos comportamentos éticos com a pertença à comunidade eclesial. Pode dizer-se que esta necessidade é sentida por todos os moralistas contemporâneos, embora ainda estejamos longe de ver uma teologia moral que na sua elaboração tenha em conta tal exigência. Neste sentido, o livro do P. Mersch, *Morale et Corps Mystique*³ apareceu como um sinal precursor – e o seu próprio título é um programa. Posteriormente, muitos autores têm insistido nesta perspectiva de tal maneira que podemos dizer que ela é uma dominante do actual esforço de renovação moral⁴.

¹ A. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris, 1964, p. 15.

² J. MOROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une Théologie*, Paris, 1954, p. 214.

³ BRUGES, 1955, 4ª Ed.

⁴ Por exemplo, G. GILLEMANN, *Le primat de la charité en théologie morale*, 2 ed., Bruxelles-Bruges-Paris, 1954, pp. 213 e 234; B. HAERING, *La loi du Christ*, Tournai, 1956-1959, I Vol., p. 14: “A moral cristã deverá pôr em plena luz a dimensão eclesial da salvação”; III Vol., p. 705: “A nossa vida moral é eclesial, e esta vida eclesial não apenas nos é traçada pela Igreja, mas é a Igreja que nos gera para ela e que, incessantemente a a.li menta em nós”; F. BOURDEAU et A. DANET, *Introduction à la loi du Christ*, Paris, 1962, pp. 66, 133-134; M.M. LABOURDETTE, “Chronique de théologie morale”, *Revue Thomiste*, 61, 1961, pp. 259-260; B. HAERING, “Theologia moralis speciali cura perficienda”, *Seminarium*, 2, 1966, pp. 358-360; S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Tournai, 1964, p. 18; Etc. Igualmente um exegeta protestante G. DOOD, *Morale de l'Évangile*, Paris, 1958, pp. 49-50. Recordar ainda o frequente uso dos temas da Aliança e do Reino para o aprofundamento das exigências morais.

Este simples apontamento mostra como é legítima (e mais que legítima, importante e indispensável) esta forma de introduzir eclesiologicamente o estudo dos problemas morais. E poderá parecer que esta introdução nada tem a ver com o desenvolvimento desse estudo propriamente moral – mas esperamos que a conclusão ponha em relevo a unidade profunda das perspectivas eclesial e ética.

Uma outra opção metodológica precisa ainda de ser justificada – porque escolhemos nós o tema da *communio* ao abordar a teologia da Igreja? Também aqui nos parece estarmos perante uma realidade que se impõe com progressiva evidência: o desenvolvimento crescente deste tema na eclesiologia actual, discretamente preparado nos últimos anos e “canonizado” pelo Concílio Vaticano II. É notório como cada vez mais os teólogos apontam a importância da ideia da comunhão para o aprofundamento do mistério da Igreja e se servem dessa mesma imagem para a análise das mais variadas realidades eclesiais⁵. Ainda recentemente um dominicano espanhol, A. Bandera, publicou um livro com um título significativo: *La Iglesia, misterio de comunión, en del corazón dei Concilio Vaticano II*⁶.

Podemos, pois, seguir confiadamente este caminho, apontado pela teologia actual e pelo magistério supremo da Igreja.

Intencionalmente damos a esta introdução um carácter sintético, o que significa que não vamos elaborar analiticamente uma investigação histórica ou doutrinal da *communio* na Igreja, mas antes tentar sistematizar alguns dados, tais como nos são apresentados pela literatura exegética, histórica e teológica. Será fácil descobrir o grande valor dos diversos elementos a seguir compilados, a partir dos quais é possível entrever o alcance eclesiológico do mistério da comunhão. E, no entanto, também com facilidade o leitor tomará consciência das lacunas duma tal síntese; sobretudo pode constatar-se até que ponto a reflexão teológica tem deixado, de certo modo, na sombra o problema do enraizamento humano deste mistério. Se as relações vividas na comunidade da Igreja se fundam em realidades transcendentais e sobrenaturais, nem por isso deixam de se radicar profundamente naquilo que define simplesmente o nosso ser de homens.

⁵ Ao longo da exposição anotaremos a bibliografia sobre o tema eclesiológico da comunhão. Quanto ao esforço de analisar vários aspectos do mistério cristão a esta luz, ver por exemplo: para a colegialidade episcopal – T. I. JIMENEZ URRESTI, “Ontologia da Comunhão e estruturas colegiais na Igreja”, *Concilium*, 8, 1965, pp. 6-14; para a tradição – Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions* – II, Paris, 1963, pp. 19-21; para o sacerdócio – F. X. DURRWELL, “Le Prêtre dans l’Église”, *Masses Ouvrières*, 220, 1965, pp. 7-36; para o laicado – Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du Laicat*, 3 ed., Paris, 1964, pp. 651, 659-660; para o matrimónio – J. M. TILLARD, “Le Mariage est une ‘communión’”, *L’anneau d’or*, 120, 1964, pp. 395-408.

⁶ Salamanca, 1965.

Consequentemente, o estudo da *communio*, para ser completo, não pode omitir a dimensão humana das relações pessoais, mas deve mostrar o momento de imanência do dom de Deus na nossa existência concreta. Sob pena de ser entendido como uma superestrutura, o mistério da Igreja deve ser visto na sua articulação com a realidade existencial e isso pressupõe que o aprofundamento da *communio* tenha em conta o sentido da intersubjectividade humana. Ora, a teologia não se tem dedicado suficientemente a essa tarefa, esquecendo, por vezes, que é na vida quotidiana e na multiplicidade das relações vividas que se joga o grande problema da nossa salvação. Uma vez que se impõe este esforço de integrar a eclesiologia na reflexão sobre a existência, procuraremos no final da presente obra explicitar alguns aspectos dessa integração, tentando mostrar de que maneira o mistério cristão se enraíza na condição humana. Fazê-lo agora seria prematuro. Preferimos reservar esta introdução para uma simples recolha de dados, situando à sua luz a problemática posterior. Reconhecemos todos os limites de semelhante método, mas também as suas inegáveis vantagens: é verdade que o tema da “comunhão” aparecerá aqui de algum modo isolado e, portanto, empobrecido; no entanto, essa mesma delimitação contribuirá para pôr em relevo a sua riqueza⁷.

Vamos, pois, expôr *sistematicamente* os diversos aspectos e dimensões da *communio* eclesial.

A vida cristã, essencialmente comunitária, caracteriza-se por uma particular “maneira de ser” que qualifica todas as várias relações eclesiais – é uma vida de comunhão.

Trata-se, pois, de começarmos por uma constatação elementar: os cristãos formam uma comunidade, vivem em grupo. Mas não é um grupo qualquer; as relações que nele desabrocham são relações caracterizadas. Ora, já na própria linguagem no Novo Testamento se usa o termo *koinonia* para designar esta “maneira de ser” da existência cristã em comunidade; podemos resumir assim em grandes traços o sentido desta realidade: “A *koinonia* bíblica é um profundo vínculo ontológico que, em virtude do baptismo e por participação da natureza divina, une os fiéis com Cristo e entre si numa

⁷ Assim, por exemplo, o termo neo-testamentário *koinonia* deveria ser confrontado com vários outros: *eirênê*, *agápê*, etc., coisa que aqui não fazemos. Igualmente na teologia subjacente aos documentos conciliares, o tema da *communio* aparece integrado num conjunto mais vasto, de que agora fazemos abstracção. Normalmente para a investigação seguimos um critério a que se poderia chamar “terminológico”: servimo-nos dos textos onde as palavras *koinonia* – *communio* – comunhão aparecem expressamente; é um critério limitado, mas que supomos válido.

comunidade ao mesmo tempo espiritual e hierárquica, que sacramentalmente se significa e se estreita na comunhão eucarística, e que tem como consequência natural uma participação comum nos bens messiânicos e exige uma absoluta comunidade de fé, uma comum submissão à autoridade hierárquica e uma generosa comunicação de bens espirituais e temporais pela caridade”⁸. Portanto, já a primeira geração cristã, segundo o testemunho dos escritos neo-testamentários, tinha consciência não apenas de viver em comum, mas de participar nos mesmos bens e de estar ligada por traços profundos, interiores e exteriores⁹.

Igualmente a Igreja pós-apostólica exprime com frequência as múltiplas relações entre os seus membros e o vínculo que mutuamente os une em termos de *communio* – mais ainda do que reflectida e elaborada teologicamente, é uma realidade intensamente vivida¹⁰.

⁸ S. MUNOZ IGLESIAS, “Concepto bíblico de *koinonia*”, *XIII Semana Bíblica Espanola* (24-29/IX/1952), *El movimiento ecumenista*, Madrid, 1953, p. 223. É este o mais importante estudo dum exegeta católico sobre o tema da *koinonia*; analisa três grupos de palavras com o mesmo radical: 1) *koinós* e *koinô*; 2) *koinónós*, *koinônê*, *koinonia* e *koinôníkos*; 3) os compostos *koinônê* e *synkoinônê*. De todos os mais importantes são *koinónós* e *koinonia*. Este último aparece 19 vezes no N.T., com três sentidos diferentes: 1) *comunicação de algo* (Rom. 15:26; II Co. 9:13; Heb. 13:16); 2) *participação em algo* (I Co. 1:9, 10:16 bis; II Co. 6:14, 8:4, 13:13; Flp. 1:5, 2:1, 3:10; Flm. 6); 3) *comunidade* (Act. 2:42; Ga. 2:9; I Jo. 1:3 bis, 6:7) – Sobre este último sentido, é preciso ter em conta o seguinte: “É impossível provar que a palavra *koinonia* no N.T. designa a Igreja como grupo social, no sentido em que falamos duma comunidade local (aldeia, bairro) ou duma comunidade religiosa. (...) A *koinonia* qualifica no N.T. uma maneira de viver (de ser e de agir), uma relação com Deus e com os homens, característica da colectividade cristã – J. JAMER, *L’Église est une communion*, Paris, 1962, p. 178.

⁹ R. Schnackengurg resume assim os diversos “bens” que as comunidades possuíam em comum: “A fé em Jesus, Messias e ‘Senhor’, o baptismo e a eucaristia, a pregação e o ensino ‘apostólicos’, a estima da caridade fraterna e a expectativa escatológica” – *op.cit.*, p. 23.

¹⁰ Os elementos para o estudo deste tema na Igreja primitiva encontram-se em L. HERTLING, *Communio, Chiesa e Papato nell’antichità cristiana*, Roma, 1961; G. D’ERCOLE, *Communio-Collegialità-Primato e sollicitudo omnium ecclesiarum dai Vangeli a Costantino*, Roma, 1964. Hertling faz ver como o conceito de *communio* é um conceito chave para o conhecimento do cristianismo antigo – é um conceito genérico mas preciso, que designa o conjunto das relações dentro da comunidade cristã.

O regresso às fontes bíblicas e patrísticas permitiu à teologia do nosso século¹¹ retomar este tema em toda a sua plenitude, de tal maneira que o Concílio Vaticano II pôde usá-lo ao apresentar as várias dimensões do mistério da Igreja¹².

Tudo isto nos encaminha, portanto, para definirmos a Igreja neste termos: “A Igreja, Corpo Místico de Cristo, é uma comunhão ao mesmo tempo interior e exterior, comunhão interior de vida espiritual (de fé, de esperança e de caridade) significada e gerada por uma comunhão exterior de profissão de fé, de disciplina e de vida sacramental”¹³. Isto significa que o ser cristão é essencialmente um ser relacional e que a própria Igreja é toda ela um feixe de relações, relações verdadeiramente humanas e, portanto, *íntimas e incarnadas*¹⁴. Trata-se agora de ver o que implica concretamente esta “*communio sanctorum*”¹⁵ enquanto “*communio salutis*”¹⁶, isto é, união vertical e horizontal, de fé e caridade, sacramental e hierárquica.

¹¹ É verdade que o aproveitamento teológico da ideia da *communio* tem, segundo o P. Congar, antecedentes já no séc. XIX: a escola de Tubinga (Sailer, Mohler) e F. Pilgram, com o seu livro *Physiologie der Kirche*, editado em 1860; segundo este, “a essência da Igreja consiste em ser uma cidade, uma politeia, fruto duma comunhão entre Deus e os homens” – Cf. Y. CONGAR, “Peut-on définir l’Église? Destin et valeur de quatre notions qui s’offrent à le faire”, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, 1963, pp. 38-39. Nos nossos tempos foram, sobretudo, os PP. Congar, Hamer e Le Guillou que contribuíram para o desenvolvimento duma eclesiologia de comunhão. Referindo-se ao livro de J. HAMER, *L’Église est une communion*, CH. Moeller afirma que ele “marcará etapa dentro da eclesiologia, pois provocou a tomada de consciência das pesquisas anteriores que desembocam nesta realidade bíblica e patrística da Igreja como comunhão – “Fermento das ideias na elaboração da Constituição”, *A Igreja do Vaticano II*, dirigido por G. BARAÚNA, Petrópolis – Rio de Janeiro, 1965, p. 173.

¹² Os documentos do Concílio usam por 96 o termo *communio*, evidentemente nem sempre no mesmo sentido. De todos, os que têm mais elementos para uma eclesiologia de comunhão são *LUMEN GENTIUM* e *UNITATIS REDINTEGRATIO*. No n. 2 deste decreto aparece uma bela síntese: “*Jesus Christus per Apostolorum eorumque successorum, nempe episcoporum cum Petri successore capite, fidelem Evangelii praedicationem sacramentorumque administrationem, et per gubernationem in dilectione, Spiritu Sancto operante, populum suum crescere vult eiusque communionem perficit in unitate: in confessione unius fidei, in divini cultus communi celebratione, necnon in familia Dei fraterna concordia*”. Igualmente na *LUMEN GENTIUM* se pode ler que o povo messiânico foi constituído por Cristo “*in communionem vitae, caritatis et veritatis*” (n. 9).

¹³ J. HAMER, *op. cit.*, p. 98.

¹⁴ Não podemos por isso concordar com aqueles autores que opõem a comunhão e a instituição como dois aspectos distintos da Igreja; por exemplo, G. BAUM, “A realidade eclesial das outras Igrejas”, *Concilium*, 4, 1965, p. 58. A *communio* é uma realidade que inclui em si mesma os aspectos institucionais. Nesse sentido é particularmente feliz a expressão de Congar quando diz que a Igreja é “*corps communionnel*” de Cristo, designando assim o carácter plenamente incarnado da comunhão – Cf. *Le mystère du Temple*, Paris, 1958, pp. 223 e 287. “De la communion des Églises à une ecclésiologie de l’Église universelle”, *L’Épiscopat et l’Église universelle*, Paris, 1962, p. 252. Sobre este assunto Cf. ainda P. SMULDERS, “A Igreja como Sacramento de Salvação”, *A Igreja no Vaticano II*, pp. 396-419; na mesma obra ver J. L. WITTE, “A Igreja, ‘Sacramentum unitatis’ do Cosmo e do género humano”, pp. 526-556. Igualmente a Nota Praevia da *LUMEN GENTIUM* qualifica a *communio* de “realidade orgânica”.

¹⁵ É a conhecida fórmula do Credo. Para uma boa análise dela Cf. P. – A. LIÉGÉ, “Communion des saints”, *Catholicisme, hier, aujourd’hui, demain*, dirigido por G. JAOUEMENT, 7 tomos, Paris, 1948, 11, col. 1391-1393. Como se sabe, esta comunhão estende-se a todos aqueles que permanecem unidos a Cristo na eternidade: a Igreja militante vive em comunhão com a Igreja triunfante (e também com as almas do purgatório) – Cf. *LUMEN GENTIUM*, nn. 50-51.

¹⁶ Cf. *UNITATIS REDINTEGRATIO*, n. 3.

O primeiro elemento constitutivo da comunhão é a fé – é ela o vínculo fundamental da unidade cristã.

Esta afirmação aparece com tal evidência nos textos da Revelação e na experiência da Igreja, que podemos omitir aqui o desenvolvimento deste aspecto (referiremos apenas algumas passagens mais explícitas). O Povo de Deus é, antes de mais, um Povo de crentes, é a comunidade daqueles que reconhecem Jesus como “Senhor” ressuscitado¹⁷.

No N.T., além da passagem do Flm. 6 em que S. Paulo fala de “*ê koinonia tês písteôs*”¹⁸ os textos que melhor põem em relevo a ligação entre comunhão e fé são os de I Jo. 1:3 e 7. Aqui, o Apóstolo exprime claramente que a participação na mesma fé é princípio de comunhão pessoal: “o que vimos e escutámos, vo-lo anunciamos, para que também vós estejais em comunhão connosco”¹⁹ e se “caminharmos na luz” (...) estamos em comunhão uns com os outros²⁰.

E ao longo de toda a história da Igreja nós vemos como a unidade da fé é o maior bem comum a salvaguardar e o principal vínculo que estabelece a fraternidade cristã, de tal maneira que S. Tomás pode afirmar: “*Unitas Ecclesiae consistit in unitate veritatis fidei*”²¹.

Não admira, pois, que o Vaticano II, ao anunciar os vários aspectos da *communio* eclesial, ponha em primeiro lugar este elemento: “*in confessione unius fidei*”²². O anúncio da salvação é a grande fonte de unidade²³ e a profissão da mesma fé realiza entre os cristãos a solidariedade básica²⁴.

E, no entanto, a fé é apenas o “princípio” da comunhão – de maneira nenhuma podemos dizer que esta última se reduz a uma unanimidade de assentimento à Palavra revelada, nem a uma conformidade na aceitação do testemunho

¹⁷ Sobre a fé como princípio de unidade, no comum reconhecimento de Jesus como Senhor, ver, por exemplo, F. X. DURRWELL, *La résurrection de Jesus Mystère de salut*, 6. ed., Le Puy-Lyon-Paris, 1961, sobretudo pp. 383 ss.

¹⁸ Este texto de Flm.6 é difícil. É um dos 8 casos em que *koinônia* aparece com uma construção em genitivo. Munoz Iglesias traduz por “participação na fé”, *op.cit.*, p. 216. De qualquer maneira, trata-se, certamente, à luz do contexto, duma solidariedade provocada pela fé.

¹⁹ Neste versículo, como no seguinte, *koinonia* é determinada pela preposição *metá*. Note-se como o princípio da comunhão é a comunicação da experiência privilegiada.

²⁰ I DE LA POTTERIE. *op.cit.*, p. 35: “*Aliis ver bis, Ioannes dicit: io ambulamus in luce seu veritate, tunc vivemus etiam in charitate inter nos; charitas necessario sequitur ex vita 'in luce' nam 'lux' est splendor charitatis, seu revelatio charitatis Dei*”; Cf. MUNOZ IGLESIAS, *op.cit.*, pp. 212-213.

²¹ *Epist. ad Phil.*, Cap. III, lect. 3.

²² *UNITATIS REDINTEGRATIO*, n.2 Cf. ainda o n.14.

²³ Sobre a relação entre *kérygma* e *koinônia* ver M. J. LE GUILLOU, *Mission et Unité. Les exigences de la communion* 1, Paris, 1960, pp. 91-92 e 95.

²⁴ Muitos elementos sobre isto em A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión*, pp. 43 ss., 245 ss., 365 ss., 401 ss., etc.

apostólico²⁵. Importa, portanto, verificar todas as consequências da comunhão na fé.

A *communio* é uma realidade essencialmente sacramental: iniciada pelo batismo, recuperada pela penitência, ela é, sobretudo, alimentada pela eucaristia.

Quando, no dia de Pentecostes, a multidão escudou o grande testemunho de Pedro, muitos deles, segundo os Actos dos Apóstolos, acolheram a Palavra e fizeram-se baptizar (2:41).

Juntamente com a fé que aceita a Revelação surge logo o elemento sacramental, o gesto visível e comunitário pelo qual se exprime incarnadamente a relação pessoal com Cristo, gesto esse que atinge a profundidade ontológica do ser homem — é uma nova criação! Mas se no batismo o homem começa a participar, de modo decisivo, na graça pascal pelo dom do Espírito, é na eucaristia que se atinge a plenitude dessa participação: com ela estamos no centro da *communio*, é a sua nascente e o seu sinal, a sua expressão e o seu alimento.

A I aos Coríntios faz-nos ver a estreita relação entre *communio* e eucaristia: o pão único partilhado pelos irmãos é que faz deles um só corpo e o sangue de Cristo, o cálice de bênção, é que é para eles o princípio da comunhão²⁶. “No curso da celebração eucarística, a Igreja primitiva faz duma maneira única a experiência da fraternidade, da presença do seu Senhor e da comunhão com ele”²⁷, nessa celebração a Igreja vive com particular intensidade a sua expectativa escatológica, uma vez que ainda não está consumada a sua união ao Senhor.

²⁵ L. HERTLING *op.cit.*, pp. 10-11: “Este vínculo de unidade é mais que afinidade de pensamento ou afecto de amizade. A fé comum é o pressuposto da comunhão, mas não é ainda suficiente para a ter”. — No mesmo sentido, M. J. LE GUILLOU, “Église et ‘Communion’. Essai d’ecclésiologie comparée”, *Istina*, 6, 1959, pp. 33-82: “A conformidade na fé é uma condição *sine qua non* da comunhão; não é a própria comunhão”, p.35. Para uma análise da relação entre o “conhecimento” de Deus e a *koinonia*, ver ainda M. E. BOISMARD, “Je ferai avec vous une Alliance nouvelle” (*Introduction à la première épître de saint Jean*), *Lumière et Vie*, 8, 1953, pp. 94-109. Notar o texto de Tito, 1:4 — referência à fé comum.

²⁶ I Co. 10:16-21. Nos volumes 18 e 20 não aparece a palavra *koinonia*, mas uma outra do mesmo radical — *koinônôs*: exprime a participação estabelecida com a divindade por aquele que oferece um sacrifício. Segundo MUNOZ IGLESIAS, *op.cit.*, pp. 203-204 e 223 este sentido já se encontra no grego clássico, embora aqui seja usado por influência predominantemente judaica e rabínica (o grupo que se reúne para celebrar o banquete ritual). Mas no v 16, *koinonia* é usada duas vezes (com genitivo) e significa o realismo físico da união ao Senhor, mediante a participação do sacramento do seu Corpo e Sangue. Notar o especialíssimo valor eclesial do v 17 — ver o comentário que dele faz J. HAMER, *op.cit.*, p. 57, com base na ideia de *koinonia*.

²⁷ R. SCHNACKENBURG, *op.cit.*, p. 48.

Ao longo dos primeiros séculos da sua existência, a Igreja não apenas vivia esta realidade, mas encontrava para ela sinais particularmente expressivos: todo aquele que era admitido a participar numa assembleia eucarística encontrava-se *ipso facto* em comunhão com essa comunidade ali reunida; quando um bispo estrangeiro visita uma igreja local, o bispo desta, em sinal de comunhão, cedia-lhe a presidência da celebração; o bispo de Roma enviava a eucaristia aos seus presbíteros para assim exprimir a unidade diocesana; os cristãos que deviam viajar em território herético levavam consigo a própria eucaristia... e em muitos outros exemplos²⁸. E nos seus estudos sobre a antiguidade cristã o P. de Lubac pôs em relevo a íntima afinidade entre a comunhão eucarística e a comunhão eclesial: “Pelo pão único do sacrifício, é claro, portanto, que cada fiel comungando no Corpo de Cristo, ao fazê-lo comunga com a Igreja”²⁹; por isso mesmo se pode afirmar “é a eucaristia que faz a Igreja”³⁰.

Assim se compreende que a “excomunhão” seja simultaneamente rotura com a comunidade e privação da eucaristia e que o rito de reconciliação penitencial faça recuperar a comunhão de ambas – o pecado não apenas destrói a união a Cristo, como também corrompe as relações fraternas; e a penitência restaura uma e outra coisa³¹.

“Celebrar a eucaristia é fazer e renovar incessantemente a Igreja (*res eucharistiae*) como comunhão”³². A *communio* iniciada pela fé e pelo baptismo, desabrocha plenamente na celebração da Ceia do Senhor, pela participação do seu Corpo e Sangue: verdadeiramente a comunhão eclesial é toda ela sacramental³³.

²⁸ Cf. L. HERTLING, *op.cit.*, pp. 12-16. – Y. CONGAR, “De la comunión des Églises à une ecclésiologie de l’Église universelle”, *L’épiscopat et l’Église universelle*, pp. 233-234.

²⁹ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum, L’Eucharistie et l’Église au Moyen Age*, 2 ed., Paris, 1949, p. 32. O tema da *communio* é estudado ao longo das pp. 27-34.

³⁰ IDEM, *Méditation sur l’Église*, 3 ed., Paris, 1954, p. 129.

³¹ Sobre a excomunhão encontram-se vários elementos em L. HERTLING, *op.cit.*, pp. 22 ss. – J. HAMER *op.cit.*, pp. 183 ss. – G. D’ERCOLE, *op.cit.*, *passim*.

³² J. HAMER, *op.cit.*, p. 226. É suficientemente conhecido o desenvolvimento teológico medieval da unidade da Igreja como *res* do sacramento eucarístico. Também o Vaticano II por várias vezes estabeleceu uma relação explícita entre *communio* e eucaristia: *UNITATIS REDINTEGRATIO*, nn. 15 e 22; *LUMEN GENTIUM*, n. 7: “*In fractione panis eucharistici de Corpore Domini realiter participantes, ad communionem cum Eo ac inter nos elevamur*”. Ver ainda o II cap. da Const. sobre a Liturgia e o especial valor da concelebração.

³³ Nesta alínea apenas referimos os sacramentos do baptismo; da penitência e da eucaristia; mais à frente se falará do valor da comunhão do sacramento da ordem. Mas poderia também ver-se a esta luz a teologia do matrimónio, etc. Cf. R. SCHNACKENBURG, *op.cit.*, p. 125.

É o Espírito Santo que edifica a comunhão da Igreja, enquanto dom do amor de Deus derramado nos nossos corações, como fruto da graça pascal de Cristo.

Que o Espírito seja o princípio da unidade eclesial e constitua o dinamismo que funda a comunhão em todas as suas dimensões, aqui está uma afirmação de que cada vez mais tomamos consciência. Dado em plenitude depois da ressurreição de Jesus, como fruto espontâneo do acto pascal, o Espírito, amor trinitário do Pai e do Filho, vincula na caridade os que renasceram em Cristo.

S. Paulo fala por duas vezes de “*ê koinonia tou pneúmatos*”: em II Co. 13:13 e em Flp. 2:1. Este segundo texto deixa uma margem de dúvida, mas o primeiro é claro – trata-se da comunhão do Espírito Santo, ou seja, “a comunicação que o Espírito faz de Si mesmo”³⁴. É Ele próprio, feito dom, que infunde em nós o amor de Deus e dos irmãos.

Se estes textos forem comparados com todos os outros do N.T. em que se fala do papel do “Pneuma” na vida cristã, mais claramente podemos ver todo o seu alcance³⁵.

Estes dados encontramos-os constantemente presentes em toda a vida da Igreja, desde as suas expressões litúrgicas até à reflexão teológica³⁶. E é nesta linha que se inserem os textos conciliares que atribuem ao Espírito Santo o papel de fonte da comunhão eclesial; de entre eles distinguimos este: “*Spiritus Sanctus, qui credentes inhabitat totamque replet atque regit Ecclesiam, miram iliam communionem fidelium efficit et tam intime omne in Christo coniungit, ut Ecclesiae unitatis sit Principium*”³⁷. Igualmente a *LUMEN GENTIUM* (n. 4) afirma que o Espírito, conduzindo a Igreja para a verdade integral, “a unifica na comunhão e no serviço”³⁸.

Temos de reconhecer que a teologia ocidental dos últimos séculos muito pouco tem desenvolvido o lugar do Espírito no conjunto do mistério cristão e que “entre as tarefas futuras da eclesiologia, está certamente nos primeiros lugares a de elaborar com mais precisão e amplitude as relações entre o Espírito

³⁴ Sobre Flp. 2:1: embora Munoz Iglesias considere possível interpretar a passagem no sentido de “comunidade espiritual”, parece de longe mais provável traduzir por “comunhão no Espírito” – *op.cit.*, p. 219. O que provoca a dificuldade do texto, como do seguinte, é que mais uma vez *koinonia* aparece com genitivo, o qual pode ser objectivo ou subjectivo. Quanto a II Co. 13:13: tendo em conta as duas afirmações precedentes (“a graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus”) tudo indica que se trata de “comunhão que o espírito dá” – *Cf. MUNOZ IGLESIAS, op.cit.*, p. 218.

³⁵ Sobre a comunhão no Espírito, ver R. SCHNACKENBURG, *op.cit.*, pp. 118, 178-179, etc

³⁶ Ver, por exemplo, todo o cap. de J. HAMER, *op.cit.*, pp. 193 ss. sobre a comunhão do Espírito Santo.

³⁷ *UNITATIS REDINTEGRATIO*, n. 2. Ver ainda o n. 15.

³⁸ Esta passagem de *LUMEN GENTIUM* é retomada pelo decreto *AD GENTES*, n. 4.

e a Igreja”³⁹ – mas parece-nos que o tema da *communio* é um dos caminhos mais fecundos para esta tarefa, caminho esse, de resto, já iniciado por alguns teólogos⁴⁰.

**Se a unidade da Igreja é à imagem da unidade de Deus,
a *communio* é uma participação da própria vida trinitária;
em Cristo temos comunhão com a Santíssima Trindade.**

A consideração do papel do Espírito encaminha-nos necessariamente para a consideração de Deus, uno e trino, cujo fundamental desígnio de salvação é que todos os homens entrem em comunhão consigo. Já S. Paulo, quando referia a “comunhão do Espírito”, o fazia em contexto trinitário – essa comunhão é também a graça do Senhor Jesus Cristo e o amor de Deus (Cf. II Co. 13:13). E S. Pedro afirma categoricamente que nós recebemos as promessas, de modo que podemos viver na comunhão da divina natureza⁴¹.

Vimos atrás a importância do texto de I Jo. 1:3 e 7 e pusemos em relevo o lugar da fé como princípio de solidariedade – podemos agora acrescentar que S. João nos ensina que estamos em comunhão com Deus e é nela que tem origem a nossa comunhão fraterna⁴²: a relação “vertical” tem primazia absoluta, a “comunhão dos santos” é, antes de mais, comunhão trinitária. Esta realidade foi expressa nestes impressionantes termos num sermão da época carolíngia, comentando o Símbolo dos Apóstolos: “*Sanctorum communionem. Ibi est communicatio sancta per invocationem Patris et Filii et Spiritus sancti, ubi omnes fideles omnibus diebus dominicis communicare debent*”⁴³ – aqui vemos como a solidariedade dos crentes, alimentada pela celebração eucarística, se funda na invocação da Trindade.

³⁹ J. HAMER, *op.cit.*, p. 204

⁴⁰ M.J. LE GUILLOU, “Église et ‘Communion’. Essai d’ecclésiologie comparée”, *Istina*, 6, 1959, pp. 42-43;
O.G. HERNANDEZ, “A nova consciência da Igreja e seus pressupostos histórico-teológicos”, *A Igreja no Vaticano II*, pp. 267-299.

⁴¹ É a célebre expressão “*divinae consortes naturae*”. Embora o grego não fale propriamente de *koinonia*, usa um termo da sua família, *koinônoi*. Este substantivo *koinônôs* aparece 10 vezes no N.T. e em 6 delas implica a dupla ideia de participação e associação – esta é uma delas; portanto, o *koinônôs* é o sócio, o participante: “encerra principalmente a ideia de comunidade e é, portanto, apto para exprimir uma estreita união” – MUNOZ IGLESIAS, *op.cit.*, p. 203.

⁴² João, depois de ter dito que os seus ouvintes estariam em comunhão com ele, acrescenta: “Quanto à nossa comunhão, ela é com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo (...). Se nós dizemos que estamos em comunhão com Ele, quando caminhamos nas trevas, mentimos e não agimos na verdade” (I Jo. 1:3 e 6). I DE LA POTTERIE, *op.cit.*, p. 24, comenta assim o volume 3: “*Nos habemus relationem cum patre ratione relationis Filii cum Patre (...), unde communio cum Filio importat nostram communionem cum Patre*”.

⁴³ Texto citado por DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, p. 30. Cf. também L. HERTLING, *op.cit.*, p. 16, e M. J. LE GUILLOU, *op.cit.*, p. 41 (versões ligeiramente diferentes nos três autores).

Não pensemos, porém, que são indiferenciadas as relações com cada uma das Pessoas da SS. Trindade; se a expressão não fosse imperfeita, diríamos que cada uma delas tem “funções” diferentes e próprias na história da salvação. É isso mesmo que a *LUMEN GENTIUM* faz ver (nn. 2,3 e 4) quando descreve o lugar do Pai, do Filho e do Espírito no grande desígnio salvífico, para concluir com S. Cipriano: “*Sic apparet universa Ecclesia sicuti de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*” (n. 4). E esta ideia vem frequentemente repetida nos documentos do Concílio⁴⁴.

Portanto, “para o Povo de Deus, Corpo de Cristo, que é a Igreja, através da comunhão dos bispos que lhe dá a comunhão eucarística, é a comunhão divina que se realiza. A Igreja é o Povo do qual o próprio Deus é o vínculo pelo seu Espírito”⁴⁵.

Acrescentaremos, para concluir esta alínea, que, se a união a Deus é princípio de solidariedade fraterna, também é igualmente verdade que quem não vive em comunhão com os seus irmãos não possui em si o amor trinitário: “se alguém não ama o seu irmão, que vê, não poderá amar o Deus que não vê” (I Jo. 4:20).

A comunhão interior incarna-se em instituições sociais; é uma comunhão hierarquizada, fundada na solidariedade episcopal, verdadeiramente católica.

Já atrás referimos a maneira como estão indissociavelmente unidos na Igreja os aspectos interiores e exteriores; o Corpo de Cristo é um autêntico *corpo*, ou seja, uma realidade dotada de visibilidade histórica, de formas de sociabilidade, de instituições jurídicas, as quais exprimem e apoiam as relações pessoais com Deus e com os irmãos. Por outro lado, a Igreja tem uma estru-

⁴⁴ Eis os textos mais importantes: “*Quo enim arctiore comunione cum Patre, Verbo et Spiritu unientur christifideles, eo intimius atque facilius mutuam fraternitatem augere valebunt*” – *UNITA TIS REDINTEGRATIO*, n. 7; Cf. n. 15: “*Communione cum Sanctissima Trinitate*”, *AD GENTES*, n. 3: “*Deus autem ad pacem seu communionem Secum stabiliendam fraternamque societatem inter homines, eosque peccatores, componendam ...*”. Sobre o tema “Eclesia de Trinitate” à luz do Concílio, ver J. M. ALONSO, *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, dirigido por C. MORCILLO GONZALEZ (B.A.C.), Madrid, 1966, pp. 138 ss. – Cf. A. BANDERA, *op.cit.*, pp. 443 ss.

⁴⁵ M. LE GUILLOU, *op.cit.*, p. 41. Cf. *IDEM*, “Tendências eclesiológicas na Igreja Católica”, *O mistério da Igreja, Temas Conciliares* – I (ed. port. dos textos de D.O.C.), Lisboa, 1965, pp. 93-102.

tura essencialmente sacramental e por isso havemos de encontrar, mesmo ao nível da comunhão exterior, o carácter sacramental das instituições⁴⁶.

A primeira dimensão da Igreja que se dá à experiência cristã é a da comunidade particular, a da igreja local – os seus membros vivem em comunhão entre si, na unidade da fé, na caridade e no serviço, na participação da mesma eucaristia⁴⁷; mas é uma comunhão hierarquizada e no seu vértice encontramos a pessoa do *bispo*: é ele que, em união com o presbitério⁴⁸ e com o grupo dos diáconos⁴⁹, é o fundamento da comunhão em cada comunidade particular, de tal maneira que se pode dizer que personifica a *igreja local*⁵⁰.

Mas a *communio* não existe apenas no âmbito da vida interna de cada comunidade – cada uma delas estabelece relações com as outras e está integrada na *comunhão da Igreja universal*, assumindo assim a sua plena catolicidade⁵¹.

⁴⁶ Sobre este carácter sacramental e jurídico da comunhão Cf. T. I. JIMENEZ URRESTI, “Ontologia da comunhão e estruturas colegiais na Igreja”, *Concilium*, 8, 1965, pp. 6-14, sobretudo p. 8; G. D’ERCOLE, *Communio – Collegialita – Primato e sollicitudo omnium ecclesiarum dai Vangeli a Costantino*, p. 328 e *passim*; L. HERTLING, *Communio. Chiesa e Papato nell’antichità cristiana*, p. 32; J. HAMER, *L’Église est une communion*, p. 192; M. J. LE GUILLOU, “Église et ‘Communion’”. Essai d’ecclésiologie comparée”, *Istina*, 1959, p. 33; T. I. JIMENEZ URRESTI, “La doctrina dei Vaticano li sobre el Colegio Episcopal”, *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, dirigido por C. MORCILLO GONZALEZ (B.A.C.), pp. 427-506: “a teologia da Comunhão eclesial abarca não só a teologia das realidades invisíveis da Igreja, mas também a teologia das suas realidades visíveis e sociais, que alguns teólogos ‘comunialistas’ parecem por vezes esquecer” (pp. 499-500). Lembrar ainda a nota prévia da *LUMEM GENTIUM* e o comentário que dela faz J. RATZINGER, “A Colegialidade dos Bispos. Desenvolvimento teológico”, *A Igreja no Vaticano II*, dirigido por G. BARAÚNA, p. 783.

⁴⁷ A comunhão ao nível da Igreja local reveste variadíssimas formas, desde a vida matrimonial e familiar (Cf. por exemplo *GAUDIUM ET SPES*, n. 12), até ao apostalado dos leigos (ver *APOSTOLICAM ACTUOSITATEM*, nn. 3 e 18), etc.; Vários elementos sobre a comunhão na igreja de Jerusalém em G. D’ERCOLE, *op.cit.*, pp. 78 ss., 97 ss. Cf. L. HERTLING, *op.cit.*, p. 28; Cf. ainda A. BANDERA, *La Iglesia Misterio de Comunión en el corazón dei Concilio Vaticano II*, pp. 428 ss.

⁴⁸ Sobre o presbitério, comunhão dos presbíteros entre si e com o seu bispo, ver *LUMEM GENTIUM*, n. 41; *PRESBYTERORUM ORDINIS*, nn. 7, 8, 14, 15 – “... vínculo communionis cum Episcopo et cum aliis in sacerdotio fratribus semper laborent” (n. 14); “*Ministerium autem sacerdotale, cum sit ministerium ipsius Ecclesiae, non nisi in communione hierarchica totius corporis adimpleri potest*” (n. 15) – Cf. F. X. DURRWELL, “Le prêtre dans l’Église”, *Massas Ouvrières*, 220, 1965, pp. 7-36; T. I. JIMENEZ URRESTI, “Ontologia da comunhão...”, *Concilium*, 8, 1965, p. 11.

⁴⁹ O Concílio refere-se por duas vezes à comunhão dos diáconos com o bispo e o seu presbitério: *LUMEM GENTIUM*, n. 29; e *CHRISTUS DOMINUS*, n. 15.

⁵⁰ Ff. Y CONGAR “De la communion des Églises à une ecclésiologie de l’Église universelle”, *L’Épiscopat et l’Église universelle*, pp. 230 e 232.

⁵¹ Foi, sobretudo, a tradição oriental que desenvolveu este aspecto. Ver Y. CONGAR, *ib*; L. BEAUDUIN, “Episcopado e Colegialidade”, *Novas estruturas da Igreja, Temas Conciliares – IV* (ed. port. dos textos de D.O.C.), Lisboa, 1966, p. 51. Para o tema das relações das “igrejas paulinas” entre si e com Jerusalém, ver G. D’ERCOLE, *op.cit.*, pp. 127 ss., 149 ss. – Cf. J. HAMER, *op.cit.*, p. 190 – Quanto aos textos do Concílio: *LUMEM GENTIUM*, n. 13; *UNITA TIS REDINTEGRATIO*, n. 14; *ORIENTALIUM ECCLESiarUM*, n. 2.

Ora, esta comunhão de todas as igrejas exprime-se pela comunhão dos bispos que a elas presidem e é mediante o bispo (que a “personifica”) que cada igreja comunga na catolicidade eclesial: é o colégio episcopal que garante a solidariedade das igrejas⁵².

Deste modo, a “*communio fidelium*” concentra-se na “*communio episcoporum*”⁵³ e esta é o fundamento sobre o qual assenta⁵⁴. Mas, por sua vez, esta “*communio episcoporum*” tem um centro que é o seu princípio de coesão e de unidade: o Papa, sucessor de Pedro, cabeça do colégio episcopal, é sinal máximo e a garantia maior da unidade e da catolicidade da igreja⁵⁵.

Embora a Escritura nunca designe pelo termo *koinonia* esta dimensão institucional da comunidade cristã, o texto de Ga. 2:9 conta-nos que Paulo foi a Jerusalém saudar Pedro em sinal de comunhão – isto exprime, pelo menos, que a *koinonia* implica um reconhecimento da autoridade e uma harmónica hierarquização das funções eclesiais⁵⁶. Posteriormente, é inegável que se procedeu a uma explicitação progressiva destes aspectos institucionais da *communio*, conforme pudemos ver na história da Igreja e nos documentos do Vaticano II.

⁵² M. J. LE GUILLOU, *op.cit.*, chama por diversas vezes a atenção para este sentido da comunhão eclesial (ver pp. 34, 37-38). Assim, “os cristãos não têm de escolher entre igreja local e igreja universal, pois que a adesão a uma e a outra se faz num mesmo movimento” (*ib.*, p. 37). Muito haveria a dizer sobre este recente desenvolvimento da solidariedade colegial dos bispos – mas aqui interessa pôr em relevo que a comunhão do episcopado é uma estrutura fundamental que exprime a comunhão de toda a Igreja e de todas as igrejas. Vale a pena, porém, distinguir este aspecto: o bispo é “mediador” de comunhão – “Dupla representatividade eficaz, portanto, do bispo: descendente, enquanto representa eficazmente toda a Igreja na ‘sua’ Igreja, e ascendente, enquanto representa a ‘sua’ Igreja perante a Igreja”.

– T. I. JIMENEZ URRESTI, “La doctrina dei Vaticano li sobre el Colegio Episcopal”, *op.cit.*, p. 500; Cf. J. RATZINGER, “As implicações pastorais da doutrina sobre a Colegialidade dos Bispos”, *Concilium*, 1, 1965, 27-49.

⁵³ Cf. J. C. GROOT, “Aspectos horizontais da Colegialidade”, *A Igreja no Vaticano II*, pp. 800-820. Para este autor, o “*consensus fidelium*” é exterior ao “*consensus episcoporum*” (p. 806) e diz expressamente: “A colegialidade ministerial é a forma concentrada da colegialidade eclesial”, (p. 808). No entanto, acrescenta: “O ministério vale mais do que uma ‘*communio fidelium*’ em forma concentrada. É ainda um serviço especial utilizado pelo Senhor da Igreja no entretempo, para conduzir sua esposa pelo caminho da Vida” (p. 809). Igualmente J. RATZINGER, *op.cit.*, p. 39, escreve: “em última análise, há colegialidade dos bispos porque há fraternidade da Igreja e a colegialidade dos bispos só tem sentido se estiver ao serviço desta fraternidade”.

⁵⁴ Cf. F. X. DURRWELL, *op.cit.*; explica com evidência que o ministério sacerdotal não é uma realidade derivada ou secundária na vida da Igreja, mas pelo contrário, é a Igreja que está assente sobre o fundamento que são os Apóstolos, segundo Ef. 2:20 e, portanto, sobre os bispos, seus sucessores.

⁵⁵ Para usar uma expressão de Y. CONGAR, diríamos que na Igreja não há apenas uma “comunhão entre” (horizontal), mas também uma “comunhão com” (vertical). Cf. *Jalons pour une théologie du laïcat*, pp. 461-466. Com grande insistência o Vaticano II faz ver como a comunhão dos bispos só tem sentido na medida em que for presidida pelo Papa. “Sendo (...) a colegialidade do colégio dos bispos uma concentração da ‘*communio fidelium*’, funcionando o Papa também no centro desse colégio como chefe central, podemos ver no seu funcionamento inabalável uma concentração do mistério da ‘*communio episcoporum*’” – J. C. GROOT, *op.cit.*, p. 811; Ver M. J. LE GUILLOU, *op.cit.*, p. 39; J. HAMER, *op.cit.*, p. 192. Para a Igreja antiga, grande profusão de elementos em L. HERTLING, *op.cit.*, e G. D’ERCOLE, *op.cit.*.

⁵⁶ Ga. 2:9: “... Tiago, Cefas e João, estes notáveis, estas colunas, estenderam-nos a mão, a mim e a Barnabé, em sinal de comunhão...”. Comentando este texto, Munoz Iglesias escreve: “o caso mais claro de emprego de *koinonia* no sentido jurídico de comunhão eclesiástico-hierárquica que se veio mantendo na prática da Igreja através dos séculos” – “Concepto bíblico de *koinonia*”, *XIII Semana Bíblica Espanola*, p. 221.

A comunhão eclesial não se exterioriza apenas em Instituições, mas também em comportamentos ou formas de serviço, tanto entre as diversas comunidades, como em cada uma delas.

Espontaneamente, a vida cristã imprime um “estilo” especial às relações humanas – a disponibilidade fraterna aprofunda-se, a caridade inventa comportamentos que a exprimem, a solidariedade efectiva-se, numa palavra, a *koinonia* torna-se *diakonia*⁵⁷.

É interessante notar que o N.T. quando usa o termo *koinonia*, ou qualquer outro do mesmo radical, quer significar, na maior parte dos casos, um comportamento deste tipo, sobretudo o pôr em comum dos bens materiais e a entreada económica das comunidades. Assim se diz nos “sumários” dos Actos dos Apóstolos: os cristãos de Jerusalém tinham tudo em comum⁵⁸. Nas Epístolas, é frequente S. Paulo exortar os fiéis no sentido de partilharem reciprocamente as suas necessidades⁵⁹ e é sabida a importância que tem nos escritos paulinos a colecta a favor da Igreja de Jerusalém, como grande sinal de comunhão com a igreja-mãe⁶⁰.

Nos primeiros séculos do cristianismo encontramos grande quantidade de testemunhos desta multiforme ajuda inter-eclésial. Cada comunidade se sentia co-responsável pelo bem das outras e cada bispo cultivava a “*sollicitudo omnium ecclesiarum*”. Muitas vezes o contacto entre as diversas igrejas fazia-se pelas *trocas epistolares* (informações, consultas, etc.) tão abundantes em certas alturas da história; igualmente as *viagens* constituem um meio frequente de estreitar as relações e então quem viajava fazia-se acompanhar duma “*carta de comunhão*” (espécie de “passaporte” ou de carta de recomendação) que devia apresentar à igreja que o recebia; e esta manifestava pela sua hospitalidade o gosto de viver em paz com toda a cristandade⁶¹.

⁵⁷ Cf. M. J. E. GUILLOU, *Mission et unité. Les exigences de la communion* I, Paris, 1960, pp. 91-92.

⁵⁸ Act. 2:44 e 4:32 – a palavra usada não é *koinonia* mas *koinós*, a qual tem normalmente o sentido de “impuro”, mas aqui certamente significa “comum”.

⁵⁹ Ver Rom. 12:13, 15:27; Ga. 6:6; Flp. 4:15, onde aparece esta ideia expressa pelo verbo *koinônein*: participar (ter parte ou dar parte).

⁶⁰ Referindo-se à colecta a favor de Jerusalém, S. Paulo usa por vezes o termo *koinonia*: Rom. 15:26; II Co. 8:14, 9:13, com o sentido de participação ou contribuição. Em II Co. 8:4 fala-se de “*koinonia lês diakonías*” – Cf. MUNOZ IGLESIAS, *op.cit.*, pp. 213-215. Ver ainda Heb. 13:16, onde *koinonia* significa “comunicação caritativa”.

⁶¹ Sobre toda esta série de comportamentos na Igreja primitiva podem-se ver dados abundantes em G.D’ERCOLE, *op.cit.*, *passim* e L. HERTLIG, *op.cit.*, 16 ss., etc.; Cf. Y. CONGAR, “Unité, diversité et divisions”, *Sainte Église*, pp. 125 ss., com reflexões importantes sobre as actuais exigências dos comportamentos de comunhão.

De tudo isto o Vaticano II se faz eco afirmando, a propósito da catolicidade da Igreja: “*Inde denique inter diversas Ecclesiae partes vincula intimae communionis quoad divitias spirituales, operarias apostolicos et temporalia subsidia*”⁶².

A *communio* é ainda uma realidade cheia de dinamismo, no sentido em que a solidariedade de toda a Igreja contribui para a sua irradiação missionária.

A entreadjada das comunidades encontra aqui um particular campo de aplicação, pois que a solidariedade entre as igrejas deve contribuir para o seu crescimento e para a sua expansão. O Concílio não foi indiferente a esta dimensão missionária da *communio* eclesial e por várias vezes a ela se refere explicitamente⁶³.

Mas devemos, sobretudo, ao P. Le Guillou o desenvolvimento teológico deste tema: “a Igreja é uma *comunhão dinâmica*; ela é, com efeito, a manifestação da comunhão cristã (da *koinonia*) entendida no sentido bíblico do termo, quer dizer, não como uma comunhão fechada sobre si mesma e preocupada em conservar o que é seu, mas como uma comunhão ao serviço da missão. Portanto, a missão está ligada, por natureza, à comunhão das Igrejas entre si, as quais devem entreadjudar-se num conjunto de serviços comuns (...). Sublinhar o carácter dinâmico da comunhão eclesial é, ao mesmo tempo, sublinhar o seu carácter escatológico, pois que só na perspectiva escatológica a missão adquire todo o seu sentido”⁶⁴.

São bem evidentes a riqueza e a profundidade deste ponto de vista – integrar a actividade missionária na *communio* eclesial e mostrar todo o dinamismo contido nesta é, hoje, uma das tarefas não só da eclesiologia, mas de toda a vida cristã.

⁶² *LUMEN GENTIUM*, n. 13. Cf. ainda *PRESBYTERORUM ORDINIS*, n. 8: “*Spiritu fraterno ducti, Presbyteri hospitalitatem ne obliviscantur, colant beneficentiam et communionem bonorum...*”; n. 17: “*... rerum communis usus, ad instar bonorum communionis quae in história primaevae Ecclesiae extollitur...*”. Também em *AD GENTES*, nn. 37 e 38 se referem formas concretas de solidariedade e solicitude entre as igrejas, como forma de comunhão. Poderia ainda citar-se a assembleia litúrgica como comportamento de comunhão – Cf. J. HAMER, *op.cit.*, pp. 220-223.

⁶³ *AD GENTES*, nn. 19, 20, 22, por exemplo – Cf. X. SEAUMOIS, “O problema missionário na época do Vaticano II”, *Igreja, fé e missão. Temas Conciliares – V* (ed. port. dos textos de D.O.C.), Lisboa, 1966, pp. 81-102, sobretudo p. 98. Segundo afirma G. D’Ercole, não temos notícias de que, na Igreja primitiva, tenha havido uma acção organizada do episcopado em ordem a difundir a fé – *op.cit.*, p. 212.

⁶⁴ *Op.cit.*, pp. 96, 97 e 98. Cf. *IDEM*, “Église et ‘Communio’...” *op.cit.*, pp. 43-44.

A comunhão da Igreja não é um bloco uniforme, mas supõe uma gradação – pode subsistir em formas limitadas que tendem para uma plenitude. E, em última análise, a *communio* é o sacramento da unidade do género humano.

Já na antiguidade, a disciplina penitencial nos faz ver como havia na Igreja uma variedade de formas de comunhão ou de excomunhão: assim, por exemplo, os catecúmenos ou os penitentes públicos podiam participar nas assembleias comunitárias, embora não estivessem integrados na plenitude da *communio*. Esta plenitude coincidia sempre com a participação na eucaristia, e o acesso a ela fazia-se por etapas sucessivas, que eram outras tantas modalidades de comunhão imperfeita⁶⁵. Numa ordem de ideias análoga a esta, nós constatamos que o Vaticano II se refere frequentemente àqueles que não estão em comunhão plena com a Igreja Católica, afirmando: “*Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communionem, etsi non perfecta, constituuntur*”⁶⁶. É fácil ver-se todo o alcance ecuménico desta perspectiva⁶⁷; mas o que nos interessa agora relevar é este facto do reconhecimento, por parte do magistério, da existência duma variedade de formas de comunhão eclesial, uma plena, outras imperfeitas, e o carácter dinâmico desta mesma gradação, pois que as realizações limitadas da *communio* tendem para uma plenitude⁶⁸.

⁶⁵ Podemos ver em L. HERTLING, *op.cit.*, pp. 24 ss., exemplos de rotura gradual das relações na Igreja primitiva: podia haver uma excomunhão em sentido pleno, ou apenas a privação de alguns bens eclesiásticos. – Igualmente em H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, pp. 29-30, há referências interessantes sobre a legislação de alguns concílios do séc. IX, cuja disciplina penitencial prevê expressamente as etapas sucessivas da reconciliação.

⁶⁶ *UNITATIS REDINTEGRATIO*, n. 3. Ao longo de todo este decreto, surge com insistência a ideia de que os “irmãos separados” permanecem em comunhão, embora imperfeita, com a Igreja católica. Ver ainda *ORIENTALIUM ECCLESIAARUM*, n. 30: “... usquedum Ecclesia catholica et Ecclesiae Orientales seiunctae ad plenitudinem communionis convenient”.

⁶⁷ São vários os teólogos que destacam o interesse ecuménico do tema de *communio*; por exemplo M. J. LE GUILLOU, “L’Église et ‘Communium’”. *Essai d’ecclésiologie comparée*, *Istina*, 6, 1959, pp. 33, 41-42, 44; Também Y. CONGAR, “Note sur les mots ‘Confession’, ‘Église’ et ‘Communium’”, *Irenikon*, 23, 1950, pp. 3-36, (retomado em *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l’Oecuménisme*, Paris, 1964, pp. 211-242, mostra como a palavra “comunhão” é a mais apropriada para designar as diversas comunidades eclesiais; Cf. *IDEM*, “Communium ecclésiastique”, *Catholicisme* II Vol., col. 1375, e o artigo “Sur l’intercommunium”, *Chrétiens en dialogue*, pp. 243-254; ver ainda B.C. BUTLER, “Os cristãos não-católicos em relação à Igreja”, *A Igreja no Vaticano II*, pp. 686-701: “... na medida em que as ‘Igrejas não-católicas ou comunidades eclesiais’ transmitem aos seus membros elementos autênticos da tradição total, na mesma medida esses membros e essas comunidades a que pertencem estão em comunhão real (embora imperfeita) conosco” (p. 693).

⁶⁸ Uma boa análise deste problema em W. BERTRAMS, “De gradibus ‘Communium’, Doctrina Concilii Vaticani II”, *Gregorianum*, 47, 1966, pp. 286-305.

Mas, ao considerarmos estas dimensões da comunhão, devemos ainda ter em conta um elemento final: a Igreja é sacramento da unidade do género humano⁶⁹ e, mais ainda, contribui em profundidade para essa fraternidade universal⁷⁰. Com efeito, o desígnio de Deus a respeito do mundo é que todos os homens vivam em comunhão com Ele e entre si, de tal maneira que se pode falar duma unidade de vocação para todo o género humano; e o Filho de Deus, ao assumir a nossa natureza, ficou autenticamente constituído Cabeça e Chefe da humanidade inteira⁷¹. Sendo assim, pode dizer-se que, em certo sentido, a humanidade é, toda ela, o “Povo de Deus”⁷² e há direito a falar com plena verdade (embora em sentido análogo), do que podemos chamar uma *comunhão humana*⁷³.

Ora, como já vimos, a Igreja é o sacramento desta comunhão humana, ou seja, é a comunidade visível e histórica, formada por aqueles que reconhecem explicitamente a comum vocação de filhos de Deus e irmãos de Cristo, é a comunidade profética que anuncia eficazmente que todos são chamados à unidade do amor divino, é a comunidade, enfim, que constitui o sinal sempre vivo

⁶⁹“Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis...”, *LUMEM GENTIUM*, n. 1.

⁷⁰A Igreja deve estar presente às comunidades humanas, para que os homens “et genuinum vitae humanae sensum et communionis hominini universale vinculum plenius percipiant” – *AD GENTES*, n. 11. “Ad hanc vero communionem inter personas promovendam, Revelatio christiana magnum subsidium offert...” – *GAUDIUM ET SPES*, n. 23 (Cf. nn. 40 e 42). Cf. E. ZOGHBY, “Unidade e diversidade da Igreja”, *A Igreja no Vaticano II*, pp. 557-576 (ver p. 573: “a marcha simultânea dos povos e da Igreja para a unidade”).

⁷¹A unidade do género humano não é, pois, tanto uma realidade biológica, como uma unidade de vocação fundada em Deus, Pai de todos os homens, e em Cristo, novo Adão e Cabeça da humanidade renovada. Sobre este duplo fundamento (paternidade de Deus e solidariedade em Cristo) Cf. Y. CONGAR, “Unité de l’humanité et vocation des peuples”, *Supplément de la Vie Spirituelle*, 44, 1958, pp. 70-87 (retomado em *Sainte Église*, pp. 163-180); H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 5 ed., Paris, 1952, pp. 14-16: “Cristo, desde que existe, traz em si virtualmente todos os homens – erat in Christo Jesu omnis homo. Porque o Verbo não tomou somente um corpo humano, a sua encarnação não foi uma simples corporatio, mas, como diz Santo Hilário, uma *concorporatio*. Incorporou-se à nossa humanidade, e incorporou-a a si. *Universitatis nostrae caro est factus*. Assumindo uma natureza humana, foi a natureza humana que ele uniu a si, que ele incluiu em si, e esta serve-lhe de alguma maneira de corpo. *Naturam in se universae carnis adsumpsit*”. – Cf. ainda E. SCHILLEBEECKX, “Igreja e Humanidade”, *Concilium*, 1965, pp. 50-70; S. TOMÁS, III q. 8, a. 3: “*Utrum Christus sit caput omnium hominum*”. O Concílio retoma com frequência este tema; ver por exemplo *GAUDIUM ET SPES*, nn. 24, 32, 45. Para mais precisões sobre o sentido da fraternidade universal, Cf. J. RATZINGER, *Frères dans le Christ*, Paris, 1962.

⁷²Sobre a legitimidade de se considerar toda a humanidade como povo de Deus, ver K. RAHNER, *Escritos de Teologia – II*, Madrid, 1961, pp. 83-94; N. EDELBY, “Um Católico oriental face aos debates sobre o esquema De Ecclesia”, *O Mistério da Igreja. Temas Conciliares – I* (ed. port. dos textos de D.O.C.), Lisboa, 1965, p. 32.

⁷³Um óptimo desenvolvimento deste mistério da comunhão humana em E. SCHILLEBEECKX, *op.cit.*, pp. 51-52, 58 ss. Afirma que se pode falar duma autêntica “*communio*” entre todos os homens, como fruto dum dom de Deus.

da salvação oferecida a toda a humanidade⁷⁴. Portanto, se a “comunhão” humana tem um valor salvífico, não o tem por si própria, mas em virtude do plano de Deus, da solidariedade em Cristo e da ordenação para a comunhão eclesial⁷⁵. E esta perspectiva ampla da sacramentalidade da Igreja, permite-nos afirmar que a comunhão eclesial é uma concentração da comunhão humana e esta uma irradiação daquela, para além das fronteiras visíveis da comunidade⁷⁶ – “*Ad hanc igitur catholicam Populi Dei unitatem, quae pacem universalem praesignat et promovet, omnes vocantur homines, ad eamque variis modis pertinent vel ordinantur sive fideles catholici, sive alii credentes in Christo, sive denique omnes universaliter homines, gratia Dei ad salutem vocati*”⁷⁷.

Conclusão: A comunhão eclesial é uma realidade complexa e profunda que constitui a vida cristã nas suas principais dimensões – ela é um aspecto fundamental do próprio Mistério de Jesus Cristo, que é um Mistério de caridade.

Pouco a pouco, foi-nos surgindo toda a riqueza imensa da realidade da *communio*: vimos, primeiramente, como ela é uma maneira-de-ser que caracteriza as relações eclesiais, que se inicia na unidade da fé e que tem uma estrutura sacramental, centrada na eucaristia; vimos depois que é um dom do Espírito e uma participação na própria vida trinitária; seguidamente considerámos os seus aspectos institucionais e os comportamentos que a exprimiam, e aí

⁷⁴ “A Igreja, segundo o verdadeiro sentido da palavra, é o manifestar-se como realizadora de salvação, a objectivação explicitamente cristã daquilo que o Senhor realiza em toda a humanidade: a *koinonia* dos homens entre si, mediante a sua confissão de Deus e o seu baptismo em Cristo, como sinal eficaz da vocação dos homens mesmo dos (ainda) não-eclesiais” – E. SCHILLEBEECKX, *op.cit.*, p. 59, basta recordar toda a abundante literatura contemporânea sobre a Igreja como sacramento da salvação do género humano.

⁷⁵ Por isso a salvação não é um mero “humanismo” – Cf. S. TOMÁS, III, q. 8, a. 5, *ad lum*: “*Gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi*”.

⁷⁶ “A Igreja, hoje, não se deve considerar como a sociedade exclusiva dos que procuram a salvação, mas antes como a vanguarda historicamente perceptível, a exteriorização histórica e socialmente organizada daquela realidade que o cristianismo espera que exista, também, fora do âmbito visível da Igreja” – K. RAHNER, “Cristianismo e religiões não-cristãs”, *Igreja, fé e missão, Temas conciliares – V* (ed. port. dos textos de D.O.C.), Lisboa, 1966, p. 228; Por seu lado, E. SCHILLEBEECKX, *op.cit.*, p. 66, afirma: “A sacramentalidade genérica da comunhão dos homens é apenas concretizada na comunidade que nós denominamos Igreja” – Cf. *IDEM*, “A Igreja e o Mundo”, *A Igreja e o Mundo – I. Temas Conciliares – II* (ed. port. dos textos de D.O.C.), Lisboa, 1965: “esta epifania eclesial concentrada outra coisa não é senão a explicação do que, na realidade e ao seu nível, se realiza em qualquer existência humana, mesmo que o sujeito não tenha consciência da presença gratuita, activa e operante do Mistério. (...) A Igreja, por seu lado, enquanto instituição de salvação, com a sua confissão explícita de fé, o seu culto e os seus sacramentos é a expressão directa e sacral desta mesma realidade” (pp. 32 e 34).

⁷⁷ *LUMEN GENTIUM*, n. 13. Notar os vários elementos desta frase tão rica: a Igreja promove a paz (comunhão) universal, não só dos fiéis mas de todos os homens – Cf. o belo comentário de G. MARTELET, “A Igreja e o temporal. Rumo a uma nova concepção”, *A Igreja no Vaticano II*, pp. 592-593.

demos relevo à comunhão episcopal chefiada pelo Papa; vimos ainda o seu carácter dinâmico, a sua irradiação missionária, a sua tendência escatológica; finalmente, mostrámos a sua diferenciação gradual que se alargava progressivamente até irradiar por toda a humanidade.

Intencionalmente, não dedicámos nenhuma alínea ao lugar de Cristo e da sua caridade no mistério da comunhão – a presença do Senhor é permanente e essencial em todo e qualquer aspecto da *communio*: é Ele que faz de nós irmãos, mediante a sua Palavra e os seus Sacramentos, enviando-nos o Espírito e tornando-nos filhos de Deus, manifestando-se nos seus representantes visíveis, impulsionando o dinamismo da Igreja, tornando solidários não apenas os que crêem nele mas todos os homens, cuja natureza assumiu. Pelo seu sacrifício pascal, libertou-nos do egoísmo e comunicou-nos a *agápê*, o dom e o mandamento da Nova Aliança – doravante, todos podemos viver em comunhão fraterna⁷⁸.

E assim, comungando nos sofrimentos de Cristo⁷⁹, todos nós esperamos também um dia na sua glória⁸⁰ e podemos esperar confiadamente porque “Ele é fiel, o Deus por quem fostes chamados à comunhão de seu Filho, Jesus Cristo, nosso Senhor”⁸¹.

⁷⁸ Cf. Act. 2:42: “Mostravam-se assíduos ao ensino dos Apóstolos, fiéis a comunhão fraterna, à fracção do pão e às orações”.

⁷⁹ Cf. Flp. 3:10: “... a comunhão nos seus sofrimentos”.

⁸⁰ Cf. I Pe. 5:1: “... devo comungar na glória que vai ser revelada”.

⁸¹ I Co. 1:9. Sobre todos estes textos, Cf. MUNOZ IGLESIAS, *op.cit.* Ver finalmente *UNITATIS REDINTEGRATIO*, n. 20: “*Laetamur tamen videntes fratres seiunctos in Christum tamquam !ontem et centrum communionis ecclesisticae intendere*”.

I PARTE
UMA MORAL DE COMUNHÃO

I PARTE

UMA MORAL DE COMUNHÃO

Se começámos o nosso estudo por uma introdução eclesiológica, vamos agora prosseguir-lo em perspectiva propriamente moral. Tentámos aprofundar o sentido da comunhão enquanto ela é uma realidade eclesial e vimos que essa realidade constitui um importante ponto de referência para situarmos, à sua luz, a complexa problemática da vida moral. Com efeito, as grandes linhas da nossa reflexão podem resumir-se neste raciocínio: a moral cristã tem uma dimensão essencialmente eclesial; ora, a comunhão constitui um dos aspectos mais fundamentais do mistério da Igreja; portanto, podemos estruturar a moral a partir do conceito de comunhão. Quanto à primeira premissa, considerámo-la pressuposta, mas a cada momento a veremos confirmada; da segunda premissa tratámos na introdução; falta-nos agora desenvolver longamente o que significa uma moral estruturada a partir do conceito de comunhão.

Evidentemente que não ignoramos como é ambígua esta palavra “comunhão” – usada pelos psicólogos, pelos sociólogos, pelos filósofos, pelos teólogos, ela encerra uma grande variedade de sentidos e exprime realidades formalmente diversas. Para já, podemos afirmar que, se até aqui empregámos este termo em sentido eclesiológico, doravante vamos usá-lo em sentido antropológico, ou seja, vamos prescindir duma maneira de ser que caracteriza as relações na Igreja e passamos a analisar qualquer coisa de simplesmente humano: a relação interpessoal. E, no entanto, como mais tarde veremos, a palavra “comunhão”, se não é unívoca, também não é apenas equívoca, quando usada num e noutro sentido (eclesiológico e antropológico), mas é uma expressão análoga, pois que podemos descobrir uma verdadeira afinidade entre a comunhão eclesial e a comunhão humana, para além da especificidade de cada uma delas. Antecipando, porém, a exposição posterior, poderemos já dizer que o facto de tanto a vida cristã como a existência moral terem um carácter essencialmente personalizante e relacional, nos permite estabelecer a referida afinidade entre comunhão eclesial e comunhão humana.

Assim, podemos enunciar brevemente a nossa intenção: justificar e fundamentar uma moral de intersubjectividade. Semelhante perspectiva poderá parecer banal, o que tornaria supérflua a sua análise; e, na verdade, não será muito difícil encontrar nos autores um sem número de afirmações neste sentido. Mas, estamos convencidos de que vale a pena tentar ir ao fundo deste enunciado para descobrir toda a sua riqueza e desentranhar todas as suas implicações. Simplesmente, isto exige que o problema da intersubjectividade moral seja integrado num conjunto que o torne inteligível; em concreto, que ele

seja precedido pelo estudo do dinamismo livre e da acção humana – serão esses os temas dos dois primeiros capítulos; o terceiro, que é também o mais importante, dirá respeito à relação propriamente dita.

É ainda indispensável determinarmos com precisão o método a seguir ao longo desta parte. Antes de mais, será evidente o abandono provisório da perspectiva teológica – dizemos provisório porque essa perspectiva será mais tarde retomada e porque todo o desenvolvimento tende a preparar essa recuperação. Além disso, como já atrás apontámos, situaremos o estudo no domínio da antropologia, tentando aproveitar numerosíssimas aquisições do pensamento contemporâneo, de tal maneira que frequentemente usaremos análises e conclusões de variadas disciplinas. Mais do que nunca aqui teremos presente que essas disciplinas se colocam em pontos de vista específicos que não nos permitem confundir os campos da respectiva elaboração. Assim, teremos atenção em distinguir cuidadosamente os dados da psicologia profunda, da psico-sociologia, da fenomenologia e da metafísica, reconhecendo a heterogeneidade existente entre estes diversos modos de saber. E, no entanto, procuraremos, sem concordismos fáceis e sem sincretismos simplistas, entrever a sua convergência, mostrando como se articulam os diferentes níveis de reflexão – é a unidade da pessoa humana que está na base desta convergência e que justifica esta opção metodológica.

Se quiséssemos resumir numa palavra a característica própria do nosso trabalho, diríamos que ele mantém um permanente “ambiente” personalista. Com efeito, parece-nos que há toda a vantagem em ver os problemas morais a uma luz personalista, superando as graves limitações dos sistemas predominantes nos últimos séculos, os quais ficavam encerrados numa mentalidade demasiadamente “objectivante”, centrada na ideia de “natureza humana”, que acabava por cavar uma distância profunda entre a vida de todos os dias e essa moral que apresentava os traços dum homem irreconhecível. Portanto, impõe-se centrar a reflexão moral no mistério da pessoa humana, integrando os dados tradicionais numa síntese mais vasta que esteja acima da alternativa entre “objectivismo” e “subjectivismo”¹.

¹ Nota: Esta alternativa, de modo mais ou menos implícito, sempre preocupou os moralistas: fundar a moral nas exigências “objectivas” da natureza ou centrá-la no ponto de vista do sujeito? Pensamos justamente que a nossa perspectiva leva a superar este falso dilema, na medida em que a reflexão personalista dá a primazia ao problema do sujeito-em-relação: no domínio do humano, a verdadeira objectividade está na intersubjectividade (por outras palavras, não é uma objectividade “coisista”, mas uma objectividade atingida a partir da pessoa enquanto ser relational). Sobre a necessidade de fazer uma moral *secundum personam*, ver G. THILS, *Tendances actuelles em Théologie Morale*, Gembloux, 1940, pp. 55 ss.; Em sentido contrário, O. LOTTIN, *Morale Fondamentale*, Tournai, 1954, pp. 126-127, cujos argumentos não convencem; Ainda M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris, 1942, p. 16: “Se se recusa dar um salto da natureza para a subjectividade, ou melhor para a intersubjectividade, não se pode edificar nenhuma filosofia da pessoa”; F. BOECKLE, Madrid, 1961, pp. 521-546.

I CAPÍTULO

A auto-afirmação pessoal

“A recordação do fruto proibido é o que há de mais antigo na memória de cada um de nós, como na humanidade” — é assim que H. Bergson começa o seu célebre livro *Les deux sources de la moral et de la religion*¹. Por estas palavras o grande filósofo faz-nos tomar consciência dum elemento primordial da nossa experiência ética: a proibição. Não é verdade que, para muitos de nós, o termo “moral” evoca, antes de mais, a ideia dum código de proibições? E, no entanto, é evidente que o “interdito” não pode constituir o momento fundativo da vida moral, sob pena de a reduzirmos a uma pura negatividade, como se viver fosse apenas abster-se.

Se a proibição não é o originário moral, sê-lo-á a obrigação? Kant respondeu afirmativamente a esta pergunta. Ao pretender estabelecer a ética sobre uma base autónoma, caiu num voluntarismo formalista, defendendo a primazia absoluta da “boa vontade”, ou seja, aquela que actua simplesmente por dever, por um imperativo categórico da razão². Este esforço kantiano por centrar a moral sobre a obrigação teve uma importância decisiva em toda a evolução posterior da filosofia e representou mesmo uma viragem na maneira de conceber os fundamentos da moralidade. Marcou, sobretudo, uma forte oposição em confronto com a síntese tomista, a qual estabelecia como ponto de partida as ideias de Bem e de Felicidade e que, portanto, incorria nas críticas de Kant contra o eudaimonismo³. Não admira, por isso, que os

¹ 140 ed. Paris, 1965, p. 1.

² Cf. KANT, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, 1965. Nesta sua obra, escrita três anos antes da *Crítica da razão prática*, o autor expõe já as suas principais intuições sobre a estrutura da moralidade; assim escreve no início da primeira secção: “De tudo o que é possível conceber no mundo, e mesmo em geral fora do mundo, não há nada que possa sem restrição ser tido por bom, senão somente uma boa vontade” (p. 87). Ora, a bondade do querer não está no objectivo, nem no sucesso, mas na própria vontade (cf. p. 89), e esta é boa quando se submete ao imperativo categórico, o qual não é uma instância heterónoma, mas representa a suprema autonomia da vontade (*ib.*, pp. 124 ss.). Deste modo, “o dever é a necessidade de cumprir uma acção por respeito pela lei” (p. 100).

³ É sabido como a I-II da *Suma Teológica* se abre pela consideração do fim último ou Bem-aventurança. O tema fundamental do Bem e do caminho para a Felicidade está na base da moral tomista e, em geral, da moral cristã, ao ponto de A. D. Sertillanges afirmar que é uma moral eudaimonista (não confundir com hedonista), “por outras palavras, uma moral do bem humano em sentido ontológico, em oposição a uma moral do dever”. *La fin dernière ou la béatitude* 2. ed. (*Somma Théologique Revue des Jeunes*), Paris-Tournai-Rome, 1951, p. 265. Também J. Maritain opõe com insistência a síntese clássica e a síntese kantiana, considerando a primeira “cósmico-realista” e a segunda “acósmico-idealista” — Cf. *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie Moral*, Paris, 1964, pp. 1-5; — *La Philosophie Morale I — Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, 1960, pp. 150-154, etc.

moralistas inspirados em S. Tomás tenham vivamente reagido contra o sistema kantiano, opondo-lhe a moral cristã, considerada como “moral sem obrigação”⁴.

Não pretendemos prolongar agora esta análise do problema da obrigação e do seu lugar no conjunto da moralidade. Apenas nos interessa saber se ela constitui o aspecto originário, ou seja, a fonte e a raiz da ética humana. Por outras palavras, saber se a obrigação não terá de vir em segundo lugar, integrada numa outra realidade que a antecipe e lhe dê sentido. Sobre isto, encontramos uma esclarecedora tomada de posição num recente escrito de P. Ricoeur⁵ que nos ajudará a situar a questão. O esforço do autor orienta-se para uma crítica da moral fundada sobre a obrigação, crítica essa que é feita a partir das sugestões da teoria de Freud e elaborada no contexto duma filosofia reflexiva⁶. Ricoeur resume o seu propósito nesta fórmula: “remonstrar da moral da obrigação para uma ética do desejo de ser ou do esforço para existir”⁷. Assim, a obrigação não se pode considerar “a estrutura primeira da ética” e o dever “é apenas uma peripécia da exigência e da aspiração”. O aspecto fundativo da ética é o movimento pessoal, simultaneamente desejo e esforço que consiste, em última análise, na “posição de existência” e na “afirmação de ser”⁸.

Considerando a importância desta perspectiva, tomamo-la como ponto de partida do desenvolvimento que se segue, procurando ver o que implica semelhante tomada de posição. Podemos, a esta luz, enunciar um primeiro princípio:

⁴ Ver A. SERTILLANGES, *op.cit.*, p. 274; S. PINCKAERS, *Le renouveau de la Morale*, Tournai, 1964, pp. 26 ss.: “Morale de l’obligation et morale de l’amitié”. Por estes testemunhos, a que muitos outros se poderiam juntar, conclui-se que o cristianismo tende a não pôr o acento dominante sobre a obrigação moral, seguindo, aliás, a crítica evangélica e paulina da lei – é pena que muitas vezes a prática esteja em contradição com o princípio.

⁵ E. CASTELLI (dir.), “Démystifier l’accusation”, *Demitizzazione e morale*, Padova, 1965, pp. 49-75. Trata-se duma intervenção de P. Ricoeur no Colóquio Internacional organizado em Janeiro de 1965, na Universidade de Roma.

⁶ Apesar da grande diferença metodológica entre a psicologia de Freud e a filosofia de Kant, a primeira abre um caminho para a crítica da segunda. Por isso mesmo, Ricoeur escreve: “A crítica freudiana da acusação tem uma significação filosófica” (*op.cit.*, p. 53), mas só uma filosofia reflexiva pode estabelecer verdadeiramente essa crítica.

⁷ *Op.cit.* Ver, na p. 55, a citação de NABERT, *Éléments pour une éthique*, p. 141: “A ordem do dever contribui para revelar ao eu um desejo de ser cujo aprofundamento se confunde com a própria ética”.

⁸ *Op.cit.* pp. 54 e 55. Mais à frente retomaremos algumas destas intuições de Ricoeur.

a) O sentido do dinamismo humano

A estrutura originária da moral consiste no dinamismo de auto-afirmação pessoal.

Começemos por analisar os termos do enunciado. Em primeiro lugar, já por várias vezes usámos a palavra “originário” – com ela queremos significar qualquer coisa que, não apenas está no início, mas que tem valor de princípio fundativo, ou seja, não apenas é “original” mas ainda “originante”. Deste modo, consideramos que na raiz da existência moral se deve ver um dinamismo, que não é senão o movimento da própria realização da pessoa, a que chamamos auto-afirmação. Com isto queremos exprimir que o próprio “eu” humano é uma realidade eminentemente dinâmica na qual se há-de integrar todo o processo da moralidade – é este o primeiro grande passo para a consideração personalista da moral.

Até aqui, todas estas fórmulas aparecem ainda como genéricas. Em que consiste exactamente esse dinamismo? Por quais manifestações podemos descortinar a sua existência? De que maneira é que ele fundamenta a estrutura ética? Trata-se agora de responder a estas interrogações. Distinguiremos primeiro os três níveis da realidade em que se exprime o movimento de auto-afirmação pessoal; veremos depois as contrariedades a que ele está sujeito; finalmente, estudaremos o aspecto que mais nos interessa, a saber, o carácter relacional do dinamismo de realização humana.

Primeiro nível: esse dinamismo manifesta-se já na constituição psico-física da pessoa humana.

Teremos nós o direito de incluir a consideração dos aspectos biológicos e psíquicos do homem numa teoria moral? Pensamos que sim, desde que não queiramos estabelecer simplistamente as normas éticas a partir das estruturas orgânicas¹⁰. Não é verdade que S. Tomás considerava as virtudes como um prolon-

⁹Também os teólogos distinguem no pecado de Adão estes dois aspectos “original” e “originante”. Para exemplificar uma aplicação desta terminologia, poderíamos dizer que na inclinação do homem para o casamento a atracção sexual é um elemento original (pois se encontra logo no início), mas o amor é que constitui o elemento originante (na medida em que, verdadeiramente, funda a inclinação).

¹⁰Talvez seja o erro em que cai o Dr. Chauchard em algumas das suas obras: pretender descobrir um concordismo exagerado entre as regras morais e as disposições biológicas. – Cf. G. GRUCHON, “La ‘Morale biologique’ du Dr. Chauchard”, *Gregorianum*, 43, 1962, pp. 756-768; M. ORAISON, *Une moral e pour notre temps*, Paris, 1964, pp. 122 ss.; Também um outro autor, M. DELSOL, “La moral e devant la biologie et la psychanalyse”, *Morale humaine, morale chrétienne* (Semaine des Intellectuels Catholiques), Paris, 1966, pp. 44 ss., expõe as relações entre a moral e a biologia.

gamento das inclinações naturais e os juízos de valor como um prolongamento dos apetites e instintos fundamentais¹¹? Com efeito, a liberdade não é uma pura transcendência que sobrevoa a condição biológica do homem¹², mas está profundamente radicada nos próprios elementos materiais.

Sentimo-nos, portanto, autorizados a estudar a primeira manifestação do dinamismo pessoal ao nível psico-físico.

Uma primeira evidência a relevar é o facto de a pessoa ser uma realidade em estruturação progressiva: se o seu corpo vai crescendo, adquirindo consistência e força, adaptando-se às condições do meio, também o seu psiquismo vive em permanente evolução, atravessando fases sucessivas que a ciência psicológica consegue analisar¹³. Este crescimento global é já uma forma de auto-afirmação, pois que permite à pessoa uma crescente autonomia e uma progressiva integração da personalidade e do seu “mundo” próprio¹⁴.

Mas, qual é a “energia” radical que preside a este progresso e que desencadeia este movimento? A psicanálise ajuda-nos a ver um elemento importante para a questão, que por si mesmo não é claro para a nossa reflexão consciente. Segundo Freud, o homem é, fundamentalmente, um ser “pulsional”, quer dizer, há nele dinamismos inconscientes que controlam e condicionam a estruturação pessoal – anteriormente a toda a intencionalidade reflexiva, há os impulsos vitais. De todos eles, o mais básico é a libido, realidade complexa que corresponde ao princípio do prazer e que constitui um forte ímpeto

¹¹ Ver A. D. SERTILLANGES, *La Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin*, 2 ed., Paris, 1961, pp. 5 e 6.

¹² J. NUTTIN, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, 3 ed., Louvain-Paris, 1962, p. 160: “A vontade não se deve considerar como uma ‘força espiritual’ fora dos dinamismos complexos do psiquismo humano”; A. VERGOTE, “La loi morale et le péché originei à la lumière de la psychanalyse”, *Demitizzazione e morale*, p. 191: “O que se chama verdade é a síntese que contém a história dos desejos humanos modelados progressivamente pela razão”; Ver ainda a importante obra de P. RICOEUR, *Philosophie de la Volonté. I – Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1963, que estuda o problema da vontade, integrando-a nos aspectos vitais, inconscientes, etc.

¹³ Todas as modernas investigações da psicologia nos encaminham unanimemente para esta afirmação, que encontramos resumida nesta frase de J. Nuttin: “A tendência à actualização construtiva de si mesmo é a necessidade mais específica do próprio psiquismo humano” – *op.cit.*, p. 204; Quanto à estruturação dinâmica da personalidade, ver também M. ORAISON, *op.cit.*, pp. 105 e *passim*.

¹⁴ Cada vez mais a psicologia tende a mostrar-nos a personalidade como uma história e uma história de integração progressiva em confronto com o mundo envolvente. Por isso mesmo, a sua perspectiva é genética, não apenas no sentido de dar grande importância às origens infantis, mas ainda porque considera o homem um ser em génese sempre inacabada. Sobre o problema da personalidade em psicanálise, ver D. LAGACHE, *La Psychanalyse (Que sais-je?)*, Paris, 1955, p. 33 – *Cf.* J. NUTTIN, *op.cit.*, p. 212: “O desenvolvimento da personalidade é constituído por esta integração de formas dinâmicas de acção, quer dizer estas orientações concretas assumidas pela sua actividade global em contacto com a realidade”.

de desejo¹⁵. Não é nossa intenção expor aqui as teorias do freudismo a respeito dos mecanismos psíquicos e da sua evolução – apenas nos interessa ter em conta este dado, segundo o qual o dinamismo da pessoa humana se radica em infra-estruturas orgânicas e psíquicas, e a liberdade integra as necessidades (*besoins*) pulsionais e instintivas¹⁶. Assim, na motivação humana devemos sempre ter em conta estas tendências cheias de energia que são, ao seu nível, um sintoma da tendência do homem para a felicidade¹⁷.

Mas, exactamente porque se trata duma tendência *humana*, não podemos ver nestas suas manifestações realidades meramente animais, como se o homem apenas reagisse a estímulos exteriores ao sabor do jogo dos reflexos condicionados¹⁸. No nosso próprio corpo e na nossa constituição cerebral descobrimos estas instâncias dinâmicas que, à maneira dum *substracto* instintivo, são qualquer coisa de plenamente humano, sobretudo na medida em que aparecem integradas pelos dinamismos espirituais, tanto cognoscitivos como afectivos¹⁹.

¹⁵ Como se sabe, Freud foi aperfeiçoando sucessivamente a sua teoria dos instintos e do aparelho psíquico, mas considerava a libido como um dos instintos fundamentais que, de resto, passa por formas diferenciadas (v.g. – forma narcisista e forma “objectal”). Pode ver-se um breve resumo da sua posição em *Abrégé de Psychanalyse*, 4. ed., Paris, 1964, sobretudo pp. 7-11. Da caracterização “sexual” deste instinto de desejo e de prazer não podemos concluir o “pan-sexualismo” do sistema (Freud distingue cuidadosamente o “sexual” e o “genital” – *ib.* p. 13). Tem interesse consultar A. VERGOTE, “La Volonté comme position et opposition, ou les ambivalences du désir et de l’ascèse”, *Tecnica e casistica*, dirigido por E. CASTELLI, Padova, 1964, pp. 61-76, que analisa a relação entre a pulsão libidinal e o sentido do desejo; mostra como a pulsão é uma intenção involuntária e uma manifestação psíquica das instâncias biológicas. – Cf. a intervenção do Dr. A. BERGE em *Morale humaine, morale chrétienne*, pp. 54-61, sobretudo p. 58; Por seu lado, A. PLÉ, *Vie affective et chasteté*, Paris, 1964, pp. 87-131, faz um precioso estudo comparativo sobre o prazer em Aristóteles, S. Tomás e Freud, que constitui um bom esclarecimento da problemática aqui apontada. Teria ainda interesse comparar a posição freudiana com a de outros psicanalistas, sobretudo Adler, o qual insiste particularmente na tendência a fazer-se valer – temos uma exposição do seu pensamento em J. NUTTIN, *op.cit.*, pp. 307 ss.

¹⁶ Normalmente, os psicólogos atribuem grande importância a este factor da integração das necessidades e apetites orgânicos na totalidade das tendências pessoais. cf. também P. RICOEUR, *op.cit.*, pp. 85 ss.

¹⁷ Sobre a relação entre “prazer” e “felicidade” neste contexto das tendências humanas, ver A. VERGOTE, *op.cit.*, pp. 66-67. É muito importante a ideia de sintoma para definir o sentido exacto de cada nível de tendências – como veremos, todo o dinamismo corporal é sintoma (manifestação sensível) duma orientação transcendente

¹⁸ P. Laín Entralgo no seu livro *La espera e la esperanza. Historia y teoría dei esperar humano*, 3 ed., Madrid, 1962, refere-se ao que chama a biologia da espera humana (pp. 490 ss.), mostrando por um lado que no domínio da própria biologia há uma tensão dinâmica de “esperança”, e por outro lado que essa realidade é totalmente humana, pois que é supra-instintiva, supra-situacional e indefinida.

¹⁹ J. Nuttin insiste neste aspecto do valor especial das necessidades (*besoins*) espirituais para uma total compreensão do psiquismo humano – Cf. *op.cit.*, pp. 183 ss., 259-260, etc.; Também H. DELVILLE, “Les bases psychologiques de la vie morale”, *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris, 1954, pp. 113-142, chama a atenção para os elementos cognoscitivos e afectivos; Vale a pena ter presente nesta questão a obra magistral do Dr. CH. ODIER, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 2 ed., Neuchatel, 1958.

Em conclusão: a estrutura corporal da pessoa é já um projecto, um movimento-para. Mas o tema do projecto introduz-nos directamente na alínea seguinte.

Segundo nível: no domínio do espírito, a pessoa é um dinamismo prospectivo e a liberdade é um projecto temporal.

Não é sem hesitação que separamos este aspecto do anterior; na verdade, a condição humana de espírito incarnado impede-nos qualquer separação entre a esfera espiritual e a esfera psico-física. E, no entanto, a liberdade marca um momento de emergência em relação a todos os condicionamentos e determinismos – isso torna possível uma consideração da actividade livre em si mesma, ao mesmo tempo que nos leva a concluir que no prolongamento da espontaneidade biológica, mas transcendendo-a, está a espontaneidade espiritual.

A pessoa humana é um movimento de liberdade e a existência é um projecto consciente, em que cada um de nós se realiza autodeterminando-se²⁰. A possibilidade de dispor de si mesmo é a grande prerrogativa do homem, já que para ele a vida não é um dado inerte, mas um apelo que solicita a sua iniciativa e que o responsabiliza perante uma tarefa a cumprir (pretender recusar uma resposta a esse apelo inevitável, é já tomar posição). Isto quer dizer que ao ser pessoal é inerente um fundamental dinamismo prospectivo que se alimenta num insaciável desejo de superação.

Pode perguntar-se onde está a origem deste desejo. Diríamos que reside no facto de a pessoa manter uma permanente distância de si a si mesma, porque o homem é essencialmente um ser de esperança e, ao mesmo tempo, alguém que fica sempre aquém das suas aspirações²¹. Dessa distância nasce a tensão, mas é uma tensão fecunda porque gera o movimento, movimento esse que é a expressão das energias espirituais que o impulsionam e o atraem.

²⁰ Os temas sugeridos nesta alínea são de tal maneira constantes na filosofia actual que podemos limitar-nos a breves referências bibliográficas. Foi, sobretudo, a reflexão fenomenológica que levou a superar a ontologia estática, permitindo que se pudesse refazê-la em categorias dinâmicas: basta lembrar o tema do “pour-soi” em Sartre – Cf. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 34 ed., Paris, 1950, pp. 115 ss. – Para uma análise desta ideia dominante do pensamento contemporâneo, ver E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1961, pp. 39 ss.; Importantes neste sentido as observações de P. RICOEUR, *op.cit.*, pp. 41 ss.; Cf. ainda P. LAÍN ENTRALGO, *op.cit.*, p. 503: “Por uma exigência inexorável da sua realidade, o espírito incarnado vê-se obrigado a existir projectando o seu próprio futuro”; Ver todo o cap. III de G. MADINIER, *La conscience morale*, 4 ed., Paris, 1963.

²¹ É todo o problema da não-coincidência da pessoa consigo mesma. – Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teologia II*, Madrid, 1961, pp. 283-284 (distingue oportunamente a “pessoa originária” e a “pessoa definitiva”); R. LE SENNE, *Traité de Morale Générale*, 4 ed., Paris, 1961, p. 571 (distingue também entre o “eu empírico” e o “eu de valor”, à maneira de dois pólos que definem a distância e o caminho a percorrer).

Tudo isto significa que para a realização da pessoa o tempo é uma dimensão indispensável, mas o tempo humano, que não é mera sucessão cronológica, mas continuidade significativa dos momentos da liberdade. Assim, a história da pessoa é o trajecto da sua decisão²².

Afirmando-se na existência pela sua posição responsável, o homem reapropria-se no meio da dispersão (no sentido em que adquire uma progressiva autopertença), mas para se abrir para fora de si mesmo, numa criação de possibilidades ilimitadas. A pessoa é abertura. A sua consciência é intencional, ou seja, projecta-se no real não só para o acolher mas ainda para lhe dar um sentido. A sua auto-afirmação também é autotranscendência, crescimento para a frente e para cima²³.

Como vemos, o dinamismo espiritual é, em última análise, o mistério da liberdade humana, liberdade que é poder de escolha, capacidade de opção, decisão construtiva, movimento em pro-tensão – mas, por sua vez, esta realidade é sintoma duma outra ainda mais profunda que importa agora abordar: a aspiração do homem para o Absoluto.

Terceiro nível: em última análise, o dinamismo da pessoa exprime a sua aspiração transcendental para o Absoluto.

Enquanto que nas duas alíneas anteriores procurámos ver o carácter intencional da existência humana, primeiro ao nível psico-físico, depois ao nível espiritual, trata-se agora de aceder ao nível propriamente ontológico, do qual os dois primeiros, cada um à sua maneira, são sintomas. Se o “aparecer” corresponde ao “ser”, havemos de encontrar no “ser” um fundamento para o “aparecer” – e assim a fenomenologia desemboca numa metafísica²⁴. Qual será, então, a realidade inscrita no ser humano que está na base mais funda do dinamismo pessoal? Uma tese da filosofia clássica vai servir-nos para explicitar este aspecto do problema, a saber, a ideia de que o espírito tem uma orientação transcendental para o Absoluto.

²² Se a decisão se projecta no futuro, o tempo é essencial à liberdade. Ver J. GUITTON, *Justification du temps*, Paris, 1961, sobretudo p. 121; Análises muito profundas em E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, pp. 214-215 (“Ser consciente é ter tempo”); Finalmente, cf. as reflexões sobre a liberdade, tempo e eternidade em J. LACROIX, *Marxisme, existencialisme, personalisme*, 4 ed., Paris, 1960, pp. 45-46, 63-64.

²³ A noção de intencionalidade da consciência é corrente a partir de Husserl e constitui um dos dados fundamentais para a compreensão do homem como ser-no-mundo; Quanto ao sentido da transcendência pessoal, ver F. BOECKLE, “Tendencias de la Teología Moral”, *Panorama de la Teología actual*, pp. 534 ss. e E. MOUNIER, *op.cit.*, p. 40.

²⁴ Isto não exclui que a alínea anterior não contivesse já elementos com significação ontológica: mas o método de reflexão era predominantemente fenomenológico.

É tradicional a distinção entre liberdade e livre arbítrio; este significa o poder de escolha e de autodeterminação, que manifesta na existência vivida uma outra realidade mais profunda – a liberdade, ou seja, a finalização da pessoa em ordem a consumir a sua vocação e o seu destino²⁵. Assim, a vida do homem tem sempre um itinerário escondido que procura efectivar-se por vezes timidamente, num caminho incerto que é a sua projecção histórica. Se existencialmente o homem se depara com a multiplicidade dos seres (limitados e dispersos), transcendentemente ele procura o encontro com o Ser (único e totalizante). Nisto mesmo consiste o paradoxo da nossa existência: tendemos para o inacessível!

Portanto, o espírito é capacidade de Deus – se assim quisermos denominar o Absoluto²⁶. E em todo o nosso movimento pessoal que parece contentar-se com o relativo e o provisório, podemos desvendar uma secreta, mas essencial, aspiração de Eterno²⁷, de tal maneira que as “verdades” nos encaminham para a Verdade e os “bens” nos encaminham para o Bem.

As “verdades” encaminham-nos para a Verdade, quer dizer todo o nosso dinamismo cognoscitivo e toda a nossa multiforme actividade intelectual pressupõe uma abertura congénita do espírito para a verdade total²⁸.

Os “bens” encaminham-nos para o Bem, quer dizer, o homem está essencialmente finalizado para a felicidade e a sua vontade está dominada por um insaciável desejo do bem perfeito²⁹.

Estamos, assim, em presença do fundamento último e transcidental do dinamismo de auto-afirmação: a autonomia da pessoa, conquistada progressivamente, radicada nos impulsos instintivos, consciencializada pelo projecto

²⁵ Uma bela página sobre a relação entre liberdade e livre arbítrio em J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1953, p. 131.

²⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1958, p. 89: “a inteligência é a faculdade do ser porque o espírito é capacidade de Deus”. Poderia retomar-se aqui todo o tema do “desejo natural” de ver Deus como consumação das mais fundas aspirações do ser humano (problema que está no centro dos recentes debates teológicos a respeito do sobrenatural). Independentemente da perspectiva teológica, interessa-nos aqui sublinhar essa tendência para a visão divina enquanto fundamento do dinamismo de realização humana. Do mesmo P. DE LUBAC cf. *op.cit.*,

²⁷ M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, p. 96: “Deus é o ser ao qual somos reconduzidos cada vez que contemplamos um outro; é um retorno ao mesmo ponto, qualquer que seja a periferia de onde se venha”; Também o P. Gillemann, ao reflectir a estrutura da vida moral, a integra nesta tendência profunda da pessoa para Deus: *Le primat de la charité en Théologie Morale*, pp. 93 ss. (“De l'action morale à la tendance foncière”); Tem ainda interesse consultar J. LACROIX, *op.cit.*, pp. 45-46 e 63-64, que explica como a própria história implica uma transcendência e supõe uma eternidade que lhe dê sentido.

²⁸ No que diz respeito ao problema concreto do dinamismo intelectual (nos seus aspectos propriamente cognoscitivos), temos um bom esclarecimento em E. SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques. I – Révélation et Théologie*, Bruxelles-Paris, 1965, pp. 232 ss.; Ver o magnífico cap. sobre o conhecimento de Deus em DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, pp. 107 ss.

²⁹ Todos os autores tomistas insistem nesta determinação inevitável da vontade para o bem absoluto. Em S. Tomás cf. por exemplo I-II, q. 1, a. 6; q. 5, a. 8; etc.; Ver O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, pp. 74-76; G. GILLEMANN, *op.cit.*, pp. 129-132.

de decisão livre, é uma autonomia tendencial; o homem constrói-se para se transcender, num horizonte infinito. E não foi por acaso que deixámos para terceiro lugar esta consideração do nível ontológico³⁰, pois a reflexão moral deve partir da realidade vivida, procurando que da sua análise surja a profundidade metafísica.

Vistos estes três aspectos sucessivos da afirmação na existência e do desejo de ser, vejamos agora as implicações negativas de semelhante tendência.

b) As contrariedades do dinamismo

Não nos devemos iludir a respeito da natureza deste dinamismo: ele não é uma pura espontaneidade.

Se terminássemos aqui a nossa reflexão sobre o movimento de autoposição pessoal, ela ficaria duplamente incompleta. Em primeiro lugar, está incompleta porque é indispensável referir o momento da negatividade que acompanha permanentemente o desabrochar da actividade humana, dinâmica e prospectiva. Em segundo lugar, porque lhe falta a inclusão dum aspecto fundamental que estudaremos no parágrafo quarto (*d*).

Quanto ao primeiro ponto, importa ter presente que não podemos, ao olhar o homem, deixarmo-nos dominar por uma “visão de inocência”³¹, como se a rotura não estivesse presente na sua realidade existencial e como se a vida de cada um fosse apenas dar largas à espontaneidade pura. Temos, por isso, de considerar as contrariedades a que está sujeito o dinamismo radical da pessoa — à espontaneidade das funções vitais, devemos acrescentar as ambiguidades e as resistências que caracterizam a condição do homem no mundo.

Distinguiremos sucessivamente, com a possível brevidade, várias aspectos destes elementos “negativos” e “passivos” que afectam o movimento de auto-afirmação.

³⁰ Ao escrever isto, inspirámo-nos na seguinte nota de A. Vergote: “(...) a pré-ordenação transcendental para o bem. Não é nosso pensamento negar este fundamento metafísico da consciência moral. Mas recusamo-nos a introduzi-lo como princípio explicativo, no interior do devir ético, ao nível da dialética vivida. Além disso, estamos convencidos de que só uma história dialética da consciência moral permite evitar a substantivação dos princípios metafísicos. O princípio metafísico não pode ser desvendado, segundo a sua inteligibilidade própria, senão no termo do percurso dialético, como seu *fundamento não fenomenal*” — “La loi morale et le péché originei à la lumière de la psychanalyse”, *Demitizzazione e Morale*, p. 195, nota 3 (o sublinhado é nosso). Num outro texto, “La volonté comme position et opposition ...”, *Tecnica e casistia*, pp. 62-63, o autor tinha explicado como se articulam, numa reflexão sobre a liberdade, o apetite necessário da vontade (nível metafísico) e a sua manifestação na experiência vivida.

³¹ Cf. P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, pp. 20 ss.

Os próprios instintos não são energias simples e tranquilas, mas estão marcados por um carácter conflitual e submetidos a factores de repressão.

Quando falámos acima da libido, omitimos a referência ao “instituto de morte” que Freud, no desenvolvimento ulterior da sua teoria, considerava como um dos instintos fundamentais entendendo-o como uma força de destruição, que tende a quebrar todas as relações, procurando reduzir ao estado inorgânico tudo o que vive – é o instinto que está na base da agressividade, da autopunição, da repulsa³². Mas libido e instinto de morte não são energias paralelas e distantes, pois se encontram e se cruzam constantemente, gerando conflitos e ambiguidades que “viciam” os comportamentos aparentemente mais inocentes.

Talvez a psicanálise exagere ao atribuir um carácter patológico a este choque de forças antagónicas. Será preferível pensarmos que, para além das repressões e dos recalcamientos doentios, pertence à normalidade humana este estado de tensão construtiva³³. E então, se o conflito é normal e se a oposição dos instintos é inerente ao nosso psiquismo, estamos perante um elemento que nos esclarece sobre a complexidade real do crescimento espontâneo.

Mas, além de serem conflituais, os instintos estão submetidos a factores de repressão. Assim, “o princípio de prazer”, que já vimos que correspondia ao dinamismo libidinal, aparece sistematicamente equilibrado pelo “princípio de realidade”, que corresponde à necessidade de conservação e de adaptação pois impede “realisticamente” o desregramento do Éros³⁴. Esta função é um papel que compete àquela instância psíquica que a psicanálise denomina “ego”³⁵, instância que sendo pulsional integra já as actividades conscientes

³² Ver *Abrégé de Psychanalyse*, pp. 8-10. Freud resume brevemente a função do instinto de morte (*Thanatos*), explicando como se distingue da libido (Éros) e como ambos se interpenetram. Escreve na p. 10: “É-nos assim permitido supor que o indivíduo morre por causa dos seus conflitos internos.” – Cf. D. LAGACHE, *La Psychanalyse*, pp. 13-15.

³³ É, sobretudo, J. Nuttin, *op.cit.*, que desenvolve o carácter normal dos conflitos instintivos – “É um facto que, em qualquer forma de personalidade realizada num dado instante, as forças de desenvolvimento agem em direcções divergentes” (p. 198); “o estado de conflito que se manifesta no interior no homem, deve enraizar-se profundamente na forma especificamente humana da vida psíquica. O conflito é essencial e fundamentalmente um estado de tensão construtiva no homem normal” (p. 200); Num contexto ligeiramente diferente, afirmações idênticas em A. VERGOTE, “La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychanalyse”, *Demitizzazione e Morale*, p. 193.

³⁴ Sobre a actividade própria do “ego”, na linha do princípio de realidade – Cf. FREUD, *op.cit.*, pp. 76 ss.; Para maior precisão pode-se consultar a clara exposição de A. PLÉ, *Vie affective et châteté*, pp. 117-123, que explica a função do princípio de realidade em ordem a garantir a segurança e o êxito pelo domínio das pulsões, modificando e adaptando as exigências do domínio de prazer.

³⁵ Preferimos designar pelos termos latinos *id*, *ego*, *super-ego*, as tradicionais instâncias do aparelho psíquico, à falta de expressões equivalentes divulgadas em português. Para uma exacta noção do “ego” em toda a sua complexidade, ver D. LAGACHE, *op.cit.*, p. 36.

e racionais e que evita uma hipertrofia prejudicial do princípio do prazer, inibindo, consciente ou inconscientemente, as suas exigências inoportunas. Por aqui se vê como é lógico que a psicologia profunda insista no sentido de negatividade que assume a função racional em confronto com os desejos instintivos³⁶.

De qualquer maneira, podemos terminar esta alínea com uma conclusão importante: já ao nível das tendências bio-psíquicas a espontaneidade aparece essencialmente marcada pela luta, pela resistência, pela interpenetração de actividade e de passividade.

Por seu lado, o projecto da liberdade não é um movimento arbitrário, pois que exige uma verdade e implica um consentimento.

Já atrás referimos que a liberdade se enraíza nas estruturas corporais e que não é possível delimitar rigorosamente a fronteira entre a vontade livre e os determinismos em que ela mergulha. Mas vale a pena pôr ainda em relevo este aspecto “passivo” do dinamismo espiritual, que corrige qualquer unilateralidade duma visão ingénua.

Antes de mais, a liberdade não é pura determinação, mas é ainda aceitação, não é apenas criatividade, mas também consentimento. “Audácia e paciência não cessam de se permutar no próprio coração do querer. A liberdade não é um acto puro, ela é em cada um dos seus momentos actividade e receptividade; ela faz-se, acolhendo o que não faz”³⁷. Porque é uma liberdade incarnada, ela imerge no próprio mundo da necessidade ao ponto de se poder degradar e atrofiar. A liberdade é frágil, é susceptível de diminuições e de desvios, está a ameaçada por múltiplas alienações³⁸.

³⁶ Sobre este carácter “negativo” da razão pode ver-se um bom desenvolvimento nos dois artigos já citados de A. Vergote. Omitimos nesta alínea a consideração do *super-ego* enquanto energia inconsciente de repressão – ver *intra o Excursus* sobre o eu-ideal.

³⁷ P. RICOEUR, *op.cit.*, p. 454. Toda a terceira parte da obra é dedicada ao estudo deste consentimento perante a necessidade que, juntamente com a decisão e a moção voluntária, constitui um dos aspectos integrantes da dialética do voluntário e do involuntário. O livro termina precisamente com esta frase: “Querer não é criar” (p. 456).

³⁸ Seria este o momento de introduzir a reflexão sobre os problemas da liberdade limitada (alienação) e desviada (pecado).

Por isso mesmo, não pode fazer confiança em si mesma. “A liberdade não se justifica pela liberdade”³⁹. Ela não é um movimento arbitrário que tenha em si o seu próprio fundamento, mas para ser autenticamente humana a *liberdade tem se basear na verdade*, sob pena de se transformar num mero poder de iniciativa sem consistência e sem sentido⁴⁰.

Esta afirmação é da maior importância para o problema ético, e, por não a terem em conta, muitos sistemas filosóficos caíram em posições parciais e insustentáveis. Para evitar esses erros devemos exactamente ter o cuidado de não conceber o dinamismo livre à maneira dum circuito fechado, mas antes uma possibilidade de a pessoa se determinar responsabilmente, de modo significativo e orientado.

c) Auto-afirmação e exigência moral

Quando começámos a falar do dinamismo pessoal de autoposição⁴¹, formulámos três interrogações: Em que consiste exactamente esse dinamismo? Por quais manifestações podemos descortinar a sua existência? De que maneira é que ele fundamenta a estrutura ética? Quanto às duas primeiras perguntas pensamos que já demos suficientes elementos de solução – analisámos em que consistia e como se manifestava aquele radical impulso de crescimento, patente em realidades diversas (tendências biológicas, instintos pulsionais, decisão livre, orientação transcendental), situadas em diferentes níveis do ser e que, tomadas em conjunto, definiam uma condição essencial da existência do homem como ser-no-mundo. Vimos depois as ambiguidades deste ímpeto dinâmico, e agora já podemos responder à terceira pergunta: de que maneira é que fundamenta a estrutura ética?

³⁹ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 280. Já antes o autor tinha dito que é preciso “inverter os termos da concepção que faz repousar a verdade sobre a liberdade” (p. 279).

⁴⁰ Esta ideia vem expressa com muita clareza em G. MADINIER, *Conscience et amour. Essai sur le “nous”*, 3 ed., Paris, 1962, pp. 9 ss. Depois de afirmar: “a ideia de que o sujeito é essencialmente liberdade parece-nos ser uma aquisição definitiva da filosofia”, Madinier acrescenta: “Mas é impossível ver no eu apenas liberdade pura. Seríamos fatalmente conduzidos para uma espécie de voluntarismo irracional para o qual o eu seria uma força arbitrária e caprichosa. Um poder de iniciativa concebido no estado puro é necessariamente concebido como uma coisa; o eu não seria nesta hipótese senão um centro de apetites, já não seria um sujeito” (p. 40); Iguualmente J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie Morale*, pp. 136 ss., desenvolve este tema, embora servindo-se de linguagem e de categorias totalmente diferentes – Cf. o capítulo “La liberté sous conditions”, E. MOUNI ER, *Le personalisme w(Que sais je?)*, 9 ed., Paris, 1965, pp. 72-82.

⁴¹ Ver *supra*, p. 42.

Afirmaremos em primeiro lugar:

É o desejo de ser que funda a exigência moral.

Explicitando o que atrás dissemos sobre o “originário” moral, acrescentaremos que ele consiste antes de mais na profunda aspiração de auto-realização que todo o homem sente em si. Ao ser posto na existência, o homem vê abrir-se à sua frente um horizonte ilimitado de possibilidades, descobre que há realidades que invocam a sua iniciativa à maneira de pólos de atracção, e reconhece que há em si energias propulsivas e forças tendenciais que o encaminham para uma superação constante. Mas isto significa que para ele a vida não é uma coisa já feita. Se o “eu” humano é prospectivo e a sua existência dinâmica, quer dizer que viver é caminhar. Se no homem há uma permanente distância de si a si mesmo, essa distância define um trajecto a percorrer, pois que a vida está inacabada. É por causa deste seu inacabamento essencial que a vida se torna uma tarefa irrecusável e que o desejo de ser se transforma num apelo imperioso.

Compete ao homem, enquanto ser espiritual, tomar consciência desta tarefa e assumir responsabilmente este apelo pela sua inteligência e pela sua liberdade, já que o processo desencadeado pelo impulso vital não se desenrola à maneira de um fatalismo⁴². Quer dizer, esta sua situação existencial implica uma exigência ética: se depende de mim construir a minha vida e dar-lhe um sentido, não me posso furtar a esta responsabilidade. Inevitavelmente, o desejo de ser tornar-se exigência moral. O homem moral é exactamente aquele que tem consciência de ter a vida nas mãos e de a poder projectar, procurando encher o vazio do seu inacabamento. Quando a pessoa apreende que tem à sua frente uma distância a percorrer e que a sua missão é escolher o caminho, nesse momento a sua vida adquire a dimensão propriamente moral, porque então já assumiu responsabilmente esse dinamismo que é o nervo da sua existência.

⁴² Esta nossa frase evoca dois temas complementares da filosofia moral. O primeiro é o tema do impulso vital, na linha de H. Bergson, o qual em *Les deux sources* descreve duas dimensões da moralidade, uma dimensão sociológica (moral fechada – pressão) e uma dimensão mística (moral aberta – aspiração), mostrando como ambas derivam duma raiz comum: a vida. “A própria dualidade se reabsorve na unidade, porque a ‘pressão social’ e o ‘impulso de amor’ não são senão duas manifestações complementares da vida” (p. 98). Chega mesmo a afirmar que a moral é de essência biológica: “Demos, portanto, ao termo biologia o sentido muito compreensivo que ele deveria ter, que ele terá talvez um dia, e digamos para concluir que: da a moral, pressão ou aspiração, é de essência biológica” (p. 103). Apesar do seu indiscutível valor, esta visão bergsoniana deve ser rectificadada por um segundo tema que corrija o seu vitalismo anti-intelectualista e que encontramos explicitado em G. MADINIER, *La conscience morale*, pp. 31-35: “Não se pode dizer que a consciência moral esteja no prolongamento da vida (...). Dir-se-ia de preferência que a consciência moral inaugura uma nova existência com um sentido diferente e de ordem espiritual. Não é de qualquer impulso vital que surge a ordem moral; o sujeito moral aparece ao mesmo tempo que a ordem racional e o sujeito pensante. É no *Cogito* que a consciência moral tem a sua origem” (p. 35). Tendo em conta estas duas posições de Bergson e Madinier, pensamos que a nossa posição salvaguarda simultaneamente a imanência e a emergência da consciência moral em relação às energias vitais. Para manter a originalidade da ordem racional e do *Cogito* não é preciso negar os vínculos que os ligam à totalidade do ser humano.

Por tudo isto se justifica o que escrevemos ao iniciar este capítulo, servindo-nos de expressões de Ricoeur: o aspecto fundativo da ética é o movimento pessoal, simultaneamente desejo e esforço, que consiste, em última análise, na “posição de existência” e na “afirmação de ser”⁴³. Assim, o momento primeiro da ética é eminentemente positivo, construtivo e personalizante: é a auto-afirmação.

Temos, no entanto, de prosseguir, integrando o sentido da obrigação.

Na estrutura ética a obrigação constitui um momento segundo, exigido pelas resistências que se opõem à espontaneidade.

Assim como vimos no parágrafo segundo (b) as “passividades” do dinamismo pessoal, mostrando algumas das suas ambiguidades e das resistências que o limitavam, devemos agora ver as “passividades” da exigência moral.

Também aqui não é espontânea a correspondência ao apelo que cada homem sente na sua consciência em ordem a realizar-se responsabilmente. Muitas vezes o peso dessa responsabilidade degrada-se em inércia e a fidelidade ao projecto corrompe-se em traição, numa palavra, a espontaneidade depara-se com resistências comprometedoras.

É por este motivo que a obrigação surge na estrutura da moralidade. Exactamente porque há conflito entre exigência e resistência, é preciso que a primeira faça sentir ao espírito uma imposição que, sem alienar a sua autonomia, o leve a vencer a resistência. É este carácter de imposição que define a natureza da obrigação e a este nível Kant tem indiscutivelmente razão: o dever apresenta-se ao espírito como um imperativo categórico, ou seja, como uma ordem irrecusável que me empenha e me constrange.

Deste modo, o desejo de ser funda a exigência moral e esta, por sua vez, torna-se normativa e mesma coactiva⁴⁴. E assim a obrigação adquire o seu pleno sentido, subordinada ao dinamismo de auto-afirmação, à maneira dum momento segundo da estrutura ética. Mais tarde veremos como estas noções nos hão-de servir para bem situarmos alguns problemas.

⁴³ Ver *supra*, p. 41 – Cf. MADINIER, *op.cit.*, pp. 35-54.

⁴⁴ Na nossa existência real a obrigação assume normalmente o carácter de imposição, precisamente por causa daquilo a que chamamos “resistências”. Essa imposição pode ser dita “coactiva”, desde que não se entenda por este termo uma pressão alienadora; “imposição” aqui significa “proposição veemente e empenhativa”. Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons...*, pp. 128 ss., o qual distingue três aspectos na norma: “norma-piloto” (a medida objectiva de moralidade) “norma-preceito” (o mandamento, a lei) e “norma-constrangimento” (aspecto coactivo da obrigação).

Sendo assim, está determinado com suficiente rigor qual é o originário moral. Excluimos as perspectivas meramente intelectualistas ou meramente voluntaristas e identificámos esse elemento originário com o projecto da liberdade pessoal, que se radica no sintoma dos dinamismos corporais e que, por sua vez, é sintoma duma tendência transcendental⁴⁵. Mas, falta analisar uma última e fundamental questão: o seu carácter relacional.

d) Dinamismo e alteridade

O nosso estudo da auto-afirmação levou-nos a considerar o devir da personalidade humana, na sua estrutura dinâmica e dialética: do conflito entre “posição” e “oposição” surge um movimento e da própria tensão existencial nasce uma personalidade em gènesese permanente. Mas todo o movimento deve ter um sentido, isto é, um significado e uma direcção. Trata-se de saber, pois, qual é o sentido do dinamismo da realização humana.

Vimos acima que a liberdade não se justifica a si mesma, mas implica uma verdade que lhe dê fundamento – o mesmo podemos agora dizer da auto-afirmação em geral: ela não é um ímpeto arbitrário e caprichoso, mas exige uma verdade, ou seja, uma justificação e uma finalidade.

Poderá pensar-se que é a autenticidade que dá sentido à auto-afirmação. Nessa hipótese, todo o projecto humano tenderia para o auto-aperfeiçoamento de cada indivíduo e a sua tendência orientar-se-ia para a fidelidade de cada pessoa perante si mesma. Ser autêntico! – tal seria o ideal e a meta a atingir. E então a finalidade da moral consistiria em tornar cada homem irreprensível aos seus próprios olhos, e o esforço livre de crescimento responsável ficaria encerrado no curto-circuito da integridade individual.

Longe de nós a ideia de minimizar o alto valor moral da autenticidade. Mas o facto de afirmarmos esse valor não impede que denunciemos as suas ambiguidades. Antes de mais, a autenticidade está sujeita a inúmeras ilusões: se nos meus comportamentos há sempre uma dose tão grande de motivações inconscientes, quem me garante que eu esteja a ser fiel ao melhor de mim mesmo? Se é deformada a visão que tenho de mim próprio, quantas vezes me enganarei ao pretender ser autêntico? Além disso, todo o movimento do meu ser me orienta para fora de mim; as energias do meu corpo e as aspirações do meu espírito são aberturas a uma: transcendência. Tudo isto leva

⁴⁵ Sobre a noção de “sintoma” cf. *supra*, nota 17.

a concluir que a autenticidade não é a última palavra que dá o sentido da auto-afirmação⁴⁶ e que o auto-aperfeiçoamento não é a última finalidade do esforço moral⁴⁷.

Antecipando a conclusão, podemos afirmar: a última palavra é o amor. A pessoa constrói-se para se dar e afirma-se na existência para se oferecer. A verdade da liberdade é o amor, é ele que a justifica, que a fundamenta, que a finaliza, numa palavra, que lhe dá a plenitude de sentido. Deste modo, a espontaneidade confunde-se com a generosidade.

Não basta, porém, enunciar esta conclusão, mas é preciso prepará-la provando que não é uma fórmula apriorística. Para isso impõe-se uma análise pormenorizada que ponha a claro a estrutura relacional da existência e que mostre como a alteridade está sempre presente ao dinamismo de afirmação pessoal. Só no terceiro capítulo este tema será estudado expressamente, quando abordarmos o problema da intersubjectividade humana. Mas interessa preparar desde já esse desenvolvimento, fazendo ver como, em cada um dos seus níveis, o desejo de ser implica o referido aspecto de alteridade.

O processo das necessidades orgânicas e das pulsões instintivas é todo ele relacional.

J. Nuttin chamou a atenção para esta realidade, elaborando o que chama uma “*théorie relationnelle des besoins*”⁴⁸. O organismo e o meio ambiente não são entidades independentes, mas antes dois pólos duma unidade funcional, de tal maneira que as “necessidades” não são movimentos unilaterais mas verdadeiras interações. Portanto, já ao nível da esfera biológica tudo se passa ao modo de troca permanente, de assimilação e de reacção, entre o ser vivo e o que o rodeia. Por seu lado, as pulsões instintivas e os desejos dinâmicos, desde o instinto de conservação até ao instinto sexual, estão afectados por uma nítida marca de sociabilidade. As diversas necessidades de segurança, de comunicação, de apoio, de simpatia são indispensáveis para manter e desenvolver a confiança em si próprio e o gosto de viver – “o indivíduo que,

⁴⁶ Cf. A. DE WAELEHENS, “Les Mythes de l’authenticité”, *Demitizzazione e Morale*, pp. 91-103. O autor critica justamente as deficiências duma ontologia subjectivista que, ignorando a permanente relação do eu com o mundo, valora excessivamente as categorias de autenticidade e de sinceridade, alimentando o “mito do homem interior” (p. 98) – É claro que o relevo dado à autenticidade constitui uma saudável reacção contra o puritanismo farisaico; Ver ainda, sobre o tema da sinceridade, G. GRANGETTE, “Perspectives non chrétiennes”, *Lumière et Vie – Crise de la morale*, 8, 1953, pp. 11-14, sobretudo p. 26.

⁴⁷ Sobre o problema do auto-aperfeiçoamento, cf. B. HAERING, *Le Sacré et le Bien. Religion et moralité dans leur rapport mutuel*, Paris, 1963, pp. 195 ss.

⁴⁸ *Psychanalyse et conception spiritualiste de L’homme*, pp. 246 ss.

psicologicamente, se ‘concentra’ em si mesmo esvazia-se e petrifica-se”⁴⁹ poderia dizer-se que o “altruísmo” é uma exigência vital. Sem integração no ambiente, a sobrevivência torna-se impossível – a auto-afirmação não é uma auto-suficiência.

“Em resumo. O homem é e ‘sente-se’ implicitamente, mas fundamentalmente, ao mesmo tempo um ‘ser subsistente em si mesmo’ – daí o impulso em ordem à permanência e ao desenvolvimento de si mesmo – e um ‘ser essencialmente referido ao outro’ – donde brota a necessidade ‘natural’ de procurar e de manter o contacto com tudo o que constitui e ‘alimenta’ continuamente a sua existência. A dupla necessidade complexa do próprio desenvolvimento e do contacto, que penetra, em proporções variáveis, toda a actividade humana, pode, pois, conceber-se como a expressão dinâmica do que é o homem. Nestas condições, compreende-se igualmente a fusão íntima destas duas necessidades – quer dizer, o facto que é no e pelo contacto com o ‘outro’ que o homem se mantém e se desenvolve – uma vez que as duas necessidades são apenas a manifestação de dois aspectos complementares do seu ser único: um ‘ser si mesmo’ a partir e em dependência intrínseca do ‘outro’”⁵⁰.

A personalidade estrutura-se progressivamente segundo um sistema de interacção.

Esta citação de Nuttin introduz-nos já num novo aspecto do problema, que é uma das principais aquisições da psicologia recente: a pessoa estrutura-se vivendo em relação. Em última análise, a psicologia é uma psicossociologia⁵¹.

Se considerarmos a vida humana tanto em perspectiva genética (estudando a evolução crescente e constante da sua existência), como em perspectiva actual (verificando os tipos de comportamento da pessoa em determinado momento), impõe-se a conclusão de que tudo se processa em termos de interacção recíproca e que esse contexto relacional é verdadeiramente constitutivo do ser-homem.

⁴⁹ *Ib.*, p. 270.

⁵⁰ *Ib.*, p. 286. – Cf. G. CRUCHON, *Initiation à la psychologie dynamique. La personne et son entourage*, Paris, 1963, pp. 144 ss.; G.W. ALLPORT, *La personalidad, Su configuración y desarrollo*, Barcelona, 1966, pp. 110, 234-236, etc.

⁵¹ CH. H. NODET, “Sexualité et situation”, *Espirit – “La sexualité”*, 11, 1960, pp. 1731-1753: “Toda a psicologia analítica pode ser considerada como uma psicologia das relações a outrem” (p. 1734); É, sobretudo, a psicanálise que estuda a perspectiva genética da pessoa em relação, dando especial relevo às idades infantis e aprofundando assim o problema da estruturação progressiva da personalidade – Cf. M. ORAISON, *Une morale pour notre temps*, pp. 41 ss., 105 ss., etc. *IDEM*, “La morale devant la biologie et la psychanalyse”, *Morale humaine, morale chrétienne*, pp. 61-68; Lembrar ainda, a este respeito, os autores citados na nota anterior.

Quando uma criança vem ao mundo, o seu espírito ainda não está aberto à realidade e só progressivamente vai desabrochando a sua capacidade de percepção e de compreensão. Nos primeiros tempos da sua vida, nem sequer há nela uma consciência do próprio eu, mas de certo modo esse eu é experimentado confusamente como um elemento indistinto do mundo que o envolve – ainda não é percebido como um centro autónomo. Essa autonomia será conquistada a partir da relação com os outros, de tal maneira que se pode dizer que a autoconsciência é simultânea da consciência de alteridade⁵².

A relação vai passando por formas diferenciadas, umas mais narcisistas, outras mais altruístas⁵³, mas é sempre através do contacto com o meio, sobretudo o meio familiar, que a criança se vai afirmando pouco a pouco a si mesma: sem a ternura da mãe e a protecção do pai, dificilmente ela conseguirá um desenvolvimento harmónico e um equilíbrio de personalidade.

De modo progressivo, a criança vai-se socializando⁵⁴, aprendendo a linguagem comum, criando vínculos cada vez mais fundos com o seu ambiente vital – sente-se existir porque é um centro de atenções.

Muitas vezes, para se afirmar tem de se opor, para além de todas as tensões internas, o pequeno homem que cresce é ainda o protagonista do aparecimento de inúmeras tensões exteriores; a situação de conflito e a ambiguidade da relação são também um dado de base para o movimento construtivo da personalidade⁵⁵. No diálogo com o mundo dos outros, diálogo que frequentemente é confronto e mesmo luta, o eu vai-se estruturando ao longo dum caminho duro mas maravilhoso.

Toda a história do individuo é uma história de interacção. Mesmo quando conquistou a sua autonomia pessoal, ele não pode recusar todas as solidariedades que constituem a sua existência no mundo. O *ser-com-os-outros* é para ele essencial. A sua existência é uma co-existência.

⁵² Cf. R. GIVORD, “De la relativité des personnes”, *L’homme et son prochain, Actes du VIIIème Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Toulouse, 1956*, p. 53: “Como se desperta a consciência na pequena criança? Toma primeiro consciência do seu eu e depois, apenas em segundo lugar, consciência dos outros eus? Sem dúvida não é assim: é simultaneamente e duma maneira essencialmente relativa que se desperta a consciência de si e a consciência de outrem. A consciência própria só se desperta pela presença, pelo convite, pelo apelo duma outra consciência”. – Cf. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, pp. 67-70.

⁵³ Recordar a distinção libido do eu – libido objectal. Cf. FREUD, *op.cit.*, pp. 10-11. *Idem, Trois essais sur la Théorie de la sexualité*, Paris, 1962, pp. 125 ss.; A psicanálise mostra justamente que o progresso da maturidade equivale ao predomínio das tendências altruístas e oblativas.

⁵⁴ Em psicologia, “socialização” significa a progressiva adaptação ao meio ambiente, pela aprendizagem das formas colectivas de convivência. Cf. D. LAGACHE, *La psychanalyse*, p. 38: “A formação da personalidade aparece como uma socialização progressiva, no desenvolvimento da qual a psicanálise pôs em relevo o jogo de identificações sucessivas e múltiplas”. – Para uma comparação das formas humanas e animais de sociabilidade, ver F. BUYTENDIJK, *L’homme et l’animal. Essai de psychologie comparée*, Paris, 1965, p. 107 ss.

⁵⁵ Quando à frente estudarmos o problema do *eu-ideal*, veremos alguns aspectos concretos desta tensão (Cf. *Excursus*).

Deste modo, o dinamismo de autoposição desvenda-se como tendência para o descentramento; a pessoa cresce e firma-se numa diléctica vivida de que ela não é o centro, mas apenas um pólo. E assim a exigência moral, fundada no desejo-de-ser, define-se como *desejo-de-ser-para-outrem*⁵⁶. Portanto, a personalização não é introversão, mas generosidade e amor⁵⁷.

O projecto da liberdade não é uma decisão solitária, mas integra-se na solidariedade duma história vivida em comum.

Será este o terceiro aspecto do carácter relacional da auto-afirmação. Já vimos que a opção livre inaugura, na vida de cada um, uma história pessoal e responsável; falta ver que a responsabilidade tem uma dimensão colectiva e que a decisão se integra numa solidariedade.

O sentido histórico da existência comum constitui um dos valores mais importantes consciencializados pelo mundo contemporâneo⁵⁸. Os vastos conhecimentos científicos possuídos pela humanidade actual permitem-lhe uma visão esclarecida do passado e revelam-lhe a grandiosa aventura universal: também o mundo não é uma coisa feita de uma vez para sempre, mas é um mundo em génese e em crescimento. O facto da evolução cósmica faz ultrapassar uma visão fixista do real. Mais ainda, a própria humanidade tem uma história de estruturação progressiva e de movimento contínuo, análoga à história de cada indivíduo⁵⁹ – através de fases sucessivas, ela vai adquirindo uma cada vez maior consciência de si mesma como uma humanidade una.

Além disso, o sentido histórico não se limita a dirigir para trás o nosso olhar, mas orienta-o para o futuro e então os homens compreendem que esse futuro depende deles, que a história não é um ciclo fatal mas uma tarefa a assumir solidariamente. Trata-se de construir um mundo novo, mais fraterno e mais humano, um mundo de convergência universal⁶⁰. Neste projecto colectivo

⁵⁶ Este tema aqui apontado será longamente desenvolvido no cap. III – Quanto a algumas perspectivas morais sobre o desejo de ser e o reconhecimento de outrem, ver A. VERGOTE, *op.cit.*, pp. 196-200.

⁵⁷ Sobre o acto de amor como acto pelo qual o eu se realiza, ver as penetrantes análises de G. MADINIER, *Conscience et amour*, pp. 47 ss.

⁵⁸ A. DONDEYNE, *La foi écoute le monde*², 2 ed., Paris, 1964, resume nestes termos o actual sentido da solidariedade histórica: “Entre os valores que emergem hoje ao primeiro plano, há, antes de mais, uma maturação do sentido da solidariedade humana. A nossa solidariedade torna-se não apenas mais universal, por causa da unificação do planeta, mas também mais adulta: ultrapassou a fase dos bons sentimentos (...) para fazer sua a seriedade do trabalho; por outras palavras, pretende ser uma solidariedade na e pela história” (p. 48); O marxismo contribuiu muito para o progresso deste valor na nossa civilização; alguém o designou como “uma metodologia da iniciativa histórica” – R. GARAUDY, *De l’anathème au dialogue. Un marxiste s’adresse au Concile*, Paris, 1965, p. 63.

⁵⁹ Isto não significa que os povos ditos “primitivos” se possam considerar, sem mais, povos infantis. No entanto, é indiscutível um progresso colectivo ao nível da história global da humanidade e pode mesmo admitir-se a hipótese de o homem ter acedido pouco a pouco à compreensão intelectual e ao discernimento moral. A própria teologia do pecado original é compatível com esta hipótese – cf. Z. ALSZEGHY – M. FLICK, “II peccato originale in prospettiva evolucionistica”, *Gregorianum*, 47, 1966, p. 215.

⁶⁰ Basta recordar os escritos de Teilhard de Chardin e toda a abundante literatura publicada a seu respeito.

cada um se deve sentir empenhado, uma vez que participa da responsabilidade comum. Numa palavra, a consciência histórica, tão aguda no nosso tempo, leva-nos a descobrir o carácter solidário da liberdade humana e a aprofundar as exigências morais do nosso compromisso no mundo. Assim se alargam de forma insuspeitada os horizontes da auto-afirmação pessoal, uma vez que o âmbito das relações se confunde com o próprio universo e que a opção do indivíduo se repercute à escala da humanidade⁶¹.

Ao terminar este capítulo, podemos tentar uma síntese retrospectiva. O nosso propósito é de elaborar uma moral de intersubjectividade – para o fazer, começamos por determinar o momento fundativo da vida moral, a saber, o desejo que toda a pessoa tem de se realizar na existência. Tomámos, pois, decididamente, partido por uma ética radicada nas faculdades de desejar e no dinamismo que lhes é inerente; nesta ordem de ideias, a própria obrigação perde o seu carácter primordial e passa a ser um elemento, certamente indispensável, mas segundo (que venha em segundo lugar não quer dizer que seja secundário).

Vimos que o desejo humano de crescimento se manifesta ao nível das intra-estruturas psico-físicas, que nos revelam a existência de energias propulsivas complexas, de carácter conflitual, as quais se apresentam já como relações enquadradas num sistema de interdependências. Esta espontaneidade espiritual que leva a pessoa a afirmar-se progressivamente, edificando um projecto livre ao longo de múltiplas decisões, dando o seu consentimento ao que não depende dela, procurando uma verdade que justifique a sua liberdade, relacionando-se com todos os que a rodeiam, sentindo-se solidária numa história colectiva. Todo este movimento se encaminha transcendentemente para uma descoberta do Absoluto que será a revelação plena do sentido do caminho a percorrer.

Este “dever-ser” da pessoa não é apenas uma necessidade vital, mas também uma exigência ética: o facto do “eu” de cada homem ser constitutivamente uma abertura para fora e para cima de si mesmo, não só define uma condição existencial, mas implica ainda uma responsabilidade moral; se, pela sua própria natureza, a espontaneidade tende intrinsecamente para a generosidade, compete à consciência humana assumir esta tendência e fazer sua esta orientação. Assim é o amor que dá sentido a todo o movimento pessoal, porque realizar-se é relacionar-se.

Numa palavra, o amor, antes de ser exigência moral, é a lógica da vida.

⁶¹ Omitimos neste capítulo a consideração do aspecto relacional da orientação para o Absoluto – tal aspecto será estudado mais tarde.

EXCURSUS sobre o eu-ideal

A exigência moral vivida por cada pessoa pressupõe que há nela uma distância entre o “ser” e o “ideal”, pois que os seus comportamentos ficam sempre aquém das suas aspirações. De forma mais ou menos clara, há no homem uma visão antecipada do que poderá ou deverá ser a sua existência num futuro próximo ou remoto, e o seu projecto pessoal destina-se a atingir essa meta. Portanto, a ordem ética é sempre uma ordem de “idealidade”, na medida em que não se satisfaz com o presente e procura modos mais perfeitos de realização.

Sendo assim, convém à reflexão moral recorrer aos dados da psicologia e da fenomenologia para aprofundar o sentido do ideal na vida humana – e o tema é tanto mais interessante quanto, de facto, verificamos uma dupla característica no ideal: é termo dum dinamismo e tem uma estrutura relacional (por isso mesmo abordamos brevemente o problema neste apêndice).

A psicologia fala-nos do “eu-ideal”. É uma noção de certo modo confusa, correspondente ao conjunto das características que a pessoa desejaria reclamar como descritivas de si mesma.

Mas poderia perguntar-se: trata-se de uma procura deliberada ou duma aspiração inconsciente? Onde se inspira o sujeito para desejar essas qualidades que o hão-de definir? Portanto, esta definição não põe a claro toda a complexidade do problema.

Sabemos que também Freud se serviu da expressão “eu-ideal”. De resto, confundindo-a com uma outra – “super-ego”; e nem todos os seus intérpretes estão de acordo quanto ao modo de entender estas expressões. Posteriormente, a questão foi-se esclarecendo, de tal maneira que podemos distinguir três aspectos especificamente diferentes (embora não isoláveis) na realidade genérica do “ideal” humano:

1. O *super-ego*, em sentido estritamente freudiano. O que o caracteriza, antes de mais, é ser uma instância do psiquismo, inconsciente e repressora, formada durante a infância, mas da qual se conservam resíduos pela vida fora. A sua origem deve ver-se no complexo de Édipo, que é o conflito fundamental dos primeiros anos da criança: o progenitor do mesmo sexo assume para ela a figura dum rival castigador que impede a livre expansão das tendências libidinais. Trata-se, portanto, duma instância de proibição, de ameaça e de castigo, que integra os vários elementos de censura social (sobretudo censura parental) recalcada para o inconsciente⁶².

⁶² Cf. FREUD, *Abrégé de Psychanalyse*, pp. 5-6, 84-86; J. NUTTIN, *op.cit.*, pp. 34 e 58; D. LAGACHE, *op.cit.*, pp. 36-37; G.W. ALLPORT, *op.cit.*, pp. 128 ss.; Ver, sobretudo, CH. ODIER, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, pp. 37 ss., 101 ss.

2. O *eu-ideal*. Sendo ainda uma instância predominantemente inconsciente, distingue-se da anterior pelo facto de não ser uma censura e uma repressão, mas antes um processo de identificação que leva o indivíduo a imitar aqueles sujeitos que aparecem prestigiados aos seus olhos. Com efeito, para o seu filho, o pai não é só um rival mas também um modelo; se ameaça, também protege. E, além do pai, muitas outras personalidades terão este papel de “modelos” a imitar – “não se trata dum ideal em si mas dum ser humano idealizado, o que é inteiramente diferente”.⁶³ Portanto, neste sentido restrito o *eu-ideal* representa ainda um automatismo indeliberado, que tende a reproduzir imagens de pessoas “ideais”, independentemente do seu real valor (tanto Nuttin como Odier distinguem assim o *super-ego* e o *eu-ideal*; Lagache fá-lo em termos ligeiramente diferentes). – Seria interessante introduzir aqui a reflexão sobre os papéis (“rôles”) sociais e as formas estereotipadas de comportamentos e de modelos “culturais”.⁶⁴
3. O *ideal do eu*, finalmente, deixa de ser uma manifestação do psiquismo infantil e passa a ser uma realidade propriamente pessoal e consciente. Prescindindo das fases por que passa, muitas vezes, durante a adolescência, poderíamos defini-lo como a prossecução intencional e voluntária de uns tantos valores considerados pela pessoa importantes para si (em linguagem de Odier, diríamos que já não é uma actividade “funcional”, mas “valorial”⁶⁵, usando, aliás, a expressão “moi idéal”). O que mais nos interessa reter dessas análises é o relevo dado às influências da relação intersubjectiva na formação do ideal: é verdade que a sua função é “a de nos chamar à criação de nós próprios por nós próprios”⁶⁶, mas também é verdade que nele “há sempre a presença velada ou a construção simbólica dum tu”⁶⁷. No mistério do ideal encontramos a coincidência do eu e do tu na reciprocidade humana; e o autor usa mesmo o termo de introcepção (segundo W. Stern) para exprimir esta osmose pessoal que se encontra na “idealidade” da consciência⁶⁸. Como é evidente, isto tudo não se processa sem ambiguidades. Se a imagem do “outro”, sobretudo do “tu”, influencia a maneira como o “eu” se vai moldando, também acontece que o “eu” deforma a visão que tem do outro⁶⁹ – o sistema é complexo

⁶³ CH. ODIER, *op.cit.*, p. 38.

⁶⁴ Cf. NUTTIN, *op.cit.*, pp. 223-224; J. MAISONNEUVE, *Psychologie sociale (Que sais-je?)*, Paris, 1960, p. 12, etc.

⁶⁵ M. Nédoncelle dá-nos análises preciosas desta realidade em dois escritos diferentes: *La réciprocité des consciences*, pp. 70 ss. e *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, Lisboa, 1961, pp. 99 ss.

⁶⁶ *Para uma filosofia...*, p. 100.

⁶⁷ *La réciprocité...*, p. 72.

⁶⁸ Cf. *Para uma filosofia...*, pp. 105-106.

⁶⁹ Cf. E. DE GREEF, “Image d’autrui et devenir personnel”, *La présence d’autrui*, Toulouse, 1957, pp. 19-51.

e a influência recíproca das personalidades mistura-se com as projecções subjectivas. O interesse desta análise está em revelar-nos como num caso particular dum fenómeno simultaneamente psíquico e moral (o do ideal humano) nós podemos descobrir uma aplicação evidente dos princípios enunciados no corpo do capítulo: também aqui, nos diversos níveis considerados, se constata que o crescimento humano se estrutura relacionalmente. Desde a pressão social até ao apelo dos valores, em tudo encontramos confirmada esta realidade (e as próprias análises de Bergson em *Les deux sources* nos mostram como toda a moral assenta em situações comunitárias, quer nas formas inferiores da “obrigação”, quer nas formas superiores da “aspiração” – notar o paralelismo evidente entre as perspectivas de Bergson e as da psicologia: ambas põem em relevo o momento da “repressão” e o momento da “aspiração”).

II CAPÍTULO A ACÇÃO MORAL

De que modo o dinamismo de auto-afirmação se efectua concretamente na existência? Depois do que escrevemos no I Capítulo, esta pergunta é inteiramente pertinente – se a pessoa é toda ela uma protensão e um projecto, cabe agora interrogarmo-nos sobre a maneira como se incarna esse movimento, por outras palavras, saber se o referido dinamismo pessoal se reduz a uma “intenção” mais ou menos genérica, ou se, pelo contrário, adquire uma verdadeira eficácia na vida de todos os dias. Diremos imediatamente que a auto-realização da pessoa se efectiva pela acção. É na acção que o crescimento se torna eficaz, é por ela que a intenção humana ganha a sua seriedade.

Consequentemente, o nosso breve estudo sobre a estrutura da moralidade (estudo que é uma condição indispensável para elaborarmos uma “moral de comunhão”) ficaria incompleto se não considerássemos o carácter activo da tendência auto-afirmativa, uma vez que o impulso da liberdade enquanto construção temporal duma história humana tem forçosamente de se exprimir pela acção. A liberdade reconhece-se na medida em que se exerce.

Temos assim definido o tema deste II capítulo: a acção moral. Será um capítulo meramente preparatório em relação ao III, pois que não abordaremos agora nenhum problema que diga respeito à intersubjectividade, mas tentaremos apenas situar algumas questões preliminares sem as quais não seria possível o aprofundamento seguinte.

a) A acção é inevitável

O primeiro ponto a esclarecer é este da inevitabilidade da acção, ou seja, o facto da realização pessoal exigir intrinsecamente um desabrochar de actividade. De todos os filósofos nenhum melhor do que M. Blondel desenvolveu o problema da acção humana em todas as suas dimensões e implicações – podemos, por isso, inspirar-nos no seu pensamento, sobretudo o de *L'Action* de 1893, tanto mais que a sua reflexão segue um percurso semelhante àquele que escolhemos para sistematizar a questão que nos ocupa¹.

¹ M. BLONDEL, *L'Action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1950.

Também Blondel insere a realidade da acção no dinamismo global da pessoa, mostrando a articulação rigorosa dos diversos níveis de tendências e fazendo ver como tudo se resolve numa orientação para a transcendência².

A grande tese do filósofo, depois de ter explicado que não se pode iludir o problema da acção, estuda numa primeira etapa as condições científicas e as fontes inconscientes da acção³, explorando o campo dos determinismos e a zona dos fenómenos corporais, acessíveis à ciência positiva. Dessa zona emergem a consciência e a liberdade, não à maneira de epifenómenos⁴, mas como uma nova síntese original, que contém e ultrapassa todos os condicionamentos⁵.

Assim, a “energia” espiritual, que é o movimento da própria liberdade, solidariza-se com o determinismo cósmico, integrando-o e superando-o, e atinge a autonomia apoiando-se nos seus próprios motivos⁶, mas para se abrir a uma nova “heteronomia” que é a submissão a uma ordem moral⁷.

Ora, todo este processo é exactamente um processo de acção consciente e livre. A liberdade só se conserva lançando-se na acção operante e mesmo “o objectivo não se manterá intacto, completo e sincero senão ‘objectivando-se’⁸, por outras palavras, só saindo de si mesmo para se projectar no exterior é que o sujeito garante a sua permanência. Em última análise, a “interioridade” resolve-se na “exterioridade”⁹.

² Em plena crise modernista, o esforço de Blondel incidiu no sentido de determinar o aspecto de imanência do sobrenatural, mostrando que há no homem uma essencial abertura para a transcendência – Cf. o capítulo intitulado “Philosophie et christianisme dans la pensée de Maurice Blondel” em H. BOUILLARD, *Logique de la foi. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques*, Paris, 1964, pp. 169-192.

³ Cf. *L’Action*, pp. 43-102. Como conclusão desta primeira etapa, o autor afirma que “as ciências positivas convergem para uma ciência da acção” (p. 102).

⁴ *Op.cit.*: “longe de ser um simples epifenómeno ou uma duplicação dos fenómenos físicos ou fisiológicos, o acto de consciência resume e concentra todo o meio de que se alimentou – é uma receptividade universal”.

⁵ Cf. pp. 103-104: a consciência é uma síntese original e a espontaneidade psicológica absorve e emprega a espontaneidade física.

⁶ O tema do “motivo” e da autonomia da liberdade é estudado por Blondel a partir da p. 105.

⁷ Cf. pp. 116-143. Aqui o autor expõe os temas que correspondem ao que chamámos a “passividade” do dinamismo. Por um lado, a liberdade é consentimento e “toda a nossa acção própria parece repousar sobre um fundo primitivo de passividade” (p. 121), por outro, “a liberdade não é, como muitas vezes a representaram e sem razão, como um simples poder arbitral (...); ela brotou no dinamismo da acção espontânea. é por isso que ela tende necessariamente para o dinamismo da acção reflectida” (p. 125). Em termos diferentes, Blondel exprime aqui o mesmo que dissemos antes: a liberdade exige uma verdade. “Há, portanto, uma lógica necessária da liberdade” (p. 127). Assim, sob pena de se fazer da liberdade um objecto absoluto e vazio, temos de lhe reconhecer a submissão à “heteronomia” do dever: a lógica da liberdade conduz-nos para a lei moral (Cf. pp. 134 ss.).

⁸ *Op.cit.*, p. 104.

⁹ Cf. pp. 137 ss. Inevitavelmente, a intenção particulariza-se e exprime-se; o movimento pessoal torna-se centrífugo, desprendendo-se de si mesmo – “parece que agora é fora de nós que devemos procurar o aperfeiçoamento da vida interior” (p. 137). “Assim, nascida da acção, mantida pela acção, aperfeiçoada pela acção, a consciência da liberdade e da obrigação moral tende para a acção” (p. 139).

“Assim, a acção precede e segue a liberdade moral, como uma condição duplamente indispensável para que ela nasça e para que sobreviva”¹⁰. Mais ainda, “a acção é o cimento com que somos modelados; não subsistimos senão na medida em que agimos”¹¹ – “é pela acção que a alma ganha corpo e que o corpo ganha alma”¹² e “penetrando pela acção neste mundo objetivo que traz em si, o sujeito comunica-lhe a sua própria vida”¹³.

À luz deste breve apontamento da filosofia blondeliana, podemos enunciar uma primeira conclusão:

O dinamismo de realização humana tem inscrita em si uma inevitável tendência para a acção.

Este princípio, que está na linha da mais pura tradição tomista¹⁴, reveste-se de uma grande importância para todo o problema moral: se não o tivermos em conta nunca compreenderemos que o *dever-ser* é um *dever-agir* e que o homem é bom na medida em que faz o bem. Ora, a ordem ética identifica-se com a ordem de acção. É aí que o homem decide do sentido a dar à sua vida e actualiza as inúmeras possibilidades da sua existência, de tal maneira que quando se recusa a agir já está a tomar posição – “portanto não querer querer, é sempre querer” e “quem não faz é desfeito”¹⁵.

Por isso não admira que muitos pensadores contemporâneos, desde os psicólogos aos filósofos, insistam com particular veemência nesta dimensão essencial do ser humano que o leva a projectar-se irresistivelmente na acção, acção entendida como um “*engagement*” total da pessoa que se traduz em actos concretos¹⁶.

¹⁰ *Ib.* pp. 140-141.

¹¹ P. 182.

¹² P. 186.

¹³ P. 196. Para mais precisões sobre o sentido da acção no pensamento de Blondel – *Cf.* as suas notas em A. LALANDE, *Vocabulaire technique e critique de la Philosophie*, 7. ed., Paris, 1956, s.v. “Action”, pp. 20-21 e no Apêndice, pp. 1250-1251; *Cf.* também H. BOUILLARD, *op.cit.*, p. 174: “a acção. tal como Blondel a encara, não é a *praxis* em sentido marxista; seria antes a *praxis* em sentido aristotélico. Não se trata da acção pela qual o homem transforma a natureza e as estruturas económicas; trata-se da acção pela qual o homem realiza o seu destino através das diversas esferas da sua actividade”.

¹⁴ *Cf.* por exemplo I-II, q. 55, a. 2; q. 69, a. 1: “*Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquis convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum: quod quidem fit per aliquam actionem*”; etc.

¹⁵ M. BLONDEL, *op.cit.*, pp. 125 e 192.

¹⁶ Um dos psicólogos que mais insiste na necessidade de pôr em relevo a importância da acção na moral é o Dr. A. Hesnard. Ver o seu livro *Morale sans péché*, Paris, 1954, que denuncia as ilusões da falsa interioridade, sobretudo da falsa culpabilidade interior, apelando para uma “espiritualidade concreta” que dê o primeiro lugar à acção moral positiva (*Cf.* pp. 38, 138, 165, etc.). A parcialidade desta insistência de Hesnard é criticada por J. LACROIX, “Le point de vue d’un philosophe”, *Recherches et Débats – “Morale sans péché?”* (II), Paris, 1955, pp. 27-28. Por seu lado, os pensadores personalistas põem o problema da acção no centro dos seus interesses – ver o cap. sobre o “engagement” (pp. 102-114) em E. MOUNIER, *Le Personnalisme (Que sais-je?)*, 9 ed., Paris, 1965: “Que a existência seja acção, e a existência mais perfeita acção mais perfeita, mas ainda acção, é uma das principais intuições do pensamento contemporâneo” (p. 102).

Só nesta linha podemos superar todo o moralismo das “boas intenções”, talvez mais perigoso do que o moralismo formalista das “boas aparências”¹⁷.
Todavia, é ainda indispensável ter em conta um outro aspecto do problema da actividade humana:

**Se a pessoa se constrói agindo, não o faz solitariamente
mas em permanente confronto com o mundo.**

Não se trata nesta alínea de estudar a ampla questão da acção interpessoal (que será vista mais tarde), mas apenas do aspecto que diz respeito à dialética entre o homem e a “natureza”, enquanto momento central do agir humano. Foi, sobretudo, o marxismo que, mediante a noção de *praxis*, desenvolveu o sentido deste confrontopermanente estabelecido entre a pessoa e o mundo. Independentemente do carácter materialista e revolucionário que qualifica especificamente a *praxis* marxista, podemos ver no desenvolvimento deste tema um contributo importante em ordem a aprofundar a realidade da acção humana.

Do ponto de vista antropológico, esse contributo pode sintetizar-se nestes termos: “O homem ‘faz-se’ fazendo a natureza, e a natureza acede à sua verdade pelo homem”¹⁸. Isto significa que o homem não é apenas um manipulador do universo, mas que a sua acção, impregnada de pensamento, modifica profundamente a realidade exterior e imprime no mundo a sua própria fisionomia – o *homo sapiens* é também (é sobretudo, diria Marx) o *homo faber*; é o trabalho que define a situação do homem no mundo. Por outro lado, o homem não é um puro sujeito em face da natureza – esta, por sua vez, contribui para formar o homem, e assim há uma permanente dialética de interacção recíproca.

Em conclusão, a *praxis* marxista constitui a relação fundamental do homem com a natureza e é ela o grande, o autêntico motor da história humana, pois que realiza a unidade do saber e do agir numa actividade solidária que é transformadora do mundo¹⁹.

¹⁷ Cf. PH. DELHAYE, “Morale et moralisme”, *Supplément de la vie Spirituelle*, 70, 1964, pp. 243-271; R. LE SENNE, *Traité de Morale Générale*, 4 ed, Paris, 1961, pp. 669-671; L. LAVELLE, *Traité des Valeurs – Le système de différentes valeurs*, Paris, 1955, pp. 403-404.

¹⁸ J. LADRIÈRE, *Anthropologie du marxisme et le marxisme soviétique*, Bruxelles, 1962, p. 25.

¹⁹ Para uma exposição crítica da *praxis* em Marx podem consultar-se, além do citado opúsculo de J. Ladrière, os seguintes autores: A. PIETTRE, *Marx et marxisme*, 3 ed., Paris, 1962, pp. 30 ss.; G. A. WETTER, *El materialismo dialectico. Su historia y su sistema en la Unión Soviética*, Madrid, 1963, pp. 300 ss.; G. GIRARDI, *Marxismo e cristianismo*, Assisi, 1966, pp. 25 ss. e *passim*; J. Y. CALVEZ, *O Pensamento de Karl Marx*, II, Porto, 1959, pp. 75 ss.; P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, 2 ed., Paris, 1964, pp. 198 ss., etc.; Repetimos que nesta apreciação da *praxis* segundo o marxismo deixámos entre parêntesis a sua característica materialista e revolucionária, para apenas considerar, omitindo a sua dimensão social, o aspecto antropológico; e mesmo esse deve ser entendido fora de toda a parcialidade que faça da dialética da *praxis* a chave para a compreensão de toda a história humana, como bem mostram as citadas páginas de Ricoeur.

Esta noção de *praxis*, de que apontámos alguns elementos, é criticável em variados aspectos; não obstante, devemos aproveitar dela um precioso complemento para a doutrina de Blondel. Mostra-nos este filósofo a dialética da acção enquanto realidade imanente à pessoa; o marxismo completa esta visão na medida em que considera uma dialética de confronto com o mundo. É verdade que também Blondel integrava a liberdade na totalidade cósmica e insistia na repercussão exterior do agir; mas não foi suficientemente longe na consideração da possibilidade transformadora do trabalho humano e do consequente sentido da humanização da natureza. A acção da pessoa não apenas se repercute à sua volta, mas ainda é protagonista duma história universal.

Posto isso, uma questão permanece ainda em suspenso: temos falado de acção moral; mas em que consiste precisamente o carácter moral de acção? Sabemos como é ambígua esta palavra “moral”, pois tanto se opõe a “amoral” como a “imoral”. Quanto ao primeiro sentido, todos estão de acordo que só o “acto humano” (enquanto distinto do “acto de homem”), ou seja, o acto deliberado, livre e responsável, se pode considerar moral. Uma vez em presença dum acto humano, porém, que elemento se exige ainda para que ele seja moral (no segundo sentido), isto é, bom?

Como vemos, trata-se dum problema essencial da ética, ao qual se têm dado inúmeras respostas ao longo da história. E o que é mais significativo é que as soluções apontadas não dependem só duma concepção da moralidade e dos seus fundamentos, mas dependem ainda da maneira de entender a própria estrutura do acto humano. Um sistema que dê relevo ao papel da inteligência, fará uma moral intelectualista; um outro que dê relevo à vontade, fará uma moral voluntarista; um outro que dê relevo à sensibilidade, fará uma moral afectiva. Uma filosofia espiritualista, insistirá nos valores de interioridade e de intenção; uma outra materialista, insistirá na eficácia exterior. Tudo isto significa que quando perguntamos qual é o princípio que dá consistência moral à acção humana, a nossa resposta será dada em função da maneira como concebemos essa mesma acção.

Antes de expormos a nossa tentativa de solucionar o problema, vale a pena fazer uma elucidativa comparação entre três sistemas morais diferentes.

b) Três sistemas

Prescindindo agora da síntese tomista que, não obstante dar uma visão integral do acto humano, não responde a toda a problemática levantada posterior-

mente²⁰, interessam-nos três doutrinas que sistematizam em termos bem diferentes a questão posta: qual é o princípio que dá consistência moral à acção humana. Essas doutrinas são as de Kant, M. Scheler e o sociologismo – veremos como o seu confronto nos dará luz para uma conclusão.

Kant teve o mérito de estabelecer um primeiro princípio para a moralidade da acção, mas o seu formalismo é inaceitável.

Já antes nos referimos a alguns aspectos da doutrina kantiana para criticar o modo excessivo como dava prioridade ao dever e à obrigação, na linha do voluntarismo legalista. Interessa-nos aqui isolar um problema concreto desse sistema – o do princípio formal da moralidade.

Kant pretende estabelecer a moral segundo uma base rigorosamente *a priori*²¹: reagindo contra o naturalismo empírico, ele recusa qualquer fundamentação da ética a partir da natureza, ou das aspirações espontâneas do homem²². Considerando que todo o “desejo” é eudaimonista e interesseiro, corta com as implicações afectivas da moralidade, ao ponto de rejeitar o bem como fundamento do dever e a felicidade como termo

²⁰ Na verdade, a clássica síntese do tomismo dá-nos elementos importantes para o problema do acto humano, analisando a sua estrutura integral. Na I-II da *Suma Teológica* podem ver-se os diversos momentos dessa estrutura: apreensão intelectual do bem; vontade que tende para ele; intenção; conselho; consentimento; eleição; “*imperium*”; uso; fruição. Trata-se, portanto, dum processo que diz respeito à totalidade da pessoa, nas suas diversas faculdades: inteligência, vontade, potências inferiores (lembrar a distinção entre acto ilícito e imperado). No centro desta visão está a ideia de Bem, enquanto é apreendido pela inteligência e querido pela vontade. Ora, há no espírito hábitos especiais para o conhecimento do bem, dos quais o principal é a *sindérese* (hábito dos primeiros princípios da razão prática) cujo conteúdo se pode sintetizar numa fórmula: *bonum est faciendum*. Por um processo de dedução mental o espírito vai afirmando, a partir dos princípios da *sindérese*, as conclusões da ciência moral e assim sucessivamente até formular o juízo de consciência, ao qual se segue o juízo prudencial que precede imediatamente a acção. Seria longo estar a expor toda a riqueza desta síntese, da qual aproveitaremos muitos aspectos; no entanto, podemos reconhecer os seus limites e constatar que é susceptível de ser rectificadada, tendo em conta as aquisições do pensamento moderno – Cf. A. D. SERTILLANGES, *La Philosophie Morale de Saint Thomas d’Aquin*, 2 ed., Paris, 1961, pp. 21-26; O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Tournai, 195, pp. 45-55, 118-120, 143-150, 157-159, 163-173; J. DE FINANCE, *Ethica Generalis*, 2 ed., Roma, 1963, pp. 23-30; Ph. DELHAYE, *La conscience morale du chrétien*, Tournai, 1964, pp. 95-98; S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Tournai, 1964, pp. 114-143; A. PLÉ, *Vie affective et chasteté*, Paris, 1964, pp. 23 ss., etc.

²¹ Notar que os termos *a priori* e *a posteriori* não são usados em sentido clássico (da causa para o efeito e do efeito para a causa) mas em sentido kantiano (conhecimento por razão pura e conhecimento experimental) – Cf. KANT, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, 1965, pp. 73-82.

²² *Ib.*, p. 78: “o princípio da obrigação não deve ser procurado na natureza do homem, nem nas circunstâncias em que ele está colocado neste mundo, mas *a priori* unicamente nos conceitos da razão pura”; Cf. J. VIALATOUIX, *La morale de Kant*, 3 ed., Paris, 1963, p. 30: “a lei que prescreve o que deve ser não é derivada da experiência, mas é-lhe logicamente anterior e superior, e julga-a”; R. LE SENNE, *op.cit.*, pp. 237 ss.

intencional do agir²³. É verdade que Kant dá um lugar na sua doutrina ao sentimento de respeito²⁴ e mesmo uma visão personalista das relações humanas²⁵ – mas em última análise o absoluto da lei e do imperativo categórico impõe a sua hegemonia sobre todas as outras realidades éticas²⁶.

A consequência disto é que a acção moral, enquanto tal, nos aparece desprovida de todo o “conteúdo”, e só é qualificada por uma referência à obrigação de se submeter desinteressadamente ao dever. Portanto, dá-se uma dupla desvalorização da finalidade e da “materialidade” do acto humano, para se situar o seu valor decisivo ao nível do puro formalismo²⁷. Só a boa vontade torna boa a acção, e a vontade só é boa se age por submissão ao imperativo racional, independentemente de qualquer outra consideração.

Esta visão kantiana tem o mérito indiscutível de mostrar a necessidade de estabelecer um primeiro princípio para a moralidade da acção, ou seja, um princípio regulador que subordine a si todos os outros elementos do

²³ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. I – Le volontaire et finvolontaire*, Paris, 1963, p. 124: “o kantismo é dominado pelo problema duma vontade ‘pura’ independente de toda a condição empírica, quer dizer de toda a motivação afectiva”; Para uma crítica da exclusão do Bem e da Felicidade na fundamentação moral segundo Kant, ver J. MARITAIN, *La Philosophie morale. I – Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, 1960, pp. 130 ss.; Cf. M. SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, 5 ed., Paris, 1955, pp. 31 ss.

²⁴ Este célebre tema do sentimento de respeito é um dos elementos mais característicos da moral kantiana e marca um ponto de encontro entre a racionalidade e a sensibilidade – Ver KANT, *op.cit.*, pp. 100 ss.; *IDEM, Critique de la raison pratique*, 4 ed., Paris, 1965, pp. 78-80; J. VIALATOUX, *op.cit.*, pp. 22-25; Um magnífico desenvolvimento do tema em P. RICOEUR, “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59, 1954, pp. 380-397; Pensamos, todavia, que, neste artigo, Ricoeur interpreta com demasiada benevolência a noção de respeito em Kant, dando-lhe um carácter essencialmente personalista; é verdade que este escreve na *Crítica*: “O respeito aplica-se sempre unicamente às pessoas, nunca às coisas” (*op.cit.*, p. 80), mas também tinha escrito nos *Fundamentos*: “Todo o respeito para com uma pessoa não é propriamente senão respeito pela lei (lei da honestidade, etc.) da qual essa pessoa nos dá o exemplo” (*op.cit.*, p. 102, nota).

²⁵ Além do que apontámos na nota anterior sobre o personalismo um tanto ambíguo do sentimento de respeito, pode lembrar-se ainda o tema do “reino dos fins”: todo o homem é um fim em si mesmo e nunca pode ser usado como meio; daí uma das “máximas” do imperativo prático formulada assim nos *Fundamentos*: “Age de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, e nunca simplesmente como um meio” (*op.cit.*, p. 150). Esta máxima, por sua vez, conclui-se duma outra mais fundamental: “Age segunda a máxima que faz que possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal” (*ib.*, p. 136). Mas mesmo aqui é patente o formalismo kantiano – a universalidade é requerida mais pela natureza da lei do que pela solidariedade humana.

²⁶ Sobre o imperativo categórico, ver *supra*, p. 31; Cf. ainda G. MADINIER, *La conscience morale*, 4 ed., Paris, 1963, pp. 64-67; J. LACROIX, *Personne et amour*, 4 ed., Paris, 1965, pp. 33 ss.

²⁷ Tem sido muito debatida a questão do “formalismo” kantiano (até que ponto é que se trata dum formalismo sem “conteúdo material”). De qualquer maneira, para Kant, “a acção moralmente boa, é a acção querida por uma vontade boa. A sua moralidade é constituída pela sua forma e não pela matéria”; J. VIALATOUX, *op.cit.*, p. 24; Para bem compreender este formalismo é indispensável ter em conta a teoria kantiana do conhecimento – Cf. *ib.*, pp. 7-12 (as categorias racionais são a forma dos elementos do conhecimento sensível e material); Ver a nota seguinte.

processo moral. Assim, por exemplo, a afectividade e a experiência são elementos integrantes da situação ética – mas precisam de ser situadas nessa mesma totalidade, pela sua subordinação a um elemento primordial. A vantagem do kantismo foi a de ter chamado a atenção para esta exigência²⁸.

Todavia, parece-nos que Kant pôs mal o problema ao determinar esse primeiro princípio numa perspectiva formalista, identificando-o com o dever. Com efeito, o dualismo matéria-forma não se aplica com clareza ao dinamismo da acção humana e, portanto, só deficientemente se poderá falar num “princípio formal” do agir²⁹.

Em conclusão, desta análise adquirimos um primeiro e fundamental dado: a necessidade de um princípio regulador que dê sentido à globalidade da acção, mas que não seja entendido em termos formais.

Reagindo contra o formalismo kantiano, Max Scheler teve o mérito de determinar um “conteúdo material” da moralidade, com a sua teoria do *a priori* emocional.

Na verdade, em toda a primeira parte da sua obra *Der Formalismus*, M. Scheler elaborou uma nova teoria dos fundamentos da moralidade, em nítida reacção contra o kantismo, ao qual opõe uma axiologia ou ética dos valores. Afirmamos desde já que apenas nos interessa aqui considerar o primeiro problema, a saber, a rejeição do formalismo e a insistência no conteúdo material, e que não

²⁸ Cf. P. RICOEUR, *op.cit.*, p. 296: “O próprio duma formalismo é de fornecer à ética a armadura *a priori* implicada no momento de ‘tomada de posição’ em face de outrem e chamada a realizar-se no sentimento e na acção. Não há moral concreta que seja apenas formal; mas não há moral sem fundamento formal. É aí que Kant é invencível: a pobreza do formalismo é a sua força”.

²⁹ Ao escrever isto inspirámo-nos num texto que, curiosamente, é do mesmo autor daquele citado na nota anterior: “pôr em questão este privilégio do formalismo como primeiro momento da ética. O formalismo aparece-nos agora como uma racionalização segunda, obtida por simples transposição, sobre o plano prático, da crítica do conhecimento e da distinção do transcendental e do empírico; esta transposição desconhece inteiramente a especificidade do agir em relação ao conhecer. É preciso renunciar, portanto a toda a oposição do estilo forma-matéria, que diz respeito às operações constitutivas da verdade, e aceder a uma dialética do agir, cujo tema central seria a relação da operação à obra, do desejo de ser à sua efectuação”; P. RICOEUR, “Démystifier l’accusation”, *Demitizzazione e morale*, E. CASTELLI (dir.), Padova, 1965, p. 54. Portanto, se bem o interpretamos, houve uma evolução no pensamento de Ricoeur; enquanto que no artigo “Sympathie et respect ...”, *op.cit.*, publicado em 1954, ele justifica o formalismo em confronto com os elementos afectivos (em concreto, a “simpatia” em sentido de Scheler). Neste outro artigo, escrito 11 anos mais tarde, critica o mesmo formalismo em nome da dialética específica do agir. A partir daqui tiramos duas conclusões: a vantagem de integrar, como fizemos, a moralidade na auto-afirmação pessoal (uma vez que o caminho da acção vai “do desejo de ser à sua efectuação”) e a necessidade de estabelecer um primeiro princípio que dê consistência moral ao acto humano, subordinando os restantes elementos da acção, mas que não seja considerado como “princípio formal”. De resto, esta conclusão será retomada na nossa síntese do fim do presente capítulo e aí se verá de que modo entendemos o papel deste princípio; Para a crítica do formalismo de Kant, ver também J. L. ARANGUREN, *Ética*, 3 ed., Madrid, 1965, pp. 249 ss.

abordaremos neste capítulo a questão da axiologia scheleriana³⁰ – a análise da sua teoria dos valores levar-nos-ia longe de mais e, portanto, só a referiremos na medida em que o exigir o esclarecimento do primeiro problema. Scheler está de acordo com Kant em que a moral tem de ser estabelecida *a priori*, ou seja, independentemente da experiência³¹, mas contesta que todo o *a priori* seja formal e pretende mostrar que há um *a priori* material. Segundo ele, é um erro identificarem-se estas três coisas: *a priori*, formal e racional³² – tem de se admitir também um *a priori* que seja material e emotivo, isto é, não baseado na razão pura mas na experiência pura e emocional³³. De que modo entende Scheler esta possibilidade duma experiência pura que, sendo material, constitui um fundamento *a priori* para a ética? Tal tipo de experiência é possível mediante uma percepção-afectiva, concebida à maneira de um *a priori* da sensibilidade. Para ele, “a sede própria de todo o *a priori*-axiológico (e também de todo o *a priori* moral), é este conhecimento-dos-valores (ou esta intuição axiológica) que se funda antes de mais sobre a percepção-afectiva e a preferência”³⁴. Inspirando-se em S. Agostinho e em Pascal, Scheler atribui uma grande importância à “ordem do coração”, já que, segundo a célebre frase pascaliana, “o coração tem razões que a razão desconhece”³⁵. Prolongando esta reflexão na linha do conhecimento intuitivo, o nosso autor, de resto influenciado por Brentano e Husserl, associa-lhe os temas da intencionalidade da consciência e do sentido das essências inte-

³⁰ Cf. J. L. ARANGUREN, *op.cit.*, p. 92: “Em Scheler há que distinguir dois problemas distintos: um é o da crítica do formalismo ético e a defesa duma ética material, problema verdadeiramente fundamental. (...) O segundo problema de Scheler (...), que de nenhuma modo deve ser confundido com o anterior, é o da elaboração duma ‘ética dos valores’.”

³¹ M. SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, p. 69: “Kant tem razão em afirmar que os princípios éticos são necessariamente ‘*a priori*’.”

³² “Um dos erros fundamentais da teoria kantiana é de ter identificado o ‘apriorístico’ com o ‘formal’. Este erro está igualmente na base do ‘formalismo’ ético, digamos melhor: de todo o ‘idealismo formal’, porque é assim que o próprio Kant designa a sua teoria”, *op.cit.*, p. 76. “Não menos falsa é a segunda identificação: a do *a priori* com o racional (ou o ‘pensamento’), que corresponde à identificação do ‘material’ e do ‘sensorial’ (e do *a posteriori*)”, p. 85.

³³ “No interior da esfera total que constitui tudo o que pode ser discernido *a priori*, fica, portanto, um grande lugar para as distinções entre ‘formal e material’” (p. 76). Esta possibilidade da existência dum *a priori* material funda-se no facto de haver também uma “experiência pura” distinta da experiência empírica *a posteriori*: “Quando se opõe o *a priori* e o *a posteriori*, não se trata duma oposição entre experiência e não-experiência, (...) mas trata-se de duas espécies de experiência: a que é pura e imediata, por outro lado a que é condicionada e, por conseguinte, mediatizada, pela posição duma estrutura-orgânica natural do suporte-de-actos real” (p. 74).

³⁴ M. SCHELER, *op.cit.*, p. 90 – Cf. L. LAVELLE, *Traité des valeurs. I – Théorie générale de la valeur*, Paris, 1951, pp. 110-111, que resume assim o pensamento de Scheler: “Existe para ele um *a priori* da sensibilidade, como havia para Kant um *a priori* do entendimento – que nos dá o conteúdo mesmo do valor anteriormente à conexão deste conteúdo com um objecto qualquer. A significação do *a priori* encontra-se assim transposta do domínio da inteligência para o domínio da afectividade. Os actos de sentir, de querer, de preferir, de amar, de odiar implicam e reclamam um objecto *a priori* que o pensamento é incapaz de fornecer. Este objecto é um valor correlativo de cada um deles, uma qualidade pura que não é ainda uma coisa e que não tem necessidade de nós para ser dada”.

³⁵ Cf. M. SCHELER, *op.cit.*, pp. 265 ss., onde o autor se refere explicitamente a S. Agostinho e a Pascal para recusar a divisão inadequada que separa a razão e a sensibilidade.

lectuais (entendidas à maneira platónica, ou seja, como qualidades extra-temporais que fundam a realidade dos objectos). Assim, o espírito humano capta essas “essências alógicas” (no sentido em que transcendem a razão), chamadas valores, mediante uma intuição experimental que é a percepção afectiva³⁶.

Uma vez que não estamos a considerar o problema dos valores em si mesmos (as qualidades essenciais percebidas por essa intuição), já temos suficientemente definido o modo como Scheler concebe a estrutura da moralidade: a função decisiva que ele atribui ao *a priori* emocional. Desta visão decorrem duas consequências importantes – primeiro uma recusa a fundar a ética sobre a noção de dever: contra Kant, deve dizer-se que é o valor que funda o dever e não o dever que funda o valor³⁷; segundo, a introdução da sensibilidade e da afectividade na estrutura da moral. Ao dar um lugar de relevo ao sentimento, Max Scheler conseguiu, sem cair no subjectivismo moral³⁸, estabelecer o verdadeiro elemento de conteúdo material da ética. Valorizando o momento da intuição afectiva na descoberta dos valores, sem deixar de se situar ao nível do *a priori*, ele pôs a claro toda a insuficiência dum formalismo exclusivo, encerrado nos limites da razão pura. Opondo uma “ética material dos valores” ao “idealismo formal”, teve o mérito de apontar a importância do “emocional”, dando assim um conteúdo plenamente humano ao esquema seco duma ética racionalista.

E, no entanto, a sua teoria não está isenta de parcialidade. Independentemente de diversas críticas que se poderiam fazer à sua axiologia, não parece que Scheler integre satisfatoriamente os aspectos afectivos de captação dos valores nas restantes dimensões do acto humano integral³⁹. Esta sua parcialida-

³⁶ Cf. L. LAVELLE, *op.cit.* – G. GURVITCH, *Morale théorique et science des moeurs. Leurs possibilités – leurs conditions*, 3 ed., Paris, 1961, pp. 73 ss.: é uma das melhores exposições críticas sobre a teoria Scheler. Ambos estes autores revelam as influências de Platão, por um lado, e, por outro, de Brentano e Husserl; Sobre a maneira como Scheler entende a percepção afectiva, ver *op.cit.*, pp. 265 ss.; é importante distingui-la do que chama estados afectivos: “Os estados-afectivos e as percepções-afectivas são, pois, realidades fundamentalmente distintas; uns pertencem ao domínio dos conteúdos e dos fenómenos, as outras às funções encarregadas de captar estes conteúdos e fenómenos” (p. 268); Cf. também p. 58, etc.

³⁷ Cf. *ib.*, p. 52. Na nota dessa mesma página, Scheler lamenta que Kant não tenha dado um lugar à teoria da virtude, quando afinal esta deve preceder a teoria do dever.

³⁸ Que Scheler não caiu no subjectivismo moral é evidente, uma vez que para ele é a hierarquia dos valores (hierarquia objectiva e *a priori*) que determina os actos preferenciais subjectivos. Assim, não é o sentimento que regula o valor, mas o valor que regula o sentimento. – Cf. L. LAVELLE, *op.cit.*, p. 111.

³⁹ Estes limites da doutrina scheleriana são expostos com particular clareza por P. RICOEUR, “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde per sonne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59, 1954, pp. 380-397; comparando a racionalidade kantiana e a afectividade scheleriana, mostra como ambas se devem articular completando-se reciprocamente. Por outro lado, o mesmo P. Ricoeur escreve em *Le volontaire et l’involontaire*, p. 72: “Eu creio, pela minha parte, que existe uma certa revelação emocional dos valores numa situação dada; Max Scheler orientou a ética numa direcção satisfatória pela sua concepção dos *a priori* emocionais; mas creio que ele se iludiu quanto à autonomia desta intuição emocional em relação ao impulso da minha dedicação, quer dizer, em relação a um projecto em acto”.

de, porém, não impede que aceitemos o seu contributo, enquadrando-o numa síntese mais vasta, conforme faremos no final do capítulo.

O positivismo sociológico, apesar das suas grandes limitações, teve a vantagem de insistir nos elementos da experiência e da vida social.

Finalmente, uma terceira doutrina a comparar com as duas anteriores é a do socialismo moral. Em rigor, não se deveria dizer “uma doutrina”, porque o sociologismo não constitui um sistema único, mas diferenciou-se em doutrinas variadas, mais ou menos extremistas nas suas posições.

Assim, por exemplo, A. Comte pretendeu elaborar uma moral baseada na ciência positiva mas acabou por laicizar a religião propondo o novo “culto” da humanidade divinizada⁴⁰; enquanto E. Durkheim faz uma “metamoral semisociológica, semimetafísica, fundada sobre a equação seguinte: Sociedade = consciência colectiva = Espírito = Bem Supremo”⁴¹; e enquanto L. Lévy-Bruhl renuncia a toda a moral teórica para a substituir pela ciência positiva dos costumes, não sem admitir uma “arte moral racional”⁴².

Prescindindo das diferenças entre estas diversas doutrinas, podemos encontrar para elas um denominador comum, isto é, os elementos que servem de pano de fundo para a sua respectiva elaboração. Em primeiro lugar, como toda e qualquer moral, o sociologismo pretende ser uma moral normativa – mas enquanto os restantes sistemas (tal como vimos em Kant e Scheler) procuram fundamentar a norma *a priori*, o sociologismo dá à norma uma justificação *a posteriori*. Isto significa que, segundo o positivismo sociológico, a fonte da moralidade não está num *a priori* racional ou afectivo, mas apenas num facto de experiência empírica. Usando uma feliz expressão de Lavelle, podemos dizer que os sociologistas tentaram “estabelecer uma passagem do facto ao direito, quer dizer, do desejado ao desejável, por intermédio do socialmente desejado”⁴³. Assim, a consciência individual limita-se a ser um reflexo da consciência colectiva e o fundamento dos

⁴⁰ Sobre a doutrina de A. Comte – Cf. J. MARITAIN, *op.cit.*, pp.327-436; R. LESENNE, *op.cit.*, pp. 429 ss.

⁴¹ G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la Sociologie. II – Antécédents et perspectives*, 2 ed., Paris, 1963, p. 176.

A partir da p. 175, Gurvitch faz uma boa análise da moral de Durkheim – Cf. *IDEM*, *Morale théorique et science des mœurs*, pp. 68 ss.; R. LE SENNE, *op.cit.*, pp. 353 ss.

⁴² Todo o cap. I de GURVITCH, *Morale théorique...*, pp. 7 ss., é dedicado a um penetrante estudo do pensamento de Lévy-Bruhl.

⁴³ L. LAVELLE, *op.cit.*, p. 135. Vale a pena citar toda a frase: “Os sociólogos são os primeiros dos nossos pensadores que se interessaram directamente no problema dos valores: o próprio valor tornava-se para eles um facto como os outros factos, mas que era de origem social e do qual bastava por conseguinte descrever a natureza e explicar a formação. O próprio da sociologia francesa foi de ter tentado estabelecer uma passagem do facto ao direito, quer dizer, do desejado ao desejável, por intermédio do socialmente desejado que representaria o desejável ao qual se trataria de conformar o desejado, O valor torna-se, assim, um facto de experiência, cujo papel é o de regular a acção individual”.

valores está na sociedade, que transcende a pessoa e que é a sede das “representações colectivas”.

“Todas estas ideias repousam sobre o postulado que a ciência é a condição, não somente necessária, mas suficiente da virtude”⁴⁴. Deste modo, ao querer fundar positivamente a moral acaba-se por reduzi-la a uma ciência descritiva – a ética é uma constatação, perde os vínculos que a ligam à religião e à metafísica, fica entregue à evolução social e às flutuações históricas.

Qualquer sistema sociologista deixa-nos sempre um sentimento de decepção: o testemunho da consciência pessoal é suficientemente eloquente para nos impedir que consideremos a consciência colectiva como fonte dos valores. O anónimo da “humanidade”, mesmo que seja uma humanidade divinizada, nunca se pode identificar com a transcendência do espírito. Por outras palavras, é impossível que a descrição sociológica possa dar conta da totalidade do fenómeno moral. É claro que essa descrição pode ter a vantagem de mostrar a fenomenologia do aparecimento de certas normas éticas⁴⁵ – mas será sempre incapaz de desvendar o fundamento da moralidade, porque a consciência não se conforma em reduzir a moral ao conformismo social e ao relativismo que lhe é inerente. Não obstante, a escola sociológica dá um notável contributo para a reflexão ética. Com efeito, chama a nossa atenção para os aspectos *a posteriori* da moralidade, os quais, se não são fundativos, nem por isso são de menosprezar. Isto encaminha-nos, por um lado, para a valorização da ideia de experiência moral, não já a experiência pura da percepção afectiva de Scheler, mas a experiência empírica, aquela que se obtém pela análise dos factos reais, dos acontecimentos que enchem a vida dia-a-dia. Por outro lado, esta mesma experiência não é vista em perspectiva solitária, mas aparece mergulhada numa realidade que, segundo certas dimensões, ultrapassa a pessoa: a vida social. Assim, a consciência de cada um está comprometida numa história colectiva e a decisão pessoal deve ser receptiva em confronto com os valores sociais: “esta receptividade não se torna passividade e escravatura senão por demissão e alienação”⁴⁶.

⁴⁴ R. LE SENNE, *op.cit.*, p. 503; Cf. G. MADINIER, *op.cit.*, pp. 16 ss.; J. L. ARANGUREN, *op.cit.*, pp. 49 ss.

⁴⁵ Um dos exemplos mais brilhantes de fenomenologia do aparecimento das normas éticas é a obra de H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 140 ed., Paris, 1965. Embora não se deva considerar Bergson como um sociologista, a sua análise da obrigação por pressão social respira um certo ambiente de positivismo sociológico (ao nível da “moral fechada”).

⁴⁶ P. RICOEUR, *op.cit.*, p. 120.

Resumindo, a moral tem muito a aproveitar da ciência dos costumes e da sociologia⁴⁷, completando a fundamentação *a priori* com os dados *a posteriori*, segundo uma visão realista que considere a dimensão experimental, histórica e social da ética vivida.

c) Tentativa de solução

Ao terminar esta sumária comparação entre três sistemas morais dos mais representativos, verificamos logo que cada um deles peca por parcialidade e opera uma redução que mutila a totalidade do acto humano; assim vimos:

- Kant operar a redução ao puro formalismo,
- Scheler operar a redução ao conteúdo material dos valores,
- o sociologismo operar a redução à experiência social.

Enquanto os dois primeiros fundam a moral *a priori*, a terceira funda-se *a posteriori*; Kant situa-se ao nível da racionalidade, Scheler ao nível da afectividade, o sociologismo ao nível da sociabilidade; para o primeiro é o dever que funda o valor, para o segundo é o valor que funda o dever, para o terceiro é o costume que funda tanto o valor como o dever.

Sendo assim, cada um destes sistemas se mostra incapaz de equacionar integralmente a moral concreta – a maneira como concebem a acção humana reflecte-se inevitavelmente nas suas teorias éticas e, portanto, a sua visão parcial do homem e do acto moral condiciona o modo como nos apresentam os fundamentos da moralidade⁴⁸. Se quisermos, pois, ultrapassar as limitações destas doutrinas, somos obrigados a considerar a raiz do problema, tentando ver a base autêntica para uma justa posição do acto humano.

O sentido da acção só pode ser bem resolvido numa perspectiva personalista que considere o acto moral como expressão Integral da pessoa.

É a pessoa que, em última análise, constitui a sede da moralidade. Desde o momento em que se isole arbitrariamente um aspecto parcial do ser humano, está-se a proceder a uma separação indevida que faz perder de vista a

⁴⁷Sobre a relação entre sociologia e moral, Cf. G. GURVITCH, *op.cit.*, pp. 137 ss.; P. DRIESSEN, “Le conditionnement sociologique de la vie morale”, *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris, 1954, pp. 143-160; B. HAERING, *Sociologia dei la famiglia*, 2 ed., Roma, 1963, pp. 30 ss., 49 ss.

⁴⁸Ver *supra*, p. 51 – já aí notávamos como a resposta ao problema moral é condicionada pelo conceito que se tem da acção humana.

totalidade o pessoal. Por isso mesmo dizemos que o sentido da acção só pode ser bem resolvido numa perspectiva personalista.

Não foi por acaso que considerámos o dinamismo humano antes do problema da acção – a própria maneira de sistematizar as questões mostra como a acção é esse “êxodo inevitável”⁴⁹, que leva a pessoa a exprimir-se para fora de si mesma. Não devemos hipostasiar os actos, como se eles fossem entidades subsistentes; devemos antes encará-los como sinais que manifestam o movimento fúndio da realização pessoal. O acto humano é exactamente aquele que mostra que a pessoa pode dispor de si mesma⁵⁰, numa decisão que empenha a sua vida⁵¹. A acção concreta, efectivamente realizada, é sempre uma epifania do “eu” íntimo de cada um, é a exteriorização duma interioridade que se manifesta, é a expressão duma intenção germinada no espírito e terminada num gesto, numa obra. A dialéctica da acção identifica-se com a própria dialéctica da pessoa, espírito incarnado.

Portanto, o acto é uma epifania, um sinal. É um sinal constitutivo da própria pessoa, na medida em que o agir é constitutivo do ser já que o homem é tal homem porque age de tal maneira; é mediante os seus actos que a pessoa conquista a sua fisionomia definitiva. Mas o acto não é um sinal unívoco pois que, por um lado, nunca exprime adequadamente a interioridade pessoal, e por outro, muitas vezes ultrapassa a intenção do sujeito e as consequências

⁴⁹ A expressão é de M. BLONDEL *op.cit.*, pp. 136.

⁵⁰ Cf. K. RANHER, *Escritos de Teologia* – I Vol., Madrid, 1961, pp. 392 ss.; II vol. pp. 233 ss., 256 ss.; F. BOECKLE, “Tendências de la teologia moral”, *Panorama de la Teologia actual*, dirigido por J. FEINER, J. TRUETSCH e F. BOECKLE, Madrid, 1961, pp. 527 ss.; J. FUCHS, *Theologia Moralis Generalis* – II (*ad usum privatum*), Roma, 1966/7, pp. 3 ss.

⁵¹ Ver o capítulo sobre as noções de acto e de pessoa em G. MARCEL, *Ou refus à l'invocation*, Paris, 1964. Essencialmente o acto empenha o agente: “Quanto eu digo que o meu acto me empenha, isto significa, me parece, exactamente isto: o próprio do meu acto é de poder ser ulteriormente reivindicado por mim; é, no fundo, como se virtualmente eu assinasse com antecedência um reconhecimento: no dia em que eu seja posto em face do meu acto, seja por outrem, seja por mim próprio (...), eu deveria dizer: sim, fui eu mesmo que agi assim, *ego sum qui feci*” (p. 142). Portanto, o acto não é pensável sem uma referência pessoal, o que impede que ele possa ser “objectivado” – Cf. p. 144; Também M. SCHELER, *op.cit.*, pp. 387 ss., desenvolve com grande profundidade a relação entre a pessoa e o acto – o autor critica a concepção “actualista” da pessoa que a reduz a uma simples correlação ou entrecruzar de actos; não obstante, escreve: “É certo que a pessoa existe e também que ela não vive-por-experiência-vivida senão a título de essência efectuando-actos, que em nenhum sentido ela está situada ‘por detrás’ dos seus actos ou ‘acima’ deles, como qualquer coisa que subsistisse à maneira dum ponto fixo ‘acima’ da efectuação e do desenrolar dos seus actos” (p. 390).

por ele previstas. A minha acção fica sempre, ao mesmo tempo, aquém e além de mim próprio. Entre a pessoa e os seus actos dá-se um permanente desfasamento⁵².

Posto o problema nestes termos, devemos concluir que uma teoria do acto moral tem de integrar todas estas dimensões do agir humano na sua complexa unidade: a intimidade do “coração”, a luz do entendimento, a decisão da vontade, as motivações afectivas, as capacidades corporais, as repercussões exteriores. E no centro de todo este processo está a pessoa, a qual realiza a verdadeira e profunda unidade entre os diversos momentos da sua auto-realização. Em vez de considerarmos os actos segundo uma perspectiva extrinsecista, vendo neles apenas “coisas que acontecem”, temos de os considerar como a história pessoal dum homem concreto, ou seja, um homem do qual não pomos entre parêntesis nenhum factor existencial. Só assim poderemos elaborar uma moral que seja verdadeira mente concreta e que corrija as parcialidades das doutrinas que mutilam a integridade da pessoa.

Dado este primeiro passo (integração do acto humano na totalidade pessoal), podemos agora recuperar os elementos positivos de cada uma das doutrinas anteriormente estudadas, expondo a nossa tentativa de solução.

Na unidade da acção somos levados a distinguir três “momentos” fundamentais: a inspiração, a atitude e o comportamento.

Vimos que Kant nos apontava a importância dum princípio regulador do agir moral, Scheler insistia no conteúdo material desse mesmo agir, e o sociologismo punha em relevo a dimensão histórica e empírica da moralidade. Pensamos que cada um destes três aspectos corresponde a outras tantas “instâncias” da ética concreta e que a omissão de qualquer delas implica um empobrecimento da realidade vivida. Se a acção parte do intimo da pessoa (empenhando as suas faculdades espirituais e afectivas) e, mediante o corpo, se projecta na exterioridade, uma teoria moral deve ter em conta todo este processo.

⁵² Inspiramo-nos aqui em notas pessoais dum curso inédito dado pelo Pe. J. Fuchs na Universidade Gregoriana: *Quaestiones recentiores de actu morali*, 1963; Seria ainda de ter em conta o problema de a pessoa não se empenhar verdadeiramente no acto que pratica — é o caso daqueles actos “imperfeitos” ou “leves”, que não comprometem a fundo a decisão pessoal. Sobre isso, ver os autores citados na nota 50, além de A. PLÉ, *Vie affective et chasteté*, pp. 46, ss.

Somos, por isso, levados a distinguir três “momentos” fundamentais da acção: a inspiração, a atitude e o comportamento:

- o primeiro “momento” seria a inspiração, ou seja, o princípio regulador da acção moral, simultaneamente intuição de base e opção decisiva do espírito;
- a segunda instância seria a atitude, correspondente à sensibilidade aos valores;
- finalmente, em terceiro lugar, o comportamento enquanto expressão concreta e constatável da acção efectivamente realizada.

Apresentamos esta distinção à maneira duma hipótese de trabalho, mas uma hipótese de que o desenvolvimento posterior nos mostrará toda a fecundidade. E embora seja preciso explicar o significado exacto que damos a cada um destes momentos, vamos desde já exemplificar casos concretos em que se pode verificar uma tal distinção.

Se observarmos, por exemplo, a moral do Antigo Testamento como a Bíblia no-la apresenta, poderemos distinguir nela os três momentos referidos:

- a inspiração é a Aliança (o acontecimento fundamental que vai dar “espírito” e “forma” a toda moral vetero-testamentária);
- as atitudes estão definidas no Decálogo (o qual, inspirado pela Aliança, resume os “valores” normativos a respeitar);
- os comportamentos são as opções concretas assumidas pelo Povo na fidelidade (ou infidelidade) à Aliança e ao Decálogo, em determinadas situações.

Igualmente (e será o segundo exemplo) alguém hoje poderia dizer:

- “eu devo respeitar o meu próximo” (inspiração);
- “o respeito pelo meu próximo implica que me esforce pela promoção humana” (atitude);
- “o desejo de me esforçar pela promoção humana leva-me a partir para um país subdesenvolvido” (comportamento).

Mas, uma vez feita genericamente esta distinção, é indispensável precisar o sentido de cada um dos seus elementos, vendo depois a relação existente entre eles e a maneira como se articulam numa unidade profunda.

A inspiração é o princípio regulador da acção moral, simultaneamente intuição de base e opção decisiva do espírito.

Se a pessoa é uma unidade, é também uma unidade hierarquizada, o que significa que na sua constituição tem de haver uma subordinação de funções e uma justa harmonia entre os diversos factores. Ora, é indiscutível que cabe às faculdades espirituais o papel de regular a totalidade do processo moral, subordinando as restantes instâncias ao seu poder directivo. Por isso mesmo

devemos pôr a actividade cognoscitivo-volitiva no princípio da acção humana como seu momento capital.

Chamamos “inspiração” a este momento capital da existência ética, e com este termo não queremos designar uma realidade vaga e genérica, mas damos-lhe um sentido forte e bem delimitado. Não se trata dum motivo que “inspira” a minha conduta, nem duma ideia repentina que me ilumina o espírito. Trata-se duma actividade que é já um momento propriamente dito da acção humana e que é um acto inicial do dinamismo consequente. O que caracteriza essa actividade é que se situa ao nível espiritual, integrando elementos intelectuais e voluntários: é, ao mesmo tempo, uma intuição de base e uma opção decisiva.

Primeiro é uma *intuição*, ou seja, um acto cognoscitivo diferente da razão discursiva, um conhecimento não conceitual e pré-reflexivo que, na maior parte dos casos, será meramente implícito. Não quer dizer que, em muitas pessoas, esse conhecimento não se possa explicitar, reflectir e elaborar – mas normalmente constitui uma adesão existencial a uma verdade não expressa por conceitos e que, apesar disso, é determinante do agir. Tal intuição é comparável ao primeiro princípio da sindérese, conforme S. Tomás o enuncia: “*bonum est faciendum*” – é um dado preliminar e espontâneo da consciência que, embora não seja referido explicitamente, está subentendido em todos os juízos de valor. Como vemos, a inspiração moral inclui essencialmente um factor cognoscitivo.

No entanto, a inspiração não se reduz a um acto de inteligência, é ainda uma opção decisiva do espírito, já que não basta conhecer o bem mas é preciso optar por ele. Ora, as diversas opções concretas que a pessoa vai fazendo dia a dia são comandadas por uma escolha fundamental que preside decisivamente ao desenrolar dos actos particulares. Cada um desses actos contribui para exprimir a dita opção fundamental, umas vezes para lhe dar continuidade, outras para a aprofundar, porventura para a corrigir, ou mesmo para a alterar: a orientação profunda do coração humano condiciona e determina as condutas de cada momento e estas, por sua vez, influenciam-na e dão-lhe consistência⁵³.

⁵³ Este tema da “opção fundamental” tem sido bastante desenvolvido nos últimos tempos pelos moralistas, tanto filósofos como teólogos – Cf. M. FLICK, Z. ALSZEGHY, “L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia”, *Gregorianum*, 41, 1960, pp. 593-619; J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1964, pp. 119-128; J. FUCHS, *Theologia Moralis Generalis*, 11, pp. 4 ss. *IDEM*, “Theologia Moralis perficienda. Votum concilii Vaticani II”, *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 55, 1966, pp. 499-548; Têm muito interesse as análises de J. GUITTON, *Justification du temps*, Paris, 1961, pp. 14-15; a propósito da relação entre liberdade e tempo – Cf. J. MOUROUX, *Sens chrétien de l’homme*, Paris, 1953, p. 143, que distingue oportunamente entre os actos que “prolongam” e os actos que “criam” o movimento da liberdade; Também J. L. ARANGUREN, *Etica*, pp. 183 ss. tem reflexões importantes sobre o assunto.

Assim, intuição cognoscitiva e opção volitiva fazem uma só coisa nesta operação espiritual. A inspiração, enquanto primeiro momento da acção, é uma realidade sintética do projecto humano global, onde se desfazem as distinções artificiais entre inteligência e vontade. Princípio regulador e fonte onde toda a acção vai beber o seu sentido vital, a inspiração desdobra-se em atitudes.

A atitude, segunda instância da acção moral, corresponde à sensibilidade aos valores e à disposição para o agir.

Ao segundo momento do agir humano chamamos “atitude” e também a este termo damos um significado bem definido. Ao contrário da inspiração (que em rigor é só uma para cada agente moral), as atitudes são variadas e diferenciadas – umas mais intensas e mais importantes, outras secundárias e menos empenhativas.

Do ponto de vista subjectivo, a atitude corresponde à sensibilidade, ou seja, ao nível das faculdades afectivas e dos sentimentos. Mas não se trata de “sentimentos” entendidos de modo mais ou menos contemplativo ou estético – seria antes um tipo de “sentimento” propriamente moral, no sentido duma aptidão que leva a pessoa a captar certos valores em ordem a actuá-los concretamente⁵⁴. Suponhamos, por exemplo, que a vida moral dum determinado indivíduo é dominada pela ideia de fazer o bem (seria a sua inspiração); ora, essa ideia era ainda nele um programa vago e impreciso, um ideal genérico; ele então interrogava-se sobre o que exigia, de facto, aquele desejo de fazer o bem, e descobria que era preciso amar a veracidade, a honestidade, a generosidade, etc., para cumprir o voto inicial, por outras palavras adquiria uma sensibilidade particular a certos valores determinados; finalmente, essa sensibilidade assim adquirida não apenas o fazia admirar tais valores, mas ainda o impelia para a sua realização, de tal maneira que se “habituava” a agir segundo essas exigências.

⁵⁴ É indispensável ter bem claro o que quer dizer “sentimento moral”, para entender o que aqui dizemos – sobre isso podem ver-se esplêndidas páginas em J. LACROIX, *Les sentiments et la vie morale*, 6 ed., Paris, 1965: “O sentimento primeiramente não é o prazer, a emoção ou a paixão. Nele mesmo, segundo a fórmula de Pradines, é uma afecção-regulação. (...) O sentimento não tem somente uma fase subjectiva; ele é também – e talvez sobretudo – que nos adapta ao objecto” (p. 3). “Ter um sentimento moral elevado é possuir uma regra de acção perfeitamente adequada. Portanto, não convém ver na afectividade somente uma espécie de quente interioridade, de diálogo íntimo consigo mesmo. Ela está em relação com a acção que regula, com o objecto ao qual nos assimila” (p. 4). “A psicologia moderna a partir de Brentano mostrou que o sentimento é um detector do valor como a representação é um detector da verdade. O que significa que ele não o cria, mas que o descobre: a sensibilidade não é uma norma, tem uma norma” (p. 6). Evidentemente que esta perspectiva não é anti-intelectualista: “Há, na afectividade, uma aptidão para ser racionalizada” (p. 7); Aceitando plenamente este ponto de vista de J. Lacroix, nós acrescentaremos, porém, que é característica do sentimento moral uma conotação “operativa”, no sentido em que não é um sentimento “contemplativo”, mas uma disposição pessoal que impele para a acção (por isso diremos à frente que a “atitude” integra, de algum modo, o “sentimento” e a “virtude”).

Portanto, as atitudes seriam ao mesmo tempo “sentimentos” morais, porque por elas a pessoa sensibiliza-se para a captação dos grandes valores éticos; disposições operativas, porque essa sensibilidade não termina numa contemplação estática, mas leva a pessoa a agir.

Por isto se compreende que disséssemos que as atitudes são variadas e diferenciadas – eu posso ser rigoroso na minha veracidade e desleixar a honestidade profissional, posso praticar regularmente a beneficência mas não reagir à injustiça.

Como vemos, aquilo a que chamamos “atitude” tem grandes analogias com a “virtude” da moral clássica, embora lhe demos um sentido mais pleno porque nos parece importante integrar na ideia tradicional de virtude o aspecto de sensibilidade aos valores⁵⁵; de resto, o termo “atitude” é mais apto para designar esta instância moral⁵⁶.

Em resumo, o princípio inspirador da existência moral refracta-se em diversas *inclinações afectivas e dinâmicas*, animadas por essa inspiração de base⁵⁷. Mas as atitudes, por sua vez, tendem a incarnar-se em comportamentos.

O comportamento é o acto concreto, efectivamente realizado na exterioridade.

A acção moral, em virtude da sua própria maneira de ser, tende intrinsecamente para se exprimir em formas visíveis de actuação, isto é, em comportamentos. O comportamento é, pois, o termo normal do dinamismo do agir humano, é o momento em que esse agir atinge a sua consumação efectiva.

⁵⁵ Quando a moral tradicional fala de virtude, entende por ela um “habitus” operativo que inclina a pessoa para uma determinada linha de acção; contra o empobrecimento a que muitas vezes foi reduzida esta palavra, há toda a vantagem em renovar o seu conteúdo, como o faz S. Pinckaers, no seu belo artigo “La vertu est tout autre chose qu’une habitude”, *Le renouveau de la morale*, pp. 144-161. Não obstante, este tema de virtude pode ser completado com alguns elementos do pensamento de M. Scheler, insistindo no aspecto de captação afectiva dos valores: o que impede à virtude de se tornar hábito rotineiro ou simples automatismo é exactamente essa sensibilidade, sempre renovada, ao valor que está em causa. – Cf. *intra* a nota 57, e a referência ao pensamento de D. Von Hildebrand.

⁵⁶ A própria psicologia actual tende a dar grande relevo ao conceito de atitude – Cf. J. L. ARANGUREN, *op. cit.*, p. 183, nota 1; Quanto ao sentido de atitude em psicossociologia, ver J. MAIS’ONNEUVE, *Psychologie sociale (Que sais-je?)*, Paris, 1960, p. 11; Cf. ainda N. T. HIEN; R. KLEIN, “Les limites de la morale transcendente”, *Demitizzazione e morale*, p. 270, que explicam a noção de “habitus” em Husserl.

⁵⁷ Quando estudarmos, no III Capítulo, o problema dos valores, serão dados mais alguns elementos que ajudam a esclarecer esta questão das atitudes morais. Para já pode ver-se D. VON HILDEBRAND, *Ética cristiana*, Barcelona, 1962, pp. 360-363, 374 ss., que estuda o problema das virtudes à luz da axiologia: “a coluna vertebral de toda a virtude é uma resposta supra-actual de valor” (p. 374). Tem muito interesse a sua análise sobre o lugar da sensibilidade aos valores nesta esfera das virtudes morais.

Como vimos, a atitude além de ser uma apreciação do valor é ainda uma disposição operativa e, portanto, há nela uma tendência natural para se incarnar em comportamento: “incarnar” no sentido quase literal de “ganhar corpo”, ou seja, adquirir uma visibilidade exterior⁵⁸. Toda a dialética da acção nos encaminhava para aqui, pois que o projecto da liberdade germinando no íntimo da pessoa, é um projecto que se manifesta progressivamente até desabrochar numa actividade corpórea. A inspiração exigia atitudes correspondentes e as atitudes exigem também comportamentos que as incarnem.

Por conseguinte, neste terceiro nível a acção humana deixa de estar limitada à interioridade da pessoa e atinge o domínio empírico, do constatável – é mediante os comportamentos que o agir se repercute no mundo e na história. Aqui o acto humano passa a ser um facto de experiência e um facto social. Embora como acto humano que é, nunca possa ser “objectivado” nem conhecido por uma análise fria, o comportamento é um facto de experiência porque é observável e porque tem consequências perceptíveis, e um facto social porque ao exteriorizar-se o agir integra-se plenamente na vida da comunidade. Portanto, só o comportamento dá à acção a sua total eficácia histórica.

Concluindo, uma acção inteiramente humana é também uma acção inteiramente incarnada: através desta dimensão “gestual”⁵⁹ a acção adquire a sua plena consistência.

Entre estas três instâncias processa-se uma relação complexa de influência recíproca e dialética, no seio da unidade da pessoa.

Não foi sem relutância que fizemos esta distinção tripartida no processo da acção moral. Na unidade do homem há uma interferência tão grande da actividade espiritual e afectiva, da espontaneidade orgânica, das representações sociais e do confronto com o mundo, que a tarefa de distinguir faculdades, instâncias ou etapas aparece sempre como artificial. Se as distinções são precisas para clarificar os problemas, só são legítimas se imediatamente forem rectificadas por uma justa articulação dos elementos isolados. Distinguir para unir...

⁵⁸ Prescindimos aqui das distinções entre acto interno e externo e entre acto elícito e imperado (distinções estas que não se equivalem: pode haver um acto imperado que seja também interno). Apesar da sua importância, podemos omiti-las porque não interessam directamente o assunto aqui tratado. De qualquer maneira, vale a pena ter em conta que toda a “intenção” tende normalmente para se exprimir incarnadamente e que os próprios afectos interiores se enraízam nas intra-estruturas corporais. Por outro lado, certos actos que aparentemente só dizem respeito ao foro íntimo da pessoa repercutem-se fortemente no seu estar-no-mundo e na sua vida de relação (por exemplo, um “mau pensamento” influencia talvez insensivelmente as relações pessoais). Por tudo isto nos parece legítimo afirmar que só na “exterioridade” se pode consumir o processo da acção humana.

⁵⁹ A expressão é de G. Madiner. Ver *Conscience et amour*, p. 3.

Trata-se, pois, de ver como se articulam a inspiração, as atitudes e os comportamentos. Se não fosse a imperfeição da linguagem poderíamos esquematizar assim a questão:

- a inspiração é o princípio formal da moralidade;
- as atitudes fornecem-lhe o conteúdo material;
- os comportamentos são os actos efectivamente realizados.

Nesta hipótese, a inspiração seria a forma das atitudes e estas forma dos comportamentos (a inspiração puramente formal, os comportamentos puramente “materiais”, e as atitudes “matéria” daquela e forma destes).

Esta linguagem tem o mérito de ser clara mas é francamente deficiente. Já vimos que a dialética do agir não se pode formular correctamente em termos de formal-material. Se a inspiração tem analogias com o imperativo categórico, na medida em que é um princípio regulador, distingue-se dele por completo enquanto não representa antes de mais uma “obrigação” e enquanto não a entendemos em termos formais kantianos. Se a atitude tem afinidade com a percepção afectiva de M. Scheler, não se identifica com ela porque os seus aspectos emocionais aparecem enquadrados numa nova síntese (sentimento moral e virtude). Se é ao nível do comportamento que se situa a reflexão sociologista, nós não isolámos o carácter exterior e social da acção, mas subordinámo-lo às instâncias superiores espirituais e afectivas. Agora se pode ver porque estudámos sucessivamente estas três doutrinas morais e porque criticámos a sua parcialidade, tentando elaborar um esquema integral da acção humana.

Este esquema integral acompanha os diversos momentos do dinamismo dialéctico do projecto pessoal: o movimento de auto-afirmação realiza-se pela acção e esta, na sua totalidade, inicia-se num princípio inspirador, que se desmembra em atitudes, as quais se incarnam em comportamentos. Assim, uma moral concreta não pode omitir nenhuma destas instâncias, mas deve ter presente o processo inteiro que vai “desde o desejo de ser à sua efectuação”⁶⁰. E, portanto, o acto bom não é aquele que parte duma inspiração boa, ou cujo comportamento é eficaz, mas apenas aquele que parte duma inspiração boa, que adere a valores autênticos e que se exprime em comportamentos adequados. Só nesta perspectiva conseguimos não trincar a moralidade total da acção. Consequentemente, se a moral se funda em princípios *a priori*, espirituais e afectivos, não pode, apesar disso, omitir a referência aos dados *a posteriori*: a consciência estrutura-se com base numa experiência vivida,

⁶⁰Ver *supra* a nota 29, – aí se explica a razão por que não aceitamos a oposição matéria-forma e a substituímos por uma dialéctica característica do agir.

com a qual se confrontam permanentemente os imperativos racionais e as motivações da sensibilidade (mais uma vez notamos a complementaridade do *a priori* formal, do *a priori* material e do *a posteriori*).

Temos usado a palavra “momento” para designar as três instâncias distinguidas. Isso não significa que haja entre elas uma rigorosa sucessão cronológica, mas que são antes aspectos diferentes duma operação global, situados a níveis diversos e ordenados da realização pessoal. Por outro lado, a distinção que fizemos no que diz respeito às faculdades subjectivas não deve ser entendida rigidamente, como se fossem planos sobrepostos: já na inspiração há motivações afectivas e na atitude há representações intelectuais e opções voluntárias. Portanto, o fundamento da distinção é apenas uma certa predominância de determinada faculdade, que não exclui a interferência das outras.

Retomemos outra vez o exemplo dado acima:

- “eu devo respeitar o meu próximo”;
- “o respeito pelo meu próximo implica que me esforce pela promoção humana”;
- “o desejo de me esforçar pela promoção humana leva-me a partir para um país subdesenvolvido”.

Apesar da aparência, estas três frases não formam uma dedução silogística, mas exprimem o modo como uma “intenção” vai ganhando corpo, assumindo uma forma concreta de “engagement” pessoal. A partir deste exemplo podemos ver como há uma influência recíproca entre os diversos momentos da acção: se o primeiro princípio “inspira” tudo o resto, é a atitude que o explicita e o comportamento que o confirma; a maneira de a pessoa se comportar repercute-se na sua opção fundamental e influencia a sua sensibilidade aos valores. Portanto, no seio duma unidade profunda, processa-se um sistema de relações mútuas entre as diferentes instâncias, numa dialética permanente de interiorização e de exteriorização.

Repetimos: esta maneira de sistematizar a estrutura da acção moral não passa duma hipótese de trabalho⁶¹. Mas o capítulo seguinte, que acompanhará as etapas desta estrutura, nos mostrará o pleno sentido desta hipótese e a sua grande vantagem para resolver um número não pequeno de problemas morais.

⁶¹ Seria interessante comparar esta nossa distinção com outras feitas pelos moralistas, por exemplo *actio-actus, operatio-operatum, etc.* Alguns autores apresentam mesmo a estrutura da acção em termos bastante semelhantes aos nossos, embora a sua explicação não seja simplesmente equivalente. Assim, G. GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs*, pp. 111-112, distingue intenção, atitudes e condutas, apontado muito brevemente o sentido de cada uma; Analogamente, J. L. ARANGUREN, *Ética*, pp. 183 ss., distingue o carácter, os hábitos e os actos, que no seu conjunto constituem o objecto material da ética (Cf. pp. 387 ss.); Por seu lado, D. VON HILDEBRAND, *op.cit.*, pp. 359 ss., analisa três esferas diferentes da moralidade: esfera das acções (domínio da vontade), esfera das respostas volitivas ou afectivas (actividades imanentes ou actos internos), esfera das virtudes e dos vícios (qualidades do carácter pessoal); Finalmente, a própria teologia moral clássica tem uma “triologia” semelhante à nossa: caridade, virtudes e actos.

Uma vez feita esta análise, podemos agora estudar o que significa exactamente uma “moral de comunhão”. Veremos de que maneira cada um dos momentos da acção moral subsiste na relação intersubjectiva.

III CAPÍTULO

A VIDA EM COMUNHÃO

Os dois primeiros capítulos deixaram, porventura, no leitor, uma sensação de vazio ou, pelo menos, de qualquer coisa incompleta. E com razão. Na verdade, pretendemos expor preliminarmente alguns dados estruturais da vida moral e para isso pouco mais fizemos do que delinear um esquema que mostrasse os principais elementos dessa estrutura. Mas uma estrutura, ainda por cima esquematizada, é sempre uma coisa morta, à maneira de um esqueleto: trata-se agora de dar vida a esse esqueleto, procurando ver o conteúdo iminente da estrutura ética e tentando completar muitas questões deixadas em suspenso.

Acrescentaremos ainda que a análise precedente nos pareceu indispensável para podermos equacionar rigorosamente o problema da “moral de comunhão”, sob pena de nos devermos limitar a algumas considerações mais ou menos moralizantes. É fácil dizer-se que o ideal moral é a comunhão das pessoas e que o esforço ético se orienta para um encontro humano, respeitador da individualidade de cada um e promotor da solidariedade colectiva – nisto estariam de acordo os maiores profetas e pensadores da história, desde Jeremias até Marx, passando por Séneca e Spinoza.

Será também fácil proclamar-se a necessidade do amor entre os homens, não só por uma elementar razão de sobrevivência, mas ainda porque nesse amor está a plenitude da vocação humana. Tudo isto é exacto, mas a sua compreensão pressupõe uma fundamentação que ultrapasse a superficialidade das fórmulas feitas e dos lugares comuns, para atingir o fundo da realidade moral, desvendando nela as exigências intrínsecas a partir das quais poderemos estabelecer os princípios de uma conduta coerente. Por outras palavras, se o amor mútuo, ainda antes de ser uma mensagem evangélica, é uma aspiração da existência humana, compete à reflexão ética pôr a claro o modo como essa aspiração se enraíza no ser-homem, mostrando que ela não é um ideal arbitrário nem um luxo de privilegiados, mas uma exigência constitutiva da nossa própria humanidade. Ora, isto só se consegue mediante um aprofundamento da estrutura moral concreta que descubra a sua dimensão intrinsecamente relacional: será essa a nossa preocupação ao longo deste terceiro capítulo.

Já no final do I capítulo antecipámos de certo modo um primeiro aspecto deste problema, quando considerámos o carácter relacional do dinamismo humano. Aí vimos que a pessoa é, essencialmente, uma possibilidade de dizer sim, ou seja, de se afirmar a si mesma na existência por um projecto de liberdade,

que assume responsabilmente o movimento dos determinismos biológicos e dos impulsos orgânicos; verificámos que se tratava dum dinamismo orientado, com uma lógica própria, que se definia por um abertura progressiva na multiplicação das relações e das interdependências. Por isso, a espontaneidade pessoal é teleológica ou intencional, em ordem a uma generosidade crescente. Constatámos essa realidade em três níveis diferentes: 1) o processo das necessidades orgânicas e das pulsões instintivas é todo ele relacional; 2) a personalidade estrutura-se progressivamente segundo um sistema de interação; 3) o projecto da liberdade não é uma decisão solitária, mas integra-se na solidariedade dum história vivida em comum. Pudemos, então, concluir desta análise sumária que *realizar-se é relacionar-se*, isto é, o *dever-ser*, que funda originariamente a moral, é um *dever-ser-com-outrem-e-para-outrem*.

Avançando mais um passo, afirmámos depois que o *dever-ser* também é um *dever-agir*, pois que a acção é inevitável e a ela nenhum homem se pode furtar (foi o tema do nosso II capítulo). Estudámos, então, as componentes essenciais da acção humana e fomos levados a distinguir nela três momentos – inspiração, atitude, comportamento – à maneira de instâncias dum processo unitário que partia do íntimo da pessoa e se exprimia em exterioridade.

Falta, pois, mostrar em pormenor que o *dever-agir* é um *dever-agir-como-outrem-e-para-outrem*. Não se trata dum aspecto lateral ou secundário da acção moral, mas de alguma coisa que é inerente ao seu sentido mais fundo. Se a espontaneidade se resolve em generosidade, também a acção se resolve em interacção. E assim como nos servimos do pensamento de M. Blondel para explicar a natureza da dialéctica imanente do agir humano, poderíamos agora continuar a acompanhar o seu estudo para ver como a acção adquire este carácter de interacção: diríamos na sua linguagem que a acção pessoal é uma “*energia*” que, sendo “*sinergia*” (síntese de impulsos), é também “*exergia*” (expansão para a exterioridade), aberta à “*alergia*” (acção de outrem) – a acção torna-se forçosamente co-acção¹.

Este problema de intersubjectividade do agir será visto ao longo de três etapas sucessivas, correspondentes aos diversos momentos da acção: veremos que a autêntica inspiração moral é o desejo de comunhão, que as atitudes são formas de relação pessoal mediatizadas pelos valores e que os comportamentos devem satisfazer a lógica da convivência. Assim, o tema da relação estará na base de todo o desenvolvimento.

¹ M. BLONDEL, *L'Action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1950. Sobre a “sinergia” ver pp. 183-184; sobre a “exergia”, pp. 203 ss.; sobre a “alergia”, pp. 213 ss. Na p. 214 começa exactamente um capítulo sobre a “coacção”: “Agir, é penetrar por tacto e por adivinhação na intimidade fechada dos outros sujeitos e interessá-los a si” (p. 222). Portanto, a acção é o “cimento” da sociedade e da vida em comum (Cf. p. 231).

Conforme anunciámos ao começar a primeira parte, situaremos o problema fora duma perspectiva teológica embora, mais do que nunca, estejamos próximos do ponto de vista cristão. Já Bérulle dizia: “Neste mundo, esta categoria de relação é uma das mais pequenas, *tenuissimae entitatis*, mas é a categoria mais poderosa e mais importante do mundo da graça”². E J. Lacroix escreve: “Num sentido muito profundo, um filósofo diria de boa vontade que o cristianismo privilegia a categoria da relação”³. Sendo assim, este nosso capítulo prepara imediatamente a reflexão teológica que se lhe segue, fazendo ver como a realidade sobrenatural se articula com a condição humana.

Estudar o tema da *relação intersubjectiva* é já, de algum modo, esboçar uma reflexão sobre o tema do amor. É verdade que o amor escapa a todo o esforço de conceptualização e que é impossível reduzi-lo ao discurso do *logos*; todavia a análise fenomenológica e a elaboração metafísica dão-nos já um pressentimento do amor, cuja plenitude só nos é acessível na experiência vivida⁴. Portanto, se por um lado renunciamos à pretensão de esgotar essa plenitude, por outro procuraremos clarificar o seu pressentimento. Se o amor é mistério, não temos o direito de o reduzir a problema, nem tão pouco de ignorar as suas raízes existenciais. De qualquer maneira, “a relação está no princípio”⁵ e a comunhão é o termo de todos os nossos percursos: “Os deuses e os demónios, conta o Brahaman dos Cem Caminhos, discutiam um dia. Então os demónios disseram: A quem poderemos oferecer os nossos sacrifícios? E depuseram as suas oferendas nas suas próprias bocas; Mas os deuses depuseram as suas oferendas nos lábios uns dos outros. E Pradshapâti, o Espírito original, deu-se então aos deuses”⁶. Pouco a pouco, a questão que agora tratamos irá sendo explicitada nos seus diversos aspectos. Mas se quisermos desde já resumir a conclusão a atingir, poderemos dizer com Louis Lavelle: “O acto pelo qual o eu não cessa de se criar a si mesmo, é o acto moral. E é notável que um tal acto, no qual o nosso ser empenha a sua responsabilidade mais profunda e mais pessoal, põe-nos sempre em relação com os outros seres”⁷. Vejamos, pois, tudo o que implica esta afirmação, no contexto da estrutura integral da moralidade.

² Citado em H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, 1965, p. 218, nota 2, o qual por sua vez cita H. Bremond.

³ J. LACROIX, “Justice et charité”, *Lumière et Vie – “Crise de la morale”*, 8, 1953, p. 88.

⁴ Sobre a possibilidade de fazer uma filosofia do amor, Cf. P. RICOEUR, “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59, 1954, p. 397, nota 1. *IDEM*, *Philosophie de la volonté*. I – *Le volontaire et l’involontaire*, Paris, 1963, pp. 34-35. Para este autor, a realidade do amor pertence ao domínio duma certa “acção criadora”, inacessível à descrição e apenas exprimível na linha duma “pneumatologia” ou reflexão “poética”.

⁵ M. BUBER, “Je et tu”, *La vie en dialogue*, Paris, 1959, p. 18.

⁶ *Ib.*, p. 48.

⁷ L. LAVELLE, *Chroniques Philosophiques*. I – *Morale et religion*, Paris, 1960, p. 91.

a) A inspiração moral é o desejo de comunhão.

Por aqui devemos começar. Se a inspiração é o momento primordial do agir humano, a nossa primeira etapa será o aprofundamento dessa instância que é simultaneamente intuição e opção, como acto germinal do espírito e como fonte donde brota todo o sentido para o desabrochar da acção. Mas em que termos devemos definir esse momento primordial? Que conteúdo podemos dar ao princípio inspirador da ética?

Devemos identificar a inspiração moral com o desejo de comunhão, enquanto princípio regulador que subordina a si todo o movimento da acção.

Uma primeira coisa a ter em conta é que não convém formular o princípio regulador do agir em termos de obrigação: já acima situámos o lugar da obrigação na vida moral e já então explicámos que ela é um elemento segundo e derivado, apesar de ser indispensável por causa das resistências que se opõem à espontaneidade⁸. Sendo assim, se o ideal da comunhão humana pode ser dito “obrigatório”, anteriormente ele é o termo dum desejo e a correspondência a uma aspiração, desejo e aspiração que constituem o movimento profundo do ser pessoal. Ora a inspiração é exactamente o acto do espírito que faz seu esse desejo, intuindo que está nele a sua perfeição e optando decididamente por esse caminho. Isto significa que a verdade subjacente a todo e qualquer exercício da consciência moral se pode explicitar nesta fórmula simples, mas cheia de alcance: “eu desejo viver em comunhão”. É esse o bem que a consciência procura, é essa a meta para a qual sempre nos conduz, não apenas como quem propõe um ideal facultativo à maneira duma alternativa entre várias hipóteses, mas como uma exigência irrecusável e imperiosa. O desejo é também exigência. Com efeito trata-se dum desejo verdadeiramente humano, e no homem, à diferença do animal, o desejo não é um mero apetite, mas uma inclinação inteligente e livre que o faz tender responsabilmente para o objecto desejado. Usando expressões de P. Laín Entralgo, poderíamos dizer que o desejo humano não é “apetitivo”, mas que estabelece uma “relação petitiva”⁹ – por outras palavras é uma relação de procura consciente e de busca deliberada.

⁸ Cf. *supra*, pp. 31, 36-37.

⁹ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoria y realidad dei otro*. II – *Otredad y proximidad*, Madrid, 1961, p. 26: “A relação apetitiva e quesitiva (de *quaesitio*, acção de buscar) é a própria do animal. (...) O homem procura pondo-se deliberadamente a caminho do procurado, lançando-se para ele; e uma vez que é essa a significação originária do verbo latino *pelo*, designarei com o nome de relação petitiva o modo humano de realizar a categoria da relação”.

Trata-se dum desejo de comunhão. Que devemos entender por esta palavra? É claro que não a usamos aqui em sentido eclesiológico (como o fizemos na Introdução), mas em sentido antropológico, tal como explicámos no início desta primeira parte. Mais à frente desenvolveremos longamente o significado que damos ao termo “comunhão” – não obstante podemos desde já dizer que se trata de uma relação inter-pessoal com características próprias, entre as quais podemos agora destacar o respeito mútuo e a promoção recíproca¹⁰. Mas não interessa antecipar essa análise que virá a seu tempo.

De qualquer maneira, uma compreensão rigorosa do que é o desejo de comunhão implica o desenvolvimento sucessivo de dois aspectos do problema: primeiro, a comunhão é uma possibilidade; segundo, a comunhão é uma exigência.

1) A comunhão é uma possibilidade.

Antes de dizermos que a comunhão das pessoas é uma exigência moral, precisamos de determinar que ela é possível na nossa existência concreta. Nesse sentido, a questão pode ser abordada de dois pontos de vista complementares:

Podemos determinar a possibilidade da comunhão a partir dos seus pressupostos existenciais e ontológicos.

A primeira perspectiva será a da fenomenologia contemporânea e em geral de toda a metafísica posterior a Husserl; a segunda será uma ontologia propriamente dita, na linha da filosofia clássica. Seguindo estas duas linhas de pensamento situadas em diferentes graus de profundidade, uma de carácter mais existencial, outra que procura reflectir ao nível das estruturas do ser, conseguiremos estabelecer os pressupostos fundamentais que nos dão uma base sólida para afirmarmos que é possível o encontro intersubjectivo. Se a exigência moral está enraizada na condição humana, só a compreensão desta nos permite a inteligência completa daquela. Vejamos, pois, em primeiro lugar, os pressupostos existenciais.

¹⁰ Podemos dizer da comunhão o mesmo que M. Nédoncelle diz do amor, em *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, Lisboa, 1961: “Mas de que amor falamos nós? O fenomenólogo aponta-nos uma quantidade: o amor conjugal ou parental, a amizade, a devoção a uma grande causa – são alguns dos espécimes dessa variedade; não pensamos em qualquer deles, mas sim, e mais exactamente, no género imanente a todas essas espécies” (p. 208). Por isso, a comunhão corresponde, de algum modo, à reciprocidade das consciências: “Presente em qualquer forma de amor, a reciprocidade das consciências está sujeita a parecer mais uma abstracção do que um amor. No entanto, se se difracta numa série na qual a fenomenologia examina, na maior parte das vezes, os aspectos e não o conjunto, corresponde a uma experiência cujo fenómeno está bem fundado. É, por assim dizer, uma essência espalhada por outras essências. Mas é preciso dizer algo mais: antes de se difractar, ela é o primeiro momento de qualquer conhecimento intersubjectivo” (p. 209).

A. *Pressupostos existenciais.*

A filosofia é a explicitação duma experiência pré-reflexiva; a razão discursiva apoia-se a alimenta-se numa intuição vivida e preliminar. Ora, o facto da co-existência humana constitui precisamente um dos primeiros dados dessa experiência global e imediata que todo o homem realiza ao viver no mundo. No entanto, um tal dado pode ser conceptualizado de modos muito diversos, ao ponto de a reflexão se poder encaminhar em sentidos divergentes e até mesmo opostos. Alguém que considere atentamente a existência humana poderá ver nela uma realidade aberta ao encontro pessoal ou, ao contrário, olhar para as pessoas como seres irremediavelmente fechados em si mesmos; no primeiro caso tem-se uma visão optimista das relações humanas; no segundo o conflito e o mal-entendido são trazidos para o primeiro plano e a sombra do pessimismo obscurece o sentido da convivência. Importa por isso ter bem clara a visão inicial do nosso problema, uma vez que uma filosofia que não dê lugar para o autêntico encontro humano, compromete pela base qualquer hipótese de elaborar uma moral intersubjectiva.

Toda a existência humana é essencialmente co-existência.

A primeira interrogação que surge ao espírito é a de saber se há ou não uma solidariedade radical no mundo da existência humana, isto é, saber se há um fundamento constitutivo para a comunicação pessoal e para a intersubjectividade. Não bastaria dizer, retomando um tema constante da filosofia post-thusserliana, que a consciência é intencional, é sempre “consciência de...”, e que a pessoa é essencialmente aberta às coisas. O facto de o homem ser presença ao mundo não basta para fundamentar a referida solidariedade – é preciso acrescentar que a vida humana tem um carácter *co-existencial*, e que a relação da pessoa a outrem é especificamente diferente da sua relação às coisas¹¹. Assim o meu *estar-no-mundo* é estruturalmente caracterizado por uma interferência constante de outras subjectividades, de tal maneira que toda a minha actividade implica de modo mais ou menos visível uma referência aos outros. “Eu existo co-existindo, e co-existo sendo com outros,

¹¹ Para todo este problema temos um estudo exaustivo na obra em dois volumes de P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro. I – El otro como otro yo; nosotros, tú y yo: II – Otredad y proximidad*, Madrid, 1961 – daqui para a frente citaremos simplesmente LAÍN, I Vol. – LAÍN II Vol.; Como é sabido, o tema aqui abordado foi sobretudo desenvolvido por M. Heidegger, cujo pensamento, infelizmente, não pudemos estudar em pormenor. Foi ele que aprofundou este carácter co-existencial da vida humana, afirmando que o *Dasein* é essencialmente um *Mitdasein* e pondo em relevo a radical solidariedade da nossa existência comum, – Cf. LAÍN, I Vol., pp. 253 ss.; II Vol., pp. 31 ss.; Sobre a especificidade da relação interpessoal em confronto com a relação às coisas, cf. ainda o magnífico livro de F. J. J. BUYTENDIJK, *Phénoménologie de la reconte*, Bruges-Paris, 1952, sobretudo pp. 11-12.

com aqueles entre os quais sou e existo também; um com e um também que devem ser entendidos existencialmente e não categorialmente; não como determinações espaciais do ser objectivo intramundano – ‘ser com outro’ no sentido de ‘estar junto a outro’ -, mas como determinações constitutivas do ser da minha existência. É no meu próprio ser que eu ‘sou com outro’. Co-existir, portanto, é não poder existir senão ‘com’ outro, ser em comum com ele. Antes de me encontrar com o outro eu sou com ele, e precisamente este nosso ‘ser comum’ é o que radical e ontologicamente permite que com ele me possa *encontrar*”¹².

Semelhante afirmação, porém, não pode em rigor ser demonstrada – a solidariedade existencial é o que poderíamos chamar um “pressuposto puro”, um dado elementar, que apenas poderemos “desvendar” clarificando o seu sentido¹³. Isto não significa que se trata duma realidade incerta ou duma perspectiva duvidosa; pelo contrário é uma certeza vital e experiencial, que antecede e baseia muitas certezas ulteriores.

Portanto, o encontro dos sujeitos é possível, em primeiro lugar, porque há entre eles uma radical afinidade que permite a presença recíproca, e toda e qualquer forma de relação pessoal se enraíza neste carácter co-existencial das nossas existências¹⁴. Mais ainda, “uma certa cumplicidade de todos os seres é condição prévia da autonomia que alguns deles podem outorgar-se”¹⁵.

No entanto, nem todos estão de acordo com estes princípios. Um dos autores actuais que mais decididamente tomou partido em contrário foi J. P. SARTRE, o qual, criticando a filosofia heideggeriana, recusa em absoluto a solidariedade existencial entre homens. Segundo ele “a essência das relações entre as consciências não é o *Mitsein*, é o conflito” e “o conflito é o sentido original do ser-para-outrem”¹⁶. Na origem desse conflito está o facto de a presença do outro me reduzir sempre a um objecto e me desapossar de mim mesmo: “se há um Outro, quem quer que ele seja, quaisquer que sejam as suas relações comigo, mesmo que ele actue em mim pelo puro surgir do seu ser, eu tenho uma exterioridade, tenho uma *natureza*; a minha queda original é a existência do outro”¹⁷. Assim, o amor é ilusão e falsidade, “pois que amar é querer que me amem, portanto querer que o outro queira que eu o

¹² LAÍN, II Vol., p. 257.

¹³ Cf. F. J. J. BUYTENDIJK, *op.cit.*, pp. 12-13.

¹⁴ Cf. LAÍN, II Vol., p. 260. “Contra o que os psicólogos com tanta frequência afirmaram, não é a empatia que nos faz descobrir o outro como outro eu; pelo contrário, é o radical ‘com-ser’ da minha co-existência que torna possível a empatia”.

¹⁵ M. NÉDONCELLE, *op.cit.*, p. 113.

¹⁶ J. P. SARTRE, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, 1948, pp. 502 e 431. Para a crítica de Heidegger, ver ainda pp. 301 ss.

¹⁷ *Ib.*, p. 321.

ame”¹⁸, e o desejo de comunhão não passa duma ambição frustrada porque “o inferno são os outros”¹⁹.

Esta visão sartriana do problema da intersubjectividade termina, pois, numa profunda decepção e num total cepticismo a respeito das possibilidades do amor humano – “tudo se passa entre dois proprietários que disputam um bem, nunca entre duas existências que permutam uma superabundância”²⁰. Pareceria que as relações estão irremediavelmente condenadas à inautenticidade, à alienação, à competição, e que o face a face humano não pode ter outra forma que não seja a da posse recíproca.

Ora, uma tal posição é inteiramente inaceitável. A pessoa não é apenas opacidade, mas sobretudo transparência. Antes de mais a sua existência não é uma entidade fechada, mas uma hipótese de disponibilidade – veremos agora sucessivamente alguns aspectos que o confirmam.

O “eu” subsiste na relação ao “tu”.

Enquanto a relação pessoal só for concebida como uma “objectivação” mútua, não será possível sair-se do círculo infernal do egoísmo, mas logo que ela seja entendida como encontro de sujeitos que se aceitam como tais, então pode aceder-se à compreensão da verdadeira reciprocidade. Essa aceitação duma subjectividade que existe em face de mim, obriga-se a um “descentramento” essencial que é uma espécie de “humildade ontológica”²¹, pela qual renuncio à pretensão da autonomia absoluta²², ou seja, renuncio à suposta autonomia egocentrista do *Cogito* cartesiano. Na verdade, o *Cogito ergo sum* de Descartes havia de influenciar por muito tempo a mentalidade filosófica própria da idade burguesa, a qual, fechada no seu solipsismo, mesmo quando pensava no “outro” apenas o considerava um “alter ego”²³.

No sentido contrário, uma importante corrente do pensamento contemporâneo (de que G. Marcel é um dos principais expoentes) recusa-se a definir o “eu” pela consciência de si, preferindo defini-lo pela relação ao “tu”: “não me posso pensar a mim mesmo como existente senão enquanto que me concebo como não sendo os outros”²⁴, de tal maneira que se, num primeiro

¹⁸ *Ib.*, p. 445.

¹⁹ J. P. SARTRE, “Huis clos”, *Théâtre* – I, Paris, 1961, p. 182. Sobre a filosofia de Sartre – Cf. LAÍN, I Vol., pp. 295 ss.; E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1961, pp. 94 ss.

²⁰ E. MOUNIER, *op.cit.*, p. 102.

²¹ Cf. R. TROISFONTAINES, *De L’Existence à l’Être, La Philosophie de Gabriel Marcel* – I, Namur-Louvain-Paris, 1953, p. 327.

²² Cf. P. RICOEUR, *Le volontaire et l’involontaire*, pp. 21 e 32.

²³ Cf. LAÍN, I Vol., p. 25 ss., 180, etc.

²⁴ G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris, 1935, p. 151.

momento eu seria tentado a dizer *Sum ergo es*, logo compreendo que devo inverter os termos e afirmar *Es ergo sum* – “é reconhecendo outras consciências que eu adquiero o direito de falar da minha consciência”²⁵.

Sendo assim, a existência do outro, muito longe de ser “a minha queda originária”, é exactamente o que me constitui a mim mesmo como “eu” pessoal, de ai maneira que a própria essência do espírito é a faculdade de dizer “tu”²⁶. O outro com quem me deparo, mais do que um limite imposto à minha existência ou m rival que me disputa a posse do mundo, é um convite e um apelo em ordem à minha própria personalização: “O outro não é um limite do eu, mas um fonte do eu”²⁷.

Por todas estas razões podemos afirmar resolutamente que o eu só subsiste a relação ao tu, que é essa relação que o constitui no seu *ser-pessoa-humana*, e que portanto o homem não pode ser definido pela incomunicabilidade radical, as antes pela disponibilidade igualmente radical, uma vez que, em última análise, é a alteridade que constitui a identidade²⁸, por outras palavras, é porque me relaciono com outro que posso dizer eu. E então devo esconjurar todo o cepticismo, pois que “as raízes metafísicas do pessimismo são as mesmas que as da indisponibilidade”²⁹.

Assim, a junção destas duas palavras “eu-tu” exprime uma profunda experiência da vida humana. Cada uma delas não representa uma individualidade juxtaposta a outra individualidade, mas ambas subsistem na relação mútua: o eu só é eu por causa duma dádiva do tu e vice-versa. Por isso mesmo, “a consciência do meu ser revela-me que tenho dívidas para com os outros”³⁰.

²⁵ M. CHASTAING, *L'existence d'autrui*, Paris, 1951, p. 303 – Cf. ainda pp. 267 e 303-304; Cf. M. NEDONCELLE – J. PUCELLE, “Je et tu”, A. LALANDE (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 7 ed., Paris, 1956, pp. 1239-1241; Ver ainda R. TROISFONTAINES, *op.cit.*, pp. 10 e 13. O mesmo autor, na p. 7 cita dois textos inéditos de G. Marcel: “O acto pelo qual o indivíduo se cria... não é o decreto máximo pelo qual o indivíduo se constituiria como centro único; o solipsismo é uma solução bastarda, inaceitável do ponto de vista fenomenal, insuficiente do ponto de vista metafísico. O acto constitutivo de individualidades implica a posição duma multiplicidade de individualidades..., quer dizer engloba a afirmação duma ordem de amor” (*Cahier inédit*, XIII, 1912-1913); “O termo de caridade corresponde ao que chamei a intersubjectividade. É preciso entender por isso que o sujeito não se constitui como sujeito senão com a condição de reconhecer o outro como sendo ele próprio um sujeito” (*Conférence à l'Université libre de Berlin*, 1950).

²⁶ Cf. M. BUBER, *op.cit.*, pp. 41 e 49.

²⁷ N. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris, 1942, p. 67 – Cf. E. MOUNIER, *op.cit.*, p. 109; J. M. DELIVRÉ, “L'amour et les distances”, *L'homme et son prochain (Actes du VIII Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française)*, Toulouse, 1956, p. 149: “O homem não pode retornar a si senão pela cumplicidade dos outros. Reconciliando-se com eles, reconcilia-se consigo mesmo; pela amizade, ele realiza uma peregrinação íntima e remonta à sua própria fonte”.

²⁸ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, p. 229; R. LE SENNE, *Traité de Morale Générale*, 4 ed., Paris, 1961, pp. 542-544.

²⁹ G. MARCEL, *op.cit.*, p. 106.

³⁰ M. NÉDONCELLE, *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, p. 89.

Mas quando se realiza um encontro de subjectividades, elas não se limitam a pronunciar “eu” e “tu” – dizem também “nós”. Devemos pois analisar o sentido do “nós” humano.

O “nós” humano é ao mesmo tempo causa e efeito da identidade pessoal.

A experiência do “nós” na vida dos homens pode revestir uma grande quantidade de formas: pode significar uma semelhança (eu como tu), ou uma aliança (eu contigo), ou uma confusão (eu em ti), ou uma relação de amor (eu para ti); mas em qualquer hipótese o encontro verdadeiro nunca destrói a originalidade pessoal, antes e respeita e a promove³¹. O nós não é uma utópica fusão de duas consciências, nem significa a morte das individualidades, mas é uma relação fecunda que faz as pessoas serem elas mesmas. “A pessoa portanto tem qualquer coisa de plural”³².

Evidentemente que, em certo sentido, cada uma das pessoas pré-existe ao encontro que realiza com outras e então poderíamos representar assim as coisas: uma identidade depara-se com outra identidade e do seu confronto nasce a relação. Nesta ordem de ideias dir-se-ia que o “nós” é efeito do encontro entre o “eu” e o “tu”³³.

E no entanto esta perspectiva completa-se dialeticamente com uma outra que concebe o “nós” como causa da identidade pessoal, num sentido que precisa de ser bem explicado. M. Nédoncelle desenvolve com insistência este tema, afirmando que, ao nível da reciprocidade das consciências, o nós não é apenas um resultado, mas também um dado preliminar que pré-existe à identidade pessoal: “A reciprocidade amante acompanha-se duma consciência de eternidade neste sentido que ela é capaz de colorir o resto das experiências psicológicas e de as unificar, enquanto o resto não pode gerá-la nem alterá-la. Por isso, ela não é efeito, mas a causa da identidade pessoal”³⁴. Isto não significa que a relação seja uma terceira entidade hipostasiada, independente do eu e do tu – mas se é o acto de amor que constitui a pessoa humana enquanto tal, compreende-se que a personalidade seja um fruto do amor, ainda antes de ser o seu “princípio”. É o “nós” da relação amorosa que me faz existir.

³¹ Cf. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, p. 58.

³² M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, p. 58.

³³ Cf. R. GUARDINI, *O mundo e a pessoa*, Lisboa, 1963, p. 173.

³⁴ M. NÉDONCELLE, *op. cit.*, p. 22 – Cf. pp. 23, 42, 78-81. Como é evidente, “o nós não é separável das consciências que o compõem. A relação da alteridade existe entre consciências, e não entre o nós e as consciências” (p. 14).

Um outro autor que contribui para o aprofundamento desta verdade é G. Madinier que, depois de ter dito que o amor é o acto pelo qual o eu se realiza na plenitude da sua intenção, conclui assim: “o eu só se pode compreender vendo-se nele o produto do amor”³⁵. E acrescenta: “Não devemos pois dizer que o amor se dirige ao tu como se o tu fosse uma coisa antes do amor. Este é inventor do tu; é o nós que é primeiro. A relação põe os seus termos”³⁶. Como vemos a “lógica” do encontro humano rege-se por categorias diferentes da lógica que se determina a partir das realidades meramente “objectivas”, uma vez que na intersubjectividade se processa uma dialéctica própria, segundo a qual se pode dizer que a relação precede de algum modo os seus próprios termos e que há uma certa anterioridade do “nós” em confronto com o “eu” e o “tu”.

Este mesmo princípio encontra uma aplicação particularmente elucidativa no caso concreto da relação entre homem e mulher. A antropologia sexual põe em relevo a dificuldade de se determinar a natureza da “masculinidade” e da “feminilidade”, se ambas forem consideradas como termos independentes que antecedem a relação amorosa. Só conseguiremos determinar plenamente o que é “ser-homem” e “ser-mulher” se nos convenceremos a reflectir partindo da reciprocidade que os une para descobrirmos então a especificidade que os distingue. “A oposição do masculino e do feminino é a tradução, a manifestação numa cultura, dum relação fundamental. É o encontro que é primeiro, é no encontro e no face a face que o homem e a mulher descobrem ao mesmo tempo o seu ser um para o outro e a sua alteridade, alteridade que se desvenda até nos determinismos do dado corporal”³⁷. Aqui encontramos, pois, uma exemplificação da dialéctica a que nos referimos, uma vez que, se por um lado homem e mulher pré-existem ao encontro mútuo, por outro é esse mesmo encontro que os constitui plenamente como homem e mulher.

Já Teilhard de Chardin dizia: “a União diferencia”³⁸. A singularidade individual é um efeito da relação recíproca. Se é o amor que cria o amante enquanto tal, podemos afirmar confiadamente: *Sumus ergo sum*³⁹.

³⁵ G. MADINIER, *Conscience et amour. Essai sur le “naus”*, 3 ed., Paris, 1962, p. 90.

³⁶ *Ib.*, p. 91, Cf. pp. 65 ss., sobretudo 90-93, 96-98; A propósito do pensamento de G. Madinier neste problema concreto, ver L. LAVELLE, *op.cit.*, pp. 88 ss.; Cf. ainda M. BUBER, *op.cit.*, pp. 21, 25, etc.; Em sentido contrário, ver J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 498, etc.

³⁷ A. JEANNIÈRE, *Anthropologie sexuelle*, Paris, 1964, p. 131. Cf. pp. 127-143.

³⁸ *Le phénomène humain*, Paris, 1955, p. 291.

³⁹ Cf. R. TROISFONTAINES, *op.cit.*, pp. 27, 46-48, etc.

São a comunicabilidade e a expressividade, nas suas diversas formas, que tornam possível o encontro.

Temos de avançar mais um passo, considerando um novo pressuposto existencial da comunhão: a possibilidade de comunicação pessoal. Com efeito, uma mera co-existência não basta para fundar a relação intersubjectiva, mas exige-se ainda uma comunicabilidade dos sujeitos, mediante a qual se processe uma troca de mensagens que os torne verdadeiramente presentes um ao outro. Trata-se, pois, de analisarmos brevemente a expressividade humana.

É próprio da pessoa o manifestar-se e o ser capaz de captar a manifestação de outrem. Mas também e por isso mesmo só a pessoa se pode esconder, ocultando a sua intimidade, camuflando as suas intenções ou mascarando a sua personalidade. Só a pessoa pode mentir ou fingir porque só ela tem autêntica capacidade de comunicação – portanto, o próprio facto do mal-entendido nas relações humanas aponta para uma realidade anterior a ele, que é precisamente a possibilidade de expressão⁴⁰.

A expressividade humana assume formas variadas que enchem completa mente a nossa convivência quotidiana – desde a forma simples da troca de olhares, até ao gesto e à palavra, e mesmo até ao silêncio (tantas vezes cheio de sentido), parece que todas as minhas actuações são outras tantas maneiras de estabelecer contacto com outrem⁴¹.

E reciprocamente a exterioridade expressiva do outro torna-me possível a sua percepção⁴².

O olhar representa talvez a experiência mais elementar do contacto humano, como forma imediata do reconhecimento da presença dum outro face a mim: seja o olhar sorridente da criança que responde à ternura da mãe, seja o olhar comprometedor que me surpreende ou me fulmina⁴³, seja o olhar amante do homem e da mulher que se fixam em silêncio.

Mas onde a realidade da comunicação se descobre plenamente é na linguagem, na palavra, onde a presença mútua se faz verdadeiramente diálogo – “o homem está essencialmente em diálogo (...) O pensamento, por exemplo, não é um acto pré-verbal do espírito que, seguidamente apenas e mercê de uma intenção ou de uma decisão particulares, se traduza em palavras; desde o primeiro instante ele

⁴⁰ O tema da “incomunicabilidade” é uma das dominantes da arte contemporânea – basta pensar no teatro de Ionesco, no cinema de Antonioni e de Bergman, etc. Mas o próprio facto de o “silêncio” ser um drama para as pessoas, indica que a sua vocação encerra um profundo apelo em ordem ao encontro.

⁴¹ Cf. LAÍN, II Vol., pp. 32-33.

⁴² Sobre o problema da percepção de outrem, Cf. F. J. BUYTENDIJK, *op.cit.*, pp. 16 ss.; M. NÉDONCELLE, *op.cit.*, pp. 8-9.

⁴³ Recordar as análises de Sartre a respeito desta forma de olhar – *op.cit.*, *passim*; Cf. E. MOUNIER, *op.cit.*, pp. 95 ss.

assume a forma de um falar interior⁴⁴. Quanto o homem se faz interlocutor, desse diálogo não apenas brota uma verdade, mas as próprias pessoas realizam um processo de gènesese recíproca feita de acolhimento e de apelo na participação duma verdade comum⁴⁵. A verdade que eu apreendo não a quero para mim, mas para a atestar, para dar testemunho dela, criando assim uma nova forma de solidariedade inter-pessoal. Por outro lado, quando escuto uma afirmação de outrem ponho nele a minha confiança e procuro desvendar o sentido secreto da sua manifestação. Portanto, “no diálogo nós fundamos um mundo comum”⁴⁶.

Sendo assim, a palavra aparece como caracterizada por uma dimensão social, não só na medida em que toda a linguagem fundamenta a sociabilidade, mas ainda no sentido em que a linguagem comum é a expressão dessa mesma sociabilidade. A compreensão da palavra pressupõe a existência dum universo de significações colectivas, mas por seu lado a palavra cria incessantemente novas significações⁴⁷. A linguagem, fenómeno especificamente humano, é pois, um sinal particularmente evidente da expressividade intersubjectiva.

Além da troca de olhares e do diálogo, poderíamos ainda analisar várias outras formas de comunicação: o gesto corporal, a capacidade de simbolização, a expressão artística, etc. Todas elas nos provam que os seres existem “no e pelo acto mesmo de comunicação”⁴⁸, e que “nós somos tanto mais humanos quanto aumenta a nossa capacidade de comunicação”⁴⁹. Em vez de definirmos a pessoa pela incomunicabilidade, como tantas vezes se tem feito ao longo da história, devemos afirmar exactamente o contrário, uma vez que ela se pode comunicar duplamente: pela simples irradiação da sua existência e pelo dom que de si mesma faz a outrem⁵⁰. E podemos concluir com palavras de E. Mounier: “A pessoa, pelo movimento que a faz ser, expõe-se. Assim ela é por natureza comunicável, só ela mesmo é que o é. É preciso partir deste facto primitivo”⁵¹.

⁴⁴ R. GUARDINI, *op.cit.*, p. 174.

⁴⁵ No referido livro *L'homme et son prochain* podem ver-se três intervenções que abordam os problemas do diálogo e da verdade estabelecida na relação humana: J. MOREAU, “Dialogue et présence d'autrui”, pp. 37-42; R. GIVORD, “De la relativité des personnes”, pp. 53-56; A. FOREST, “Signification du dialogue”, pp. 209-212.

⁴⁶ F. J. BUYTENDIJK, *op.cit.*, p. 44. — Cf. BUBER, *La vie en dialogue*, pp. 105 ss.

⁴⁷ Cf. M. CHASTAING, *op.cit.*, p. 314: “Quando me esforço por considerar distintamente a essência do verbo, vejo que esta é necessariamente social. (...) Toda a linguagem me parece pois claramente encerrar e produzir uma correspondência com outrem. (...) Quando eu dou a algumas palavras a vida duma frase, verifico indirectamente a existência dos meus semelhantes”. Por isso o autor vê-se autorizado a afirmar: “Eu falo portanto tu és” (p. 317). Ver igualmente as brilhantes análises de E. VERDONC, “Phénoménologie de la Parole”, *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Tournai, 1961, pp. 251-267.

⁴⁸ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, 1964, p. 52.

⁴⁹ R. MEHL, *La rencontre d'autrui. Remarques sur le problème de la communication*, Neuchatel-Paris, 1955, p. 7. Toda esta obra contém preciosos elementos sobre o problema da comunicação.

⁵⁰ Cf. M. NÉDONCELLE, *op.cit.*, pp. 48 ss.

⁵¹ *Le personnalisme (Que sais-je?)*, 9 ed., Paris, 1965, p. 38.

É a sua condição de espíritos incarnados que permite às pessoas a presença recíproca.

Poderemos perguntar qual é, em última análise, a razão pela qual os homens podem co-existir no mundo, encontrar-se face a face, constitui um “nós”, comunicar entre si. A razão última e a condição prévia de todas estas possibilidades está na condição incarnada da pessoa humana. “O corpo, ou melhor, a *corporalidade*, vem a ser assim o pressuposto dos pressupostos da relação e do encontro”⁵². Paradoxalmente, é a nossa “materialidade” que torna possível a nossa comunhão.

Devemos à filosofia contemporânea, sobretudo ao existencialismo francês, o redimensionar de todo este problema da corporalidade humana, superando definitivamente qualquer espécie de dualismo pseudo-espiritualista que reduza o corpo a um objecto. Trata-se portanto duma perspectiva que tende a considerar o corpo como sujeito, o meu corpo como “corpo em primeira pessoa”, o corpo do outro como “corpo em segunda pessoa”⁵³. Como diz muito bem G. Marcel, “ser incarnado, é aparecer como corpo, como este corpo, sem poder identificar-se a ele, sem poder tão pouco distinguir-se dele – uma vez que identificação e distinção são operações correlativas uma da outra, mas que não podem exercer-se senão na esfera dos objectos”⁵⁴. Se é verdade que “a corporalidade está numa zona fronteira entre o ser e o ter”, também é verdade que desde que objectivo o meu corpo “exilo-me infinitamente”⁵⁵.

O meu estar-no-mundo é, pois, constantemente mediatizado pelo corpo, mas não é uma mediação estática e fixada duma vez para sempre, é antes uma presença sempre nova, uma presença em devir. A corporalidade, longe de ser um utensílio que eu manobro, define a minha própria situação no mundo e coloca-me imediatamente em confronto com todos os que me rodeiam: “o homem forma a sua situação no corpo e pelo corpo, e define-a como situação para o homem que ele encontra”⁵⁶. E mais uma vez nós verificamos que o próprio tema da corporalidade só poderá ser bem equacionado desde que seja visto numa perspectiva intersubjectiva. Numa palavra, o primeiro pressuposto existencial do encontro humano é a nossa condição de espíritos incarnados.

⁵² LAÍN, II Vol. p. 34.

⁵³ Cf. P. RICOEUR, *op.cit.*, pp. 12 ss.

⁵⁴ *Op.cit.*, p. 31.

⁵⁵ G. MARCEL, *Être et avoir*, pp. 119 e 12.

⁵⁶ F. J. BUYTENDIJK *op.cit.*, p. 41. Ver também pp. 37 ss. onde o autor expõe uma importante análise da fenomenologia da corporalidade humana, tendo como ponto de partida um texto de Heidegger sobre o templo grego: “pelo templo, Deus está presente no templo”; analogamente pode dizer-se: “pelo corpo, o homem está presente no corpo”.

Terminámos assim a primeira etapa da nossa análise do problema da comunhão. Interrogámo-nos sobre se a comunhão é possível e entendemos que a resposta se devia situar antes de mais ao nível existencial, estudando sucessivamente a co-existência humana, a relação “eu-tu”, a realidade do “nós”, a comunicabilidade pessoal e a encarnação corporal; vimos a insuficiência do *Cogito ergo sum* que fica encerrado na ilusão da auto-posição absoluta e da consciência de si, e que o devemos substituir pelo *Sumus ergo sum* que dá a prioridade à relação e que exprime como o amor funda as identidades pessoais. Assim cada sujeito existe com outros, existe aberto aos outros e deles dependente; a sua expressividade torna-o patente, a sua palavra é possibilidade de participação numa verdade comum, o seu corpo define-o como presença inteiramente humana.

Portanto, a comunhão é uma possibilidade. Mas esta mesma afirmação ainda pode ser vista a um nível diferente – o nível estritamente ontológico.

B. *Pressupostos ontológicos.*

Os diversos elementos até aqui apontados definem uma maneira de ser da condição humana, vista dum ponto de vista predominantemente fenomenológico, tomando como ponto de partida uma análise existencial dessa mesma condição. Evidentemente que uma análise como a que fizemos não se limita a ser uma mera constatação, já que procurámos também interpretar os dados constatáveis desvendando o seu sentido, por outras palavras, não fomos observadores neutros da situação do homem no mundo, mas tomámos partido por uma explicação, ou melhor, por uma compreensão da realidade que estava em causa. Se optámos contra uma visão nihilista das possibilidades existenciais da comunhão humana, a favor duma visão de esperança quanto à capacidade de abertura e de dom do ser pessoal, essa opção foi também condicionada por uma concepção ontológica que agora convém expôr brevemente. Com efeito, a condição existencial deve ser sintoma duma estrutura ontológica, e só com a referência a esta nós acedemos à total compreensão daquela. Por isso se justifica que usemos algumas noções da metafísica clássica, em ordem a aprofundar este problema ao nível da própria estrutura do ser.

Uma ontologia que supera as categorias estáticas põe em relevo a estrutura relacional do ser.

Antes de mais, referimo-nos a uma ontologia que supera as categorias estáticas, o que significa que não considera o “ser” como uma abstracção morta e estagnada,

mas como a profundidade viva e dinâmica do real. Ora uma semelhante viragem operada na elaboração metafísica só se consegue mediante o relevo dado à categoria ontológica de relação⁵⁷. Ainda recentemente, M. Ledoux formulava o problema nestes termos: “Os grandes problemas filosóficos e humanos, como, de resto, a evolução da ciência moderna, levam-nos cada vez mais a reconhecer a importância primordial da relação. No entanto, hesita-se ainda em conferir à relação um carácter existencial e, mais ainda, a considerar que a estrutura do ser possa ser relacional. É verdade que o espírito humano não se pode desfazer desta propensão invencível para considerar o ser como ‘esta coisa diante de mim’. A relação só lhe aparece então como uma pura operação do espírito, estabelecendo ligações entre as coisas; por isso tem repugnância em lhe atribuir uma real consistência ontológica”⁵⁸

Segundo o mesmo autor, esta perspectiva só é viável desde que se ultrapassem os equívocos epistemológicos do realismo materialista (que dissolve a verdadeira subjectividade da consciência pessoal) e do idealismo (que reduz as coisas a objectos de conhecimento), para atingirmos a autêntica compreensão do acto relacional que une sujeito e objecto numa reciprocidade permanente. “O realismo é um coisismo do objecto, e o idealismo um coisismo do sujeito. Ambos se encontram ao procurarem fundar o ser sobre um ponto de partida privilegiado e absoluto”⁵⁹. Ao contrário, a terceira perspectiva faz-nos ver que “a relação define a substância até mesmo na sua estrutura mais profunda, e que, por conseguinte, a substância é as suas relações, não à maneira de identidade, mas na medida em que ela não é substância senão enquanto origem das relações que subentende”⁶⁰.

Esta perspectiva está certamente na linha da tradição tomista, uma vez que já S. Tomás afirmava: “*Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud*”⁶¹. Para usar linguagem escolástica, diríamos que um ser só pode existir *in se* ou *per se*, se subsistir *in alio* – assim se desvenda a profunda auto-insuficiência metafísica de todos os entes, pois que cada um deles se encontra em estrita *dependência* dos outros. Ora a revelação cristã e a reflexão teológica vieram permitir uma insuspeitada confirmação desta verdade ao afirmarem que o próprio Ser Absoluto não é uma qualquer entidade suprema e isolada, mas é um Deus em três Pessoas e cada uma dela só subsiste como sendo-para-as-outras; e para exprimir esta revelação a teologia tem-se servido exactamen-

⁵⁷ Cf. LAÍN, II Vol., pp. 22 ss.

⁵⁸ M. LEDOUX, “Une philosophie de la relation à autrui”, *L’amour du prochain* (Cahiers de la Vie Spirituelle), Paris, 1954, p. 197.

⁵⁹ *Ib.*, p. 202.

⁶⁰ *Ib.*, p. 199.

⁶¹ Pp. 1-11, q. 85, a. 4.

te da categoria da relação para significar o próprio modo de ser divino: “*Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem*”⁶². Portanto em Deus a essência é relação, ele próprio é um Ser relacional.

O mistério da participação, aprofundado pela ideia cristã de criação, confirma o carácter relacional da realidade.

Desde o tempo dos pré-socráticos o problema da participação está no centro das preocupações metafísicas; desde essa altura os grandes espíritos da humanidade procuraram equacionar as relações do Um e do múltiplo. Sucederam-se as soluções mais ou menos limitadas, umas de estilo panteísta, outras que concebiam a multiplicidade dos seres como uma degradação do Ser, etc., até que S. Tomás, sintetizando as tradições platónica e aristotélica com os dados da revelação cristã, consegue atingir uma visão harmónica do problema⁶³. Sobretudo a ideia de criação proporcionou o repensar da realidade em termos de participação, de tal maneira que se salvaguarda plenamente a total e absoluta transcendência de Deus, sem que isso venha em prejuízo das criaturas – todas as coisas subsistem em Deus, sem se confundirem com Ele, mas não independentes dele; a acção divina funda transcendentemente tudo o que existe, sem diminuir a consistência da realidade criada, nem a autonomia dos seres espirituais. Assim, é o mistério da participação que constitui o sentido mais profundo de todo o real. Portanto, também a pessoa humana se define inteiramente como participação subsistente em Deus, também ela é uma viva e permanente relação a Deus: é uma relação íntima, constitutiva e imediata, pela qual está totalmente vinculada à fonte do Ser⁶⁴.

⁶² I, q. 28, a. 2. Ver toda a questão 28. – Cf. M. NÉDONCELLE, *op.cit.*, p. 53.

⁶³ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1960, o qual explica como S. Tomás realizou a síntese do platonismo (participação e causalidade “vertical”) e do aristotelismo (causalidade “horizontal”). “Enquanto que para o platonismo o ser das substâncias sensíveis é dado só pela forma (separada), para o aristotelismo ele resulta da síntese de matéria e forma (concreta)” (p. 397). A primeira grande tentativa de síntese entre estas duas concepções foi feita pelos neoplatónicos, mas só encontrou a sua plena maturidade no contexto do criacionismo cristão (Cf. p. 398, etc.).

⁶⁴ Cf. J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1953, p. 110. O autor completa o seu pensamento com uma nota que vale a pena citar por extenso: “Na sua linguagem muito formal, S. Tomás não diz que o ser criado é relação. A relação de criação (*Pot.*, 3, 3c et 3m.) à inerente à criatura, e criada ao mesmo tempo que ela; é um acidente. Mas um acidente único. Porque se, segundo o seu ser, ela é posterior à coisa criada, segundo a sua essência de relação, é *quodammodo prior subjecto*. Por um dado, esta relação é um *esse ad que tem um esse in*; por outro, é preciso que ela exista para que o ser seja (Cf. ainda *Pot.*, 10, 1, 3m.). Tudo isto é naturalmente mais verdadeiro a respeito da pessoa que de qualquer outra criatura, porque ela participa mais de Deus. Servindo-nos duma fórmula de M. Forest pela qual ele caracteriza a matéria (*La structure métaphysique du concret d'après S. Thomas*, 215, n. 3), podemos dizer: o ser da pessoa é ‘de ser relativa mas não de ser relação’: por outros termos, ela é um *relativum*, não uma *relatio*. Mas por isto mesmo, pode dizer-se sem inconvenientes (...) que este ser essencialmente relativo é uma relação viva” (pp. 110-111, nota 1).

Esta mesma verdade nos ajudará agora a compreender o fundamento daquela aspiração transcendental para o Absoluto, a que nos referimos ao tratar a questão do dinamismo humano⁶⁵. Se concluímos que todo o movimento de edificação pessoal era sintoma e manifestação dum desejo insaciável de infinito, devemos agora acrescentar que esse desejo existe em virtude duma participação ontológica que vincula o homem a Deus. A pessoa está finalizada para o Absoluto, porque está nele a fonte da sua existência, de tal maneira que, porventura inconscientemente, o seu desejo-de-ser é um *desejo-de-ser-para-Deus*. E assim a vida do homem, muito longe de ficar reduzida a uma dependência alienadora, é antes considerada como uma dádiva e um apelo: uma dádiva porque cada um de nós subsiste radicalmente no próprio ser de Deus; um apelo porque toda a existência passa a ser entendida como vocação. *Para o homem, viver é receber-se e ser chamado a dar-se*. Ele está essencialmente polarizado por esta multiforme relação que o liga a Deus como Princípio e Fim, Alfa e Omega.

O mistério da participação leva-nos, pois, a encontrar estas dimensões infinitas da estrutura relacional imanente ao ser da pessoa humana. Mais ainda. É esse mesmo mistério que nos faz descobrir o sentido último e o fundamento mais básico para a solidariedade inter-humana. Se há entre as pessoas uma afinidade secreta, inscrita no mais fundo de si mesmas, que torna possível a verdadeira co-existência e a plena comunicação, é porque todas elas participam numa unidade ontológica, que não é só a semelhança de natureza nem a simultaneidade cronológica das suas vidas, mas o comum enraizamento no ser divino. É a participação em Deus que explica a reciprocidade das consciências.

Numa palavra, se a fenomenologia nos faz ver as condições para a viabilidade da comunhão humana, a ontologia mostra-nos a raiz profunda dessa mesma viabilidade. Verdadeiramente, a comunhão é uma possibilidade!

2) *A comunhão é uma exigência.*

A moral não se pode limitar a uma exposição dos pressupostos existenciais e ontológicos da relação intersubjectiva, mas precisa de determinar com rigor as exigências implicadas na condição humana, uma vez que o estatuto da nossa situação no mundo não apenas define *uma maneira de ser*, como também exprime um dever ser. Deste modo, a própria análise filosófica adquire um sentido normativo na medida em que não apenas nos diz como é o homem, mas ainda nos indica *como deve agir o homem* – se a comunhão é uma *possibilidade*, por isso mesmo se torna uma exigência. Não é verdade que todo o estudo anterior nos aponta este caminho? Se o dinamismo da pessoa é todo

⁶⁵ Ver *supra*, pp. 33-34.

ele relacional, desde as formas mais humildes dos instintos pulsionais até às formas transcendentais da finalização espiritual, se a existência é co-existência, se cada um só subsiste na relação a outrem, se a expressividade permite a comunicação, se o ser do homem é um ser participado, tudo isto significa que compete à pessoa assumir responsabilmente a sua vida no sentido duma progressiva abertura que a torne presente aos outros na intersubjectividade. Se a auto-afirmação não é uma auto-suficiência e se realizarse é relacionar-se, então todos estes dados se transformam numa exigência ética.

Ora, segundo a nossa perspectiva, é exactamente a esta exigência que corresponde a *inspiração moral*, identificada com o desejo de comunhão. Parece portanto que a primeira instância da acção moral deve consistir em assumir conscientemente este profundo carácter relacional do ser humano, fazendo do desejo de comunhão o princípio inspirador das restantes instâncias. Mais decisivo do que a aspiração de autenticidade individual, mais explícito do que outro qualquer princípio genérico (por exemplo, “eu devo fazer o bem e evitar o mal”), mais correcto do que qualquer outra formulação que dê o primeiro lugar à obrigatoriedade, este princípio que nos faz desejar a comunhão inter-pessoal é particularmente adequado para exprimir o sentido autêntico da exigência inscrita no mais fundo do nosso ser. Por isso mesmo podemos prosseguir com segurança este caminho.

No entanto, qual é precisamente o significado ético da comunhão? Se a palavra é ambígua, que conteúdo rigoroso lhe daremos neste caso? Trata-se agora de delimitar esse significado e esse conteúdo.

O primeiro facto a constatar é o da variedade indefinida de modos possíveis de as pessoas se relacionarem entre si: desde a esfera limitada das relações privadas até às grandes manifestações de vida colectiva, desde o acolhimento e a amizade até à distância e à indiferença. Como vemos, essa variedade é quantitativa e qualitativa, admite uma grande diferenciação de graus de intensidade e mesmo de formas especificamente distintas de relação. Com frequência psicólogos, sociólogos e fenomenólogos procuram esquematizar as principais linhas dessas diversas hipóteses de convivência humana e social – vale a pena termos em conta algumas dessa elucidativas classificações.

Assim, por exemplo, M. Nédoncelle distingue o nós indiferenciado (espécie de confusão de tipo “vegetativo”) e o nós diferenciado, o qual se subdivide em quatro géneros: nós de situação (consciência colectiva determinada pela localização geográfica), nós funcional (que considera já a função das pessoas e não só a sua posição), nós pessoal ou nós do amor (a relação amorosa) e o nós da relação teândrica, que une a consciência pessoal ao Absoluto divino⁶⁶.

⁶⁶ Cf. M. NÉDONCELLE, *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, pp. 120 ss.

É ao nível do nós do amor que se situa a reciprocidade das consciências e a verdadeira comunhão espiritual, que não se deve confundir com a “participação” ou a “assimilação”⁶⁷.

Por seu lado G. Marcel distingue a “comunidade existencial”, a “comunicação objectiva” e a “comunhão ontológica”⁶⁸, enquanto que K. Jaspers distingue a comunicação objectiva e a comunicação existencial: esta última corresponde à experiência do amor, ao passo que a primeira se efectua em três modos – comunicação da existência empírica (comunidade de simpatias e de interesses vitais), comunicação racional (coincidência do saber científico) e comunicação ideal (pela partilha duma ideia ou dum valor)⁶⁹.

Também M. Scheler classifica a variedade das formas de convivência: a unificação afectiva primária (o “contágio”, a relação de massa), a comunidade de vida (família, camaradagem, pátria), a sociedade de indivíduos (no estilo da sociedade burguesa) e a comunidade de pessoas espirituais ou “pessoa-comum”⁷⁰. Numa perspectiva um tanto diferente, a psico-sociologia distingue diversos níveis de relação: 1) a participação na *massa* (sincretismo infantil, simbiose afectiva dos primitivos, relação confusa na multidão); 2) a *comunidade*, que pode assumir três formas – a) a *comunidade bloco* (limite inferior da vida comunitária), b) a “*camaradagem*” (forma de relação maleável e aberta), c) a *comunidade razoável* (colaboração consciente e organizada); finalmente 3) a *comunhão* que corresponde às formas superiores de contacto inter-pessoal, realizadas na fé extática, na amizade, no amor, etc⁷¹.

Talvez o autor que tenha levado mais longe uma análise deste género seja G. Gurvitch, o qual, em perspectiva sociológica, distingue cuidadosamente as formas de sociabilidade e os vários tipos de relação a outrem, de resto retomando (quanto às formas de sociabilidade) a classificação tripartida – massa, comunidade, comunhão – mas recusando-se a estabelecer uma hierarquia axiológica entre estes três modos de convivência (segundo ele, não se pode provar, por exemplo, que o viver em comunhão seja sempre preferível a qualquer dos outros modos). Elabora ainda uma tipologia sumária dos principais géneros de relação a outrem: relação activa ou passiva, de aproximação, de afastamento ou mista, etc.⁷².

⁶⁷ IDEM, *La réciprocité des consciences*, pp. 29 ss.

⁶⁸ R. TROISFONTAINES, *op.cit.*, II Vol., p. 19.

⁶⁹ Cf. LAÍN, I Vol., pp. 282 ss.

⁷⁰ M. SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, 5 ed., Paris, 1955, pp. 526 ss.

⁷¹ Cf. J. MAISONNEUVE, *Psychologie sociale (Que sais-je?)*, Paris, 1960, pp. 42 ss.

⁷² G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie. 1 – Vers la sociologie différentielle*, 3 ed., Paris 1963, pp. 119 ss.

Ver sobretudo o esclarecedor esquema das pp. 142-143; Cf. pp. 122 ss., onde o autor dá um breve panorama das diversas classificações das formas de convivência propostas por psicólogos e sociólogos.

Como vemos, para todos estes autores a “comunhão” representa uma forma superior de relação humana, normalmente caracterizada pela personalização recíproca e pelo encontro íntimo dos indivíduos; não é a confusão dos espíritos, nem sequer uma mera *convivência*, não é uma solidariedade anónima, nem uma estrutura funcional, mas uma união gratuita de duas ou mais pessoas que se amam e que comungam dos mesmos valores⁷³.

Mas apesar do grande serviço que nos prestam estas classificações dos modos de sociabilidade e estas maneiras de entender a comunhão pessoal, não temos o direito de as transpor, sem mais, para o nosso estudo. Uma vez que estamos a reflectir um problema estritamente moral, não podemos estabelecer uma equivalência simplista entre a *comunhão como categoria sociológica* e a *comunhão como categoria moral*. Enquanto a primeira diz respeito ao modo como a pessoa se comporta realmente perante os outros, a segunda significa um projecto e uma tendência; a primeira descreve um comportamento, a segunda define uma orientação. Isto não quer dizer que a ética se limita à esfera das “boas intenções” (como mais tarde veremos claramente), mas significa que o desejo de comunhão enquanto instância moral não é redutível a uma tipologia psicossociológica. É evidente que para uma ética concreta não são indiferentes os estilos de relação pessoal, os modos de sociabilidade ou as estruturas colectivas mas também é verdade que há nela um elemento que transcende a constatação empírica destas dimensões da vida humana. Assim como não podemos identificar o valor moral duma determinada pessoa com a sua “saúde psíquica”⁷⁴, assim também não podemos identificar esse mesmo valor com a sua “saúde social”, se assim nos quisermos exprimir.

Uma fenomenologia da relação moral esclareceria este problema elaborando uma extensa gama das relações possíveis entre as pessoas, analisando, por exemplo, os vários sentimentos desde o ódio, o desprezo, a hostilidade, a indiferença, até à convivência, à simpatia, à amizade, à intimidade, ao amor. Analisaria ainda as diversas formas de estrutura social, desde as que alienam a autonomia do indivíduo até às que promovem a sua liberdade e proporcionam a sua personalização crescente. Não vamos fazer aqui uma fenomenologia deste género, uma vez que apenas nos interessa pôr a claro o sentido da inspiração moral que é o desejo de comunhão. De qualquer maneira é indispensável ter presente que a reflexão ética está sujeita a critérios específicos quando pretende aprofundar as instâncias da acção humana.

⁷³ Sobre este problema das diversas maneiras de entender a palavra comunhão, Cf. J. HAMER, *L'Église est une communion*, Paris, 1962, pp. 251-254.

⁷⁴ Cf. CH. ODIER, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 2 ed., Neuchatel, 1958, p. 150.

Posto isto, podemos agora tentar uma explicação coerente do sentido moral da comunhão.

O desejo de comunhão significa uma vontade de “ligar importância” aos outros.

A comunhão não é uma relação qualquer, mas uma relação caracterizada. E no entanto, por este termo não entendemos uma forma particular de comportamento mas antes uma característica comum e imanente a formas diversas de comportamento⁷⁵. Assim, por exemplo, o amor conjugal, a intimidade de dois amigos, ou o encontro breve mas profundo entre duas pessoas, são modos especificamente diferentes de relação e não obstante existe entre eles uma analogia que permite determinar uma sua característica comum.

Para explicar o sentido dessa característica comum servimo-nos duma expressão portuguesa, dificilmente traduzível, muito usada na linguagem corrente: “ligar importância a...”.

Quantas vezes uma pessoa termina um encontro ou uma reunião e fica com esta sensação decepcionante: “ninguém me ligou importância”! Ao contrário aquela que foi centro de atenções dirá que os outros lhe ligaram muita importância. Quando quero insinuar a alguém que passe indiferente por um terceiro, recomendo-lhe que não “lhe ligue...”. E uma namorada censurará ao futuro marido as suas ausências prolongadas dizendo-lhe: “tu não me ligas”. Será bom aquele professor que liga importância aos seus alunos ou aquele rapaz que liga importância a um velho parente. Portanto, trata-se duma expressão usada tanto na linguagem do amor, como na convivência quotidiana, para exprimir uma qualidade própria da relação interpessoal.

Ora esta expressão tem implícita uma riqueza de conteúdo que podemos agora explicitar. Antes de mais trata-se dum “ligar”, quer dizer, pela relação cria-se um vínculo entre as pessoas que se encontram, as quais passam a sentir-se unidas a qualquer título que seja: quer porque eu presto atenção às palavras que o outro me diz, quer porque não fico indiferente à sua passagem, quer porque não renuncio ao amor que nos prende. Em segundo lugar, está em jogo uma “importância”, ou seja, “ligando” ao outro eu reconheço que ele é importante, importante em si e importante para mim ao ponto de merecer plenamente que eu lhe consagre a minha atenção.

⁷⁵ Ver *supra* p. 71 e a nota 10.

Vejamos, pois, em pormenor, as implicações deste modo de relação. Poderíamos dizer a respeito do desejo de comunhão o mesmo que SIMONE WEIL diz a respeito do amor: “o amor é uma orientação e não um estado de alma”⁷⁶. Com efeito, nem sempre depende de mim a possibilidade de estabelecer uma relação autêntica de amor com aquele que encontro, e a maior parte dos nossos contactos desenrola-se num ambiente que nem sempre permite o surgir duma amizade forte ou o desabrochar duma intimidade. E apesar disso deve haver no meu coração uma pré-disposição constante para o amor, um desejo permanente de viver em plenitude as minhas relações humanas, embora eu saiba que essa plenitude tem qualquer coisa de inacessível. Por isso devo aceitar os limites necessários da nossa convivência mas sem me conformar com essas limitações. Não posso desprezar os contactos quotidianos, a pretexto de só ligar importância aos “momentos grandes” do encontro íntimo, mas preciso de tomar a sério todas as minhas relações, mesmo as aparentemente mais banais. Portanto o desejo de comunhão é um desejo humilde mas insatisfeito: humilde porque não se recusa a ligar importância a qualquer pessoa em qualquer situação, insatisfeito porque lhe é inerente a tendência a uma perfeição cada vez maior. Nesta ordem de ideias a inspiração moral não é uma capacidade de simpatia ou um factor temperamental, não é uma aspiração utópica a viver em intimidade com todos os que me rodeiam, nem tão pouco uma garantia de êxito para os meus contactos.

Aquele que liga importância a outro é como quem deita uma semente à terra: não sabe se a semente germinará e se um dia dará fruto, não sabe se aquela relação iniciada humildemente desabrochará um dia na plenitude do amor. Ora a moral, mais ainda do que colher os frutos, exige-nos que deitemos a semente à terra, mais do que uma atitude psicológica exige-nos uma orientação – a perfeição moral é uma tendência e não um estado, um dado adquirido. Numa palavra, o desejo de comunhão, que significa fundamentalmente “ligar importância a...”, leva-nos a viver todas as nossas relações humanas com seriedade, até que, porventura, possa surgir a intimidade amante.

Mas que significa viver as relações humanas com seriedade?

⁷⁶S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, 1963, p. 97.

O “reconhecimento” é a primeira coisa exigida pelo desejo de comunhão.

Antes de mais, o outro é para mim um estranho. A sua originalidade pessoal constitui um enigma para quem o aborda e a sua liberdade é um mistério oculto⁷⁷; inclusivamente essa liberdade pode aparecer-me como uma ameaça, visto que a nossa presença um ao outro será muitas vezes sentida, num primeiro momento, como um perigo recíproco – a presença de outrem põe-me sempre em questão, arrancando-me ao pseudo-refúgio do meu isolamento.

E no entanto, esse outro incógnito, talvez ameaçador, é agora aquele que tenho na minha frente. Imediatamente ele adquiriu para mim uma fisionomia, mostrou-me a sua face e por esse simples facto solicitou uma tomada de posição minha a seu respeito. Poderei ignorá-lo e responder-lhe com a indiferença, ou então acolher a sua solicitação. Mas logo descubro que ele é um ser que escapa ao meu controle, que sou incapaz de o reduzir a um objecto: estou perante uma pessoa – é este o primeiro passo do reconhecimento. A pessoa do outro que me surge como tu, é aquela realidade que eu não posso possuir, nem julgar, nem manipular, é aquela realidade cujo absoluto eu pressinto para além do somatório das suas qualidades naturais, é aquela realidade que se me impõe com todo o prestígio da sua importância⁷⁸. Isto significa que tomo consciência do outro como valor: “quando uma pessoa não só me aparece, mas se põe absolutamente como fim em si mesma limitando as minhas pretensões a objectivá-la teoricamente e a utilizá-la praticamente, é então que ela existe ao mesmo tempo *para mim e em si*. Numa palavra, a existência de outrem é uma existência-valor”⁷⁹.

⁷⁷ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 46: “Só o homem me pode ser absolutamente estranho – refratário a toda a tipologia, a todo o género, a toda a caracterologia, a toda a classificação – e, por conseguinte, termo dum ‘conhecimento’ que penetra enfim para além do objecto. A estranheza de outrem é a sua própria liberdade! Só os seres livres podem ser estranhos uns aos outros. A liberdade que lhes é ‘comum’ é precisamente o que os separa”.

⁷⁸ Cf. LAÍN, I Vol., pp. 272 ss. e II Vol., pp. 231-232; M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, pp. 11-12; Quanto ao tema da importância, notar que não usamos esta palavra exactamente no mesmo sentido de D. Von Hildebrand em *Ética cristiana*, Barcelona, 1962, pp. 57 ss. – para ele “importância” significa o contrário da indiferença, enquanto que para nós representa o valor absoluto da pessoa.

⁷⁹ P. RICOEUR, “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59, 1954, p. 390; Lembrar o tema kantiano do “reino dos fins”: “Age de tal maneira que trates a humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro ao mesmo tempo como um fim, e nunca simplesmente como um meio”; KANT, *Fondements de la Métaphysique des moeurs* 2 ed., Paris, 1965, p. 150.

Desde que eu tomo consciência do tu como valor, não como um valor qualquer mas como um valor pessoal que tem sempre algo de absoluto, então o nosso face a face muda radicalmente de sentido, uma vez que se estabelece um tipo de relação “eu-tu”, especificamente diferente da relação “eu-isto”⁸⁰. Um objecto pode ser por mim dissecado, analisado friamente, considerado parcialmente; ao contrário uma pessoa é sempre indivisível e dela conheço ou tudo ou nada⁸¹. O conhecimento que eu tenho do outro é mais *compassivo* do que *compreensivo*, é um conhecimento por conaturalidade e sintonização, é um acto global do espírito que me faz penetrar por pressentimento na subjectividade alheia.

Esta mudança radical no modo de eu encarar o outro como *tu* exige igualmente que eu saia da minha visão solipsista e que aceite resolutamente a *perspectiva* do outro, ou seja, que eu considere o seu ponto de vista interior como digno de ser tido em conta, “porque há uma única maneira de receber uma pessoa, é a de se referir a ela como centro”⁸². Assim, todo o reconhecimento é também um descentramento, é a renúncia a fazer de mim mesmo o ponto de referência essencial do encontro e da relação. Mas *ipso facto* esse descentramento implica o respeito e a deferência, isto é, o “afastar das mãos”, como diz R. Guardini, esse “gesto que cria o espaço livre no qual se poderá manifestar o carácter de ‘fim em si’ específico da pessoa”⁸³, e portanto todo o encontro intersubjectivo subentende paradoxalmente uma distância entre as pessoas⁸⁴, distância que não é afastamento mas respeito profundo pelo mistério inefável do outro.

⁸⁰ Cf. M. BUBER. *op.cit.*, *passim*.

⁸¹ Cf. M. NÉDONCELLE. *op.cit.*, p. 60: “Uma pessoa com efeito não se divide; ela deixa-se penetrar mais ou menos, mas logo de início deve ser conhecida como uma originalidade total sob pena de não ser conhecida em nada. A percepção de outrem tem graus, e no entanto não tem partes; tem aspectos, mas são projecções ainda imperfeitas e simbólicas da perspectiva universal que constitui a consciência. É por isso que na humilde troca pessoal, há já obscuramente um apelo à perfeição do conhecer”. – Cf. Também M. BUBER, *op.cit.*, p. 13: “Qual é pois a experiência que se pode ter do *TU*?

– Nenhuma. Porque não se pode experimentá-lo.

– Então que se sabe do *Tu*?

– Tudo ou nada. Porque nada se sabe de parcial a seu respeito”. – Cf. ainda MADINIER, *Conscience et amour*, p. 88.

⁸² M. LEDOUX, *op.cit.*, p. 217.

⁸³ R. GUARDINI, *O mundo e a pessoa*, p. 170. Mais à frente o autor acrescenta: “O momento decisivo em que começa o amor verdadeiramente pessoal não reside no movimento para o outro, mas no movimento de recuo que abre lugar ao outro”.

⁸⁴ G. MADINIER, *op.cit.*, p. 87: “A presença do tu no amor implica uma espécie de distância intencional que não é exterioridade, mas que é constitutiva da intimidade, é a distância que faz com que dois seres não sejam senão sendo um para o outro”.

O reconhecimento de outrem, além de ser deferência e distância, é ainda atenção no sentido mais forte da palavra, a atenção que é a forma mais evidente de “ligar importância” e de aceitar com disponibilidade o absoluto do outro, e que só é possível mediante o *recolhimento* interior que exorciza a superficialidade da relação – sem atenção nunca pode haver seriedade no encontro⁸⁵.

Em resumo, a característica indispensável e básica da autêntica inspiração moral é o reconhecimento da liberdade de outrem, que constitui assim o primeiro momento da tomada de consciência da responsabilidade ética⁸⁶. Para além da estranheza e da ameaça, é a disponibilidade ao absoluto pessoal que nos dá a chave para a compreensão das relações humanas⁸⁷.

A palavra “reconhecimento”, porém, evoca ainda um outro sentido que não podemos ignorar e que nos recorda um importante aspecto de que se reveste a presença intersubjectiva. “Reconhecer” não é só um “conhecer-de-novo” o outro pelo aprofundamento da visão que dele tenho, mas também um “ficar reconhecido” ao outro por causa da importância que ele tem em si e para mim. “Estar no mundo é ser um mínimo de bondade oferecida em público”⁸⁸. Perante essa bondade eu não posso deixar de ficar reconhecido: o reconhecimento é também uma *acção de graças*.

Em segundo lugar, o desejo de comunhão exige a vontade de promoção recíproca.

O descentramento a que nos referimos não obriga a pessoa a uma dissolução despersonalizante, mas antes a constitui na sua plena individualidade. Se é verdade, como vimos, que o eu só subsiste na relação ao tu e se, de certo modo, o nós é anterior ao eu e ao tu, então é porque a comunhão intersubjectiva promove verdadeiramente as pessoas que se encontram. “Quanto mais a dualidade é acentuada, tanto mais acentuada se pode tornar a unidade; não se trata de dissolver o eu num oceano, mas de o revelar num banho

⁸⁵ S. WEIL, *op.cit.*, p. 79: “Não é só o amor de Deus que tem por substância a atenção. O amor do próximo, que é o mesmo amor, é feito da mesma substância. Os infelizes não têm necessidade de outra coisa neste mundo senão de homens capazes de lhes prestar atenção. A capacidade de prestar atenção a um infeliz é coisa muito rara; é quase um milagre; é um milagre. Quase todos os que pensam ter esta capacidade não a têm. O calor, o impulso do coração, a piedade não bastam para isso”; Quanto ao tema do recolhimento, *Cf.* R. TROISFONTAINES, *op.cit.*, p. 280.

⁸⁶ *Cf.* E. LEVINAS, *op.cit.*, p. 56; M. F. SCIACCA, “La tripie altérité et l’être amoureux”, *L’homme et son prochain*, pp. 236-239.

⁸⁷ Por aqui vemos que a dialética hegeliana do reconhecimento do outro pela luta entre o “Senhor” e o “Escravo”, não pode ser a última palavra da compreensão das relações humanas – *Cf.* P. RICOEUR, *op.cit.*, pp. 394 ss.; LAÍN I Vol., pp. 99 ss.; M. CARROUGES, “La dialectique divine”, *L’amour du prochain*, pp. 225 ss.; G. FESSARD, *De l’actualité historique*, I Vol., Bruges, 1960, pp. 162 e *passim*.

⁸⁸ M. NÉDONCELLE, *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, p. 20.

de luz”⁸⁹. Portanto, isto significa que o “ligar importância” ao outro é iniciar um processo de promoção recíproca, do qual ambos saímos enriquecidos no mais fundo de nós próprios. É claro que o outro como sujeito é sempre irreduzível ao resultado da minha acção, não pode ser por mim “produzido” à maneira da fabricação objectiva, nem sequer posso pretender a “modelar” a sua interioridade, mas também é verdade que, quando se dá o aparecimento dum tu perante mim, esse aparecimento é para mim uma interpelação e esse diálogo assim inaugurado encerra algo duma criação mútua. Ao contrário, quando alguém passa despercebido de todos os que o rodeiam, parece que a sua vida perde consistência – mas logo que eu lhe ligo importância, ele sente-se existir. Aquele a quem ninguém presta atenção é um ser desfeito.

O encontro sério é, pois, forçosamente *pro-vocador* e *pro-motor* das individualidades que se põem face a face⁹⁰. Se o outro *invoca* o meu reconhecimento, a minha resposta disponível e atenta não pode deixar de constituir uma promoção das nossas pessoas, da sua e da minha, uma vez que entre nós se estabelece um contacto cheio de potencialidades de amor que influencia decisivamente a vida das nossas almas. Por isso mesmo se compreende que seja a comunhão recíproca, desde as suas mais humildes manifestações até aos seus momentos de plenitude, que alimenta o calor da nossa existência, não obstante todas as inevitáveis interrupções a que está sujeita – a experiência do amor sustenta o nosso ser, para além das intermitências do encontro.

Sendo assim, “a liberdade não pode querer-se plenamente, sem querer outras liberdades”⁹¹ e o mesmo movimento que me leva à auto-afirmação pessoal encaminha-me para a vontade de suscitar a auto-afirmação de outrem, vista a solidariedade do nosso comum desejo-de-ser. E nesta ordem de ideias a valorização mútua não é apenas uma tarefa facultativa ou uma vaga possibilidade, mas uma estrita exigência moral. Quando o homem descobre que pode e deve colaborar na promoção da liberdade alheia⁹², então o desejo de comunhão torna-se nele um imperativo irrecusável, tanto mais que nisso consiste a sua vocação mais profunda e o único caminho da sua própria realização.

⁸⁹ M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, p. 42.

⁹⁰ Ver o belo prefácio de M. Breda Simões para a tradução portuguesa da obra de NÉDONCELLE, *Para uma filosofia...*, sobretudo a p. XVI.

⁹¹ *Ib.*, p. 48

⁹² Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, p. 154: “Tratando o outro como tu, eu trato-o, eu aprendo-o como liberdade; eu apreendo-o como liberdade, porque ele é também liberdade e não só natureza. Mais ainda eu ajudo-o de alguma maneira a libertarse, eu colaboro na sua liberdade – fórmula que parece extremamente paradoxal e contraditória, mas que o amor não cessa de verificar”.

Duas pessoas que comungam contraem uma dívida recíproca, uma vez que o reconhecimento de parte a parte é verdadeiramente promotor das subjectividades que estão em causa. A relação inter-humana está na origem duma interdependência rigorosamente constitutiva da personalidade de cada um – como pode então o homem não sentir que isso o responsabiliza, exigindo-lhe que oriente a sua existência em ordem a um crescente desejo de comunhão?

E para terminar esta alínea seja-nos permitido citar a frase conclusiva do livro de M. Chastaing, *L'existence d'autrui*: “Não basta que Deus te crie, não basta que os teus pais te ponham no mundo: é preciso que eu te faça existir. Dependes de mim, tu que, quando me dou a ti, pareces já não depender mais de mim. E se a tua pessoa não se enraíza na minha, se eu não a planto no meu coração, se eu não a cultivo na minha razão, se ela não floresce nas minhas acções, então, embora esteja contida nesta imensa imagem divina onde estou inscrito, ela não está em nenhum sítio”⁹³.

Não obstante a sua inevitável ambiguidade, o desejo de comunhão faz-nos existir-para-os-outros.

A vontade de reconhecer e de promover o outro, aceitando que ele, por sua vez, me reconheça e me promova, liberta-nos do egoísmo e leva-nos a assumir uma posição de abertura interior que comandará determinantemente todo o desenrolar ulterior da acção moral. E no entanto, esta posição não está isenta de ambiguidades – na existência concreta a total pureza de intenções é uma utopia. Essas ambiguidades são de várias ordens mas podemos reduzi-las a um binómio fundamental que, de certo modo, está subentendido em todas elas: a mistura permanente de *oblação* e *captação*.

É suficientemente conhecida a tese do Dr. Nygren que distingue o *éros* e a *agápê* como formas irredutivelmente diferenciadas da relação pessoal, a primeira entendida como egocentrismo “centrípeto” e correspondente ao “amor pagão”, a segunda concebida como um movimento “centrífugo” e correspondente à “caridade cristã”. Sem entrarmos nos pormenores duma longa discussão, vale a pena considerarmos a crítica clarividente feita a esta teoria por M. Nédoncelle, o qual não hesita em afirmar: “amar implica o desejo de ser

⁹³ P. 332. Como é evidente, esta frase não se deve interpretar em sentido solipsista, como se o outro fosse apenas uma criação do eu, um *alter ego*; mas põe em relevo o momento de criatividade na relação e a recíproca interdependência dos sujeitos. Em perspectiva cristã acrescentar-se-ia que o saber-se amado por Deus é o elemento decisivo da existência na fé.

amado”⁹⁴. Entendendo o contraste proposto por Nygren como um erro psicológico, o autor prefere dizer que “há um *éros* da *ágape*, uma necessidade de o espírito se apropriar de desapropriação, um voto de encontrar a própria alma, perdendo-a. (...) O *éros* é desejo do melhor, e por isso está destinado não a servir-se de tudo mas a adivinhar que deve servir o espírito de generosidade”. E conclui: “Um *éros* sincero conduz à *ágape*; uma *ágape* sincera reconduz ao *éros*; cada um conduz ao outro, continuando presente cada um deles no outro, uma vez que a ele foi conduzido”⁹⁵.

Esta perspectiva parece-nos indiscutivelmente mais apta para bem equacionar o problema da comunhão intersubjectiva, na medida em que mostra como no seio dessa relação se cruzam os momentos do dom e do desejo, uma vez que a existência humana tem, simultaneamente, um duplo carácter “*dativo*” e “*aceptivo*”⁹⁶, ou seja, um duplo movimento de entrega e de aceitação. O fundamento desta duplicidade parece que o devemos encontrar no facto de a pessoa ser, ao mesmo tempo, uma carência e uma plenitude: por um lado ela é limitada, precisa dos outros para ser ela própria, busca neles o que supre as suas insuficiências e o que satisfaz as suas indigências; por outro ela é uma riqueza sempre pronta a comunicar-se e uma luz que tende a irradiar. Assim, podemos falar da dupla fonte do amor: uma plenitude que transborda e uma carência que procura complemento, *ágape* e *éros* indissociados. E perante o tu face a quem se encontra, a pessoa constata nele esta mesma dualidade: “reconhecer Outrem – é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que abordamos como ‘vós’ numa dimensão de grandeza”⁹⁷!; ele é aquele de quem eu recebo e a quem eu dou; dou recebendo e recebo dando. Não obstante esta ambiguidade radical⁹⁸, o desejo de comunhão faz-nos *existir-para-outrem*. Não basta “existir-com”, é indispensável “existir-para”, pois só assim o “ligar importância” adquire o seu pleno sentido, tornando-se dedicação e devotamento. Deste modo, o reconhecimento mútuo e o desejo de promoção recíproca desabrocham no serviço desinteressado, pelo qual se confirma definitivamente a disponibilidade do espírito. Portanto, para além das antíteses da *oblação* e da *captação* ou da espontaneidade e da receptividade⁹⁹,

⁹⁴ Para uma filosofia... p. 13. Igualmente na p. 22, escreve que o amante “amando, aspira, de certo modo, a ser amado: os dois movimentos conjugam-se de maneira inevitável”.

⁹⁵ *Ib.*, pp. 19 e 24.

⁹⁶ Cf. LAÍN, II Vol., p. 32 (ver nota 9).

⁹⁷ E. LEVINAS, *op.cit.*, p. 48.

⁹⁸ Seria interessante estudar aqui as diversas manifestações desta ambiguidade nas várias formas de relação.

Por exemplo, para o caso da relação sexual, pode verse uma magnífica análise de todas as inevitáveis ambiguidades, em F. DUYCKAERTS, *La formation du lien sexuel*, 2 ed., Bruxelles, 1964.

⁹⁹ Sobre o amor como síntese da espontaneidade e da receptividade, Cf. F. ULRICH, “Le mystère de l’amour dans la démythisation de la morale”, *Demittizzazione e morale*, E. CASTELLI (dir.), Padova, 1965, pp. 311-324.

a dedicação e o serviço realizam a síntese vivida do desejo-de-ser-com-outrem-e-para-outrem.

Embora se oriente antes de mais para o próximo, o desejo de comunhão tem um horizonte de universalidade.

Todos os elementos até aqui considerados nos confirmam que o desejo de comunhão não corresponde a nenhuma forma particular de comportamento, mas exprime uma característica comum que deve “*inspirar*” toda a nossa convivência – estamos ainda a analisar somente a primeira instância da acção moral, precisamente a inspiração. Todavia, já a este nível uma interrogação pode surgir: quais são as dimensões da vida em comunhão? Por outras palavras: a quem me é exigido ligar importância? A algumas pessoas? A toda a gente? A pergunta tem plena razão de ser, uma vez que são limitadas as minhas possibilidades de contacto e que preciso de ter um critério para avaliar a autêntica amplitude da intersubjectividade.

A revelação bíblica dá-nos uma resposta quando afirma que devemos amar o próximo. Mas independentemente da perspectiva teológica, podemos situar a questão a partir desta noção de “próximo”, tentando ver como se pode descortinar uma solução para o problema. Que significa, pois, amar o *próximo*? Será que eu devo restringir as minhas relações a um círculo limitado composto por aqueles que imediatamente me rodeiam? Mas se o não fizer, não cairei na utopia do amor universal?

Por um lado, é verdade que toda a moral digna desse nome se propõe um ideal universalista, que leve a destruir todas as barreiras entre os homens e que não exclua ninguém da solidariedade efectiva – é este um primeiro aspecto da exigência de comunhão. Por outro lado, muito facilmente semelhante ideal se torna uma veleidade e a aspiração universalista aparece como abstracção impraticável, de tal maneira que logo a pessoa compreende que o critério da “proximidade” deve presidir ao seu desejo de comunhão. É o meu próximo que eu tenho de amar¹⁰⁰. Mas quem é o meu próximo?

¹⁰⁰ C. TH. RUYSSSEN, “Tout homme est-il mon prochain?”, *L’homme et son prochain*, pp. 81-84; Ver o esplêndido capítulo de V. JANKÉLÉVITCH, “Le prochain et le lointain”, *La présence d’autrui*, Toulouse, 1957, pp. 117-137 – muito bem ele exprime este risco dum amor universalizado e abstracto: “O pan-altruísmo, transformando o presente em passado, as presenças em ausências, as pessoas em conceitos, o concreto em abstracções perfeitamente disponíveis, atinge no positivismo uma Humanidade-limite que é feita mais de mortos que de vivos: em vez de assistir humildemente o seu próximo, ele prefere prestar à Dama longínqua, ao Grande Ser e aos grandes homens um culto de inteira tranquilidade” (p. 126).

A pergunta é inevitável e a parábola do Samaritano diz-nos a resposta de Cristo; não é agora a altura de fazermos a exegese da parábola, mas apenas de procurar um esclarecimento do ponto de vista ético. “O que antes de mais é espantoso é que Jesus responde a uma pergunta com uma pergunta, mas uma pergunta que se inverteu pela correcção da narrativa. O visitante perguntava: Quem é o meu próximo, que espécie de face a face é o meu próximo? Jesus vira então a questão para estes termos: Qual dos homens se comportou como próximo? O visitante fazia um inquérito sociológico, sobre um certo objecto social, sobre uma categoria sociológica eventual, susceptível de definição, de observação e de explicação. Foi-lhe respondido que o próximo não é objecto social (...), mas um comportamento em primeira pessoa. O próximo é a própria conduta de se tornar presente (...). Não há portanto sociologia do próximo (...) não se tem o próximo; eu faço-me o próximo de alguém”¹⁰¹. Como vemos, o próximo é aquele de quem me aproximo e por conseguinte, como diz V. Kélévitch, a sua proximidade “deve-se compreender num sentido não topográfico, mas pneumático”¹⁰².

É tão evidente a importância desta perspectiva que nem precisamos de insistir nela. Simplesmente devemos acrescentar: *tudo o homem é virtualmente o meu próximo*. Só aprendendo a respeitar a singularidade de cada pessoa que vive junto a mim é que tenho o coração pronto para reconhecer um próximo mesmo naquele que está longe, mesmo no estrangeiro ou no desconhecido. E assim, pouco a pouco, o meu desejo de comunhão vai adquirindo o verdadeiro horizonte de universalidade.

Esta nova dimensão da inspiração moral é, com todo o rigor, um horizonte, ou seja, uma meta inacessível, que permanece sempre à vista sem nunca ser alcançada e que, apesar disso, é o termo dum desejo, profundo que procura insaciavelmente a unidade humana. Se eu levo até ao fim as consequências do meu amor, descubro que ele não tem fronteiras e que não há descontinuidades na cadeia ilimitada da solidariedade entre os homens — “o amor autêntico só pode existir numa tensão para a comunhão universal”¹⁰³. Em última análise a razão

¹⁰¹ P. RICOEUR, “Le ‘socius’ et le prochain”, *L’amour du prochain*, p. 294 (texto retomado em *Histoire et vérité*, 2 ed., Paris, 1964, pp. 99-111).

¹⁰² *Op.cit.*, p. 120. Já na p. 119 tinha escrito: “Se a ideia de próximo tem algo de atmosférico, é sem dúvida porque só importa o acto de se aproximar, e não o objecto mais ou menos perto”; Uma ideia semelhante a esta é expressa por E. LEVINAS, *op.cit.*, p. 189: “Que todos os homens sejam irmãos não se explica pela sua semelhança — nem por uma causa comum de que eles seriam o efeito, como medalhas que remetem para o mesmo modelo que as cunhou. (...) É a minha responsabilidade em face duma fisionomia que me olha como absolutamente estranho (...) que constitui o facto original da fraternidade”.

¹⁰³ M. LEDOUX, “Philosophie de la relation à autrui”, *L’amour du prochain*, p. 221.

disto está na interferência recíproca existente entre a *unicidade* e a *totalidade* humanas: cada pessoa remete para o todo e o todo remete para cada um; de algum modo, a universalidade está contida na individualidade e vice-versa¹⁰⁴, de tal maneira que podemos afirmar: “Basta que haja um só homem que eu ame no mundo (ou que eu tenha um único amigo) para estar reconciliado com a humanidade inteira”¹⁰⁵. Muitas vezes o meu amor não será correspondido e porventura a indiferença ou mesmo o ódio serão a resposta ao meu desejo de comunhão; não obstante, basta que eu ligue importância a todos os outros, aos que estão perto e aos que estão longe, para deitar à terra uma semente cheia de fecundidade que, a seu tempo, dará fruto abundante¹⁰⁶.

Terminada a análise da primeira instância da acção moral, a inspiração, já temos suficientemente definido o que deve ser o princípio regulador do agir humano. Identificámos a inspiração moral com o desejo de comunhão e demos a esta noção um significado ao mesmo tempo preciso e maleável: vimos que consistia primariamente numa predisposição espiritual que nos fazia ligar importância a outrem pelo reconhecimento do seu valor pessoal e pela promoção comum das liberdades, existindo para os outros, sobretudo os “próximos”, num horizonte de universalidade. Sem ser um comportamento específico, o desejo de comunhão representa assim uma orientação interior que nos leva a tomar a sério as relações humanas.

Esta definição, como vemos, sendo concreta, não tem nada de rígido. Sobretudo é praticável, afastando-se das formas correntes de muitas utopias idealistas que proclamam aspirações irrealis e apontam para metas impossíveis. A vontade de ligar importância aos outros é susceptível de se efectuar na vida quotidiana, em todos os contactos do nosso dia a dia – é uma vontade humilde, que não despreza nenhuma esfera de convivência e que está longe duma visão paradisíaca das relações entre os homens. E no entanto, este desejo tem uma dupla intencionalidade que o imuniza contra a tentação da vida medíocre: uma tendência para a intimidade, enquanto grau máximo da comunhão humana, e uma tendência para a universalidade, enquanto horizonte dum amor sem fronteiras. O duplo voto do íntimo e do universal indica-nos, pois, as verdadeiras dimensões do desejo de comunhão.

¹⁰⁴ Cf. as belas páginas de J. MOUROUX, *Senschrétien de l’homme*, Paris, 1953, pp. 114-118, onde se explica de que modo o “Todo é o polo da pessoa” e a “pessoa é o polo do Todo”.

¹⁰⁵ L. LAVELLE, *Conduite à l’égard d’autrui*, Paris, 1957, p. 193.

¹⁰⁶ Sobre este problema da fecundidade do amor, mesmo não correspondido, ver M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, pp. 250-251, segundo o qual o amor só em aparência se pode considerar unilateral, pois que tem sempre eficácia na pessoa amada.

b) *Atitudes e valores como mediações da relação pessoal*

É evidente que a formulação dum princípio inspirador não pode satisfazer as exigências da consciência moral. Forçosamente o espírito continuará a interrogar-se: como poderei eu efectivar a minha vontade de ligar importância aos outros e a minha aspiração por reconhecer e promover o meu próximo? Quais são as implicações do meu desejo de existir para outrem? O carácter necessariamente genérico da inspiração ética é a sua força e a sua fraqueza: se, por um lado, lhe compete regular todo o processo da acção humana, por outro mostra-se insuficiente para elucidar toda a problemática da intersubjectividade.

Por isto mesmo é indispensável prolongar a reflexão abordando o segundo momento do agir moral: a *atitude*. Já sabemos qual é o lugar das atitudes na estrutura integral da acção humana e já analisámos, do ponto de vista subjectivo, o sentido desta segunda instância, colocada a meio caminho entre a inspiração e o comportamento, e que corresponde à sensibilidade aos valores. Descrevemo-la como uma actividade predominantemente afectiva em que o sentimento moral tem um papel de relevo, não só enquanto captação dos valores, mas ainda como disposição operativa que postula comportamentos coerentes¹⁰⁷. Não basta, porém, definir a atitude a partir das suas componentes psicológicas ou enunciando os seus elementos estruturais. Mais uma vez, precisamos de dar conteúdo a uma estrutura.

Nesta ordem de ideias, são diversos e graves os problemas que se levantam e para eles devemos encontrar uma resposta que não iluda o fundo da questão. Propusemo-nos demonstrar o sentido intersubjectivo da ética, fazendo ver como toda ela é de carácter relacional – conseguiremos agora manter esse propósito? Quando falamos de valores, que tem isso a ver com as relações pessoais? Não é verdade que os sentimentos e as virtudes são fundamentalmente aspectos da actividade individual? E depois, como se pode dizer que a sensibilidade aos valores e a disposição operativa são afectadas pela intersubjectividade? Numa alavra, que relação existe entre as atitudes morais e o desejo de comunhão?

Uma solução cabal para todas estas perguntas exigiria um estudo completo da axiologia, o que não nos permitem os limites do nosso trabalho. Todavia é necessário apontar uns tantos elementos que esclareçam a afinidade entre as atitudes e os valores, mostrando como umas e outros se articulam na acção moral concreta.

¹⁰⁷ Cf. *supra* p. 57.

Como condição prévia do desenvolvimento, precisamos de delimitar o assunto e de individualizar a nossa perspectiva. Antes de mais, importa ter em conta que nos situamos fora da reflexão metafísica e que nos limitamos à dimensão ética do problema dos valores. A abstracção do ponto de vista metafísico tem como consequência que não consideraremos as questões relativas ao valor enquanto realidade propriamente ontológica e, portanto, também não estudaremos nada que diga respeito ao fundamento absoluto dos valores. O primeiro aspecto (problema dos valores ontológicos) levar-nos-ia a analisar as relações entre o ser e o valor, mostrando que todo o ente, na medida em que participa do ser, possui uma inalienável “bondade ontológica”, e neste sentido dir-se-ia que as coisas *valem* na medida em que são, uma vez que, a este nível, “*bonum et ens convertuntur*”¹⁰⁸. O segundo aspecto (problema do fundamento absoluto dos valores) poria em relevo o facto de todo o valor estar fundado num Absoluto, e então teríamos de considerar Deus enquanto Fonte dos valores, procurando ver de que modo se estabelecem as relações entre o Absoluto e o relativo, não só ontologicamente, mas também axiologicamente¹⁰⁹. Ao abstrairmos destes dois aspectos, prescindimos portanto do enraizamento metafísico dos valores.

Além disso, limitamos a nossa análise aos valores propriamente morais, excluindo assim todas as restantes esferas correspondentes aos valores vitais, estéticos, religiosos, etc., deixando ainda entre parêntesis os problemas da articulação entre estas diversas esferas e de se é ou não possível estabelecer a priori uma “tábua de valores”, à maneira duma gradação coordenada e hierarquizada. Como se vê, não vamos de nenhum modo elaborar uma axiologia, mas simplesmente abordar uma ou outra questão relativa ao papel dos valores no conjunto da vida em comunhão.

¹⁰⁸ Quanto ao problema do sentido ontológico do bem, ver J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie Morale*, Paris, 1964: “O bem, é o ser enquanto faz face ao amor, ao querer. Trata-se de uma nova epifânia do ser: todo o ser é metafisicamente bom, quer dizer próprio para ser amado, para ser objecto dum amor, na medida mesma em que é. A este bem se chama metafísico ou ontológico e é coextensivo ao ser” (p. 29). Ao contrário, o bem moral exprime a bondade dos seres numa certa ordem e não se pode confundir com o primeiro: “Um assassinio premeditado com uma inteligência esplêndida e executado com uma habilidade física excepcional é um bom crime, não uma boa acção” (p. 35); Cf. igualmente D. VON HILDEBRAND, *Ética cristiana*, pp. 155 ss., que distingue entre valores ontológicos e qualitativos: os primeiros dizem respeito à dignidade da pessoa humana, os segundos são os valores morais, intelectuais, estéticos, etc. (ver a nota 4 da p. 157).

¹⁰⁹ Nem todos os sistemas de filosofia axiológica fazem depender os valores dum fundamento absoluto sobre esses diversos sistemas, ver J. L. ARANGUREN, *Ética*, 3 ed., Madrid, 1965, pp. 91 ss., o qual resume também as principais críticas que a eles se podem fazer. Deve notar-se que não fazemos nossa nenhuma teoria dos valores, mas proveitaremos das várias teorias alguns elementos mais importantes, susceptíveis de se integrarem na síntese harmónica que tentamos expôr.

Mais uma vez nos sentimos na necessidade de enquadrar o estudo segundo um ponto de vista personalista, à luz do qual possamos ver de que maneira o valor moral é uma realidade plenamente integrada no mundo da pessoa: só o ser e o agir pessoais podem ser entendidos como “suportes” dos valores éticos¹¹⁰. Se um animal pode estar dotado de valor vital, e se um objecto pode estar revestido de valor estético, só à pessoa ou aos seus actos podemos atribuir um valor de moralidade, donde devemos concluir que a característica própria dos valores morais está em que eles pertencem ao domínio em que se exerce a liberdade responsável¹¹¹. Por outras palavras, o valor moral afecta sempre a existência da pessoa enquanto princípio de acção livre. Sendo assim, cada indivíduo será moralmente bom ou “valioso”, na medida em que, mediante a sua acção, acolher efectivamente os valores que constituem para ele um apelo e uma exigência – isto significa que a pessoa constrói o seu valor (subjectivo), aceitando o valor (objectivo) que existe fora dela e procurando corresponder-lhe por uma actividade consequente. Genericamente podemos, pois, afirmar que o homem se realiza moralmente no confronto e no “diálogo” com o valor.

Mas qual é o valor primordial que existe perante mim, que solicita a minha adesão e que baseia primariamente a exigência ética? Embora já tenhamos apontado alguns elementos de solução, convém explicitar melhor a resposta no contexto da axiologia.

A exigência moral radica-se no valor que o outro tem perante mim.

Quando analisámos o desejo de comunhão, vimos que ele se apoiava num facto verdadeiramente fundamental e determinante do sentido da própria realização pessoal: *o outro é importante para mim*. Já isso nos abriu para a compreensão aprofundada da exigência moral e é curioso notar que fomos assistindo a uma progressiva deslocação do “centro de gravidade” da ética – enquanto que inicialmente centrámos a questão no indivíduo, no seu dinamismo de

¹¹⁰ Cf. M. SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, p. 107: “Os valores éticos em geral são primeiramente valores cujos suportes nunca podem (primitivamente) ser dados enquanto ‘objectos’, pois que a sua própria essência lhes impõe de estarem do lado da pessoa (e do acto)”. Ver ainda pp. 489 ss.

¹¹¹ D. VON HILDEBRAND, *op.cit.*, pp. 193 ss., determina a natureza dos valores morais a partir destas características: pressupõem necessariamente uma pessoa; o homem é considerado responsável por eles; implicam forçosamente a liberdade pessoal; têm um carácter de indispensabilidade; têm relação com o castigo e a recompensa; são o maior bem de que a pessoa pode estar dotada. – Cf. também L. LAVALLE, *Traité des valeurs*. II – *Le système des différentes valeurs*, Paris, 1955, p. 390; E. MOUNIER, *Le personalisme*, pp. 87 ss.

auto-afirmação e no seu agir, mais tarde verificámos que esse movimento se orientava para uma crescente abertura, provocadora dum “descentramento” segundo o qual a pessoa do outro, sobretudo do próximo, passava a ser o ponto de referência indispensável da moralidade. Não admira, portanto, que agora consideremos esse “outro” como a sede fundamental do valor para mim.

Facilmente quando falamos de “valores” entendemos por essa palavra qualquer coisa como abstrações imprecisas, desprovidas de significado rigoroso. Mas isto mesmo nos obriga a retornar sempre a este dado primitivo: *em última análise é o outro que vale*, é a sua existência humana que se me impõe com a sua importância, é a nossa co-existência que me permite confrontar-me permanentemente com o seu valor¹¹². Não é verdade que o momento primordial da ética consiste em *reconhecer* e *promover* esse mesmo valor?

Evidentemente, a importância de outrem subsiste para além das suas qualidades naturais ou dos seus méritos reais, pois está baseada na sua essência metafísica de ser espiritual (e em perspectiva cristã deveríamos acrescentar que essa importância deriva, ultimamente, do facto de a pessoa ser imagem de Deus). Mas independentemente desse dado essencial, interessa-nos agora relevar o valor existencial de todo o homem, ou seja, a sua *dignidade* concreta e única, que lhe confere, não apenas uma “bondade ontológica”, mas ainda o carácter de ser perante mim a raiz imediata duma exigência moral. Quando se afirma que a vida ética se estrutura na dualidade de direitos e deveres, isso significa exactamente que cada pessoa está revestida duma dignidade tal que implica a existência nela dum direito, ao qual corresponde um dever dos outros – se eu tenho deveres para com outrem é porque outrem é fonte de direitos pessoais inalienáveis. Ora é precisamente o valor e a importância de outrem em si mesmo e para mim¹¹³ que justifica o seu “ser fonte de direitos”.

¹¹² Cf. L. LAVALLE, *op.cit.*: pp. 414 ss.; P. LAMY, “Le prochain: esprit et valeur”, *L’homme et son prochain*, pp. 61-64; D. CHRISTOFF, “L’expérience d’autrui”, *ib.*, pp. 201-204; M. NÉDONCELLE, *op.cit.*, pp. 223-224; A. WYLLEMAN, “L’élaboration des valeurs morales”, *Revue Philosophique de Louvain*, 48, 1950, pp. 241-242; P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I – Le volontaire et l’involontaire*, Paris, 1963, pp. 120 e 122 – É importante notar que usamos aqui o termo valor em dois sentidos diferentes, mas análogos: valor da pessoa e valores morais. No primeiro sentido, valor significa a importância e a dignidade próprias de cada homem; no segundo, significa um “conteúdo” da relação intersubjectiva, conforme se verá a seguir. Portanto, de certo modo não se pode dizer que a pessoa seja um “valor”, no sentido em que a justiça ou a sinceridade se consideram como “valores”.

¹¹³ É preciso ter bem claro o que significa que o outro é importante em si e para mim: “Este ‘bom-em-si para mim’ não contém nenhuma contradição lógica, porque não é ‘para’ mim (no sentido da experiência vivida que eu tenho dele) que ele é bom-em-si na medida em que ele é bom ‘independentemente do meu saber’, porque é isso que inclui a noção de bom-em-si. Ora ele é, no entanto, bom-em-si para ‘mim’ no sentido em que os constituintes materiais particulares deste bom-em-si (entendido de modo descritivo) contém uma referência vivida a mim, um sinal-indicador vivido que vem desses constituintes e que indica a minha direcção; que me diz, de alguma maneira e me murmura ao ouvido: ‘Para ti!’.” – M. SCHELER, *op.cit.*, p. 491.

Nesta ordem de ideias se compreende que a minha valorização consiste radicalmente em *acolher o valor de outrem*. Enunciámos acima uma fórmula genérica, afirmando que a pessoa constrói o seu valor (subjectivo), aceitando o valor (objectivo) que existe fora dela e procurando corresponder-lhe por uma actividade consequente; podemos agora acrescentar que esse valor “objectivo” com o qual cada homem se confronta é o valor do outro. “É assim que os valores morais estão duplamente ligados à pessoa, sendo por um lado dirigidos para uma pessoa como objecto (fidelidade a alguém) e, por outro, emanando duma pessoa como sujeito, agente e portador de valores”¹¹⁴.

O “valor” de outrem refracta-se em valores, que são aspectos parciais da exigência moral e que formam o quadro de referência das relações humanas.

Quando falamos de “valores morais” pensamos espontaneamente em realidades tais como a lealdade, a honestidade, a justiça, a veracidade, etc., e inclusivamente entendemos por esses termos “essências” mais ou menos abstractas que tentamos realizar na vida mediante uma acção virtuosa. Sem negarmos a parcela de verdade contida nesta visão, parece-nos indispensável, repensar o sentido dos valores e a sua natureza propriamente ética.

Afirmaremos, pois, que os *valores* (no plural) representam aspectos parciais o *valor* (no singular) de outrem e que formam o quadro de referência das nossas relações humanas. Para bem compreender este enunciado, é preciso ter presente seguinte: o outro aparece dotado, perante mim, duma importância que é uma totalidade de algum modo indivisível, totalidade essa que eu devo reconhecer e promover como algo de absoluto; simplesmente essa mesma totalidade implica a pluralidade de exigências concretas que devo respeitar e que explicitam aspectos diversos da relação face a face. Assim, por exemplo, o meu desejo de comunhão supõe que eu, no contacto com outrem, não possa violar a verdade da nossa comunicação, não possa repartir injustamente os bens de que dispomos, não possa negar os meus compromissos, etc., e então aquela exigência radical de tomar a sério a pessoa do outro como que se subdivide em exigências parciais – veracidade, justiça, lealdade, etc. Assim como um raio de luz que atravessa um prisma se refracta em múltiplas cores, assim também o valor do outro se refracta em múltiplos valores.

¹¹⁴ J. PUCELLE, *Études sur la valeur I – La source des valeurs. Les relations intersubjectives*, Paris, 1957, p. 151.

Por conseguinte, daqui podemos tirar duas conclusões importantes: primeiro, os valores morais não são compreensíveis senão na medida em que se integram no valor da pessoa; segundo, eles significam uma parcela determinada desse valor, enquanto constitui para mim uma exigência bem definida.

Para explicar melhor esta nossa perspectiva, tomemos de novo o caso da justiça. Vejamos, por exemplo, esta frase de P. Ricoeur: “A exigência de justiça, que se incarna historicamente em formas essencialmente variáveis, tem a sua raiz na afirmação radical de que o outro vale em face de mim”¹¹⁵. Nesta frase encontramos subentendida a distinção que fazemos entre as três instâncias morais, inspiração, atitudes e comportamentos: a inspiração aceita o valor do outro, a atitude apreende, neste caso concreto, a exigência de justiça, o comportamento será a encarnação historicamente variável do valor em causa. Portanto, ao nível da atitude, que agora estamos a considerar, *o valor não é ainda efectivamente actuado, mas apenas apreendido* como exigência particular da minha presença a outrem – *assim como o valor do outro se desmembra num pluralismo de valores, assim também o desejo de comunhão se desmembra num pluralismo de atitudes*.

Só este ponto de vista nos impede de cairmos no risco das abstracções mortas: “A justiça, a igualdade nunca são senão regras vivas da integração das pessoas num nós”¹¹⁶. Mais ainda, “pode-se dizer que radicalmente é o outro que vale, mas este valor do outro é sempre indirectamente visado através dum labirinto de situações sociais onde ele se refracta em valores incomensuráveis: igualdade e hierarquia, justiça e ordem, etc.”¹¹⁷.

Nesta ordem de ideias, os valores morais constituem o indispensável *quadro de referência* em que se desenrola a relação intersubjectiva¹¹⁸, uma vez que cada um deles é o ponto de passagem obrigatório para que se efective realmente a minha vontade de ligar importância a outrem. Se a minha “valorização” está no acolhimento do outro como fonte de valor, ela só é realizável mediante a aceitação activa dos valores parciais, que especificam os direitos de cada uma das pessoas de cuja convivência eu participo. Não posso pretender

¹¹⁵ P. RICOEUR, *op.cit.*, p. 120.

¹¹⁶ *Ib.*, p. 122.

¹¹⁷ *Ib.*, p. 123 – Cf. A. WYLLEMAN, *op.cit.*, p. 241: “Os valores morais são os que reveste a nossa conduta quando ela reconhece de maneira concreta e eficaz a dignidade própria de toda a existência humana como tal. Eles aparecem na nossa conduta para com outrem, quando tratamos um homem, não como um instrumento servil, mas como uma existência que possui por si própria um valor inalienável. (...) Os múltiplos valores, que diversificam estas formas fundamentais, valores de justiça, de honestidade, de coragem, de veracidade, etc. reconhecem todos, no seu domínio próprio, um dever comum de assegurar à dignidade do homem um alcance real e eficaz”.

¹¹⁸ Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, I Vol., p. 321; L. LAVELLE, *Conduite à l'égard d'autrui*, p. 200, afirma um aspecto que completa aqueles já apontados: “Não pode haver amizade verdadeira senão entre aqueles que têm fé nos mesmos valores”.

a viver em comunhão, se não respeito os deveres de veracidade, de honestidade, etc., e portanto em cada um destes valores está em jogo o meu reconhecimento da pessoa do próximo, na sua totalidade, o que explica que os valores, apesar da sua determinação específica, são solidários e reclamam-se mutuamente. Por todas estas razões é legítimo concluir que a minha relação a outrem é necessariamente mediatizada por este quadro de referência dos valores morais. Mas vejamos em pormenor este último aspecto.

Os valores são relações, ou melhor, elementos mediadores da relação intersubjectiva e dão conteúdo ao desejo de comunhão.

Com frequência, os pensadores que elaboraram o sistema axiológico, consideram que os valores são relações. É assim que R. Le Senne afirma que “*todo o valor aparece como uma relação entre uma fonte transcendente, o Absoluto considerado em si mesmo, incognoscível na sua plenitude superabundante e uma imanência, tal valor singular que tal sujeito experimenta em tal situação histórica*”¹¹⁹; por seu lado, G. Gurvitch pensa que “os valores são sempre relações”¹²⁰, o que não significa que eles sejam relativos, mas que pertencem a um nível intermédio da experiência moral e que são o modo como um sujeito se relaciona com um conteúdo objectivo. Mas não é neste sentido que nós atribuímos aos valores um carácter relacional. Pretendemos antes pôr em relevo que a sua característica própria é a de exprimirem as relações das pessoas entre si e que é nessas relações que devemos procurar a essência profunda dos valores éticos¹²¹. O autor que melhor desenvolveu esta verdade foi J. Pucelle, na medida em que centrou todo o problema da fonte dos valores justamente na relação intersubjectiva. Considerando que o valor “aparece sempre numa relação”¹²², o que lhe confere uma particular “mobilidade”, no vai-vem entre os termos da relação, o autor conclui que o valor, embora sendo absoluto, se manifesta sempre empiricamente através duma “estrutura relacional bipolar”, ou seja através da intersubjectividade¹²³.

¹¹⁹ R. LE SENNE, *Traité de Morale Générale*, p. 694. Cf. p. 697.

¹²⁰ G. GURVITCH, *Morale théorique et science des moeurs. Leurs possibilités – Leurs conditions*, 3 ed., Paris, 1961, p. 80 – Cf. pp. 81 e 85; Em sentido contrário, ver M. SCHELER. *op.cit.*, pp. 254-255, o qual, em nome da objectividade dos valores, lhes recusa o carácter relacional.

¹²¹ Cf. L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, II Vol., pp. 398– 399 e 428.

¹²² J. PUCELLE, *op.cit.*, p. 33.

¹²³ *Ib.*, pp. 35 ss., 150, 193-194, etc. – Cf. R. MEHL, *De l'autorité des valeurs. Essai d'éthique chrétienne*, Paris, 1957, pp. 56 ss., na p. 60 escreve: “só o valor, enquanto alusão permanente, enquanto presença discreta no diálogo de dois seres, permite ultrapassar a singularidade individual e permite o acesso ao nível da intersubjectividade”.

A partir de todos estes elementos, podemos tentar aprofundar o carácter relacional dos valores. Em vez de dizer que eles são relações, preferimos entendê-los como elementos mediadores da relação e para isso encontramos um duplo fundamento.

Em primeiro lugar, são mediadores porque exprimem, conforme vimos, um aspecto parcial da importância de que o outro se reveste para mim, e representam um direito bem delimitado de outrem ao qual corresponde um dever da minha parte. Retomemos de novo o exemplo da veracidade: ao viver lado a lado com o meu próximo, eu tomo consciência de que o meu respeito pelos outros exige permanentemente que eu exclua do nosso contacto a falsidade da palavra e a insinceridade da linguagem. Portanto, a comunhão intersubjectiva só se realiza mediante uma comunicação verdadeira, e nesse caso eu só aceito o valor do outro mediante a minha veracidade. E então a veracidade é aquilo através do qual eu actuo o meu desejo e o meu voto de viver em comunhão, pois que esse valor de veracidade estabelece uma autêntica mediação entre o direito que o outro tem a que eu fale verdade e o meu dever correspondente. Outro tanto se poderia dizer a respeito de cada um dos valores morais, mesmo daqueles que aparentemente só se referem às qualidades individuais¹²⁴, uma vez que todos eles mediatizam a importância da pessoa no confronto com os seus semelhantes. Já atrás citámos esta expressão de Ricoeur: “o valor do outro é sempre indirectamente visado através dum labirinto de situações sociais onde ele se refracta em valores”. Depois do que dissemos melhor se vê que os valores particulares são aquelas realidades através das quais nós visamos o valor do outro. de acordo com as diversas situações da nossa vida em comum.

Em segundo lugar, os valores são mediações, não já da relação inter-pessoal, mas do projecto de cada existência ética, na medida em que ocupam um lugar intermédio no processo moral que vai do desejo de comunhão até ao comportamento concreto. Com efeito, esse processo desenrola-se esquematicamente em três momentos:

- o primeiro (inspiração) é o desejo de reconhecimento e de promoção do valor de outrem;
- o segundo (atitude) é a captação dos valores enquanto aspectos parciais exigidos pelo valor de outrem;
- o terceiro (comportamento) é a incarnação efectiva dos valores na história.

¹²⁴ Poderia pensar-se que muitos dos valores só afectam a existência individual e que nada têm a ver com a relação humana (por exemplo, a autenticidade, a coragem, etc.). No entanto facilmente se compreende que a condição existencial da pessoa nos leva a rejeitar todo o solipsismo ético e a admitir, mesmo para esses casos, que se trata sempre de valores que põem em causa a nossa solidariedade real.

Portanto, é através da mediação dos valores morais que o meu desejo de comunhão atinge a sua verdadeira efectuação, exteriorizando-se definitivamente em actos. Por isso mesmo dissemos que os valores representam um quadro de referência indispensável e um ponto de passagem obrigatório, no seio da dialéctica do agir.

Sendo assim, eles dão conteúdo “material” à inspiração ética, pois que o projecto global de viver em comunhão com outrem não exprime ainda as modalidades da sua própria realização, mas apenas enuncia um princípio genérico que regula basicamente a acção moral. Ora este mesmo princípio regulador, como fórmula genérica que é, postula forçosamente determinações posteriores que lhe forneçam um conteúdo e que explicitem as exigências concretas subentendidas na sua intenção. A moral não se contenta em dizer: “deves ser respeitador do teu próximo”, mas prossegue: “deves respeitá-lo sendo honesto, justo, etc.”. O desejo de comunhão sem os valores permanece em suspenso, à maneira de uma pessoa que conhece o destino da sua viagem mas que ignora os diversos caminhos a percorrer; os valores sem o desejo de comunhão carecem de sentido explicativo, à maneira duma pessoa que percorre caminhos sem saber para onde se dirige.

Numa palavra, os valores morais são realidades duplamente mediadoras da relação intersubjectiva e do agir humano.

Os valores são ainda ideais a atingir.

Será este o último ponto da nossa análise do problema axiológico, um ponto meramente complementar em relação aos anteriores. Ao afirmarmos que os valores são “ideais” queremos chamar a atenção para o facto de eles constituírem uma exigência dinâmica e um apelo sempre insatisfeito.

“A moral quer fazer passar o ideal no real”¹²⁵. Isto significa que a consciência nunca se contenta com a situação de facto, mas aspira sempre a superá-la, vencendo a distância que ainda separa a “realidade” da “idealidade”. Ora este movimento tem a sua explicação no dinamismo subjectivo da pessoa, mas também no apelo constante que os valores representam para o espírito. Tendo em conta que o desejo de comunhão é todo ele uma abertura intencional que leva a pessoa a procurar sempre novas formas de realizar a sua vontade de existir-para-outrem, e que, além disso, os valores são mediações indispensáveis desse mesmo desejo, daqui se conclui que os valores morais significam exigências inesgotáveis da vida em relação. Embora não se possa

¹²⁵ L. LAVELLE, *op.cit.*, p. 517. Cf. p. 426.

identificar sem mais “valor” e “ideal”¹²⁶, podemos afirmar que o valor corresponde a um ideal, enquanto é termo duma aspiração insatisfeita e enquanto tende para se incarnar concretamente. O caso do valor de justiça é particularmente evidente: encaminha para uma forma ideal de convivência humana, através do progresso crescente das suas realizações empíricas.

Escreve R. Le Senne que os valores morais não são caracterizados pela “retroversão”, mas pela “proversão”, pertencem ao domínio do “*quaerendum*” e do “*agendum*”¹²⁷, no sentido em que apontam prospectivamente para conquistas sempre novas. E M. Nédoncelle diz que os valores são “uma construção antecipada do mundo” e “a exigência duma prática antecipada do amor em ordem a descobrir a sua realidade”¹²⁸ – se o desejo de amor corresponde ao projecto mais fundo do nosso ser, ele só pode ser actuado mediante a referência aos valores que antecipam os modelos cada vez mais perfeitos da sua realização.

O facto de os valores implicarem este aspecto de “idealidade”, em nada minimiza o seu carácter normativo: embora a justiça perfeita, por exemplo, seja inatingível, nem por isso estamos dispensados de procurar incessantemente os modos mais eficazes de a incarnar. Se a importância dos outros é algo de absoluto perante mim, de maneira nenhuma me posso furtar ao esforço de acolher a exigência dos valores, enquanto apelos absolutos que me mostram as modalidades do meu reconhecimento de outrem. E a maior ilusão da vida moral seria a da possibilidade de respeitar o próximo, sem passar pelo caminho obrigatório do respeito pelos valores.

As atitudes morais são “avaliações”, no sentido em que captam o apelo dos valores em ordem à sua encarnação.

Ao terminar este segundo parágrafo do terceiro capítulo, convém confrontar o que aqui dissemos com a exposição sobre as atitudes, feita no capítulo II¹²⁹. Afirmámos nessa altura que as atitudes eram “sentimentos” morais e disposições operativas, equivalentes à instância de sensibilidade aos valores. Pensamos, com efeito, que a axiologia é o momento oportuno para introduzir na moral a reflexão sobre a afectividade. Sem dúvida, já a própria inspiração aparece envolvida de elementos afectivos como, de resto, dá a entender o termo “desejo de comunhão”; no entanto, consideramos que são as faculdades intelectuais e volitivas que jogam o papel decisivo a esse nível da

¹²⁶ Na medida em que o “ideal” se opõe a “real” – Cf. L. LAVELLE, *Traité des valeurs. I – Théorie générale de la valeur*, Paris, 1951, p. 20.

¹²⁷ R. LE SENNE, *op.cit.*, p. 701.

¹²⁸ *La réciprocité des consciences*, pp. 221 e 223.

¹²⁹ *Supra*, pp. 56-57.

acção moral – o princípio regulador do agir consiste fundamentalmente numa intuição e numa opção. Mas ao nível da captação dos valores devemos atribuir esse papel decisivo às funções da sensibilidade, uma vez que estas são especialmente aptas para apreender as mediações da relação intersubjectiva. Sem estarmos a repetir o que já escrevemos sobre o lugar do sentimento na vida moral (“sentimento” que não é sinónimo de “emoção”), vale a pena esclarecer que a apreensão dos valores implica, por parte do sujeito, uma certa *conaturalidade*, que o “inclina” para o reconhecimento das exigências morais¹³⁰. É essa mesma conaturalidade que leva determinada pessoa a ser mais sensível a determinado valor e a cultivá-lo com especial empenho ou, ao contrário, a não reagir perante a solicitação dum valor particular cuja obrigatoriedade lhe escapa. Também por isto mesmo se compreende que a sensibilidade aos diferentes valores possa variar no tempo e no espaço, ao longo das diversas épocas ou segundo as diversas regiões.

Portanto, a atitude moral é sempre uma “avaliação”, ou seja, um modo de apreender um valor – a atitude é a instância subjectiva que corresponde à “objectividade” axiológica. Por aqui se vê que o facto de integrarmos neste problema a dimensão afectiva da personalidade, em nada prejudica o carácter “objectivo” e absoluto dos valores, uma vez que não os identificamos com as preferências emotivas do sujeito. Mas é indiscutível, por outro lado, que o valor é “inseparável da história das avaliações”¹³¹, o que significa que ele perde a relevância moral logo que é isolado das suas ressonâncias no espírito da pessoa. Numa palavra, avaliação e valor, sujeito e “objecto”, são elementos indissociáveis duma totalidade vivida.

No entanto, em que sentido o valor é “objectivo”? Intencionalmente pusemos sempre entre aspas as palavras “objecto” e “objectivo”, para indicar com isso que não se trata duma realidade pertencente ao domínio da “*res*”: o valor não é uma “coisa”. Então “objectivo” significa que ele tem uma existência para além das capacidades de apreensão do sujeito e que transcende o momento da avaliação¹³² – a liberdade não cria o valor, mas reconhece-o e actua-o. Portanto a justa perspectiva da axiologia ética não é *objectivista* (pela redução dos valores a coisas ou a dados imóveis) nem *subjectivista* (pela identificação dos valores com as preferências emotivas). Se quiséssemos qualificar por

¹³⁰ Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons...*, p. 53: “Os juízos de valor, os juízos éticos tais como se encontram em acção na consciência comum da humanidade, não são fundamentalmente e em regra geral juízos ‘por modo de conhecimento’, são primeira e antes de mais juízos por modo de inclinação”.

¹³¹ M. NÉDONCELLE, *op.cit.*, p. 226.

¹³² Cf. *ib.*, pp. 221, nota 1, e 226-227, onde Nédoncelle critica a confusão de G. Gurvitch entre valor e avaliação; Ver ainda J. PUCELLE, *op.cit.*, pp. XI-XII e 3-4; F. BATTAGLIA, “Demitizzazione e radicalizzazione morale”, *Demitizzazione e Morale*, pp. 155-168.

uma palavra a característica própria dos valores morais, diríamos que eles são *intersubjectivos*: se cada um deles representa uma exigência parcial da relação humana, a sua verdadeira consistência tem origem no confronto das pessoas; se os valores particulares são refrações do valor de outrem, então a sua autêntica inteligibilidade nasce a partir da comunhão intersubjectiva¹³³. E mais uma vez nós concluímos que, em moral, a “objectividade” está na “intersubjectividade”¹³⁴.

Finalmente, uma última nota que caracteriza as atitudes morais está em que elas não são operações de tipo “contemplativo”: “Todo o valor se desvanece para uma consciência que se mantém espectacular”¹³⁵. O mundo das exigências éticas não subsiste perante nós como um espectáculo que se admira, mas como um apelo para a acção. Análogas às virtudes, as atitudes não se limitam a sensibilizar o espírito, mas impelem a pessoa para o comportamento efectivo, o q’ual incarna definitivamente o valor. Mas isto já nos introduz directamente no terceiro parágrafo, em que vamos estudar, precisamente, os comportamentos.

Antes disso, porém, recapitulemos brevemente os principais dados adquiridos até aqui. Vimos que a acção moral se iniciava por uma intenção primeira que é o desejo de comunhão, isto é, o ligar importância a outrem pelo reconhecimento do seu valor e pela promoção recíproca das personalidades. Esta radical inspiração ética desmembra-se em atitudes diversas, as quais são avaliações afectivas e operativas que captam o apelo dos valores em ordem à sua encarnação. Por sua vez os valores representam aspectos parciais de que se reveste a importância de outrem perante cada pessoa – o valor inalienável do ser humano refracta-se em exigências múltiplas que explicitam as implicações concretas da vida em relação (eu vivo em comunhão com outrem sendo honesto, justo, etc.). Assim os valores mediatizam o encontro intersubjectivo, dando um conteúdo ao desejo de comunhão. Se a inspiração moral era um princípio genérico, as atitudes estão-lhe subordinadas, particularizando as diversas modalidades da sua efectivação.

Empregámos atrás uma metáfora para explicar o papel das diversas instâncias da moralidade: o desejo de comunhão indica à pessoa o destino da sua viagem; os valores mostram-lhe os caminhos a percorrer. Como vai agora a pessoa transpor o seu itinerário? A análise dos comportamentos responderá a essa interrogação.

¹³³ Assim como dissemos que o fundamento último da comunhão intersubjectiva está no mistério da participação, segundo o qual todos os existentes estão radicados no Ser de Deus (*supra*, p. 78), assim também podemos agora dizer que o fundamento último dos valores (do valor da pessoa e dos valores éticos) é o próprio Deus enquanto Valor Absoluto. Notar, porém, que só analogamente se pode considerar Deus como um “valor”.

¹³⁴ Cf. R. MEHL, *op.cit.*, p. 58: “A objectividade do valor, é também a sua capacidade de fundar uma intersubjectividade”.

¹³⁵ L. LAVALLE, *Traité des valeurs*, II Vol., p. 389.

c) *Comportamentos, experiência e sociedade*

Ao projecto da acção, iniciado no íntimo do homem, é inerente uma tendência para a exteriorização, que o leva a exprimir-se nas dimensões do espaço-tempo. O acto germinal que era ainda uma grande intenção inspiradora, procura agora ganhar corpo, a fim de que os valores apreendidos se traduzam em comportamentos adequados.

No momento em que abordamos esta terceira instância do agir humano, temos consciência de penetrar no terreno mais duro da reflexão ética e na zona mais problemática da vida moral. É que “a exterioridade do ser é a própria moralidade”¹³⁶, é a este nível que se joga a grande questão do face a face inter-humano. Mesmo a “boa intenção” só será “boa”, se se orientar decididamente para a efectivação concreta de si mesma.

Quando no II capítulo¹³⁷ analisámos sumariamente o lugar dos comportamentos na estrutura integral da moralidade, vimos que era sobretudo a escola sociologista que punha em relevo o momento da incarnação do agir na experiência empírica e na vida social. Depois do que estudámos a respeito da inspiração e das atitudes, temos a possibilidade de recuperar alguns elementos desenvolvidos pelo sociologismo, na medida em que nos ajudam a completar o *a priori* como o *a posteriori*. Por outras palavras, trata-se agora de ver em que termos podemos formular a articulação entre o apelo dos valores (exigidos pelo desejo de comunhão) e a sua realização no mundo e na história. Dizemos *mundo* e *história* exactamente porque nos parecem ser estes dois os aspectos mais importantes que afectam o agir humano enquanto acção incarnada – é pelos comportamentos que a pessoa adquire a dupla referência à *realidade cósmica* e à *história do devir colectivo*¹³⁸.

De qualquer maneira não podemos esquecer que o nosso estudo tem uma finalidade bem delimitada (a justificação do carácter intersubjectivo da moral), e que isso nos dispensa de considerarmos exaustivamente todas estas dimensões. Mesmo assim devemos analisar algumas premissas que nos sirvam de base para as conclusões futuras, de tal modo que os diversos problemas possam ser devidamente situados.

¹³⁶ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 278.

¹³⁷ *Supra* pp. 53-54, 57-58.

¹³⁸ Sobre esta dupla dimensão cósmica e social (portanto histórica) do agir – Cf. L. LAVELLE, *op.cit.*, p. 404: “A necessidade para a acção moral de se exprimir no mundo da matéria e por conseguinte de se fenomenalizar procede duma dupla razão: a primeira é que, ao incarnar-se no fenómeno, ela é posta à prova e consoma-se, orçando os limites da subjectividade, para tomar lugar num mundo que é o mesmo para os outros homens, a atingi-los, a criar entre nós e eles uma sociedade fundada sobre relações reciprocas, onde cada um se encontra sustentado na existência por todos os outros”.

E antes de mais, vale a pena pôr a claro toda a complexidade da questão que agora começamos a debater. Talvez mais do que qualquer outro, é este o nível das roturas e das tensões, o nível em que se desencadeiam os mais variados conflitos.

A tensão começa por existir na própria pessoa. Basta recordar alguns temas que fomos apontando ao longo da exposição, para de novo termos presente toda a série de conflitos internos que se processam no ser do homem: o seu dinamismo de auto-realização está sujeito a inúmeras contrariedades, há nele instintos contraditórios num equilíbrio sempre instável, uma distância permanente de si a si mesmo, uma constante fragilidade no próprio seio da força. Numa palavra, afirmação e negação entrecruzam-se no mistério da pessoa: ela é ao mesmo tempo alguém que dispõe de si mesma e alguém que está alienada¹³⁹. Esta contradição interna reflecte-se fatalmente no domínio do agir e então os comportamentos humanos hão-de inevitavelmente exprimir a ambiguidade interior.

A tensão aumenta em virulência quando a pessoa se confronta com os seus semelhantes. Se é a relação que a faz existir, também a sua personalidade se estrutura a partir das separações que quebram a harmonia estéril. Não é verdade que nascer é “ser cortado”? E toda a nossa co-existência é feita de roturas, numa estranha dialética de encontro e de afastamento, já que, paradoxalmente, o amor pressupõe a diferenciação: parece que a identidade amante se conquista através da negação da identidade¹⁴⁰. Assim, os conflitos da convivência põem sempre em causa a inocência do desejo de comunhão, e uma certa desilusão amarga afecta sempre as nobres intenções do espírito. Queria existir para os outros e, no entanto, a cada momento descobri em mim as energias da agressividade que impedem o desabrochar pacífico da relação. Queria comunicar abundantemente a minha plenitude interior, mas o mal-entendido entre as consciências logo desfaz o meu sonho de total abertura recíproca. Enfim, a aspiração da intersubjectividade depara-se com a dureza da vida em comum.

Mesmo quando o homem mantém intacto o seu desejo de ligar importância aos outros e se esforça por actuar os valores que mediatizam a relação, nem por isso fica liberto de um novo drama: o conflito dos valores. Poderia parecer que, ao menos neste domínio, tínhamos o direito de esperar que as tensões fossem anuladas. Mas não. Os diversos apelos absolutos sentidos pela consciência, disputam a prioridade na existência concreta, e muitas vezes a escolha de um implica o abandono de outro: os limites da acção exigem

¹³⁹ Cf. E. RIDEAU, “Qu’est-ce que la personne humaine?”, *Nouvelle Revue Théologique*, 75, 1953, pp. 141-160.

¹⁴⁰ Sobre este tema da “rotura”, ver as belas páginas de M. ORAISON, *Le mystère humain de la sexualité*, Paris, 1966, pp. 22 ss.

uma acomodação dos valores e, por vezes, o sacrifício parcial e provisório dum valor determinado¹⁴¹. Pode acontecer num caso concreto que seja difícil conciliar dois ou mais deveres que reclamam a adesão da consciência, e que a pessoa seja invadida pela hesitação e pela perplexidade. Portanto, uma das mais graves complicações da moral será esta da existência estar sujeita ao conflito dos valores, não porque haja entre eles qualquer espécie de irredutibilidade, mas porque a sua incarnação os limita e os relativiza, tornando possível a concorrência entre obrigações diversas.

Finalmente, a tensão manifesta-se ainda no conflito entre as normas recebidas e a autonomia da consciência, entre os costumes e as leis positivas, por um lado, e os imperativos pessoais, por outro. O símbolo imortal deste conflito está personificado na Antígona da tragédia de Sófocles: contra as leis da cidade levanta-se a consciência individual, desafiando a tirania do direito em nome de exigências que lhe são anteriores. Uma tensão como esta surge sobretudo em períodos de decadência, no momento em que as normas da comunidade se mostram incapazes de responder às verdadeiras aspirações éticas e desfadas em relação à consciência pessoal. Foi esta rotura que fez levantar os sofistas contra a polis¹⁴² da mesma maneira que, no nosso tempo, assistimos à reacção generalizada contra a moral burguesa; hoje o conflito é tanto mais grave quanto cada pessoa está integrada numa grande diversidade de grupos onde dominam concepções diferentes da moralidade, e portanto mais complexo se torna o choque dos valores e mais problemática a decisão pessoal¹⁴³. Em suma, a vida moral concreta está dominada pela contradição: desde as tensões internas até às roturas da relação, desde o conflito dos valores até à oposição entre costumes e consciência, tudo existe sob signo da *antinomia*. A experiência da moral vivida é normalmente uma experiência de *crise*¹⁴⁴. Perante esta constatação, que pode fazer a pessoa? Como vai ela prosseguir o seu esforço de fidelidade, agora que se trata de incarnar os valores no mundo

¹⁴¹ Quanto ao conflito dos valores, Cf. R. LE SENNE, *Traité de Morale Générale*, pp. 617 ss. Notar porém o que diz M. NÉDONCELLE, *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, p. 87: “As incompatibilidades dos valores desvanecem-se à medida que aumentam”. Portanto é da limitação que surge o conflito, e nunca o progresso dum valor em nós prejudica os interesses dos restantes.

¹⁴² Ver H. ROMMEN, *L’eterno ritorno dei diritto naturale*, Roma, 1965, pp. 5 ss.

¹⁴³ No entanto, esta mesma situação permite o aparecimento duma maior capacidade crítica e proporciona, em última análise, maior liberdade do que o ambiente social fechado e monolítico. – Cf. L. LAVELLE, *Morale et Religion*, pp. 72-73.

¹⁴⁴ Cf. R. GARAUDY, “Per una discussione sul fondamento della morale”, *Morale e società (Atti dei Convegno promosso dall’Istituto Gramsci)*, 2 ed., Roma, 1966, p. 11: “A contradição pode ser vivida em muitos modos num momento de fractura da história, seja porque se deu um conflito entre comunidades diferentes, e a colisão com os deuses duma outra cidade opôs um facto a um facto, uma moral a outra moral, seja porque o desenvolvimento interno duma sociedade abriu aos seus membros novas perspectivas e novas possibilidades, tornando insuportáveis as velhas normas, e, justamente por isso, pondo as condições para uma rebelião ou para uma secessão. A crise histórica e o drama pessoal estão portanto estreitamente ligados”.

e na história? Ficarão os seus desejos frustrados pelas contradições da existência? Acaso o conflito e a antinomia poderão paralisar o movimento do seu projecto?

Ao experimentar a crise, a pessoa interroga-se. Podemos mesmo dizer que o *discernimento moral coincide com a capacidade de interrogação*. É ao sentir a tensão inevitável que o homem adquire a possibilidade de uma autêntica auto-determinação que o leve a ultrapassar a rotura procurando uma síntese vital, sempre a refazer. Ele nunca solucionará o problema fechando os olhos a um dos termos do conflito, optando quer pelo conformismo apático, quer pela pseudoemancipação anárquica. A contradição suscita, pois, a interrogação que é dúvida, que é procura, que é inquisição; e uma certeza o homem tem – a resposta não está dada, pré-fabricada.

Numa palavra, a terceira instância da moralidade, o comportamento, é o grande momento da interrogação.

Ora bem: que perspectivas poderá fornecer a ética teórica em ordem a encaminhar a pessoa para a descoberta duma resposta? Em que sentido se orienta o desfecho da interrogação? A reflexão ética pode e deve dar critérios que permitam o encontro duma solução-vejamos algumas tentativas feitas ao longo da história das doutrinas morais.

Uma primeira hipótese seria a de considerar que as normas para o comportamento pessoal estariam inscritas no mundo das “essências”, entendidas como modelos atemporais ou “ideias” eternas que o homem procuraria entrever para as “materializar” na sua existência. Esta forma de platonismo moral, mais corrente do que se pensa, identifica assim os imperativos da consciência com os arquétipos transcendentais e não passa duma construção arbitrária, desligada do real e da história.

Diferente desta, mas não menos equívoca, seria a hipótese de imaginar as normas morais inscritas na “natureza”, tal como a concebiam os estóicos, ou seja, como ordem cósmica universal onde o homem aparece integrado e quase confundido no meio do objectivismo das leis naturais¹⁴⁵. Ou então, pensar que essas mesmas normas seriam um dado duma ciência impessoal, abstracta e genérica, cujos princípios o homem deveria simplesmente aplicar aos casos concretos¹⁴⁶. Qualquer destas formas de naturalismo moral consti-

¹⁴⁵ Ver D. CAPONE, “Antropologia, coscienza e personalità’, *Studia Morali*, IV, 1966, pp. 85 ss., que denuncia com evidência os limites da visão estoica da natureza.

¹⁴⁶ Cf. *Ib.*, pp. 88 ss., a crítica do “essencialismo quiditativo” que, embora conceba a natureza como individuada na pessoa, reduz a moral à ciência impessoal; Nesta ordem de ideias, poderemos estar de acordo com a frase de R. GARAUDY, *op.cit.*, p. 15: “para nós marxistas, a moral não é assegurada pela natureza, mas criada pela cultura”, desde que não se queira reduzir a moral às convenções sociais ou aos modelos culturais e estereotipados; Iguualmente o existencialismo marca a oposição entre natureza e moral em termos, de resto, criticáveis – Cf. S. DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l’ambiguïté*, Paris, 1964, p. 35: “Querer-se livre, é efectuar a passagem da natureza à moralidade”.

tuem uma visão deformada, ignorando a dimensão personalista da própria normatividade ética.

Portanto, tanto as morais de inspiração platônica, como as de inspiração naturalista se situam fora da realidade existencial, procurando fundar os valores e as suas exigências num mundo que não é o verdadeiro mundo humano.

No pólo oposto a estas, encontramos a tentativa que tem no sartrismo o seu principal expoente. Recusando todo e qualquer absoluto dos valores “objectivos”, o existencialismo extremo afirma que a liberdade cria os valores, que só nela está a origem das normas morais. O mito duma liberdade pura e sem consentimento conduz assim à ambiguidade moral, que afirma a existência de imperativos éticos mas que se mostra incapaz de os fundamentar¹⁴⁷.

Estaremos nós diante dum impasse, ou em presença dum enigma indecifrável? Por um lado, renunciamos a objectivar a moral no mundo das essências ou da natureza; por outro, renunciamos a subjectivá-la encerrando-a no curto-circuito da autonomia individual. Onde está a chave do problema?

1) *Comportamentos e experiência*

A verdadeira solução para todas as interrogações postas, devemos encontrá-la na linha duma justa compreensão do que é no homem a experiência e a história, fazendo ver como se pode ir além das alternativas apontadas, seguindo o caminho realista que parte da maneira de a pessoa estar no mundo.

A pessoa descobre o modo de se comportar, no confronto entre a consciência e a situação.

Uma moral que na sua elaboração não integre todos os elementos que definem a existência humana, não só empobrece a realidade, como também se torna inapta para explicitar os autênticos fundamentos das normas éticas. Ora o dado mais elementar dessa existência é que o homem se realiza no diálogo com o real: ele é um interlocutor, a sua vida não é monólogo. Só do confronto permanente entre a subjectividade e a objectividade pode surgir o verdadeiro sentido a dar aos comportamentos.

¹⁴⁷ Cf. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 722: “revelar ao agente moral que ele é o ser por quem os valores existem. É então que a sua liberdade tomará consciência de si própria e se descobrirá na angústia como a única fonte do valor”; S. DE BEAUVOIR, *op.cit.*, p. 23: “a fonte de todos os valores reside na liberdade do homem”; Ver ainda TH. FORNOVILLE, “Existencialisme et éthique”, *Studia Moralia*, I, 1963, pp. 145-185.

É curioso notar que a moral tomista, no seu saudável realismo, soube sempre manter esta dialética do espírito e da realidade: por um lado, pode ser dita “cósmica” e “naturalista”, por outro, deu a primazia à “razão” como critério de moralidade¹⁴⁸. Aproveitando essa lição poderemos dizer que *a norma ética se funda no real na medida em que este é apreendido pela consciência e experimentado como apelo para a iniciativa da liberdade*. Isto significa que a norma não é por mim criada, mas reconhecida, de tal maneira que só é norma para mim na medida exacta do meu reconhecimento. A exigência moral não é um dado todo feito que me compete executar, mas um apelo que eu devo interiorizar, elaborar, ao ponto de também ser uma criação minha¹⁴⁹.

Vejamos mais pormenorizadamente o sentido destas afirmações. Em primeiro lugar qual é o real com que a pessoa se confronta e com que dialoga? Diremos que o real, enquanto constitui o domínio da moralidade, está circunscrito na *situação*, desde que demos a este termo o significado amplo e rico que ele tem adquirido ultimamente. Distinta do “caso” abstracto e das “circunstâncias” particulares da acção, situação designa “o universo próprio de cada indivíduo, a totalidade da sua existência pessoal e do mundo ambiente, enquanto este conjunto constitui num momento preciso da existência o dado concreto, que convida ou obriga a vontade a tomar uma decisão”¹⁵⁰. Portanto o real a que nos referimos consiste em toda a série de componentes que num momento determinado definem a situação existencial da pessoa, constituindo par ela um apelo. Trata-se duma realidade ao mesmo tempo global e particularizada: *global* porque não exclui nenhum dos factores existenciais; *particularizada* porque não estão em jogo generalidades

¹⁴⁸ Quanto à dimensão “cósmica” ou “naturalista” da moral de S. Tomás, Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons ...*, p. 1, etc.; M. D. CHENU, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, 1960, pp. 125 ss.; No que diz respeito ao papel da razão na moralidade, ver A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, 2 ed., Paris, 1961, pp. 387-388: “É preciso lembrar que sendo a razão a luz da acção humana, toda a rectidão propriamente objectiva depende duma rectidão racional”; p. 389: “A voz da consciência é só o apelo do dever; não é a sua fonte. Mas o dever, por sua vez, não tem para nós existência senão fazendo ouvir a sua voz”; Cf. p. 390, notas 1 e 2.

¹⁴⁹ Cf. G. MADINIER, *La conscience morale*, 4 ed., Paris, 1963, pp. 26-28: “A ordem moral apresenta uma dualidade: tem, segundo as expressões clássicas, uma face objectiva e uma face subjectiva. (...) Isto não significa nem que as consciências formem as normas, nem que as normas criem as consciências. Consciência e regras estão em interacção mútua. Há acima delas os valores que reflectem o Bem, mas estes valores permanecem indeterminados, e a tarefa do homem é de os incarnar em normas”.

¹⁵⁰ J. GOFFINET, *Morale de situation et morale chrétienne*, Bruxelles-Paris, 1964, p. 44; Cf. R. GUARDANI, *La coscienza*, 3 ed., Brescia, 1961, pp. 21 ss. Para este autor, situação “quer dizer um complexo de homens, de circunstâncias e de factos, dos quais eu faço parte, que me dizem respeito, que exigem de mim qualquer coisa. (...) Ora é exactamente a situação a dizer-me que coisa seja o bem” (p. 22); J. FUCHS, “Morale théologique et morale de situation”, *Nouvelle Revue Théologique*, 76, 1954, pp. 1073-1085; M. ORAISON, *Une morale pour notre temps*, Paris, 1964, pp. 129 ss.

abstractas, mas as condições concretas que integram, *hic et nunc*, o ser da pessoa. Sendo assim, a norma da moralidade surge forçosamente deste confronto entre o homem e a sua situação, na irrepitível singularidade do momento que passa¹⁵¹ é a situação que suscita a opção voluntária e que exige o empenho da responsabilidade pessoal.

Como vemos, a moral tem um *carácter essencialmente histórico*. Simplesmente a sua *historicidade é plenamente humana*, o que significa que nela não há apenas *mobilidade*, mas também *continuidade*, há mudança e há permanência, há o irrepitível e há o universal. Por isso mesmo é legítimo formular normas gerais que, embora sejam incapazes de esgotar a compreensão da realidade concreta, são pontos de referência obrigatórios que não podem ser omitidos na tomada de posição por parte da pessoa¹⁵². Assim, por exemplo, perante uma situação determinada, não posso esquecer todos aqueles factores que pertencem intrinsecamente à condição humana e que, como tais, estabelecem critérios normativos para os meus comportamentos: o “ser-homem”, com tudo o que isso implica, é um primeiro dado imprescindível que devo ter em conta na minha decisão livre¹⁵³.

Ao viver, pois, a sua história, o homem descobre que a realidade está carregada de significação, já que os acontecimentos que preenchem a sua existência têm um sentido, têm uma inteligibilidade própria. As situações humanas não são factos brutos mas formam uma trama de relações em que a pessoa se sabe intimamente comprometida. Mas então isto quer dizer que a consciência, longe de ser um mero reflexo, como um espelho que transmite neutramente uma imagem, é também por sua vez uma capacidade de dar novas signifi-

¹⁵¹ Cf. K., RAHNER, *Escritos de Teologia*, II Vol., Madrid, 1961, pp. 225 ss., onde é abordado o problema da ética existencial formal: a normatividade não reside sómente nas regras gerais e universais, mas também na estrita individualidade da pessoa em tal situação irrepitível.

¹⁵² Ver a magnífica exposição de E. SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques*. II – *Dieu et l’homme*, Bruxelles-Paris, 1965, pp. 559 ss. Sobretudo p. 264: “Se a norma geral é normativa, é unicamente pelo facto de que nos abre uma perspectiva objectiva sobre a realidade concreta, a qual é propriamente normativa”. Em toda esta questão está subentendido um problema de base que é, em última análise, o do conhecimento: a relação entre os conceitos abstractos e a realidade. A partir daí, Schillebeeckx distingue as normas gerais dos imperativos éticos – Uma distinção semelhante a esta é feita por K. RAHNER, *Mission et Grâce*. III – *Au service des hommes. Pour une présence chrétienne au monde d’aujourd’hui*, Paris, 1965, pp. 135-184. Na nossa linguagem dir-se-ia que os princípios gerais dizem respeito aos valores, e os imperativos éticos dizem respeito aos comportamentos; mas usamos indiferentemente os termos “norma” e “imperativos” nesta secção do nosso estudo.

¹⁵³ Cf. J. GOFFINET, *op.cit.*, pp. 52-53: “Nenhuma situação, por única que seja, possui uma singularidade absoluta; ao lado da sua individualidade irredutível, ela comporta um núcleo de elementos que são a realização concreta duma essência universal e que, por conseguinte, caem sob as normas gerais. Entre estes elementos essenciais, é preciso contar primeiramente a natureza humana.”; Seria aqui o momento oportuno para introduzir a reflexão sobre o “direito natural”.

cações à realidade¹⁵⁴. *Além de captar o sentido da situação, o homem é chamado a dar-lhe um sentido: a consciência é simultaneamente receptiva e criadora.* Quando dois naufragos se encontram perdidos e isolados numa jangada, é porque houve um conjunto de factos que determinaram a sua situação presente; a partir dela, compete-lhes dar um significado a essa mesma situação; não está nada feito, é preciso criar; ao apelo do momento deve responder a iniciativa pessoal.

Em grau maior ou menor, encontramos esta dualidade em qualquer situação humana, e por isso dissemos que a norma ética surge do confronto entre a consciência e o real. Só esta visão nos liberta dos erros do “naturalismo” (como se todas as normas estivessem inscritas num código impessoal cujas ordens a liberdade deveria executar) e do racionalismo (como se a inteligência fosse pura autonomia desligada do universo). Igualmente distinta do objectivismo estéril e do conceptualismo desenraizado, do apriorismo paralisante e do subjectivismo arbitrário, esta perspectiva permite-nos entender a consciência moral como o esforço progressivo de inserção da pessoa no mundo, em ordem a descobrir as exigências da situação integral e a dar à vida o sentido humano que só nós lhe podemos dar.

Estes mesmos princípios levam-nos agora a uma segunda afirmação:

A própria revelação dos valores não é independente do comportamento.

A dialéctica que se processa incessantemente entre a pessoa e a situação, obriga-nos a retomar o tema dos valores morais, para vermos como se articula a sua exigência absoluta com o momento da sua encarnação. Quando estudámos o problema das atitudes, vimos que elas eram instâncias afectivo-operativas que, de certo modo, eram análogas à intuição axiológica (ou percepção afectiva), tal como é entendida por M. Scheller¹⁵⁵. Se dizemos “análogas”

¹⁵⁴Ver TH. FORNOVILLE, *op.cit.*, pp. 172 ss. O autor insiste justamente nesta dupla dimensão significante da existência, que implica a submissão da actividade a uma norma mas também a total liberdade da pessoa: “A moralidade designa uma certa característica dos nossos projectos, que remete para uma intenção constante da liberdade. Esta constante não pode ser compreendida à maneira da necessidade ou da estabilidade indiferenciada das coisas; não está inscrita numa natureza dada. Também não significa a referência a um valor transcendente que definiria as linhas da nossa conduta. Que a conduta moral está submetida a uma norma quer dizer, em primeiro lugar, que ela não é arbitrária, mas que manifesta uma intencionalidade própria que decide em cada situação concreta do valor especificamente humano do acto livre” (p. 173).

¹⁵⁵Ver *supra* pp. 64-65. Já na nota 39 das pp. 56-57 apontámos brevemente o elemento que nos distancia da concepção scheleriana.

é porque há entre as duas noções uma afinidade que permite compará-las, mas também uma diferença que obriga a distingui-las. Para nós a atitude é uma apreensão dos valores, na medida em que estes são mediações indispensáveis do desejo de comunhão e “refracções” do valor de cada pessoa¹⁵⁶. Todavia, ao contrário de Scheller, consideramos que essa apreensão *não é uma intuição pura*, nem uma instância independente ou separada dos comportamentos.

Para compreender isto, importa ter presentes duas coisas. Em primeiro lugar, os valores não são o resultado duma descoberta pessoal: *transcendem o momento da avaliação subjectiva e representam exigências absolutas da relação interhumana*. Já insistimos suficientemente nesse ponto, para não precisarmos de o desenvolver novamente. Portanto, neste sentido podemos falar dos valores como realidades *a priori* e absolutamente normativas (a veracidade, a lealdade, a justiça... não estão sujeitas ao arbítrio da minha sensibilidade, nem às oscilações da minha generosidade). Em segundo lugar, porém, devemos acrescentar que os valores nunca são objecto duma intuição pura, no sentido em que eles seriam susceptíveis duma experiência imediata, totalmente desligada da acção concreta. Vejamos melhor este segundo aspecto. “Porque o valor é sempre implicado, afirmado e atestado na minha maneira de estar presente no mundo, é somente a partir desta presença que o valor poderá ser suspeitado. Quer dizer que ele não pode ser intuído em si mesmo, porque nunca está dado no estado livre”¹⁵⁷. Isto significa que “o valor não pode ser experimentado senão numa situação” e que portanto “eu preciso, para captar um valor, compreender a situação que ele ilumina”¹⁵⁸. Estamos perante uma realidade que constitui o maior paradoxo da moral, aquilo a que P. RICOEUR chama a “historialização” do valor: “ele não é absolutamente um produto da história, não é inventado, é reconhecido, saudado, descoberto, mas à medida da minha capacidade de fazer a história, de inventar a história”¹⁵⁹. Sendo assim, a própria revelação dos valores existe em função da situação histórica, é necessariamente mediatizada pela acção, está dependente da minha própria capacidade de dedicação: “os valores não me aparecem senão à medida da minha lealdade, quer dizer da minha activa consagração”¹⁶⁰.

¹⁵⁶ *Supra* pp. 86 ss.

¹⁵⁷ R. MEHL, *De l'autorité des valeurs*, p. 90.

¹⁵⁸ *Ib.*, pp. 51 e 52. — Cf. pp. 49 ss., 85 ss.

¹⁵⁹ P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 72.

¹⁶⁰ *Op.cit.* — Cf. em geral pp. 69 ss.

Tudo isto é simplesmente uma confirmação do que já tínhamos afirmado: os valores não são essências a contemplar, mas só podem ser apreendidos por uma “consciência militante”¹⁶¹; por outras palavras, o meu reconhecimento do bem não é uma actividade desincarnada, mas uma conquista que tem os mesmos ritmos da história – só na acção situada e no empenho efectivo é que eu posso acolher a invocação dos valores.

Poderia pensar-se que uma semelhante perspectiva conduz à completa relativização dos valores. Mas estamos apenas a pôr em relevo a dialéctica existente entre o valor e a situação, entre a atitude e o comportamento, o que não implica de modo nenhum uma visão historicista que relativiza as exigências morais. Com efeito, os valores transcendem a mutabilidade do tempo, uma vez que significam orientações normativas que presidem à co-existência humana, para além do condicionalismo do momento que passa. Mas a sua actuação enraiza-nos na situação histórica, de tal maneira que a sua própria revelação não é independente dos comportamentos que os incarnam¹⁶²

Continuando a nossa reflexão, podemos afirmar:

O problema moral resolve-se numa aprendizagem que é simultaneamente acolhimento e invenção.

As considerações feitas até aqui mostram-nos que a consciência pessoal, muito longe de ter um papel meramente passivo, é uma realidade essencialmente dinâmica e progressiva, uma vez que a própria norma ética não está definida num estatuto inerte mas é um apelo sempre vivo em ordem ao empenho criador. Assim o problema moral resolve-se na dualidade do acolhimento e da invenção.

¹⁶¹ *Ib.*, p. 73 – Cf. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, p. 220; E. MOUNIER, *Le personalisme*, p. 88 – A relação entre o valor e o agir é complexa e nunca temos o direito de a simplificar; e este problema é particularmente agudo na concepção marxista da *praxis*. Mesmo aqui é interessante notar como um comunista e um cristão podem estar de acordo. R. GARAUDY, *op.cit.*, p. 25, afirma: “É somente através dum ser livre (ou seja, que formula projectos que projectam possíveis diante de si) que um facto pode aparecer sobre um fundo de possibilidade e ter um valor. O valor, como a verdade, nasce deste desdobramento, ou seja na *praxis*”; por seu lado, o protestante R. MEHL, *op.cit.*, p. 193, escreve: “Parece-nos impossível não reconhecer que o lugar próprio da ética é esta *praxis* que não exclui, sem dúvida, a reflexão calma e lúdica, que comporta momentos de ‘dégagement’ em relação à urgência, mas que nos faz captar os valores não em si mesmos mas na sua relação com as situações urgentes” – Ambos estes autores coincidem ao afirmarem a interferência do valor e da acção; mas a *praxis* marxista é demasiadamente ambígua pois que, se por um lado o comunismo aceita o valor absoluto da pessoa, por outro dá a primazia à eficácia revolucionária – sobre isso ver G. GIRARDI, *Marxismo e cristianesimo*, Assisi, 1966, pp. 81-82, 84, 100-103.

¹⁶² Toda a moral tradicional reconheceu implicitamente este facto, na medida em que elaborou a casuística, admitindo a insuficiência das “normas gerais” para resolver todos os problemas éticos. Mas o grande limite da casuística, não obstante a sua necessidade, está em que frequentemente se afasta da história real, substituindo-a por uma série de acontecimentos estereotipados, quando não artificiais. – Cf. o volume *Tecnica e casística*, dirigido por E. CASTELLI, Padova, 1964.

Antes de mais, o *acolhimento*, quer dizer a fidelidade à situação em todas as suas componentes, essenciais e acidentais, universais e particulares. Isto implica que o espírito esteja atento ao valor reclamado por essa mesma situação, e aberto às significações da realidade perante a qual se encontra. Implica que a pessoa não se deixe levar pelas soluções de facilidade ou pelas preferências superficiais, mas que tenha coragem para aceitar todas as exigências da sua inserção no mundo.

Além do acolhimento, a *invenção*, ou seja, a criatividade pessoal: agir moralmente significa “criar qualquer coisa; não em pedra ou em cor ou em som, mas na matéria real da vida. O mundo está sempre incompleto. Ele vem-nos ao encontro incessantemente sob a forma da situação, para que, com a actividade moral, o completemos imprimindo-lhe a marca do bem”¹⁶³.

Nestes dois factores, acolhimento e *invenção*, está todo o sentido da liberdade humana na história. Nessa dualidade se constitui a autêntica *experiência moral*, que é receptividade e iniciativa, que é interrogação e que é resposta. O desejo de comunhão, mediatizado pelos valores, pode assim encontrar a sua plena efectivação: a solução para o problema da maneira de incarnar concretamente os valores está neste confronto dialético entre a consciência e o real.

Como estamos a ver, o processo da moralidade consiste numa verdadeira *aprendizagem* da capacidade de estar atento à situação e da capacidade de projectar nela a decisão livre. A consciência deve tender para uma *maturação* progressiva que a torne cada vez mais apta a encontrar o modo adequado de actuar os valores apreendidos – e aqui encontramos o tema da *prudência*, essa virtude que desenvolve o discernimento moral em ordem à captação das exigências concretas da situação. Mais uma vez o tomismo nos dá um contributo precioso com a sua maneira de entender a prudência, virtude da eficácia e da realização. Seguindo a linha de Aristóteles, São Tomás considera que a prudência se subdivide em três actos: o conselho, o juízo e o preceito; o primeiro deles, que agora nos interessa especialmente, é uma procura e uma inquirição – “nesta fase do seu agir, o homem deve rodear-se de memória para se lembrar do passado, de inteligência para considerar o presente, de sagacidade para conjecturar o futuro, de razão para comparar isto àquilo, de docilidade para recolher os pareceres”¹⁶⁴. Sendo ponderação lúcida sobre

¹⁶³ R. GUARDINI, *La coscienza*, p. 26 – Cf. LACROIX, *Personne et amour*, Paris, 1965, 117 p. 43; A. WYLLEMAN, “L’élaboration des valeurs morales”, *Revue Philosophique de Louvain*, 48, 1950, pp. 243 ss.

¹⁶⁴ T. H. DEMAN, *La prudence (Somme Théologie – Éditions de la Revue des Jeunes)*, 2 ed., Paris-Tournai-Rome, 1949, p. 450 – Cf. p. 171, onde o autor se refere à importância da experiência e da memória: “a memória torna-se um elemento indispensável na constituição da prudência, porque garante o efeito permanente das experiências uma vez adquiridas” – Cf. PH. DELHAYE, *Permanence du droit naturel*, Louvain Lille-Montréal, 1960, p. 136.

a realidade, a prudência também não recusa o *risco*, inevitável em muitas opções humanas, e é uma nova forma de coragem e de empreendimento¹⁶⁵. Portanto, a terceira instância do agir moral, a que chamamos comportamento, é o domínio por excelência da aprendizagem, isto é, da investigação¹⁶⁶, da tentativa, da procura incessante, da experiência vivida, da análise e da audácia. E podemos resumir o que dissemos com estas palavras de Madinier: “Os deveres determinam-se, inventam-se mesmo muitas vezes, graças a um esforço de reflexão e de generosidade pelo qual a consciência tenta incarnar, na situação onde deve agir, os valores que a animam. Neste trabalho, a consciência não permanece solitária; ela enriquece-se num diálogo acolhedor conduzido com as melhores consciências do presente e do passado”¹⁶⁷.

Este último elemento (a solidariedade humana na busca do dever moral) é decisivo para todo o problema, de tal maneira que o devemos tratar expressamente. Importa, pois, ver que a recta encarnação dos valores morais supõe o esforço comum da humanidade e a colaboração profunda de todos nós.

A norma do comportamento moral é fruto duma aprendizagem colectiva.

No que diz respeito às duas primeiras instâncias do agir moral, conseguimos aprofundá-las à luz da categoria de relação e mostrar que a intersubjectividade estava presente na própria estrutura da inspiração e das atitudes. Poderemos dizer o mesmo a respeito dos comportamentos? Acaso a última palavra sobre o problema da encarnação dos valores ser-nos-á dada, mais uma vez, pela realidade da relação inter-humana? Pensamos que sim. E se começámos esta alínea por uma análise que poderia parecer solipsista, foi apenas com a intenção de estabelecer premissas que agora nos permitam o esclarecimento integral da questão.

Afirmámos insistentemente que a consciência se estruturava no diálogo como real e vimos que esse real se delimitava na situação vivida (global e particularizada). Mas ao considerarmos o sentido da situação deixámos entre parêntesis um aspecto que devemos necessariamente explicitar aqui, aproveitando para isso algumas preciosas intuições de G. Marcel. Interrogando-se sobre o que é o “ser-em-situação”, Marcel entende por estas palavras a “junção da exterioridade e da interioridade” e escreve: “Estar situado, é estar exposto a... Por

¹⁶⁵ Ver o livro, pequeno mas cheio de interesse, de D. BRIHAT, *Risque et prudence*, Paris, 1966.

¹⁶⁶ Sobre o tema da “investigação moral” – Cf. R. LE SENNE, *op.cit.*, pp. 637 ss., que descreve as diversas etapas do processo de aprendizagem: incoerência inicial, análise da situação, conhecimento de si mesmo, tentativa de solução, equilíbrio entre espírito criador e espírito crítico, etc.

¹⁶⁷ G. MADINIER, *op.cit.*, p. 25.

qual termo genérico podemos substituir as reticências? Seria tentado pela minha parte, neste contexto, a reabilitar até um certo ponto o termo desacreditado de influência (...). Se o ser vivo, porque está em situação, está exposto às influências, isso realmente significa que lhes é *permeável* em qualquer grau¹⁶⁸. Esta permeabilidade supõe uma certa “incoesão”, que é como quem diz uma “disponibilidade” – uma consciência disponível é a que está pronta para entrar em comércio com outrem, a que é susceptível de prestar atenção a outrem¹⁶⁹.

Portanto, a consciência situada é essencialmente consciência permeável. Mas isto implica uma dupla exigência que a responsabilidade moral deve ter sempre em conta. Primeiramente, implica que o comportamento concreto mantenha a “lógica” das duas instâncias anteriores, ou seja, que o acto efectivamente realizado seja uma autêntica manifestação da vontade de ligar importância a outrem, mediante o respeito dos valores em causa. A intenção primeira que “inspira” as atitudes deve agora exprimir-se plenamente numa conduta coerente. Sendo assim, o comportamento moral é aquele que, *hic et nunc*, actua com fidelidade a lógica das relações humanas, incarnando adequadamente os valores que mediatizam o desejo de comunhão (a tarefa da chamada “moral especial” consiste exactamente em pôr a claro esta lógica das relações, mostrando os modos possíveis de manifestar na existência o respeito para com outrem).

Em segundo lugar, porém, a permeabilidade da consciência implica um novo aspecto, que especialmente nos interessa desenvolver. Referimo-nos acima à aprendizagem moral que se processa na dualidade do acolhimento e da invenção: portanto o projecto da pessoa deve manter-se duplamente polarizado pela fidelidade ao real e pela autonomia da liberdade. Simplesmente já no I capítulo escrevemos que a decisão da liberdade não é um projecto solitário, mas que se integra na solidariedade dum história vivida em comum¹⁷⁰. Devemos por isso redimensionar o problema da aprendizagem moral afirmando que ela é uma *aprendizagem colectiva*.

Se a verdade é uma descoberta comum da humanidade, no esforço progressivo dum sempre cada vez maior compreensão da realidade¹⁷¹, com maioria de razão a “verdade moral” está na convergência das descobertas pessoais, enquanto esforço comum para desvendar as exigências da nossa presença

¹⁶⁸ G. MARCEL, *Ou refus à l'invocation*, p. 117. Ver, em geral, p. 111 ss.

¹⁶⁹ *Cf. Ib.*, pp. 118-119.

¹⁷⁰ *Supra* pp. 39-40.

¹⁷¹ *Cf. LACROIX, op.cit.*, p. 124: “A objectividade não é o fruto de não sei qual espírito impessoal; ela resulta do acordo entre as diferentes experiências individuais. Assim a procura da verdade é o esforço comum da humanidade: este esforço é histórico, e é o controle constante das consciências umas pelas outras que permite o progresso do conhecimento”.

recíproca. Isto significa que a experiência moral é constitutivamente uma experiência partilhada, ou seja, uma experiência feita pela pessoa no seio da solidariedade humana e dela inseparável.

Esta integração comunitária da moralidade leva-nos a considerar a vida social como um dos momentos mais decisivos da estruturação da consciência, na medida em que há uma aprendizagem colectiva das maneiras de se comportar. No entanto, isto só tem sentido se rejeitarmos a visão estática da co-existência humana e se olharmos para a sociedade como uma realidade *in fieri*, isto é cheia de mobilidade e de progresso¹⁷². Mas o movimento da vida social tem um nome: história. Falar da dimensão comunitária da moralidade é também falar da sua dimensão histórica.

Tendo em conta essas duas dimensões podemos, pois, tentar expor alguns apontamentos que possam contribuir para uma fenomenologia do progresso moral, ao nível dos comportamentos.

O progresso moral é uma história de inter-dependência mútua entre a pessoa e a comunidade.

É inegável que as opções individuais estão fortemente condicionadas pela situação histórica; as normas éticas, ainda antes de serem consciencializadas, são recebidas do meio que no-las propõe, quando não as impõe. Assim a própria liberdade tem de consentir com a motivação histórica e de se exercer na submissão aos modelos culturais que lhe são apresentados¹⁷³. Mesmo quando a autonomia da pessoa emerge dos condicionamentos, nunca esta emancipação é total e nela permanece a marca indelével das influências recebidas (inclusive a própria reacção inconformista só se explica no contexto do ambiente que a suscitou).

Mas o aspecto mais importante desta dependência da pessoa face à situação histórica está em que a aprendizagem dos comportamentos, feita por cada um, tem de ser necessariamente *confrontada*, sob pena de cair no arbitrário. Vejamos alguns exemplos esclarecedores.

Já atrás apontámos o caso dum indivíduo que decide partir para um país subdesen-

¹⁷² Cf. J. Y. CALVEZ, “Morale, histoire et société”, *Morale humaine, morale chrétienne (Semaine des Intellectuels Catholiques)*, 2-8, Mars, 1966, Paris, 1966, p. 83: “Se a moralidade tem sempre e essencialmente relação à sociedade, ela tem sobretudo relação à sociedade enquanto se faz e se constroi. Tem relação à vida social, não à sociedade já constituída e parada”.

¹⁷³ Sobre a história como raiz do involuntário (juntamente com as motivações corporais), Cf. P. RICOEUR, *op.cit.*, pp. 119-120; Quanto ao problema dos condicionamentos e dos estereotipos culturais, posto em relevo sobretudo pela antropologia cultural americana, ver Y. BRÉS, “La conscience du social et le personnalisme”, *Socialisation et personne humaine* (47e. Semaine Sociale – Grenoble), Lyon, 1961, pp. 177-193.

volvido, levado pelo desejo de contribuir para a promoção humana dos seus semelhantes. Uma tal opção só se compreende se for integrada no actual condicionalismo histórico: a solidariedade universal sentida com particular veemência no nosso tempo; o problema do “terceiro mundo” e a escandalosa diferença de nível de vida entre países pobres e países ricos; a responsabilidade sentida por estes últimos em ordem a ajudar a promoção daqueles; uma tarefa que encontra grandes ressonâncias na opinião pública. Temos, portanto, que um valor permanente (a entre-ajuda humana) encontrou *hoje* uma nova maneira de se actuar (a emigração voluntária para uma região de fracos recursos), e que este comportamento concreto está na linha duma tomada de consciência colectiva, num determinado momento da história.

Podemos dizer que foi este o caminho normal para a descoberta dos imperativos morais, mesmo daqueles que hoje consideramos mais universais e mais indiscutíveis. Por exemplo, para nós é evidente a incompatibilidade entre a escravatura e a dignidade humana – mas isto que é um dado plenamente adquirido pela nossa consciência, representa *o fruto duma longa elaboração histórica* e é o resultado do esforço de muitas gerações. Igualmente o matrimónio monogâmico aparece-nos como uma exigência inerente ao próprio sentido da sexualidade e da vida familiar – mas ainda hoje os povos árabes e muitos outros que vivem em regime tribal continuam a comportar-se de maneira diferente, aceitando a legitimidade da poligamia. Ficamos chocados quando vemos que a escravatura foi justificada durante muitos séculos por grandes espíritos, desde a antiguidade até aos teólogos da Idade Moderna, ou quando constatamos que os legisladores do Antigo Testamento “condescendiam” com a poligamia – mas estes factos só provam que há uma descoberta progressiva dos comportamentos adequados para exprimir os valores que pretendemos respeitar.

Da mesma maneira, talvez há 70 anos um patrão pudesse duvidar se lhe seria legítimo pagar um salário inferior aos seus operários para compensar 60 horas de trabalho semanal. Nos nossos dias, um tal comportamento seria clarissimamente injusto e punido por lei: a evolução social fez ver a inaptidão de tal acto para manifestar as exigências profundas da justiça. E talvez daqui a 70 anos muitos dos nossos actuais contratos de trabalho sejam considerados criminosos. Também desde sempre se reconheceu a validade absoluta do princípio de “não matar”. Mas com o enunciar deste princípio não ficou tudo dito: haverá o direito a liquidar os prisioneiros de guerra? Pode a sociedade aplicar a pena de morte? Quais são as condições da legítima defesa? Será justa a guerra, ofensiva ou defensiva, e a morte o tirano ou a insurreição popular? Como vemos, estas perguntas indicam-nos que compete à ética investigar cuidadosamente as condições da moralidade ao nível dos compor-

tamentos, a partir da situação real, num esforço comum por humanizar a nossa vida de relação. Continuar a reflectir o problema da guerra como se ainda não houvesse armamentos atómicos, ou esquecendo a maneira como os homens de hoje reagem às duras experiências da luta, seria elaborar uma moral desenraizada do espaço e do tempo.

Além disso, uma das características da consciência moral é ela ser uma tendência insatisfeita, que procura sempre novas formas de aperfeiçoar a convivência humana, sem se contentar com as aquisições presentes. Por isso a ética é também prospectiva, é uma aspiração que se propõe finalidades cada vez mais altas¹⁷⁴. É esse o sentido das “Declarações dos direitos do homem” que a nossa sociedade ‘em formulado a partir da Revolução francesa; elas exprimem e apontam para “desiderata”, ou seja, algumas formas de respeitar concretamente a dignidade do homem que, não obstante serem para já impraticáveis na sua totalidade, nem por isso deixam de ser metas para onde se tende (por exemplo, ensino médio gratuito generalizado, etc.). Pouco a pouco essas exigências devem penetrar nas diferentes sociedades e ser sancionadas pelas diversas legislações¹⁷⁵.

Como havemos de interpretar todos estes factos? Perante a constatação da mobilidade das normas morais, devemos concluir que a única lei é a do relativismo, uma vez que assistimos à dissolução dos critérios “objectivos” e pré-determinados? Será que a moral vai mudando ao sabor das correntes da história? Teremos oportunidade de ir respondendo pouco a pouco a estas interrogações, mas interessa enunciar já uma perspectiva fundamental: em vez de afirmarmos que “a moral muda”, preferimos dizer “a moral progride”. Talvez esta frase faça reagir os nossos preconceitos “fixistas” e a nossa visão dum mundo inalterável onde tudo está feito duma vez para sempre – mas esquecemo-nos de que já S. Tomás falava da mutabilidade humana e que os próprios jusnaturalistas se referem ao “conteúdo progressivo do direito natural”¹⁷⁶. Se é verdade que a consciência se desenvolve mediante a sua progressiva integração no mundo, porque não afirmar o mesmo progresso à escala das comunidades e, em última análise, da humanidade inteira? Porque não admitir que a história é uma progressiva descoberta das exigências implicadas na condição humana, e um desvendar constante dos valores morais e dos com-

¹⁷⁴ Cf. a intervenção de P. MASSÉ, *Morale humaine, morale chrétienne*, pp. 88-93: embora a terminologia não seja feliz (confunde os valores com a sua institucionalização e mesmo com a sua degradação), afirma com clareza este dinamismo prospectivo da exigência moral.

¹⁷⁵ Um bom esclarecimento do sentido destas “Declarações” em A. DONDEYNE, *La foi écoute le monde*, 2. ed., Paris, 1964, pp. 246-248.

¹⁷⁶ Cf. II-II, q. 57, a. 2, ad 1: “*Illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, aporti quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis*”; Quanto à fórmula “conteúdo progressivo do direito natural”, ver O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Tournai, 1954, pp. 186-188.

portamentos correspondentes? Porque não aceitar que vamos adquirindo uma crescente sensibilidade aos novos imperativos que melhor possam traduzir o nosso respeito pela pessoa em cada situação concreta?

Portanto a evolução da humanidade é também uma evolução moral. Dum ponto de vista que defendesse o *relativismo* dir-se-ia que os comportamentos são indiferentemente aptos para incarnar os valores; na nossa perspectiva diremos que os comportamentos *não são indiferentes* e que há uma aprendizagem colectiva no sentido de descobrir *quais são os mais aptos para incarnar, agora, os valores morais*. “A história é a memória da humanidade”¹⁷⁷: assim como há uma prudência individual que aproveita as experiências do passado para preparar as decisões futuras, assim também há uma “prudência colectiva”, na qual a primeira se integra, e que aproveita todas as experiências humanas, guardando-as na sua “memória”. O progresso da consciência pessoal é inseparável das aquisições da humanidade. *Em confronto com as situações sempre novas que determinam o nosso comum estar-no-mundo, vamos aprendendo solidariamente as maneiras, também sempre novas, de actuar o bem*. E assim vai surgindo o “*consensus*” ou o acordo das perspectivas individuais, como autêntica garantia de “objectividade” moral¹⁷⁸.

Todavia, não nos podemos iludir a respeito deste progresso, como se ele fosse uma evolução rectilínea ou uma ascensão contínua — trata-se dum movimento cheio de hesitações e de incertezas, tacteando aqui e ali, muitas vezes com retrocessos, sempre com deficiências. A história humana é um drama onde há sobressaltos e traições, não é uma viagem pacífica. O progresso não é linear, porque frequentemente são tortuosos os nossos caminhos, porque muitas vezes a afirmação dum valor faz-nos negar outro, a descoberta dum bem leva-nos a esquecer outro¹⁷⁹. Em suma, trata-se dum progresso inegável ao considerarmos globalmente a história da humanidade, mas que se processa dialeticamente, no meio das oscilações, das buscas e mesmo das faltas que são o estatuto da nossa existência.

Posto isto, porém, falta ainda esclarecer a natureza autêntica do referido progresso histórico, na aprendizagem comum da moralidade comportamental. Onde poderemos nós detectar a origem desse progresso? Qual é, em última análise, o móbil que o desencadeia e o impulsiona? Não se trata de saber quais são as ocasiões ou os pretextos para o seu desabrochar e quais são os condicionalismos que proporcionam o seu desenvolvimento: esse diagnósti-

¹⁷⁷ L. LAVALLE, *Morale et Religion*, p. 108.

¹⁷⁸ Sobre o “*consensus*” — Cf. J. PUCELLE, *La source des valeurs*, pp. XII, 79, 83, etc.

¹⁷⁹ Cf. M. D. CHENU, *Pour un théologie du travail*, Paris, 1955, pp. 71 ss., sobre o devir social.

co seria complexo e provocaria um demorado debate¹⁸⁰. Ao contrário, a questão que nos ocupa poderia formular-se assim: Qual é a realidade que preside fundamentalmente ao progresso moral?

Sabemos que o positivismo sociológico atribuía esta função à chamada “consciência colectiva”, da qual a consciência individual seria um reflexo e um epifenómeno. Haveria assim um “Espírito Universal”, dotado de transcendência em relação a cada uma das pessoas, o que explicaria o carácter normativo das obrigações éticas, impostas em nome da sua autoridade suprema¹⁸¹. Independentemente da alienação pessoal que uma tal concepção implica, o seu ponto de vista é criticável no que diz respeito ao simples facto da existência duma consciência colectiva. Com efeito, os recentes estudos da psico-sociologia levam-nos a repensar em moldes diferentes as relações entre o indivíduo e a comunidade, e a recusar uma visão idealista que imagine um “espírito comum” transcendente às pessoas. Sem negarmos a existência duma dimensão colectiva dos próprios fenómenos espirituais, não podemos entender essa realidade como se ela sobrevoasse os indivíduos, subsistindo separada deles¹⁸².

Uma vez que as normas éticas não são imperativos dum qualquer espírito universal, e que o progresso não é o resultado da colectividade como tal, devemos afirmar que só na pessoa encontramos a origem de umas e de outro. Por si mesma a sociedade é conservadora e não podemos esperar que seja ela a verdadeira promotora da invenção moral; por maior que seja a pressão exercida na nossa consciência pelos modelos culturais, temos sempre a possibilidade de os pôr em causa e de nos elevarmos acima deles: numa palavra, a sociedade nem é a fonte da moralidade nem o motor do progresso¹⁸³. Como diz M. Nédoncelle, “o verdadeiro progresso é sempre genial”¹⁸⁴, deve ser sempre atribuído à capacidade criativa da pessoa e nunca à inércia das colectividades. A “moral aberta” está fundada no “apelo do herói”, segundo as

¹⁸⁰ Seria preciso, por exemplo, estudar em pormenor todo o problema do papel da luta de classes no progresso da humanidade, o que nos levaria a criticar algumas parciaisidades das análises marxistas.

¹⁸¹ Ver G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie. II – Antécédents et perspectives*, 2 ed., Paris, 1963, pp. 1-58, sobre a consciência colectiva na sociologia de Durkheim. *IDEM*, *Morale théorique et science des moeurs*, pp. 68 ss. (sobre as “representações colectivas”) e 125 ss. (sobre a experiência moral colectiva); P. RICOEUR, *op.cit.*, pp. 118 ss.

¹⁸² Cf. H. CARRIER, “La notion de péché collectif: signification sociologique”, in H. CARRIER – E. PIN, *Essais de sociologie religieuse*, Paris, 1967, pp. 167-189. Depois de se ter referido ao sociologismo do século passado, o autor escreve: “Nenhum sociólogo contemporâneo pensaria em apoiar-se em tais teorias. Os estudos, dos últimos vinte anos sobretudo, demonstram com que prudência a psico-sociologia deve abordar os comportamentos ditos colectivos ou as condutas institucionais” (1278).

¹⁸³ Cf. G. MADINIER, *La conscience morale*, pp. 20-24.

¹⁸⁴ Para uma filosofia do amor e da pessoa, p. 192. Mais à frente continua: “Não negámos que existe um progresso espiritual na humanidade, mas sim que este seja fatal e consequente ao devir colectivo. Atribuímos-lhe uma modalidade diferente da necessidade, e uma fonte que não é a sociedade” (p. 196).

conhecidas expressões de H. Bergson¹⁸⁵, ou seja, é a personalidade forte e sedutora do “profeta” que inventa novas exigências e que suscita mais compreensão e maior fidelidade aos valores.

Todavia não podemos limitar as causas do avanço no domínio da moralidade às formas de contágio exaltante em que os homens se deixam arrebatar pelo exemplo do herói ou do génio: além destas manifestações mais altas da criatividade, devemos ainda ter em conta todo o esforço humilde e obscuro daqueles que procuram com perseverança, talvez ignoradamente, os modos mais perfeitos de efectivar o bem no mundo. É da convergência de todos estes esforços que nasce a autêntica civilização, isto é, aquele conjunto de quadros da vida comum que torna possível a humanização do mundo e que proporciona o aparecimento da convivência fraterna¹⁸⁶. Antes de mais, a civilização não está nos museus e nas bibliotecas, mas é toda a série de valores vividos e incarnados, como fruto da acumulação sucessiva dos contributos pessoais, que vão impregnando progressivamente as condições da nossa existência¹⁸⁷. A maneira dum processo de sedimentação constante, as descobertas de hoje abrem caminho para as novas descobertas de amanhã, as invenções de uns influenciam as invenções de outros, e assim a humanidade vai percorrendo o seu itinerário histórico. Deste modo, a tradição e a sabedoria dos antepassados, as mensagens proféticas do passado e do presente, a experiência da mesma situação que partilhamos com os nossos contemporâneos, o senso comum, as respostas dos espíritos mais lúcidos aos problemas do momento, a própria opinião pública, tudo isto devem ser para nós pontos de referência nas nossas opções concretas.

Nas suas grandes linhas, podemos resumir assim estas últimas páginas: os imperativos morais, que nos indicam a maneira como nos devemos comportar, são o termo duma aprendizagem colectiva, no sentido em que é do confronto inter-pessoal que nasce a descoberta de que um tal comportamento é mais apto para incarnar determinado valor. Essa referida aprendizagem, feita de acolhimento e de invenção, não deve ser entendida arbitrariamente, pois que é um progresso dialéctico que vai desvendando as exigências inerentes à condição humana. Por outro lado, o autor desse crescimento não é a sociedade em si mesma, mas as pessoas que se influenciam reciprocamente e que irradiam o testemunho dos valores vividos.

¹⁸⁵ Ver *Les deux sources de la morale et de la religion*, 140 ed., Paris, 1965, pp. 29 ss. Sobre a moral aberta, Bergson escreve: “Em todos os tempos surgiram homens excepcionais nos quais esta moral se incarnou.(...). Eles não precisam de exortar; basta-lhes existir; a sua existência é um apelo” (pp. 29 e 30).

¹⁸⁶ Cf. J. PUCELLE, *La source des valeurs*, p. 82: “O valor não se afirma no mundo e não penetra à viva força no temporal senão pelos testemunhos dados concretamente pelos homens e graças às normas que eles inventam para o perpetuar: e é isso a civilização”; Quanto à relação entre valores e civilização, ver ainda R. MEHL, *De l'autorité des valeurs*, pp. 159 ss.

¹⁸⁷ Cf. M. NÉDONCELLE, *op.cit.*, p. 55.

Só esta visão nos impede de cairmos nos extremos do individualismo e do colectivismo: entre a pessoa e a colectividade há uma circulação permanente e uma inter-dependência essencial, e por consequência as normas morais estão dotadas duma particular mobilidade, no sentido em que se dá uma influência mútua entre as aspirações da consciência pessoal e os modelos culturais. Enfim, *a aprendizagem e o progresso são plenamente humanos, isto é, pessoais e solidários.*

Ora estas mesmas perspectivas nos levam a afirmar, para concluir o presente parágrafo:

A sociedade não é a fonte dos valores morais, mas o lugar onde eles se revelam. Portanto a moral distingue-se dos costumes.

Este tema já foi brevemente apontado, mas merece uma explicação que melhor o possa elucidar. Por várias vezes evocámos o positivismo-sociológico ao longo da exposição sobre os comportamentos, e agora já estamos na altura de integrar alguns dos seus aspectos, embora recusemos a teoria sociologista.

Um marxista pôde um dia afirmar: “A moral não faz senão codificar e legalizar – no interior sob a forma de consciência moral, no exterior sob a forma de sanção e de pregação – a prática social média num momento dado”¹⁸⁸. Se por esta frase se entender que a ética tem a sua fonte nas praxes sociais, temos de a rejeitar em absoluto. Se afirmámos com tanta insistência os condicionamentos históricos da moralidade, também afirmámos com igual veemência que a consciência individual não é um epifenómeno da colectividade, nem um reflexo dos imperativos sociais. Consequentemente a sociedade não é a fonte dos valores.

Mas é o lugar onde eles se revelam. Qualquer pretensão nossa no sentido de apreender os valores e de descobrir os comportamentos correspondentes, prescindindo da situação social e histórica, é simplesmente uma ilusão. Se, por definição, os valores morais mediatizam o encontro intersubjectivo e os comportamentos devem actuar a lógica das relações humanas, então uma moral atemporal e associal será uma hipótese infundada e nunca dirá respeito à nossa existência concreta. A comunidade não gera a moral mas é o seu berço, isto é, o lugar da sua emergência e da sua manifestação. As exigências éticas não se fundam na constatação estatística, nem se formulam a partir da descrição dos acontecimentos, uma vez que não dependem de dados empíricos ou de análises sociológicas – mas a consciência da pessoa estrutura-se

¹⁸⁸ H. Lefebvre citado (sem referência) por A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris, 1954, p. 142, nota.

num diálogo com a situação, que a torna permeável a todas as motivações históricas.

Tudo isto significa que somos obrigados a distinguir cuidadosamente entre a *moral e os costumes*. A moral enuncia um *direito*, os costumes indicam um *facto*: entre eles existe uma distância incomensurável, é o direito que está na base do facto e não vive-versa. Poderia parecer que a verdade estaria no contrário pois que, por exemplo, se hoje um operário tem o *direito* a trabalhar oito horas diárias com uma honesta remuneração, esse direito lhe veio do facto da evolução social, das reivindicações sindicais, da prática generalizada, etc. No entanto, a verdadeira origem desse direito está em que a consciência moral sabe que não há, hoje, outro modo de incarnar o valor de justiça – portanto é um direito que está enraizado nos factos, mas que os transcende¹⁸⁹.

A distinção entre moral e costumes supõe, pois, que a autonomia da liberdade não está subordinada à pressão social e que nunca o conformismo pode ser um ideal para a consciência. O discernimento do espírito, exercido numa relação dialética com o real, é que provoca a autêntica normatividade ética.

Dissemos acima que a aprendizagem e o progresso, porque são plenamente humanos, têm de ser pessoais e solidários. Exactamente porque são *pessoais* é que excluem o *conformismo*, enquanto forma de alienação e de demissão; mas porque também são *solidários*, exigem o *confronto* entre as consciências, a colaboração das experiências individuais e o diálogo fecundo entre as pessoas.

Verdadeiramente *os comportamentos morais têm um carácter essencialmente relacional e intersubjectivo*, na dualidade do acolhimento e da invenção, na descoberta progressiva, na solidariedade histórica e no confronto.

2) *Comportamentos e colaboração social*

Já sabemos que é mediante a sua exteriorização que o agir humano se repercute no mundo, na sociedade e na história. Também já estudámos um aspecto importante da dimensão social dos comportamentos, na medida em que pusemos a claro a imprescindível solidariedade inter-humana na procura dos modos mais aptos de incarnar os valores. Finalmente falta-nos considerar um último aspecto da integração dos comportamentos na vida social, enquanto esta resulta da convergência das actividades pessoais.

¹⁸⁹ Sobre a relação moral-costumes, Cf. L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, II Vol., p. 395. Seria interessante analisar também a relação entre moral e ideologia – por exemplo, saber até que ponto a moral não é instrumentalizada pelas diferentes classes, ao serviço dos respectivos interesses (moral conservadora da burguesia, moral revolucionária do proletariado, etc.).

Todavia aqui levanta-se um problema que não podemos iludir: não estaremos nós a dar um salto ilegítimo entre o domínio da intersubjectividade e o da sociedade? Acaso não devemos estabelecer uma barreira entre estas duas formas específicas de relação, uma que é o encontro face a face, pessoa a pessoa, outra que é o contacto difuso e anónimo à escala da colectividade? Nesta hipótese, o intersubjectivo e o social significariam duas maneiras irredutíveis de convivência humana, e uma moral de comunhão nada teria a dizer a respeito da organização dessa mesma convivência. Por outras palavras, o ético e o político seriam dois domínios bem distintos, mais ainda, deveriam ignorar-se mutuamente.

Perante este problema, parece-nos que existem duas tentações opostas, ambas igualmente perniciosas. A primeira seria a de tentar anular a relativa heterogeneidade desses dois domínios de relação, esquecendo-nos que a colectividade é incapaz de viver em permanente regime de “amor”, e que é utópico estruturar os quadros cívicos nos moldes da comunhão íntima¹⁹⁰. A segunda tentação seria a de conceber o social como uma zona maldita, como a esfera da degradação e da despersonalização: a tudo o que é colectivo atribui-se pejorativamente o carácter de “impessoal” e considera-se que as relações perdem consistência à medida que se generalizam¹⁹¹.

Pela nossa parte, em vez de opormos intersubjectivo e social, preferimos distinguir entre *social privado* e *social público*, da mesma maneira que se distingue, analogamente, entre *micro-e macro-sociologia*. Esta distinção evita, por um lado, que se reduza a vida colectiva ao impessoal, como se a integração social fizesse dos homens autómatos ou constituísse uma alienação irreparável: o anonimato das relações não aniquila as personalidades. Por outro lado, não podemos deixar de distinguir entre a esfera da intimidade e a esfera da colectividade, como dois tipos de relação diferenciada, cada um deles com as suas características próprias. Portanto, *todo o social é humano*, e a sociedade não é a negação da intersubjectividade, pelo contrário nela as pessoas devem manter intacta a sua absoluta dignidade de sujeitos.

Se o desejo de comunhão está orientado para o próximo mas tem um *horizonte de universalidade*¹⁹², isto significa que a vida privada e a vida pública são dois pólos indispensáveis da relação humana, duas faces do mesmo projecto. Como muito bem diz P. Ricoeur, “é no mesmo movimento que eu amo os

¹⁹⁰ É o erro daqueles que procuram organizar o Estado à maneira duma “grande família”, ou que transpõem o modelo da relação pai-filho para a relação patrão-operário – “paternalismo” do Estado ou da empresa. Perspectivas semelhantes a estas são muito frequentes nas tentativas bem intencionadas, de “moralizar” a sociedade.

¹⁹¹ Cf. J. PUCELLE, *op.cit.*, pp. 86 ss.; J. MAISONNEUVE, *Psychologie sociale*, pp. 54-56.

¹⁹² Ver *supra* pp. 85-86.

meus filhos e que me ocupo da infância delinquente”¹⁹³. A intimidade do inter-pessoal e a universalidade do colectivo são dimensões diferentes dum único amor.

Em conclusão, existem pontos de contacto entre a ética e a política, e uma moral de intersubjectividade não pode omitir a consideração das exigências da vida em sociedade.

Os comportamentos morais orientam-se no sentido da colaboração inter-humana.

O desejo de ligar importância aos outros, no respeito dos valores, tem em si uma tendência para se concretizar numa obra comum, que exprima e proporcione a vontade de promoção mútua¹⁹⁴. Se o desejo não é uma veleidade, então supõe uma participação no agir e uma solidariedade ao nível das tarefas.

Ora essa solidariedade deve ser exactamente uma colaboração, já que colaborar (*cum-laborare*) significa a convergência dos esforços pessoais num *trabalho comum*. Vamos, pois, abordar brevemente o tema do trabalho humano, entendendo por esta palavra toda e qualquer actividade produtora, ou seja, aquele domínio onde o *agir* é já um *fazer*. O que caracteriza essencialmente este tipo de actividade é que nela a relação inter-humana passa através da “res” e, portanto, em vez de ser imediata, processa-se na mediação dum objecto.

Aproveitando uma sugestiva distinção de J. Pucelle, poderíamos dizer que o objecto mediador da relação desempenhará três funções diferentes: *instrumentalidade, intencionalidade e expressividade*¹⁹⁵. A técnica, a linguagem, a criação artística, tudo isso são esferas do fazer humano que cria incessantemente novas normas de comunicação e de convivência, em ordem a uma maior comunhão das pessoas. Assim, estas diversas esferas de actividade, apesar da sua autonomia, adquirem uma relevância ética, na medida em que a invenção duma máquina, ou a organização dos serviços postais, ou uma exposição de pintura, não são realidades indiferentes em confronto com a nossa vocação para o amor: o comportamento moral é também aquele que produz novos objectos, susceptíveis de se intercalarem positivamente na relação humana.

¹⁹³ *L'amour du prochain*, p. 300.

¹⁹⁴ Cf. M. NÉDONCELLE, *op.cit.*, pp. 37-38: “O mim amante só pode executar a sua vontade de promoção através de intermediários: está separado do ti pela natureza. Para vencer esta opacidade, rebelde à sua intenção, deve criar uma obra. E deve fazê-lo por duas razões: primeiro, para exprimir o seu amor e para o tornar perceptível ao amado; depois para promover o amado e lhe dar os instrumentos para o seu desenvolvimento próprio”.

¹⁹⁵ J. PUCELLE, *La source des valeurs*, pp. 59 ss., 130-131.

Consequentemente, através das nossas tarefas nós temos a possibilidade e a missão de realizar a metamorfose do mundo, isto é, de o transformar para que ele seja cada vez mais o “espaço” onde desabrocha o amor das pessoas. Vencendo a hostilidade da natureza, o trabalho do homem confere-lhe aquela transparência que a torna capaz de favorecer a intersubjectividade: de obstáculo, o mundo tornase apoio para o encontro¹⁹⁶.

“Empenho do homem na sociedade pela mediação da natureza, o trabalho faz ao *seu nível* a comunidade dos homens”¹⁹⁷. Por aqui se vê como o trabalho assume a tripla dimensão de actividade *natural* (domínio do mundo), pessoal (realização do indivíduo) e *comunitária* (criação da solidariedade humana), e que só a esta luz ele adquire o seu pleno sentido. Talvez o defeito de certos teóricos do marxismo esteja em conceberem com parcialidade a função humana do trabalho, isolando-o do seu contexto personalista – mas eles tiveram o mérito de redescobrir o homem como trabalhador, insistindo na grande importância moral dessa actividade¹⁹⁸. De qualquer maneira, uma ética para o nosso tempo não pode ignorar o facto desta aquisição, mas antes deve fazer sua a tomada de consciência de que é também pelo trabalho que o homem se realiza e se estabelece como servidor dos seus semelhantes, criando assim um vínculo profundo na colaboração e na entre-ajuda: “É preciso proclamar que *a solidariedade do trabalho é uma terra disponível para o germinar do amor fraterno*”¹⁹⁹.

A colaboração deve fazer surgir instituições e estruturas que expressem e alimentem a comunhão das pessoas.

Os valores morais são realidades precárias, sujeitas a permanecerem esquecidas, quando não a serem traídas. Parece até que quanto mais altos são os valores,

¹⁹⁶ Sobre a noção de “mundo” como realidade antropológica e lugar de convivência, Cf. J. Y. JOLIF, “Le monde.

Remarques sur la signification du terme”, *Lumière et Vie*, n.º 73, 1965, pp. 25-46; M. CHASTAING, *L’existence d’autrui*, pp. 310-311.

¹⁹⁷ J. LACROIX, *Personne et amour*, p. 83. Ver em geral pp. 83-127; Ver ainda M. D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, *passim*.

¹⁹⁸ Cf. R. GARAUDY, “Per una discussione sul fondamento della morale”, *Morale e società*, p. 28, etc.; Ver P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, pp. 198 ss., que se refere à importância desta redescoberta do trabalho e à necessidade de o confrontar com a “palavra”; É curioso ver que também Garaudy aponta esta indispensável dualidade da palavra e do trabalho: “Não tenho consciência de mim próprio senão através da presença dos outros a mim mesmo. Esta presença manifesta-se através da linguagem com a qual eu me explico e do trabalho com o qual eu me supero”. Mas acrescenta: “O trabalho é, enquanto superação do ser, a primeira categoria da moral” (*Ib.*, p. 24); Reflectir e agir, falar e fazer são os factores básicos da vida humana.

¹⁹⁹ M. D. CHENU, *La Parole de Dieu. II – L’évangile dans le temps*, Paris, 1964, p. 566.

mais frágeis eles se manifestam, e que a sua importância está na razão inversa da sua segurança. Isto significa que uma das tarefas dos comportamentos e da colaboração está em *garantir a consolidação dos valores*, criando estruturas que os possam salvaguardar e defender. Por outro lado, a própria liberdade humana está sempre ameaçada pela corrupção, e corre o risco permanente de sucumbir perante as alienações. Mais uma vez isto implica a exigência, para o espírito, de inventar formas adaptadas de organização social, em ordem a permitir o livre exercício das responsabilidades individuais. Em suma, tanto o sentido da liberdade como o respeito pelos valores postulam a estruturação da convivência, mediante a criação de *instituições*²⁰⁰.

Essas instituições formam o conjunto da ordem social, desde as *infraestruturas* materiais ou económicas, até às *leis* e às *organizações*, que constituem assim uma zona protectora que envolve a fragilidade da pessoa e que salvaguarda a existência da intimidade, limitando as pretensões do egoísmo²⁰¹. Ao longo dum esforço de elaboração progressiva as sociedades devem, pois, estabelecer as condições de viabilidade do amor, através do que genericamente poderíamos chamar ‘instituições jurídicas’, isto é, o *direito*; e por “direito” não entendemos a imobilidade das estruturas, ou o sancionamento duma situação de facto, mas o ‘esquema’ progressivo e dinâmico que formula explicitamente as implicações da alteridade pessoal²⁰². Sendo assim a própria lei se torna uma maleável expressão da intersubjectividade organizada, que consolida as exigências actuais e prepara as futuras.

Como vemos, o dinamismo do desejo de comunhão é um impulso que não se esgota na boa vontade, mas que fomenta incessantemente o surgir de quadros sociais, animando com um vigor sempre novo a colaboração das tarefas humanas. Muito longe de pensar que as instituições são uma degradação ou um mal menor, o amor encontra nelas um imprescindível apoio, sustentador da sua própria inconstância. Por conseguinte, o amor, paradoxalmente, procura a justiça.

²⁰⁰ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, pp. 218-219.

²⁰¹ Cf. J. PUCELLE, *op.cit.*, pp. 97 ss. *IDEM*, “L’anonymat comme obstacle à la relation intersubjective”, *L’homme et son prochain*, pp. 175-178; P. RICOEUR, *L’amour du prochain*, pp. 303-304, 309, etc.

²⁰² Ver J. LACROIX, *op.cit.*, p. 54; Sobre os valores jurídicos, Cf. LAVELLE, *Traité des valeurs*, II Vol., pp. 392, 395 ss.; Cf. ainda V. HEYLEN, “Spécification morale des obligations interpersonnelles objectives dans la législation sociale actuelle”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 40, 1964, pp. 362-390.

Estes termos – *amor*, *justiça* – evocam uma questão célebre e um debate aceso, que tem preocupado muitos pensadores e homens de acção. Não obstante o interesse particular do tema para este momento da nossa reflexão, temos de nos limitar a uns breves apontamentos, tentando enunciar alguns princípios que nos orientam para uma solução do problema das relações entre amor e justiça²⁰³:

- O amor não é um subproduto da justiça, como se aquele representasse um sentimento e esta a verdadeira vontade de eficácia histórica e de promoção humana.
- Mas a justiça também não tem apenas a função negativa de reprimir os egoísmos individuais ou de delimitar a distância entre as pessoas.
- O amor não equivale à esfera do social privado, como a justiça não equivale à esfera do social público: o primeiro tem uma dimensão colectiva e a segunda não está ausente das relações vividas na intimidade.
- É o amor que cria a justiça e vice-versa. É o desejo de comunhão que inspira o esforço de inventar instituições sociais, as quais devem traduzir concretamente o respeito pelos valores.
- Consequentemente a justiça, enquanto organização estruturada da vida colectiva, constitui uma mediação indispensável da relação intersubjectiva, e forma o “espaço social” que garante as condições para o exercício da liberdade e para o desabrochar do amor.
- Por si mesma, a justiça é inércia, pois que as instituições tendem a cristalizar nas formas adquiridas e estão permanentemente ameaçadas pela esclerose. Portanto, só o amor explica o dinamismo da justiça e impede a sua estagnação, renovando vigorosamente as suas exigências e evitando o seu endurecimento.

²⁰³ A bibliografia sobre este tema é imensa. Basta-nos notar uma ou outra obra que nos parece mais sugestiva, começando pelas mais importantes: G. MADINIER, *Conscience et amour* – Praticamente todo o livro é um estudo desenvolvido do problema, mas interessa sobretudo a partir da p. 103 (um brevíssimo resumo do mesmo autor em *La conscience morale*, pp. 56-60); J. LACROIX, “Justice et charité”, *Lumière et Vie*, 8, 1953, pp. 79-93. *IDEM*, *Personne et amour*, pp. 17-32; L. LAVALLE, *op.cit.*, pp. 414 ss.; M. NÉDONCELLE, *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, pp. 56-57; S. WEIL, *Attente de Dieu*, p. 101 (que pensa que é necessário identificar em absoluto amor e justiça); Sobre o dinamismo da justiça e o “crescendo” da obrigação, ver E. LEVINAS, *op.cit.*, pp. 222-223; H. BERGSON, *Les deux sources...*, pp. 68 ss. – *Cf.* também o magnífico estudo, já citado, de P. RICOEUR, “Le ‘socius’ et le prochain”, *L’amour du prochain*, pp. 293-310 (retomado em *Histoire xet verité*, pp. 99-111).

- Embora inspirada pelo amor, muitas vezes a aplicação da justiça exige a força e a luta, para prevenir ou remediar a instauração da desordem (mesmo que seja desordem “legal”). No entanto, força e luta devem estar sempre subordinadas ao respeito²⁰⁴.
- Em conclusão, amor e justiça estão mutuamente implicados na unidade da vida moral, como dois aspectos duma intenção que procura realisticamente o reconhecimento e a promoção das pessoas, em ordem a uma intimidade cada vez mais possível e a uma universalidade cada vez mais efectiva.

Terminada a nossa análise dos comportamentos morais, temos o direito de concluir que, também a este nível, o agir humano mantém a sua característica básica que é a de ser relacional. As perspectivas da intersubjectividade abriram-se às dimensões da história e da vida colectiva, uma vez que há uma inegável solidariedade na aprendizagem progressiva da recta encarnação dos valores morais, e uma vez que os comportamentos estabelecem a colaboração entre os homens, em ordem a instaurar uma justa co-existência social. Pouco a pouco fomos assistindo à exteriorização do projecto da liberdade pessoal, que se exerce face aos projectos de outrem, numa tensão construtiva, promotora das personalidades e criadora dum sempre novo espaço de convivência.

O comportamento prudente é um comportamento confrontado e a verdadeira experiência é uma experiência partilhada. A intenção moral leva a pessoa a actuar a lógica das relações humanas, na permeabilidade aos pontos de vista alheios e na invenção dum devir solidário. Além disso, o trabalho comum e a mesma aspiração pela justiça, fazem convergir as iniciativas para a metamorfose do mundo, que é também a sua humanização. E em tudo isto, a memória do passado e a antecipação do futuro condensam-se na plenitude do presente – a moral é a história de cada um de nós, a história de todos nós.

²⁰⁴ Neste princípio está subentendido todo o problema da coacção ou constrangimento na vida social, desde as leis penais até às mais variadas formas de pressão ou de luta. Se o condicionalismo histórico da existência humana exige frequentemente o uso da força como inevitável condição de eficácia para o projecto de incarnar os valores, esse uso só se legitima na medida em que está subordinado ao voto profundo de respeitar todos os homens. É a esta luz que se devem reflectir os problemas, tão complexos, da pena de morte, da violência política, da resistência, etc. Podem encontrar-se elementos sobre isso em J. LACROIX, *Personne et amour*, pp. 12 ss.; E. MOUNIER, *Le personnalisme*, pp. 67-69, 110-114; P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, pp. 223 ss. *IDEM*, “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59, 1954, pp. 380-397 (um estudo de grande clarividência sobre os problemas do respeito em Kant e a luta em Hegel); R. MEHL, *De l'autorité des valeurs*, pp. 161 ss.

CONCLUSÃO DA I PARTE

Se considerarmos retrospectivamente toda esta primeira parte, quais serão as grandes conclusões que dela podemos tirar?

Escolhemos esta frase de L. Lavelle como síntese do nosso estudo: “O acto pelo qual o eu não cessa de se criar a si mesmo, é o acto moral. E é notável que um tal acto, no qual o nosso ser empenha a sua responsabilidade mais profunda e mais pessoal, põe-nos sempre em relação com os outros seres”¹. Pareceu-nos que o aprofundamento desta realidade exigia como condição prévia uma análise da estrutura integral da ética, para que pudéssemos mostrar até que ponto a intersubjectividade está inscrita na própria constituição da moral.

Ora o momento fundativo da moral, desvendámo-lo a partir da auto-afirmação da pessoa na existência (I capítulo), uma vez que só o desejo de ser e o esforço por existir determinam o aparecimento do dinamismo de realização humana. Estudado nos diversos níveis da sua manifestação (psico-físico, espiritual, transcendental), o projecto de auto-afirmação define o ser do homem como ser tendencial e finalizado, aberto à alteridade, edificando-se numa relação dialéctica e numa solidariedade.

O projecto originário efectiva-se pela acção (II capítulo). O problema da acção só pode ser bem equacionado se for visto à luz da totalidade da pessoa, pois que cada acto é a epifania duma interioridade. Nesta ordem de ideias tentámos esquematizar o processo do agir, distinguindo nele três instâncias inseparáveis, à maneira de etapas sucessivas duma exteriorização: a intenção funda da pessoa desencadeia um “mecanismo” que a leva a repercutir-se no mundo. Assim, o princípio regulador “inspira” atitudes diversas, as quais se traduzem em actos concretos. Pondo em jogo as várias faculdades do homem e as próprias capacidades corporais, a acção moral é um sistema complexo onde se entrecruzam a liberdade e os determinismos, a autonomia e a necessidade.

Finalmente no III Capítulo desenvolvemos longamente a natureza própria desta estrutura da moralidade, explicando como a comunhão inter-pessoal é intrinsecamente constitutiva de todo o referido processo. Depois de termos determinado que a comunhão é possível (a partir dos pressupostos existenciais e ontológicos), mostrámos que ela é uma exigência, mais ainda, o desejo de comunhão identifica-se com a inspiração moral: o ligar importância aos outros, pelo reconhecimento do seu valor e pela vontade de promoção mútua, deve ser o princípio regulador de todo o agir humano.

¹ *Morale et religion*, p. 91.

Mas este princípio é ainda genérico e indefinido. Só adquire conteúdo mediante a sensibilidade aos valores, que refractam o valor de outrem. Portanto o nosso esforço de repensar a axiologia orientou-se no duplo sentido de entendermos os valores num contexto personalista e intersubjectivo: eles são elementos mediadores da relação humana e só através deles o homem pode levar ao fim o seu voto de respeitar a dignidade de outrem.

Graças à mediação dos valores, o desejo de comunhão pode agora “ganhar corpo” e exteriorizar-se numa actuação definitiva. Ao consumir-se pelo comportamento, o agir atinge a sua dimensão empírica é experienciável, passa a ser susceptível de constatação e dotado de eficácia. Como vimos, é nesta passagem para a sua incarnação efectiva que o projecto moral se depara com o problema máximo, o problema decisivo. Em diálogo com o real, a consciência situada aprende a comportar-se com fidelidade e com autonomia, no confronto com as outras consciências. A evolução histórica traça o itinerário da humanidade que vai descobrindo, solidariamente, as exigências progressivas da sua inserção no mundo. Por último, o comportamento cria vínculos sociais, suscita a colaboração das iniciativas e o trabalho comum, faz surgir instituições justas que estruturam a convivência.

Desta ampla visão podemos concluir com segurança que a intersubjectividade constitui uma característica essencial da ética. A cada um dos níveis analisados essa característica foi-se revelando com crescente evidência, desde as formas mais elementares do crescimento dinâmico da personalidade, até às expressões mais globais da sociabilidade colectiva. Em cada um dos momentos da acção nós descobrimos a sua presença, desde as intenções primeiras até às consequências finais. Em cada um dos modos de relação pudemos constatar essa mesma característica, desde a intimidade amante até à solidariedade histórica, desde o face a face até à organização da cidade.

Numa palavra, a moral é o próprio mistério da comunhão humana. A exigência moral resume-se na necessidade de tomar a sério as relações com o próximo. A lógica da moral, como de resto a lógica da vida, é o amor. A pessoa realiza-se na existência operando o descentramento, doloroso mas fecundo, que vai do egoísmo ao amor – conforme apontámos na altura, nisto consiste a deslocação do centro de gravidade da ética: a auto-afirmação resolve-se na disponibilidade. Sendo ao mesmo tempo uma plenitude que transborda e uma carência que procura complemento, o homem é feito para comungar.

Como poderemos não sentir que tudo isto prepara a perspectiva cristã? Não será flagrante a convergência entre as conclusões da análise antropológica e a mensagem do cristianismo? A comunhão intersubjectiva não será apenas um nome diferente da caridade? A segunda parte responderá a estas perguntas.

Mas neste momento soa aos nossos ouvidos a amarga lamentação do Dr. Hesnard: “Esta sobrehumana prescrição que é a caridade foi conservada ideologicamente mas permaneceu constantemente inaplicada”². Acaso tudo o que dissemos será apenas o resíduo duma ideologia ou a veleidade duma utopia? Parece-nos que não. Situámo-nos numa perspectiva realista, que não ignora a debilidade da condição humana, mas que também não desiste de aspirar amor. Para usar uma expressão de J. Maritain, diríamos que o desejo de comunhão, mediante os valores e através dos comportamentos, é como que o “mito” primordial director da vida comum³. O mito é um pressentimento, uma antecipação e uma norma exemplar. É uma inspiração.

² *Morale sans péché*, p. 23.

³ Cf. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, 2 ed., Paris, 1946, p. 209.

II PARTE
PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS

II PARTE

PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS

A experiência da moral vivida em regime cristão constitui uma radical novidade, em confronto com todas as outras experiências possíveis. Se o cristianismo não é apenas uma “religião”, nem se delimita na esfera do “sagrado”, isso quer dizer que há uma maneira cristã de encarar a moral, ou seja, um estilo cristão de viver as relações humanas no mundo.

Uma tal experiência está fundada basicamente na Palavra que Deus disse aos homens e que eles acolheram – doravante, o homem que aceita estabelecer relação com Deus, não pode pensar o sentido do seu estar-no-mundo sem o referir a essa Palavra que lhe foi dita. A Revelação ilumina toda a existência, descobre nela dimensões insuspeitadas, abre horizontes novos para o seu destino. Consequentemente compete ao cristão escutar a Palavra e medir todo o alcance da sua intervenção no domínio da própria moralidade.

Ora a teologia é como que uma sistematização do nosso esforço em ordem a captar e a elaborar a Revelação de Deus. Sendo um conhecimento organizado, ela é necessariamente uma disciplina “científica”, mas nem por isso deixa de se enraizar em dados pré-reflexivos, refrescando-se constantemente na fonte da experiência vivida. Por isso se justifica que nós, sem nunca perdermos de vista a realidade concreta da existência cristã, tentemos agora explicitar teologicamente os seus aspectos morais, relevando os pontos de impacto entre a Palavra de Deus e a anterior visão antropológica.

Podará perguntar-se com que direito fizemos nós uma exposição tão longa da estrutura ética, omitindo sistematicamente qualquer referência ao ponto de vista cristão. E, com efeito, na nossa análise da moral como mistério de comunhão humana, usámos diversos métodos e aproveitámos o contributo de variadas disciplinas, desde a psicologia à metafísica, passando pela fenomenologia e pela sociologia – só não considerámos o contributo da teologia. Acaso a moral humana e a moral cristã constituem duas zonas heterogêneas, sem afinidade nem coincidências? Ou então, será que o “natural” e o “sobrenatural” representam dois círculos tangentes, extrínsecos um ao outro? Certamente que não. O facto de termos optado pela separação das perspectivas filosófica e teológica não supõe, de maneira nenhuma, uma concepção dualista que quebrassem a unidade do homem real, efectivamente salvo em Cristo. Se isolámos preliminarmente o ponto de vista antropológico, para agora o integrarmos na visão da fé, foi porque nos parece que a própria compreensão da Palavra de Deus pressupõe a compreensão do mistério do homem. Uma vez que já na sua vida moral o homem não é um espectador, nem um executor,

mas um interlocutor, (um ser que subsiste no diálogo), com maioria de razão na sua vida cristã ele permanece um ser que pergunta e que responde – de tal maneira que Palavra de Deus e interrogação humana se reclamam mutuamente. Portanto, a atenção à Palavra não é independente da elucidação da existência. Clarificando e tematizando o sentido da interrogação humana, a filosofia proporciona uma maior inteligibilidade da Revelação de Deus. Não é por acaso que os bons teólogos são também bons filósofos. Talvez mais do que nunca, hoje na Igreja se sente a necessidade de re-integrar as aquisições da consciência contemporânea, ao serviço do aprofundamento da Palavra; particularmente no campo da ética, a reflexão cristã precisa de ter em conta os dados da antropologia, sob pena de elaborar uma moral desprovida de significado: “Tal é a imagem do homem, tal é a ética”¹¹.

Repetimos o que já antes tínhamos escrito: as distinções são necessárias para a clareza da exposição, mas só se legitimam se forem rectificadas por uma visão unitária. Análise filosófica e perspectiva teológica não constituem partes justapostas dum sistema, mas momentos diferentes de abordar uma realidade única. E a unidade de ambos os momentos não está num paralelismo superficial ou num sincretismo arbitrário, mas na convergência profunda posta a claro pela referida visão unitária. De certo modo, o estudo da antropologia moral é uma “preparação evangélica”, no sentido em que mostra como a própria existência humana está intrinsecamente aberta à Palavra de Deus.

Podemos, pois, retomar confiadamente o tema da “moral de comunhão”, tentando ver as suas novas dimensões em regime de experiência cristã. Como é lógico, não iremos refazer toda a análise anteriormente exposta, nem sequer desenvolver longamente uma teologia do agir humano ou da vida teologal: limitaremos esta segunda parte a uma breve consideração dos pontos de encontro entre a estrutura da moralidade e a maneira cristã de a viver. Se inicialmente vamos abordar alguns aspectos do mistério da esperança, da fé e da caridade, não pretendemos dizer tudo sobre cada uma dessas realidades, nem sequer pretende mos dizer o mais importante – apenas nos interessa indicar a sua articulação com a vida moral. Por isso mesmo, nos sentimos dispensados de as estudar exaustivamente ou de multiplicar as referências bibliográficas.

¹¹ B. HAERING, *Le Sacré et le Bien. Religion et moralité dans leur rapport mutuel*, Paris, 1963, p. 238; Na mesma linha, cf. G. GILLEMANN, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*, 2 ed., Bruxelles-Bruges-Paris, 1954, p. 1: “Para conhecer o sentido da moral é preciso penetrar no mistério do homem”; Sobre a necessidade da pré-compreensão filosófica, ver H. BOUILLARD, *Logique de la foi. Esquisses. Dialogue avec la pensée protestante. Approches philosophiques*, Paris, 1964, p. 136: “Não se pode dispensar a filosofia para elaborar uma teologia”; Este mesmo problema foi apontado num recente artigo de C. J. GEFFRÉ, “Les courants actuels de la recherche théologique”, *Supplément de la Vie Spirituelle*, 20, 1967, pp. 5-21, que vai ao ponto de afirmar: “o futuro da teologia especulativa está nas mãos dos filósofos” (p. 11).

IV CAPÍTULO DINAMISMO E ESPERANÇA

Começámos por investigar o enraizamento existencial da ética, determinando o seu momento fundativo, a que chamámos “originário”. Na verdade, ocupámos o I capítulo a demonstrar que o processo moral não se iniciava com a proibição, nem tão pouco com a obrigação, mas no movimento global da pessoa que se afirmava na existência, procurando a sua realização. O *desejo-de-ser* torna-se assim uma exigência, isto é, passa a formular-se em termos de *dever-ser*: a tarefa do homem consiste fundamentalmente em consciencializar o dinamismo da sua própria vida, descobrir-lhe o sentido, orientar responsabilmente o seu projecto.

Ora, vimos que o *sentido* desse dinamismo (o seu *significado* e a sua *direcção*) se manifestava como abertura progressiva, como tendência para a relação, e pudemos mesmo concluir: realizar-se é relacionar-se. Por outro lado, só pela *acção* o referido movimento pessoal se pode actuar, de tal maneira que só o agir dinâmico dá consistência ao crescimento do indivíduo. A partir deste duplo carácter “relacional” e “activo” do projecto humano, deduzimos que o *dever-ser* é, em última análise, um *dever-agir-com-outrem-e-para-outrem*. Mais ainda: quando nos referimos à dimensão transcendental do dinamismo e quando desvendámos o fundamento ontológico da intersubjectividade, vimos que o homem estava finalizado para o Absoluto e que era a participação no Ser de Deus que explicava a possibilidade da comunhão pessoal; portanto, o *dever-ser* é também um *dever-ser-para-Deus*. Mas sobre isto a filosofia pouco nos sabe dizer, para além dum vago pressentimento.

Podemos mesmo perguntar-se se a interpretação filosófica do projecto humano em geral, não se depara inevitavelmente com uma tremenda desilusão. O optimismo radical que caracteriza as possibilidades inerentes à condição humana, fica muitas vezes desmentido pela constatação da realidade concreta. Quantos de nós conseguimos corresponder aos altos ideais da nossa vocação? Parece até que a incapacidade é mais forte do que as possibilidades e que o dinamismo da pessoa está condenado a permanecer uma aspiração frustrada.

Com efeito, a espontaneidade do movimento está sempre sujeita a resistências, e a edificação do homem está marcada pela tensão conflitual. Ao longo da primeira parte, fomos vendo algumas manifestações dessas resistências que se opunham ao desabrochar espontâneo da auto-afirmação: frequentemente elas originavam uma tensão construtiva, à maneira dum obstáculo que também é apoio. Mas nunca considerámos expressamente um outro tipo de resistência,

que entrava ou desvirtua o movimento de realização humana – o *pecado*. Enquanto traição ao amor, o pecado degrada a orientação mais funda do nosso ser: exactamente porque o projecto não é um automatismo mecânico e fatal, é que temos a possibilidade de o corromper, desviando o sentido inicial do dinamismo. Mas justamente a este respeito a Revelação cristã vem confirmar a sensação de incapacidade que todos experimentamos dizendo-nos que, na condição histórica do homem, a pessoa não pode, pelas suas próprias forças e entregue a si mesma, libertar-se da alienação do pecado ou manter pela vida inteira o desejo de comunhão¹. Paradoxalmente, o homem é um ser que não tem nas mãos a própria possibilidade de se realizar em plenitude.

Todavia há uma outra realidade que constitui uma negação ainda mais evidente do desejo humano de ser e do esforço por existir – é a *morte*. Interrompendo abruptamente a existência, a morte representa o termo do dinamismo e a rotura final do crescimento; fruto duma diminuição progressiva das capacidades de sobrevivência, ela contraria definitivamente todas as aspirações do projecto pessoal. Como é possível que o homem esteja dominado pelo desejo-de-ser, quando afinal ele é um ser-para-a-morte?

Em resumo: a finalização da pessoa fazia ver como nela a espontaneidade tendia para a generosidade. Mas eis que, com o pecado, o homem atraiçoa a sua vocação de amor, e com a morte lhe é negada a permanência no mundo. Pecado e morte são a frustração da hipótese de generosidade.

É neste contexto que se introduz a reflexão cristã sobre a *esperança*. Vejamos como ela é o nome próprio do dinamismo da existência, e como só a partir dela conseguimos decifrar os grandes enigmas da nossa vida moral.

No cristão, o dinamismo de crescimento é a esperança fundada na promessa de Deus.

Já Kant dizia que, se a moral responde à pergunta: “que devo eu fazer?”, a religião responde a esta outra: “que posso eu esperar?”². Parece, pois, que é normal iniciar o estudo da vida cristã pela consideração da esperança: face às interrogações suscitadas pelos factos do pecado e da morte devemos aprofundar a resposta da Palavra de Deus.

¹ O que define a situação da humanidade em consequência do *pecado original* é precisamente esta incapacidade de cada homem conseguir optar pelo bem durante toda a vida (é evidente que o homem permanece capaz de realizar acções boas, mas não de manter com continuidade a opção fundamental e decisiva em ordem ao amor). Pelo menos, é esta a explicação teológica, que consideramos coerente, sugerida por alguns teólogos: ver sobretudo M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Creatore. L'inizio della salvezza*, 2 ed., Firenze, 1961, pp. 458 ss.

² Cf. J. VIALATOIX, *La morale de Kant*, 3 ed., Paris, 1963, p. 5; P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría dei esperar humano*, 3 ed., Madrid, 1962, pp. 16-17 e 219.

Ora é importante ter aqui presente uma conclusão do estudo anteriormente feito. À medida que fomos analisando o sentido da auto-afirmação humana, descobrimos que ela se revela como *auto-insuficiência*, uma vez que a realização da pessoa por si mesma era um processo de radical e profunda *dependência*. Mas agora devemos acrescentar um novo elemento, o qual nos leva a compreender a dimensão última desta realidade, a saber, que o homem está essencialmente em *dependência de Deus*. E o que caracteriza justamente o crente é que ele é um homem que se *converteu*, ou seja, alguém que levou o seu descentramento ao ponto de se saber em tudo dependente de Deus e de tudo esperar dele: “*Convertestes-vos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro e aguardardes que venha lá dos Céus o seu Filho*” (I Te. 1:9-10). A conversão cristã é feita de disponibilidade e de esperança.

Tudo isto significa que o cristão renuncia radicalmente às pretensões da autonomia³ e que se reconhece como aquele que *está apoiado em Deus*: trata-se duma renúncia dolorosa que, apesar da sua necessidade ser previsível, deixa sempre em nós uma marca de surpresa, de reticência, até mesmo de oposição. Mas a palavra de Cristo não deixa margem para dúvidas – “sem mim nada podeis fazer” (Jo. 15:5). A vida do homem convertido está assim como que suspensa desse apoio forte que é o próprio Deus e o seu Filho Jesus Cristo. A esperança que caracteriza a vida cristã⁴ dá-nos a garantia de que é em Deus e por Cristo que temos a possibilidade de nos libertarmos do pecado e da morte, superando esses obstáculos que, para nós, seriam intransponíveis. Em primeiro lugar, “foi Ele que nos libertou do domínio das trevas e nos transferiu para o Reino do seu Filho muito amado, no qual temos a redenção, o perdão dos pecados” (Col. 1:13-14), de tal maneira que S. João pode afirmar: “Quem quer que nasceu de Deus não comete pecado, porque nele permanece um germe divino; e não pode pecar, porque nasceu de Deus” (I Jo. 3:9) – por força do sacrifício pascal de Cristo, recebemos esse novo germe que vence as nossas incapacidades e que nos reabre as portas da vida em comunhão. Em segundo lugar, essa mesma graça pascal destrói o fruto do pecado – a morte – “pois, do mesmo modo que, em Adão, todos morrem, assim também em Cristo, serão todos restituídos à vida” (I Co. 15:22). Inclusivamente, essa realidade da morte que pareça significar uma condenação sem apelo, pode agora ser vista como a “negação absoluta da indisponibilidade”, ao ponto de que “um mundo sem morte seria um mundo onde a esperança não existiria senão em estado larvar”⁵. A diminuição e o termo

³ Cf. O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques (Évangile et Épîtres)*, Paris, 1957, p. 71.

⁴ Ver R. SCHNACKENBURG, *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy-Lyon, 1963, p. 255.

⁵ G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris, 1935, pp. 100 e 135.

da vida, muito longe de serem o aniquilamento ou a supressão totais, constituem uma nova forma de receptividade e de entrega: a própria morte se torna hipótese de comunhão⁶.

Auto-insuficiência, convergência, vitória sobre o pecado e a morte, eis aqui alguns aspectos preliminares que nos evoca a reflexão sobre a esperança, feita a partir da experiência cristã. Sendo energia de crescimento, apoiado em Deus e para Ele finalizado, a esperança cristã representa a grande possibilidade de superar as frustrações a que estava sujeita a nossa realização, ao mesmo tempo que aprofunda aos nossos olhos a natureza dessa mesma realização. Mas por todas estas razões, não teremos o direito de concluir que, para os crentes, *está na esperança o verdadeiro “originário” moral?* Assim como determinámos o momento fundativo da ética, em perspectiva antropológica, identificando-o com o desejo dinâmico de se afirmar na existência, assim também podemos encontrar na esperança a nova realidade que constitui o dinamismo cristão. S. Paulo compara-se a um atleta que se lança para a frente e corre incansavelmente a caminho da meta⁷: toda a nossa vida é esse esforço cheio de tensão e de coragem, que nos impulsiona decididamente em direcção ao fim porque aspiramos. Todavia, e isto é decisivo, o nosso crescimento não se explica pela virtude das nossas energias, mas resulta da força de Deus: “na ordem sobrenatural tudo vem de Deus, mesmo os nossos esforços livres enquanto livres e eficazes. O crescimento de que se trata deve ser portanto em primeiro lugar e em última análise, um ‘influxo’ de ser vindo de Deus; e o poder de se construir deve ser, antes de tudo e sempre, uma faculdade de desejar e de esperar, de desejar e de esperar Deus que se dá, de se desejar a si mesmo e de se esperar, enquanto divinizado, das mãos de Deus”⁸. Estas profundas palavras do P. Mersch ajudam-nos a explicitar o autêntico sentido do dinamismo cristão, o qual obriga a repensar pela base a natureza do projecto humano: sem deixar de ser um movimento de desejo e de esforço, ele passa a ser um crescimento suscitado e conduzido pela mão poderosa de Deus. Apoiados nele e lançados para Ele, podemos finalmente

⁶ Vale a pena citar esta bela página de P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, Paris, 1957, p. 95: “Quando sobre o meu corpo (e mais ainda sobre o meu espírito) começar a sentir-se a usura da idade; quando cair sobre mim de fora, ou nascer de mim, de dentro, o mal que minimiza ou condena; no minuto doloroso em que eu tomar de repente consciência de que estou doente ou me torno velho; nesse último momento em que sentirei que me escapo a mim mesmo, absolutamente passivo nas mãos das grandes forças desconhecidas que me formaram; em todas estas horas sombrias, fazei, meu Deus, que eu compreenda que sois Vós (com quanto que a minha fé seja suficientemente grande) que separais dolorosamente as fibras do meu ser para penetrardes até à moela da minha substância, para me arrebatardes em Vós”. E concluiu assim o parágrafo: “Não basta que eu morra comungando. Ensinai-me a *comungar morrendo*” (p. 96). – Também S. Paulo tinha dito que a morte é uma vantagem, um lucro – Cf. Flp. 1, 21.

⁷ Flp. 3, 13-14: “Esquecendo o que fica para trás e lançando-me para a frente, continuo a correr para a meta.”

– Cf. C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, I Vol., Paris, 1965, p. 319, nota 1.

⁸ E. MERSCH, *Morale et Corps Mystique*, 4 ed., Bruges, 1965, p. 307.

descortinar todo o alcance, já pressentido, do nosso projecto existencial⁹. Conseqüentemente, *toda a vida moral do cristão está fundada originariamente na esperança*, na medida em que esta representa o nome novo que assume agora o dinamismo de auto-posição. Avancemos mais um passo. Se a esperança é em nós o princípio do crescimento, ela própria, por sua vez, onde encontra o seu fundamento? Sabemos que é na força do Deus fiel. Mas essa força, de que modo se desencadeou na nossa história? Qual foi a intervenção primeira em que ela se exerceu e se actuou? Diremos que foi na *Promessa*: a nossa esperança está radicada na Promessa de Deus.

É suficientemente conhecida a importância do tema bíblico da Promessa, já insinuada logo a seguir ao pecado de Adão, mas verdadeiramente afirmada na Palavra que o senhor disse a *Abraão*. Tendo-o chamado e escolhido (*vocação e eleição*), Deus convida-o a sair da casa de seus pais, prometendo-lhe a posse futura de uma *terra* e a *bênção* para a sua descendência. E Abraão, “esperando contra toda a esperança”, “perante a promessa de Deus, não oscilou por falta de fé, antes se fortaleceu na fé, dando glória a Deus, plenamente convencido de que Ele também era capaz de realizar o que prometera” (Rom. 4:18 e 20-21). Ora o Apóstolo diz-nos que foi em Cristo que se consumou a bênção prometida a Abraão, uma vez que todas as promessas de Deus encontram nele um ‘sim’” (II Co. 1:20), e então “a esperança não nos deixa confundidos, porque o amor de Deus se encontra derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi concedido” (Rom. 5:5).

Este brevíssimo apontamento sobre o tema da Promessa (feita primordialmente a Abraão, realizada em Cristo pelo dom do Espírito) e da sua relação com a esperança, permite-nos pôr em relevo um aspecto, aliás complexo, da moral cristã. Esquemáticamente poderíamos enunciá-lo assim: o *binómio Promessa esperança é anterior ao binómio mandamento (Lei)-obediência*. Uma semelhante afirmação não pode ser de nenhum modo endurecida, e o seu esquematismo será inconveniente na medida em que for rígido. Vamos por isso explicá-la cuidadosamente.

Qualquer que seja a sua forma, a intervenção de Deus na história exige, da parte do homem, uma resposta que é submissão. Foi assim no apelo feito a Abraão (que obedeceu à vocação divina ao ponto de aceitar o sacrifício de Isaac), foi assim nos acontecimentos do Êxodo (o Povo encontrou a libertação aceitando o Senhor como seu Deus e obedecendo aos seus mandamentos), é assim igualmente na intervenção definitiva do mistério de Cristo (que morreu por

⁹ Sobre este dinamismo e a sua influência na vida moral, ver ainda F. X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus, Mystère de salut. Étude biblique*, 6 ed., Le Puy-Lyon-Paris, 1961, p. 384; C. SPICQ, *Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul*, Paris, 1957, p.84; O. PRUNET, *op.cit.*, p. 127.

obediência e nos ensinou a fazer a vontade do Pai). Portanto submissão e obediência ao Mandamento do Senhor são elementos essenciais da vida moral, tanto no Antigo como no Novo Testamento. Simplesmente, pode perguntar-se se mandamento e obediência não estarão subordinados a uma realidade primeira, que é exactamente a dualidade Promessa-esperança. Pensamos que sim.

Se começarmos por considerar a Aliança mosaica, vemos que ela constitui uma altíssima manifestação da benevolência de Deus para com o Povo escolhido, com o qual quis estabelecer relações fazendo dele o seu Povo, habitando no meio dele e dando-lhe uma *Lei*. Este facto de Deus dar uma *Lei* ao Povo é de grande alcance, porque significa que Ele não se contenta com a sua iniciativa de escolher um Povo, mas quer ainda suscitar nele uma resposta de fidelidade, uma correspondência¹⁰. Todavia, já o próprio Antigo Testamento nos faz ver que tanto o cumprimento dos preceitos da *Lei*, como em geral todo o acontecimento da Aliança no Sinai, devem ser iluminados por uma intervenção anterior, plenamente gratuita e unilateral, que é a Promessa feita aos Patriarcas. É sobretudo o Deuterónimo que estabelece esta correlação, desenvolvendo amplamente uma teologia da Aliança, enquanto esta se baseia no amor supremo de Yahvé e no juramento “que Ele tinha jurado aos vossos pais”¹¹. A bênção de Deus e a fidelidade à sua própria Palavra são absolutamente primeiras, em relação à Aliança e à *Lei*.

Mais clara ainda esta perspectiva se torna com a revelação neo-testamentária, principalmente nos escritos paulinos. Se já nos Sinópticos aparece a novidade da “*Lei*” promulgada por Jesus¹² e insistentemente é proclamado o Reino como objecto da nossa esperança, se também em S. João a economia mosaica é bem distinguida da economia cristã¹³, é sobretudo S. Paulo que expõe o contraste entre as duas Alianças, a antiga e a nova¹⁴. Mas o que mais nos

¹⁰ Cf. J. L'HOURL, *La morale de l'Alliance*, Paris, 1966, p. 20: “Se Yahvé tem o cuidado de concluir uma tal Aliança com Israel, que no entanto já se encontra sob a sua total dependência, é que Ele vê uma diferença de qualidade entre uma pura dependência de facto e uma dependência reconhecida e aceite. Este novo valor assim introduzido é de ordem moral. (...) O simples facto de, instituindo a Aliança, Yahvé reclamar de Israel uma resposta promove já Israel como grandeza moral”. Cf. p. 28: “O estabelecimento das relações jurídicas de Aliança empenha Israel numa ética de resposta”.

¹¹ Deut. 7, 8; ver vv. 7 ss.; Para todo este tema, podem ver-se os óptimos esclarecimentos de J. L'HOURL, *op.cit.*, pp. 15 ss.: mostra como foi no Deut, que se fez a síntese elaborada das três realidades Promessa, Eleição e Aliança, embora essa síntese se articule sobretudo no contexto da noção de Aliança. Cf. ainda pp. 83 ss., sobre o problema das bênçãos e das maldições: os benefícios de Yahvé exigem e supõem a obediência, não a mera observância dos preceitos legais.

¹² Cf. R. SCHNACKENBURG, *op.cit.*, pp. 55 ss.

¹³ Por exemplo Jo. 1, 17: “É que a *Lei* foi dada por meio de Moisés, a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo”.

¹⁴ A passagem onde este contraste se exprime de forma mais eloquente é talvez a de Ga. 4, 21-31: a célebre alegoria das duas mulheres de Abraão, uma escrava, outra livre. Para uma exegese rigorosa do texto ver H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia, 1965, pp. 222 ss. A cada uma das mulheres corresponde um “testamento” ou uma “disposição”. (*diathêkê* não se deve entender aqui no sentido propriamente de Aliança) – Agar é assimilada à disposição do Sinai, enquanto Sara representa a Jerusalém celeste (a Igreja) e o seu filho é o autêntico fruto da Promessa.

interessa ter em conta no pensamento de Paulo, é a sua maneira de entender a Nova Aliança: dir-se-ia que, para ele, *a economia inaugurada por Cristo mais do que na linha da Aliança estipulada com Moisés, está na linha da Promessa feita a Abraão*. Toda a polémica anti-legalista das epístolas aos romanos e aos gálatas tem subentendido o princípio do retorno à fé de Abraão, o pai de todos os crentes, e com base nesse princípio o Apóstolo estabelece uma oposição irreduzível entre Promessa e Lei¹⁵. Da mesma maneira que a epístola aos hebreus fala de Cristo como Sacerdote “segundo a ordem de Melquisedec”, em oposição ao sacerdócio levítico “segundo a ordem de Aarão”¹⁶, assim também a crítica paulina da Lei parece significar o abandono das prescrições mosaicas, incapazes de proporcionar a justificação, a favor daquela intervenção primordial que foi a Promessa. Evidentemente que Paulo não ignoraria a palavra de Jesus: “Não penseis que eu tenha vindo revogar a Lei e os Profetas; não vim revogar, mas dar pleno cumprimento” (Mat. 5:17); de resto ele próprio considera que a Lei serviu de “pedagogo” (Ga. 3:24) e a crítica que lhe faz não se destina senão a estabelecer “as bases da Lei” (Rom. 3:21). Ora essas “bases” são exactamente a Promessa de Deus e a fé confiante do homem.

Embora não nos seja possível desenvolver exegeticamente estes temas, sentimo-nos autorizados a ver neles uma confirmação daquilo que afirmámos: no regime da moral cristã, o “mandamento” não constitui a realidade originária¹⁷, mas existe em função e em dependência dum princípio que lhe é anterior, pois que “é resposto numa problemática nova, quando se torna um *momento de esperança*, da esperança de participar no Reino de Deus, de entrar no reino da reconciliação”¹⁸ Muito mais do que à observância dos preceitos, a moral está ligada ao desejo e à confiança nos quais encontra o momento fundativo. Numa palavra, mais do que a Lei, é a Promessa que explica ultimamente o sentido da moral do Novo Testamento.

Posto isto, podemos resumir as conclusões mais importantes destas últimas páginas. Na primeira parte da nossa obra, a antropologia mostrou-nos que a exigência moral tem o seu fundamento no desejo de ser, entendido como dinamismo de auto-afirmação pessoal; por outro lado, a obrigação

¹⁵ Não podemos entrar aqui nos pormenores exegéticos dos textos, ver em geral Ga. 3 e 5 e Rom. 3,21 e 4,25 – Cf. H. SCHLIER, *op.cit.*, pp. 123 ss.

¹⁶ Todo o cap. 7 é dedicado a este problema, estabelecendo a referida oposição a partir duma artificiosa interpretação escriturística. É muito elucidativo este paralelismo da crítica da Lei e da crítica do sacerdócio levítico.

¹⁷ Como é evidente, por mandamento entendemos a prescrição legal. Por isso mesmo, esta afirmação deverá ser complementada mais tarde com a referência ao “mandamento ‘novo’”.

¹⁸ P. RICOEUR, “Démystifier l'accusation”, *Demitizzazione e morale*, dirigido por E. CASTELLI, Padova, 1965, p. 57 (o sublinhado é nosso). Ver pp. 55-59, com reflexões muito importantes para o problema que nos ocupa.

constitui um momento segundo da estrutura da moralidade¹⁹. Ora a referência teológica faz-nos ver duas ideias que vêm ao encontro dessa análise antropológica: em primeiro lugar, também a existência cristã é caracterizada por um dinamismo radical, chamado esperança; em segundo lugar, a obediência à Lei está subordinada à confiança na fidelidade de Deus que promete. Por consequência, o diálogo fundamental entre Deus e o homem, no qual se radica a vida moral, define-se em termos de benefício gratuito (por parte de Deus) e de aspiração insaciável (por parte do homem) – Promessa divina e esperança humana representam o binómio fundativo da moralidade cristã.

Muito bem S. Tomás teve isto presente, ao iniciar a *Prima-Secundæ* da Suma Teológica pelo estudo da Bemaventurança: não é verdade que a felicidade eterna significa o termo tanto da Promessa como da esperança? Todas as primeiras cinco questões da I-II estão precisamente dominadas pela ideia de finalidade, ou seja, de tendência intrínseca e dinâmica que leva o homem a aspirar pela plenitude da sua realização²⁰. A primeira palavra da moral não é um qualquer imperativo categórico, nem sequer um imperativo divino, mas o anúncio que Deus fez, dizendo-nos que tem uma herança reservada para a descendência de Abraão, de quem somos filhos.

Portanto, o originário da moral cristã é a esperança. Simplesmente aqui devemos desfazer um possível equívoco que a nossa exposição poderia ocasionar: a esperança cristã não é apenas um prolongamento do dinamismo humano, nem um acrescento que vem remediar as nossas insuficiências. Como diz P. Laín Entralgo, na última página do seu livro já citado, ela “não é a mera ‘sublimação’ da esperança natural, nem uma simples ‘coroação’ dos desejos humanos”²¹. Isto não significa que a esperança seja uma sobreposição divina mais ou menos justaposta às aspirações do homem, à maneira dum dom do céu que caísse repentinamente no mundo. Se ela não é, como dissemos, um mero prolongamento do dinamismo humano, nem por isso deixa de estar enraizada nas nossas tendências mais profundas e de vir ao encontro dos nossos desejos secretos. Imanente ao próprio ser da pessoa, a esperança revela a dimensão última da existência, e manifesta o movimento de constante superação e de abertura ao Absoluto, característicos do homem. A Revelação diz-nos qual é, em última análise, a direcção para onde se encaminha a nossa incessante procura do amor e a nossa quotidiana busca

¹⁹ Ver *supra* pp. 36-37.

²⁰ Por esta mesma razão se vê a importância do tratado sobre o “fim último” no início da moral fundamental – alguns autores contemporâneos tendem a deixá-lo em segundo plano, ou mesmo a omiti-lo. Pensamos que há toda a vantagem em o re-integrar, embora renovando-o a partir de categorias bíblicas.

²¹ *La espera y la esperanza*, p. 601.

de felicidade. E no entanto, Deus é aquele que “pelo poder que exerce em nós, é capaz de fazer mais, imensamente mais do que possamos pedir ou imaginar” (Ef. 3:20). Sendo imanente ao desejo humano, a esperança fundada em Deus também o transcende.

Impõe-se por isso apontar mais alguns elementos que esclareçam o significado deste mistério.

A promessa de Deus realizou-se em Cristo e pelo Espírito.

Uma das grandes novidades da mensagem do Novo Testamento está em que os próprios gentios, outrora “alheios às alianças da Promessa, sem esperança e sem Deus no mundo” (Ef. 2:12), têm também eles acesso à salvação. Doravante todos nós estamos salvos na esperança²², e devemos procurar “com firmeza, manter inabalável a profissão da nossa esperança, pois Aquele que prometeu é fiel” (He. 10:23). E assim o Apóstolo pode proclamar que “se nós sofremos e lutamos, é por termos deposta a nossa esperança no Deus vivo, que é salvador de todos os homens, sobretudo dos crentes” (1 Tim. 4:10).

Como vemos, toda a garantia da nossa esperança está na fidelidade e na benevolência do Pai, o qual nos quer salvar, dando-nos aquela certeza que nos permite avançar firmemente, mantendo intacta a nossa confiança. É na sua Promessa que está assente a convicção da nossa fé, é no seu amor absolutamente gratuito que está o fundamento da nossa segurança. Só a iniciativa primeira de Deus pode explicar os motivos da resposta resolutamente dada por aqueles que a aceitam.

A Abraão Deus tinha prometido uma descendência abençoada e a posse duma terra fértil – ora a mensagem neo-testamentária ensina-nos que é Cristo a verdadeira descendência de Abraão, como é Ele que, pelo seu sangue, fecunda a nova terra prometida. Na Páscoa de Jesus encontramos consumada a promessa inicial, de tal maneira que é esse agora o grande motivo da nossa esperança: “Bendito seja Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que, na sua grande misericórdia, nos fez renascer, pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, para uma esperança viva” (1 Pe. 1:3).

²² Cf. Rom. 8:24 – Ver C. SPICQ, *Théologie Morale* du N.T., I Vol., p. 309, nota 3.

Com efeito, “nisto consiste o amor: não fomos nós que amámos a Deus, foi Ele que nos amou e enviou o seu Filho como vítima propiciatória pelos nossos pecados” (I Jo. 4:10), uma vez que Deus “demonstra o seu amor para conosco pelo facto de Cristo haver morrido por nós, quando ainda éramos pecadores” (Rom. 5:8). Se a Promessa se realiza em Cristo, então é Ele que é agora a “nossa esperança” (I Tim. 1:1), e por isso pode dizer: “O vosso pai Abraão exultou com a ideia de ver o meu Dia; viu-o e rejubilou” (Jo. 8:56).

Além de ser a consumação da Promessa, Jesus fez por sua vez uma promessa: o anúncio de que o Pai deveria enviar o Espírito como fruto da Ressurreição gloriosa. E no dia de Pentecostes, Pedro interpreta perante a multidão o acontecimento por todos presenciado, afirmando que acabava de ser derramado o Espírito prometido (*cf.* Act. 2:33); isto sucedeu “para que aos gentios chegue a bênção de Abraão em Cristo Jesus e nós recebamos pela fé o Espírito da promessa” (Ga. 3:14). Sendo assim, é agora o Espírito, cujas primícias nos foram dadas (*cf.* Rom. 8:23), que suscita nos nossos corações a esperança, dando-nos a garantia de que somos filhos de Deus e herdeiros com Cristo: “Que o Deus da esperança vos encha plenamente de alegria e de paz no vosso acto de fé, para que transbordeis de esperança, pela virtude do Espírito Santo” (Rom. 15:13).

Da imensa riqueza destes textos bíblicos nós podemos deduzir os fundamentos primordiais da esperança cristã: *radicada na caridade maravilhosa de Deus, centrada no sacrifício pascal de Jesus, sustentada pela energia do Pneuma*. Não é uma esperança que se baseia em motivações vagas ou em previsões suspeitas, mas uma esperança que parte dos *acontecimentos* e que se enraíza numa *história*, a história magnífica das intervenções salvíficas de Jesus, tal como foi presenciada por *testemunhas* e por elas proclamada. A sucessão desses acontecimentos vai-nos revelando progressivamente o *carácter trinitário da Promessa e do seu cumprimento*, já que tudo tem origem na Palavra fiel do Pai, tudo se realiza na vida, morte e ressurreição do Filho, tudo nos é comunicado mediante o dom do Espírito Santo. O germe inicial da palavra dita a Abraão foi alimentado e confirmado ao longo duma história, até desabrochar com a encarnação redentora e com a explosão do Pentecostes: “quando se manifestaram a bondade de Deus nosso Salvador, e o seu amor para com os homens, não foi a partir das obras de justiça que nós tenhamos praticado, mas de acordo com a sua misericórdia, que Ele nos salvou, mediante o banho de regeneração e de renovação do Espírito Santo, que derramou copiosamente sobre nós, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador, a fim de que, justificados pela sua graça, nos tornássemos, em esperança, herdeiros da vida eterna”

(Tito 3:4-7). *História da salvação e mistério trinitário* definem assim as duas principais coordenadas postas em relevo pelo Novo Testamento²³, a propósito do sentido cristão da Promessa e da esperança. Verdadeiramente, a realidade originária da moral no cristianismo ultrapassa de maneira infinita as capacidades do dinamismo humano e as aspirações do nosso desejo!

A nossa esperança é eclesial, pois que a Igreja é o Povo que caminha na tensão escatológica e na expectativa da ressurreição.

Diz a epístola aos efésios: “Há um só Corpo e um só Espírito, como existe uma só esperança no chamamento que recebestes” (4:4). A participação baptismal no corpo ressuscitado de Jesus, faz dos cristãos um só Corpo, pelo Espírito Santo – o Corpo de Cristo²⁴. Por causa dessa mesma solidariedade, também há uma só esperança, no sentido em que a nossa atitude de expectativa e de confiança é uma atitude partilhada, um sentimento unânime e uma tendência comum.

Já a experiência meramente humana nos indica que toda a posição interior de esperança é vivida solidariamente²⁵, não só porque o projecto de cada pessoa se integra na história duma comunidade, mas ainda porque o desejo profundo dum bem implica que eu o deseje com outros e para outros. A aspiração duma comum finalidade cria novos vínculos, e o movimento ascensional é sempre convergente: a esperança é unificadora. Com maioria de razão S. Paulo pode escrever: “existe uma só esperança no chamamento que recebestes”. Efectivamente os cristãos, ao contrário dos que “não têm esperança” (I Pe. 4:13), vivem “aguardando a ditosa esperança e Manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo” (Tito 2:13), e isso mesmo consolida a sua unidade em Igreja. *É a esperança comum que faz da Igreja a unidade escatológica, a*

²³ Na impossibilidade de fazer uma análise demorada dos textos, tivemos de nos limitar a esta breve síntese, que não pretende ser completa, mas que está suficientemente fundamentada. Quanto à bibliografia mais importante, ver N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique (Évangile et Épîtres)*, Paris, 1965, pp. 271-272, 280-281 (sobre os fundamentos da esperança – o amor do Pai, a pessoa de Jesus – nos escritos joaninos); C. SPICQ, *op.cit.*, sobretudo p. 298 (sobre Cristo como objecto, princípio e fim da esperança); mas ver ainda pp. 292 ss.; na p. 320, nota 5, refere-se à dimensão trinitária da esperança; Quanto ao papel do Espírito na esperança cristã, cf. F. X. DURRWELL. *op.cit.*, p. 325; Muito importante o comentário feito por H. SCHLIER, *op.cit.*, pp. 146-147, ao texto de Ga. 3, 14. – Cf. ainda R. SCHNACKENBURG, *op.cit.*, pp. 330-331 (sobre a esperança na I Pe.), assim como pp. 255 ss.; Finalmente para o aspecto trinitário, ver S. SPICQ, *Vie morale et Trinité Sainte...*, *passim*.

²⁴ Ver H. SCHLIER, *Les temps de l'église. Recherches d'exégèse*, Tournai, 1961, pp. 169-193 e 291-309, que desenvolve com profundidade este tema da unidade segundo Efésios.

²⁵ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *op.cit.*, p. 304.

qual se reconhece a si própria como a depositária das promessas, pois que o Messias já se revelou em Jesus de Nazaré e, uma vez ressuscitado, já derramou sobre a comunidade o Espírito prometido²⁶.

Diferente da esperança de Israel²⁷, a esperança da Igreja tem novos motivos e aspira por novas realidades: novos motivos, porque já se desenrolaram os acontecimentos decisivos da salvação e se inaugurou uma nova economia; novas aspirações, porque a Igreja já não espera o Messias, mas apenas a sua plena revelação gloriosa. Esta circunstância origina um tipo paradoxal de existência e de expectativa para a Igreja – percorrendo o tempo intermédio entre duas vindas de Cristo, ela vive numa tensão entre esses dois pólos, a tensão do já realizado e do ainda não consumado. Paradoxalmente a Igreja procura ainda aquilo que já encontrou, tende ainda para aquilo que já possui. Sendo a manifestação incipiente do Reino, ela continua a pedir que venha o Reino; nascida da Páscoa de Cristo, ela permanece na expectativa da Ressurreição.

Qual é então o grande objecto da esperança da Igreja? S. João, com a sua habitual simplicidade, diz: “É esta a promessa que Ele nos fez: a vida eterna” (I Jo. 2:25). E o Senhor tinha afirmado: “É esta a vontade do meu Pai: que todo aquele que vê o Filho e acredita nele tenha a vida eterna; e Eu ressuscité-lo-ei no último dia” (Jo. 6:40). Por isso a Igreja sabe que foi chamada a viver em comunhão com Jesus Cristo, na glória do Pai (cf. I Co. 1:9), podendo então ver Deus a face a face. À maneira duma causalidade em cadeia, o Espírito ressuscitou Jesus e ressuscitará um dia todos os que nele acreditaram: “Se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dos mortos habita em vós, Esse que dos mortos ressuscitou a Jesus Cristo vivificará também os vossos corpos mortais, por meio do seu Espírito, que habita em vós” (Rom. 8:11; cf. II Co. 4:14; Col. 3:1-4). Os crentes têm o direito de esperar que também os seus corpos, também o próprio cosmos, serão um dia transfigurados e glorificados.

Uma tal esperança escatológica vivida pela Igreja é duma enorme importância para a compreensão da moral cristã – não é por acaso que o tema do encontro final com o Senhor constitui uma das mais frequentes motiva-

²⁶ Para mais pormenores, ver R. SCHNACKENBURG, *L'église dans le Nouveau Testament. Réalité et signification théologique. Natura et mystère de l'église*, Paris, 1964, pp. 133 ss., 168, 175-176.

²⁷ Sobre a distinção entre a esperança de Israel e a da Igreja, cf. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Tournai, 1964, pp. 165 ss.; R. SCHNACKENBURG, *op.cit.*, p. 136.

ções da parenese no Novo Testamento²⁸. Mas neste momento da nossa reflexão, o aspecto que mais nos interessa relevar é o do alcance de que se reveste esta esperança escatológica para o aprofundamento do dinamismo enquanto originário moral.

Em primeiro lugar, *o termo final da esperança da Igreja coincide com a ressurreição gloriosa*. Isto significa que nós conhecemos de antemão qual é a meta para onde nos dirigimos e sabemos rigorosamente qual é a finalidade do nosso crescimento: uma nova luz se abre para a nossa existência moral e todo o nosso projecto se esclarece e se confirma. Baseada na Promessa, a esperança sabe agora para onde se encaminha.

Em segundo lugar, porém, “a Igreja move-se em direcção a um facto que historicamente a precede, o facto pascal”²⁹. A ressurreição não é só o termo do dinamismo, mas ainda o seu princípio, não apenas constitui o pólo de convergência dos nossos desejos, mas também é a génese explicativa de todo o itinerário eclesial. “A existência cristã liga-se a uma ressurreição inicial em direcção à qual progride”³⁰. *O Mistério da Páscoa de Cristo está assim no princípio e no fim do nosso crescimento pessoal e comunitário*. Se pela encarnação redentora ficou consumada a Promessa, não obstante continuamos a aguardar com sobressalto a realização definitiva da Promessa: a vida eterna na comunhão.

Independentemente do facto de determinar para o cristão uma maneira própria de estar-no-mundo (e mais tarde havemos de retomar este problema), a visão pascal-escatológica da nossa esperança contribui, pois, poderosamente para desvendar toda a profundidade do nosso desejo-de-ser. Radicada na esperança, a moral cristã encontra o seu sentido último no Mistério da Ressurreição. E aqui podemos dar largas ao nosso espanto e exclamar com o Apóstolo: “são coisas que o olhar não viu, o ouvido não escutou, nem passaram pela mente do homem, e que Deus preparou para aqueles que o amam” (I Co. 2:9). Cristo no meio de nós é “a esperança da glória” (Col. 1:27).

Antes de concluir este nosso breve capítulo, recapitulemos o que ficou dito. Começámos por nos interrogar sobre qual seria, em regime cristão, o *originário moral*, correspondente ao dinamismo de auto-afirmação. O problema era grave, tanto mais que a análise antropológica nos deixava com o

²⁸ Basta referir N. LAZURE, *op.cit.*, pp. 281-282. — C. SICQ, *Vie morale et Trinité Sainte...*, pp. 81 ss. *IDEM*, *Théologie-Morale du N.T.*, 299 ss.; R. SCHNACKENBURG, *Le message moral du N.T.*, pp. 79 ss., etc.; C.H. DODD, *Morale de l'évangile. Les rapports entre la Foi et la Moral e dans le Christianisme Primitif*, Paris, 1958, pp. 34 ss.; O. PRUNET, *op.cit.*, pp. 115 ss.; A. DESCAMPS, “La morale des Synoptiques”, *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris, 1954, pp. 30 ss.

²⁹ F. X. DURREWELL, *op.cit.*, p. 326.

³⁰ *Ib.*, p. 327.

embaraço duma decepção, uma vez que *pecado* e *morte* pareciam contrariar irremediavelmente as aspirações mais fundas da pessoa.

A partir da ideia de *conversão*, mostrámos que o crente é aquele que reconhece a sua *dependência* face a Deus, apoiando nele o seu esforço de crescimento. Ora a força de Deus, que é Rochedo de salvação, sustenta o nosso próprio dinamismo, dando-nos também a possibilidade de vencer o pecado e a morte.

Mas o verdadeiro nome desta tendência é *esperança*. E pois que a esperança é a resposta a uma Promessa, estudámos as relações entre uma e outra, acabando por concluir que estava nelas o momento primordial da moralidade cristã. Assim como, em antropologia, a obrigação estava subordinada ao desejo, assim também aqui a Lei está dependente da Promessa e a própria obediência deve ser vista à luz da esperança. A aspiração pela felicidade prometida por Deus é a componente fundativa de toda a estrutura moral.

Faltava-nos, porém, determinar com mais precisão, embora sinteticamente, a natureza da esperança. Para isso analisámos sucessivamente o que poderíamos chamar a sua “base”, o seu “sujeito” e o seu “objecto”. O que baseia a esperança é a Promessa que Deus realizou em Cristo e pelo Espírito: aí vimos a dimensão *histórica* (referência aos *acontecimentos* passados) dos fundamentos da nossa esperança, a saber, a intervenção de Deus Pai, a *incarnação* redentora, o dom do Espírito; nessas três grandes linhas se enraíza a esperança, que adquire assim uma nova referência à Santíssima Trindade. Iluminada por este contexto de história da salvação e de mistério trinitário, a promessa revela-se com uma plenitude infinita. O “sujeito” da esperança é, em última análise, toda a humanidade, mas particularmente a Igreja na sua qualidade de depositária das promessas e de *comunidade escatológica*, que peregrina em direcção ao encontro final com Cristo, vivendo a tensão desse tempo intermédio. Assim, a esperança torna os cristãos solidários numa aspiração comum, reforçando a unidade num só Corpo e num só Espírito. Finalmente, o “objecto” ou o termo da esperança é a *vida eterna*, isto é, a comunhão de todos os eleitos com Deus e entre si, na ressurreição gloriosa e na transfiguração do universo inteiro. Isto elucidou-nos a respeito da *dimensão pascal* da nossa esperança, na medida em que é o Mistério da Ressurreição que está no seu princípio e no seu fim.

Portanto, a esperança pode ser dita o elemento originário da moral cristã enquanto é o movimento dinâmico ao qual é inerente uma exigência, não já simplesmente de auto-afirmação, mas de desejo-de-ser-para-Deus. Muito longe de ser uma alienação ou uma demissão, esta tendência restitui ao movimento do nosso ser a sua única garantia e a sua magnífica plenitude.

Será preciso acrescentar que, mais uma vez, em tudo isto nós encontramos presente a categoria de relação? Ligando-nos ao Pai, ao Filho e ao Espírito, vinculando-nos fraternalmente na Igreja, fazendo-nos aspirar pela comunhão da eternidade, a esperança nasce, cresce a desabrocha no seio duma multiforme relação inter-pessoal.

CAPÍTULO V

A MORAL DE INSPIRAÇÃO CRISTÃ

O movimento da esperança não é apenas uma vaga intencionalidade que nos faz aspirar pela comunhão com Deus e com os homens, nem tão pouco um mero projecto mais ou menos consciente, mais ou menos explícito. O acontecimento pascal que está na génese desse movimento e que constitui o termo desse projecto, instaurou na humanidade uma nova maneira de *ser* e de *agir*. O facto de Deus ter prometido aos homens uma herança e de ter cumprido o que prometera mediante a encarnação redentora, determina um novo sentido para a história do mundo, sentido esse que marca indelevelmente toda a nossa condição existencial: a vida de cada um de nós está afectada por este elemento decisivo da vocação para o amor na eternidade. E vocação aqui não significa apenas chamamento, mas implica ainda que o amor nos é acessível, que o amor já nos foi dado.

Esta realidade é de tal maneira profunda que o N.T. a designa em termos de “nova criação” (cf. II Co. 5:17). Dir-se-ia que foram renovadas as próprias estruturas do real. Para a vida humana, esta novidade representa antes de mais uma libertação, uma vez que o homem, encerrado nos seus graves limites, encontra agora a verdadeira possibilidade de auto-superação: “Foi para a liberdade que Cristo nos libertou” (Ga. 5:1). Entregando-se voluntariamente à morte, o Homem-Jesus levou até ao fim a disponibilidade do amor, esse amor que tornou plenamente fecundo aquele acto de morrer que, por si mesmo, seria um puro momento de destruição e de desaparecimento: a Ressurreição é o sinal de que o Pai aceitou esse dom, reconhecendo a sua fecundidade e absorvendo a morte na vida; a partir da Ressurreição irradia por toda a humanidade a graça da reconciliação, ou seja, o Espírito de amor, que nos dá a possibilidade da vida em comunhão, concedendo-nos a liberdade que vence as cadeias do egoísmo, da lei, da morte, porque “onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (II Co. 3:17). Remido em Cristo, doravante o homem é um ser liberto¹.

A existência livre, “em novidade de vida” (Rom. 6:4), forma assim o quadro da nova acção moral. Se a antropologia nos mostra que a acção é inevitável e que a decisão tende intrinsecamente para o comportamento (conforme vimos no II capítulo), também agora o nosso ser, transfigurado pelo dom

¹ A exegese recente tem mostrado a grande afinidade entre redenção e libertação. Ver, por exemplo, S. LYONNET, *De peccato et redemptione. II – De vocabulario redemptionis*, Roma, 1960; Quanto à importância para a moral do tema da liberdade cristã, são numerosíssimos os autores que a ela se referem.

de Deus, se deve manifestar num agir consequente. A esperança postula a acção, já que toda a finalidade exige o empreendimento e todo o encontro pressupõe o percurso. Movido pela energia da esperança, o homem renova-do pode e deve transpor a distância que ainda o separa da plenitude.

Tudo isto significa que é indispensável estudar o problema da acção moral cristã². Trata-se de saber de que modo se efectiva na existência o desejo-de-ser-para-Deus, analisando as principais etapas ao longo das quais vai “ganhando corpo” a aspiração da felicidade. Mais uma vez teremos oportunidade de aplicar a distinção tripartida que propusemos a título de hipótese de trabalho: admitindo que na unidade complexa da acção se podem descobrir três instâncias – inspiração, atitude e comportamento – vejamos, à luz da Palavra de Deus, o sentido de cada uma delas em regime cristão.

a) A “*epignose*” como inspiração moral

Convém recordar brevemente o que entendemos por inspiração na vida moral. Muito longe de ser um simples motivo que determina a escolha, ou uma ideia que preside a tal ou tal decisão, a inspiração corresponde ao princípio regulador do agir, pois subordina a si as restantes instâncias, à maneira duma “forma” que “inspira” todo o processo da moralidade. Situada predominantemente ao nível das faculdades espirituais, este momento da acção integra uma actividade cognoscitivo-volitiva, sendo impossível separar nele a função intelectual e o papel da vontade – ele é, de modo indissociável, uma intuição de base e uma opção profunda do espírito. Como acto global da pessoa, o princípio inspirador nasce no “coração” do homem e germina nessa misteriosa intimidade que é o centro de cada um de nós. É ainda uma intenção genérica que, não obstante dar sentido a todo o agir, exige determinações posteriores capazes de concretizar o seu voto e de o incarnar na história.

Em perspectiva filosófica, provámos que era legítimo formular assim a verdadeira inspiração moral: “eu desejo viver em comunhão”. Apreendendo o valor de outrem, a pessoa propõe-se reconhecer a importância que os outros assumem para si, ao mesmo tempo que promove essa mesma importância, tomando a sério a relação intersubjectiva. Vimos que é um desejo humilde e insatisfeito, que não faz acepção de pessoas pois que as respeita para além das suas qualidades naturais, e que se abre para um horizonte de universalidade. Sem ser uma forma particular de comportamento, a comunhão constitui antes uma característica subjacente aos vários tipos possíveis de relação, característica que se define primariamente pelo “ligar importância”.

² Cf. D. BONHOEFER, *Éthique*, Genève, 1965, pp. 24-29, sobre a necessidade e o sentido da acção na moral cristã.

Ora bem: a partir da Revelação, poderemos nós encontrar no “homem novo” remido por Cristo, uma realidade equivalente a essa outra que denominamos inspiração moral? Qual será para o cristão a instância correspondente ao princípio regulador do agir? De que modo podemos agora formular o desejo de viver em comunhão com os outros? Que luz nos dá a Palavra de Deus para a compreensão desse primeiro momento da moralidade?

A “*epignose*”, síntese da fé e da caridade, constitui a inspiração da moral cristã.

Procurando responder a todas estas perguntas, afirmaremos que o termo bíblico “*epignose*” nos parece especialmente apto para designar essa realidade que constitui a inspiração da moral cristã. Vejamos pois cuidadosamente o seu significado.

Se prescindirmos das formas verbais e se nos limitarmos ao substantivo, a palavra *epignôsis* aparece 20 vezes no N.T., das quais 15 nos escritos paulinos, uma nos Hebreus e 4 na epístola de S. Pedro. É normalmente traduzida por “conhecimento” – mas esta expressão tem uma riqueza de conteúdo, que devemos esclarecer sucintamente³. Além das 3 vezes em que o termo é usado na *epístola* aos romanos (1:28, 3:20, 10:2), onde ele ainda não tem o sentido técnico que há-de adquirir nos escritos tardios do N.T., a primeira coisa que salta à vista é a *afinidade entre a epignose e a fé*: por exemplo, tanto nos Pastorais como nos Hebreus se fala sempre de “esclarecimento da verdade”, *epignôsis (tês) aletheias*⁴. Por outro lado, as *epístolas* do Cativo e a II Pe. referem-se sempre à verdadeira ciência e ao pleno conhecimento do Mistério de Deus e de Cristo⁵. Sendo “objecto do ensino, fruto da instrução”⁶, a *epignose* é a resposta do crente ao *kérigma* apostólico e as verdades que ela apreende são as mesmas verdades da fé.

Todavia, *epignose* e fé não se podem simplesmente identificar: “A diferença entre as duas consiste em que a fé é estática, enquanto que a ‘*epignose*’ é essencial-

³ O estudo exaustivo do tema da *epignose* implicaria uma análise de toda a noção de conhecimento, a partir das suas raízes vetero-testamentárias, do seu aprofundamento evangélico, da comparação com a literatura judaica e gnóstica, etc. Limitamo-nos a apontar algumas dimensões fundamentais da questão, baseando-nos sobretudo nos seguintes autores: R. BULTMANN, “*ginôskô*”, *Grande Lessico dei Nuovo Testamento*, G. KITTEL – G. FRIEDRICH (dir.), II Vol., Brescia, 1966, col. 461-542; C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament – I*, Paris, 1865, pp. 229 ss., 462 ss. *IDEM*, *Charité et liberté selon le Nouveau Testament*, 2 ed., Paris, 1964, pp. 48-53; L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, pp. 452-469.

⁴ Cf. I Tim. 2:4; II Tim. 2:25, 3:7; Tito 1:1; He. 10:26.

⁵ Cf. Ef. 1:17, 4,13; Flp. 1:9; Col. 1:9 e 10, 2:2, 3:10; II Pe. 1, 2, 3, 8, 2:20.

⁶ C. SPICQ, *Théologie Morale...*, p. 264, nota 2.

mente progresso e crescimento”⁷. Consequentemente, a *epignose* representa como que o aspecto dinâmico e a penetração progressiva do próprio conhecimento pela fé, ou seja, é este mesmo conhecimento enquanto tende para a sua perfeição.

Como era de prever, a *epignose* bíblica não tem nada duma ciência especulativa, dominada pela preocupação teórica – ao contrário, ela significa um conhecimento vital, que inclui a aceitação do Mistério de Cristo, mas também a percepção da vontade de Deus e a obediência aos seus desígnios. “Na epígnôsis cristã o momento teórico é sempre e só em função da escolha e do comportamento prático que sobre ele se fundam. (...) Longe de constituir uma posse adquirida e definitiva, actua-se na vida do cristão como contínua obediência e contínua reflexão”⁸. Como diz o P. Spicq, a *epignose* é antes de mais uma “*diagnose*”⁹, isto é, uma capacidade de discernimento dos planos divinos através dos sinais concretos da sua manifestação. Assim se compreende que S. Paulo escreva aos colossenses: “não cessamos de orar por vós e de pedir que chegueis à plenitude no *conhecimento* da vontade de Deus, com toda a sabedoria é inteligência espiritual. Procedereis assim de maneira digna do Senhor, para lhe agradardes em tudo, produzindo toda a espécie de boas obras e crescendo no *conhecimento* de Deus” (Col. 1:9-10). E em Tito 1:1 o apóstolo fala do “*conhecimento* da verdade ordenado à piedade” – a profunda “ciência” do cristão encaminha-o necessariamente para a realidade vivida, em conformidade com as verdadeiras exigências do amor.

Em resumo, o primeiro aspecto a relevar no sentido da *epignose* é a sua relação com a fé, enquanto é resposta ao *kéigma* e conhecimento progressivo que discerne e actua o Mistério de Cristo e as exigências da vontade de Deus. Portanto a abertura do cristão à Verdade não se termina numa contemplação estática, pois que ele deve “professar a verdade na caridade” (cf. Ef. 4:15), quer dizer, nele o conhecimento desabrocha forçosamente num amor efectivo¹⁰.

Não admira por isso que a noção bíblica da *epignose* englobe, não apenas a fé, mas também a caridade, *agápê*. Antes de mais, e quase paradoxalmente, o N.T. entende que também a “caridade” é uma faculdade de conhecimento e que a própria *agápê*, tal como a fé, desabrocha plenamente em *epignose*¹¹. S. Paulo combate solicitamente em favor dos fiéis, “para os seus corações se reconforta rem, *bem unidos na caridade* e no intuito de alcançarem toda

⁷ L. CERFAUX, *op.cit.*, p. 465.

⁸ R. BULTMANN, *op.cit.*, col. 509 e 511.

⁹ e. SPICQ, *op.cit.*, p. 471, nota 1.

¹⁰ Sobre a exigência de “fazer a verdade”, cf. C. SPICQ, *op.cit.*, pp. 271 ss. *IDEM*, *Vie morale et Trinité Sainte selon Saint Paul*, Paris, 1957, pp. 18-22.

¹¹ Cf. C. SPICQ, *Charité et liberté...*, pp. 48 ss.

a riqueza da perfeita inteligência, a *fim de conhecerem* o mistério de Deus, que é Cristo” (Col. 2:2). E S. João sintetiza ainda melhor esta realidade, afirmando que todo aquele que ama conhece a Deus¹² – na verdade, só o autêntico amor proporciona a penetração no mistério e só a caridade permite o profundo discernimento espiritual.

Esta dependência recíproca do conhecimento e do amor faz-nos ver como o progresso de ambos os leva a convergirem para a unidade: “*Epignose*’ e caridade encontram-se no ponto supremo da vida cristã”¹³. A “ciência” e a “*agápê*” remetem uma para a outra e fundem-se numa realidade única que é o “super-conhecimento”, onde se desvanecem as distinções entre as faculdades, onde a inteligência se torna obediência amorosa e o amor se torna percepção clarividente. Quando o Apóstolo escreve em Flp. 1:9-10: “a minha prece é que a vossa *caridade* se enriqueça, ainda mais e mais, de *ciência* e de perfeita intuição, para poderdes apreciar os melhores valores, a fim de vos tornardes puros e irrepreensíveis *para o Dia de Cristo*”¹⁴, mostra justamente que a expectativa escatológica, vivida na esperança, suscita o crescimento da caridade e a perfeição do conhecimento, em ordem a uma vida de rectidão moral.

Como vemos, a *epignose* é verdadeiramente a síntese da fé e da caridade, e representa a suprema instância espiritual do homem renovado por Cristo. Simultaneamente conhecimento prático da vontade de Deus, inteligência progressiva do Mistério salvífico e das suas exigências concretas, e abertura crescente para o amor, a *epignose* significa o momento mais profundo da existência cristã.

Mas uma vez apurado o sentido bíblico deste termo, pode ainda perguntar-se: teremos o direito de atribuir à *epignose* o papel de princípio inspirador da moral cristã? Para que isso seja legítimo é necessário que se realizem duas condições: primeiro, que também o N.T. atribua à fé-caridade a função de regular radical mente a vida moral; segundo, que a *epignose* tenha as notas descritivas duma autêntica inspiração moral. Quanto à primeira condição, ela é de tal maneira evidente e tem sido objecto duma literatura tão abundante, que podemos dá-la por pressuposta – não há dúvida que a moralidade

¹² Ver I Jo. 4,7. – Cf. F. M. BRAUN, “Morale et mystique à l’école de saint Jean”, *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-Paris, 1954, pp. 71-84; R. BULTMANN, *op.cit.*, col. 520-522.

¹³ L. CERFAUX, *op.cit.*, p. 467.

¹⁴ É fácil ver-ser toda a riqueza dos diversos elementos contidos nesta frase: progresso da caridade, *epignose*, “sentido” moral, vida irrepreensível, esperança da Parusia. – Cf. e. SPICQ, *op.cit.*, p. 50.

do cristão se desenrola a partir da fé e da caridade¹⁵. Quanto à segunda condição, vale a pena abordá-la expressamente, vendo se a *epignose* tem ou não as notas descritivas duma autêntica inspiração moral.

Antes de mais, a *epignose* integra componentes tanto cognoscitivas como volitivas e pode mesmo dizer-se que forma uma intuição-opção que parte do mais fundo da intimidade pessoal. Sendo aceitação do *kérigma* e penetração no Mistério, ela é igualmente uma adesão vital à verdade apreendida, um compromisso existencial. Sendo um conhecimento saboreado da Revelação (que não é ideia, mas acontecimento e palavra, portanto desígnio histórico) a *epignose* implica, por parte da pessoa, uma tomada de posição vivida e uma correspondência concreta ao amor. Realidade eminentemente pessoal, define o momento englobante da actividade do espírito, para além das distinções entre inteligência e vontade. Orientada para a acção, ela é um princípio genérico de conduta moral – embora exija uma actuação dinâmica na existência, a *epignose* ainda não especifica os modos da sua própria efectivação e, por isso, postula determinações posteriores que indiquem os caminhos da sua encarnação. Regulando superiormente a vida moral e representando uma intenção radical para o agir, a *epignose* não explicita as atitudes, nem dá normas para os comportamentos: limita-se a apontar a maneira como o coração deve agir em todas as situações existenciais, e a indicar a intencionalidade que deve presidir a todas as opções particulares.

O conjunto de todos estes motivos permite-nos concluir que temos o direito de considerar a *epignose* como a realidade mais apta para desempenhar a função de princípio inspirador da moralidade cristã. Enquanto síntese do conhecimento e do amor, da fé e da caridade, ela constitui a primeira instância do processo moral, destinada a exprimir-se numa actividade e a “inspirar” os restantes momentos desse referido processo.

Todavia devemos prosseguir na reflexão: se em perspectiva filosófica identificámos a inspiração moral com o desejo de comunhão, como havemos de formular esse princípio em perspectiva teológica? Por outras palavras: qual é a novidade da *epignose* em confronto com a vontade de ligar importância aos outros?

¹⁵ A nossa maneira de distribuir as três virtudes teológicas, considerando o seu papel respectivo na vida moral (a esperança ao nível do dinamismo originário, a fé-caridade ao nível da inspiração), não implica um juízo predominante duma reacção global da pessoa, sendo mesmo impossível defini-las de modo adequado e exclusivo. Portanto, apenas apresentamos uma hipótese (entre outras) de sistematizar a “função” das três virtudes teológicas na estrutura da moralidade.

A “*epignose*” representa a profundidade máxima do desejo de comunhão.

Facilmente se pode concluir que também o “desejo de viver em comunhão” exprime o voto mais profundo da *epignose*. Efectivamente, a fé e a caridade não se destinam a outra coisa senão a introduzir-nos numa vida de comunhão com Deus e com os homens, vida essa que agora devemos actuar progressivamente ao longo da existência e que um dia (assim o esperamos) desabrochará na plenitude da felicidade: aquilo a que chamamos eternidade será apenas a manifestação plena da comunhão, que incipientemente procuramos, e cuja realização é para nós uma imperiosa tarefa.

Mas que nos diz a Revelação a respeito da sua natureza? Diz-nos que “a nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo” (I Jo. 1:3). Isto significa que devemos esclarecer quais são as novas dimensões que assume agora o nosso desejo de comungar com outrem.

Quando no III capítulo analisámos o sentido antropológico da comunhão, começámos por ver os seus pressupostos, tanto existenciais como ontológicos. Ora a consideração cristã desse mesmo mistério depara-se inevitavelmente com mais alguns pressupostos básicos, que conferem uma nova inteligibilidade à realidade da comunhão. E nessa ordem de ideias, o primeiro facto essencial a ter em conta é que a *própria possibilidade do nosso amor humano tem a sua fonte em Deus* – “nisto consiste o amor: não fomos nós que amámos Deus, foi Ele que nos amou e enviou o seu Filho (I Jo 4:10). Antes de ser o resultado do nosso esforço ou o fruto das nossas opções, o amor é como que uma semente depositada por Deus em nós, na continuidade da sua energia criadora. Mais ainda: se nós temos, concretamente, capacidade de amar, foi porque Deus se deu a si mesmo aos homens, incarnando no mundo e difundindo a força do seu Espírito. “Nós conhecemos o amor que Deus nos tem e acreditámos nele” (I Jo. 4:16) – a *epignose* radica-se em qualquer coisa que a antecipa, à fé e a caridade só se explicam em função dum movimento primeiro, anterior a qualquer iniciativa nossa. Assim como a esperança se fundava na Promessa, assim também a *epignose* se funda na autocomunicação amorosa de Deus, manifestada em plenitude na morte e Ressurreição de Jesus. Com efeito, “nisto conhecemos o amor: Ele ofereceu a vida por nós. E nós devemos oferecer as nossas vidas pelos nossos irmãos” (I Jo. 3:16): *o nosso autêntico desejo de comunhão fraterna é conseqüente a um outro acontecimento, que é, mais uma vez, a Páscoa de Jesus.*

Mas este mesmo acontecimento determina um novo dado essencial para a coexistência humana. Se, como vimos, o nosso estar-no-mundo é caracterizado por uma solidariedade radical que vincula as nossas vidas, a presença

operante do amor de Deus no mundo como graça pascal marca a referida co-existência humana com um elemento novo: *a solidariedade de todos os homens em Cristo*. Segundo uma feliz expressão de K. Rahner, trata-se dum “sobrenatural existencial”¹⁶, quer dizer, uma componente da nossa condição histórica que afecta a existência de cada um, anteriormente a qualquer tomada de posição pessoal. *Quando um homem nasce, encontra-se num mundo no qual Deus irrompeu pela encarnação do Verbo e pela irradiação do Espírito, e um tal facto não pode deixar de ter as maiores consequências para o sentido da comunhão humana*. Essas consequências são múltiplas e teremos oportunidade de as referir ao longo deste capítulo; mas queremos agora chamar a atenção para este aspecto particular que é o da co-existência humana estar determinada por esta profunda solidariedade com Deus em Cristo. Assim a nossa relação inter-pessoal passa a ter mais este pressuposto.

Portanto a comunhão é uma *possibilidade*, não apenas porque nós co-existimos e comunicamos, não apenas porque o nosso ser é participado¹⁷, mas sobretudo porque Deus nos deu o amor e porque estamos vinculados a Cristo, uma vez que pertencemos a uma humanidade una, por virtude da encarnação redentora.

Mas além de ser uma possibilidade, a comunhão é ainda uma *exigência*. É um mandamento. Continuando a inspirar-nos na I epístola de S. João, podemos ler nela: “É este o seu mandamento: crermos no Nome de seu Filho, Jesus Cristo, e amar-nos uns aos outros” (3:23). *A epignose, que é o nome novo do desejo de comunhão, significa para nós uma exigência de fé vivida e de amor fraterno*. Em que consiste exactamente essa exigência? Acaso seremos obrigados a viver em contínua intimidade com os outros? Deverá a nossa existência desenrolar-se num clima de exaltação amorosa ou de plenitude permanente?

Tal como a comunhão, em sentido moral, também a *epignose* não é redutível a uma tipologia psico-sociológica, também ela não é uma questão temperamental, nem uma forma concreta de comportamento, ou uma garantia de êxito para as nossas relações. Também ela é, antes de mais, uma predisposição espiritual que nos leva a prestar atenção às pessoas e a tomar a sério as relações humanas. Também ela realiza esse descentramento que nos faz existir-para-os-outros, imprimindo à nossa vida um movimento cheio de dedicação e de disponibilidade. Evidentemente que se há alguém a quem devamos prestar atenção, no sentido mais forte do termo, esse alguém é o Deus que se fez interlocutor do homem e que invadiu o espaço da nossa convivência: a res-

¹⁶ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teologia*, Madrid, 1961, I Vol., pp. 340 ss.; II Vol., pp. 84 ss.

¹⁷ Como é evidente, em toda esta exposição estamos a retomar sistematicamente os diversos aspectos da comunhão analisados no III Capítulo.

posta ao amor magnífico de Deus é a primeira e decisiva exigência implicada no desejo de comunhão. Por isso Jesus nos exorta: “Permanecei em mim (...) permanecei no meu amor” (Jo. 15:4 e 9), uma vez que “quem me ama será amado por meu Pai e Eu amá-lo-ei e manifestar-me-ei a ele” (Jo. 14:21). Mas a própria *epignose* é também necessariamente a atenção do amor fraterno, até porque “quem não ama a seu irmão, que vê, não pode amar a Deus, que não vê” (I. Jo. 4:20). Mais à frente havemos de apontar alguns problemas relacionados com a comunhão com Deus e a comunhão com o próximo; interessa, porém, desde já notar o modo como a inspiração cristã encara a relação fraterna. Vimos que a vontade de ligar importância aos outros implica o reconhecimento e a promoção recíproca e que, embora tenha um horizonte de universalidade, se orienta primariamente para o próximo. Ora todos estes elementos permanecem contidos na própria intenção da *epignose*, a qual os integra aprofundando o seu sentido. Antes de mais a fé-caridade leva-nos a reconhecer o valor de cada uma das pessoas que encontramos, mas desvenda nesse valor uma nova dimensão, que confirma de maneira extraordinária a importância que o outro tem face a mim. Para além da sua dignidade existencial e de sua prerrogativa de “centro” espiritual, cada pessoa pode ser reconhecida como alguém que é amado por Deus, como alguém de quem Cristo se fez irmão. O facto de sabermos que Deus “liga importância” e toma a sério cada um de nós, renova interiormente a própria intersubjectividade, uma vez que só à luz do amor de Deus em Cristo a dignidade humana reencontra a sua plena consistência. E assim, o reconhecimento do outro como mistério pessoal é retomado por este “superconhecimento”, que revela toda a importância do homem e transfigura as suas relações: mais do que nunca, a oportunidade do encontro é sentida como uma hipótese de valorização recíproca, e o contacto inter-humano é percebido como a grande possibilidade de mútua promoção. O respeitoso acolhimento de outrem, vivido em fé e em caridade, é também uma acção de graças, pois que todo o acto de se tornar presente face a face é como que uma peregrinação às fontes do amor. O homem que possui a *epignose* e toma a sério a relação intersubjectiva, cresce para Deus, reconhecendo os outros como irmãos e promovendo a riqueza interior de cada um.

Este amor, que deve caracterizar todos os contactos, tem ainda uma modalidade particularíssima, na medida em que é um amor à *imitação* e em *participação* da própria caridade de Jesus: “É este o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros *como* Eu vos amei” (Jo. 15:12). O “como” aqui significa, não apenas “à maneira de...”, mas ainda “por causa de...” – porque o amor vem do Pai, actua-se na vida e na morte do Filho, até ser participado por nós e tornado operante pela caridade fraterna.

A fraternidade cristã não é uma visão utópica da convivência humana, nem um amor genérico da humanidade em si mesma; o mandamento que recebemos é exactamente o de amarmos o “próximo”, ou seja, aquele de quem nos aproximamos (cf. Luc. 10:25-37). Todavia isto não significa um exclusivismo para o âmbito das relações, uma vez que “não há Judeu nem Grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois vós todos sois um só em Cristo Jesus” (Ga. 3:28). Inclusivamente, mesmo quando o nosso amor não é retribuído e quando a indiferença ou o ódio parecem quebrar definitivamente o encontro, permanece ainda o dever de não desistir de procurar o caminho da caridade – “Eu digo-vos: amai os vossos inimigos” (Mal. 5:44). Mesmo quando o desejo de comunhão se depara com a resposta da inimizade, fica nos nossos corações a esperança da poderosa fecundidade do amor. A *epignose* é uma intenção sem fronteiras. E a sua verdadeira universalidade é então compreendida a partir do mistério daquele que morreu “para trazer à unidade os filhos de Deus que andavam dispersos” (Jo. 11:52).

Para concluir a presente alínea, vejamos as grandes linhas nela apresentadas. Consideramos que o princípio inspirador de comunhão; simplesmente a *epignose* aprofunda maximamente essa vontade de ligar importância aos outros, abrindo-lhe novas perspectivas e revelando-lhe novas dimensões. Não se trata apenas dum aprofundamento ao nível das motivações psicológicas, mas de qualquer coisa que atinge o centro mais íntimo da vida pessoal: com efeito, a possibilidade da comunhão intersubjectiva baseia-se agora em novos pressupostos, que afectam radicalmente o sentido da vida.

O primeiro pressuposto consiste em que é Deus a fonte do amor: “amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus” (I. Jo. 4:7). Foi porque Ele se comunicou aos homens e porque Cristo entregou a sua vida por nós, que agora temos a possibilidade de amar com um coração renovado (é esta realidade que se designa normal mente com o termo “graça”). O segundo pressuposto diz respeito a uma componente da nossa condição histórica, que é o facto da co-existência humana estar marcada pela solidariedade em Cristo.

A partir destes pressupostos, a *epignose* aprofunda a maneira de nos relacionarmos, reconhecendo nos outros aqueles que são amados por Deus e que são nossos irmãos. Mais à frente devemos retomar um aspecto deste mistério, afirmando que a pessoa do próximo é um “sacramento” do próprio Cristo; mas importa desde já ter em conta que a visão da fé transfigura o nosso reconhecimento de outrem.

Finalmente, o sentido do amor universal encontra um novo fundamento da unidade querida por Deus, unidade essa que se constrói pela energia do Espírito e por força daquele que, uma vez elevado da terra, atraiu todos a si

(cf. Jo. 12:32). Em conclusão: a *epignose*, síntese da fé e da caridade, autêntica inspiração da moral cristã, pode formular-se em termos de desejo de comunhão, mas confere a este instância espiritual uma profunda novidade, de tal maneira que linguagem teológica a qualifica de “sobrenatural”. Isso quer dizer que ela é uma realidade plenamente humana mas, ao mesmo tempo, imersa num mistério que nos ultrapassa: por mais paradoxal que isso pareça, a nossa existência está enraizada no Mistério de Deus e a nossa vida moral está como que suspensa da vida teologal.

Mas S. João escreve: “Não amemos por palavras e com a língua, mas por obras e em verdade” (I. Jo. 3:18). A inspiração moral, regulando todo o agir, não basta para elucidar a problemática integral da conduta humana – torna-se, pois, indispensável prosseguir a reflexão e ver como a *epignose* “ganha corpo” na existência.

A “epignose” é a plenitude da exigência moral e “inspira” toda a conduta do cristão.

Ao princípio inspirador compete controlar o processo sucessivo da acção, tal como se desenrola, na sua complexidade. O desejo de viver em comunhão com outrem como que se subdivide nos vários momentos da sensibilidade aos valores, e assim a inspiração desmembra-se em atitudes, a fim de que os comportamentos possam exprimir a opção inicial. O carácter genérico da primeira intenção está na origem da sua insuficiência, pois que não basta querer ligar importância aos outros, é preciso responder à pergunta: “como?”. Consequentemente, também a *epignose* se deve “refractar” em atitudes morais e “incarnar” em actos sensíveis. Trata-se, pois, de saber com rigor qual a relação entre a fé-caridade e os valores éticos, analisando teologicamente a articulação das diversas instâncias no seio da moralidade cristã. É um problema importante, já que da sua solução depende a maneira de encarar o nosso estar-no-mundo, e por isso devemos estudá-lo cuidadosamente, ao longo de algumas etapas sucessivas.

Uma conhecida tese da teologia moral aponta-nos um caminho ao afirmar que a *caridade é a “forma” das virtudes*. Apoiando-se em S. Tomás, vários autores recentes têm procurado revalorizar esta tese, ao mesmo tempo que insistem no lugar primordial que a caridade deve ocupar, não só na moral vivida, mas na própria elaboração dos tratados teológicos¹⁸. É verdade que a expressão tem qualquer coisa de problemático, pois que o termo “forma”

¹⁸ Este assunto é tratado longamente por G. GILLEMEN, *Le primat de la charité en Théologie Morale. Essai méthodologique*, Bruxelles-Bruges-Paris, 1954, pp. 47-55.

não se pode entender como “causa formal”, mas como princípio que ordena para o seu fim a actividade virtuosa: apesar do seu rigor, a linguagem escolástica tem algumas dificuldades e formular o problema com precisão. Todavia, o enunciado tomista, “a caridade é a forma das virtudes”, encerra uma grande riqueza e só há vantagem em o aprofundar, como faz, por exemplo, K. Rahner num breve estudo em que procura, superando as categorias hilermorfistas, reflectir a questão a partir do mistério da pessoa, da sua decisão fundamental e dos modos de a actuar¹⁹.

No entanto parece-nos preferível repensar este mesmo tema em função dos dados bíblicos, tentando ver o modo como o N.T. explica as relações entre a caridade e os valores. Partindo do princípio que a Lei constitui a síntese dos principais valores morais a respeitar (e que, portanto, a relação caridade-valores se identifica com a relação caridade-lei), a questão pode esclarecer-se à luz da afirmação paulina: *a caridade é a plenitude da Lei*. Retomando o ensinamento evangélico sobre a primazia absoluta do mandamento do amor (ver Mar. 22:37-40, etc.), S. Paulo escreve em Ga. 5:14: “toda a lei fica plenamente cumprida com um só preceito, que é este: amarás ao teu próximo como a ti mesmo”, e desenvolve esta ideia em Rom. 13:8-10: “Não devais a ninguém coisa alguma, a não ser o amar-vos uns aos outros, pois quem ama a outrem cumpriu a Lei. É que os mandamentos ‘não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás’ e qualquer dos outros mandamentos resumem-se nesta palavra: amarás ao próximo como a ti mesmo. A caridade não faz mal ao próximo. A caridade é, pois, a plenitude da Lei”. Vejamos algumas notas para a interpretação destes textos.

Em primeiro lugar, Rom. 13:9 diz que os diversos mandamentos se “resumem” na caridade fraterna – o sentido exacto do verbo “resumir” é aqui o de “recapitular”, ou seja, “reunir elementos diversos à volta dum eixo central, em função dum princípio de harmonia que os assume e os comanda”²⁰. Portanto, a caridade “controla” e unifica todo o exercício concreto de obediência aos preceitos da Lei.

Em segundo lugar, em ambos os textos citados S. Paulo se refere ao “pleno cumprimento da Lei”, servindo-se do verbo grego *plêrôô*, que significa primariamente “encher” e que se diz duma tarefa plenamente consumada, duma realização total²¹. Por outro lado, é o termo *plêrôma*, da mesma família do verbo anterior, que é usado em Rom. 13:10, sendo normalmente traduzido por “plenitude”. Ora sobre isso escreve o P. Spicq: “Falar de *plêrôma* a propó-

¹⁹ K. RAHNER, *Escritos de Teologia*, V vol., Madrid, 1964, pp. 481-502.

²⁰ C. SPICQ, *Théologie Morale du N.T.*, II Vol., p. 504, nota 1. O autor escreve ainda que todos os preceitos “são reunidos e recapitulados num preceito maior (...) que os engloba a todos e lhes dá a sua razão de ser: a *agápê*” (pp. 503-504).

²¹ Cf. C. SPICQ, *ib.*, p. 504, nota 3; H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia, 1966, p. 252.

sito do amor, é dizer que este se encontra sempre onde há uma obrigação moral a satisfazer. É ele que cumpre plenamente todos os preceitos, realiza todas as virtudes, que anima toda a conduta do cristão. A *agápê* é plenitude transbordante. Graças a ela, o crente é perfeito, no sentido em que realiza integralmente a ‘lei’ evangélica”²².

Em resumo, S. Paulo ensina-nos que *a caridade é a recapitulação e a plenitude da Lei*. Não será esta uma maneira mais profunda de exprimir a mesma ideia contida na fórmula clássica “a caridade é a forma das virtudes”?²³. Sendo ao mesmo tempo o pleno cumprimento das prescrições morais e a energia que as anima, o amor regula, suscita, inspira e orienta toda a obediência à Lei. Mais ainda, essa obediência esgota-se no amor, no sentido em que aquele que ama satisfaz integralmente as exigências da Lei, e tudo o mais se converte em expressão e encarnação da caridade²⁴.

A partir destas conclusões, podemos agora retomar a nossa terminologia. Aceitando que temos direito a substituir as palavras “caridade” e “lei” por *epignose* e “valores”, é legítimo afirmar que a *epignose* é a instância que representa a *plenitude* dos diversos momentos de sensibilidade aos *valores*. As várias atitudes pessoais, que apreendem as exigências particulares da vida em comumhão, são “inspiradas” pela plenitude da fé-caridade. Se os preceitos da Lei definem aspectos parciais (não matar, não roubar...) do meu respeito pelo valor de outrem, quer dizer que eles explicitam uns tantos e fundamentais valores obrigatórios, que são pontos de passagem indispensáveis da minha vontade de ligar importância aos outros. Assim como o desejo de comunhão se desmembra em atitudes que o mediatizam²⁵, assim também a *epignose* estimula a fidelidade aos valores, sob pena de permanecer uma intenção estéril. Inevitavelmente a caridade se interroga a respeito dos cami-

²² *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes* – I, Paris, 1958, pp. 265-266. Nesta mesma passagem, Spicq introduz a seguinte nota: “Segundo o léxico estoico, *plêrôma* ‘plenitude’ opõe-se a *kêrôma* ‘vacuidade’, como a realidade à aparência. Assim, a caridade multifôrme vem encher de alma, de sentido moral o formalismo das regras dum código.

Omnipresente a todos os preceitos, ‘toda em todos, ela dá-lhes um valor religioso na nova Aliança, fornecendo-lhes conteúdo real para além da materialidade da letra e das matérias prescritas. Ela enche e consoma a Lei” (p. 266, nota 1)

²³ Por várias vezes o P. Spicq estabelece um paralelo entre estas duas fórmulas. Cf. *Ib.*, p. 266: “A caridade é a virtude suprema que engloba e estimula todas as outras. e pode assim comandar inteiramente a vida. Não estamos longe da tese teológica da caridade ‘forma das virtudes’”. *IDEM, Charité et liberté selon le N.T.*, p. 41, nota 8: “Designando a caridade como forma e mãe de todas as virtudes, os teólogos exprimirão exactamente os dados do Novo Testamento”.

²⁴ Cf. M. J. LE GUILLOU, “Charité fraternelle et unification de la vie chrétienne”, *L’amour du prochain*, Paris, 1954, pp. 137-150. Depois de ter citado Ga. 5:14 e Rom. 13:8-10, escreve: “Por mais belas que sejam, estas afirmações só encontram todo o seu significado uma vez situadas no conjunto do pensamento paulino. O Apóstolo, como se sabe, afirma, por um lado, que todas as coisas se recapitulam em Cristo, em quem habita a plenitude da divindade: são as mesmas palavras que acabamos de ver escritas por são Paulo, a propósito da caridade fraterna; é fácil concluir que o lugar da caridade fraterna na vida cristã é o mesmo de Cristo na economia da salvação do mundo” (pp. 137-138).

²⁵ Sobre todo este problema das atitudes e dos valores, e do seu papel de mediatizarem o desejo da comunhão, lembramos o que escrevemos *supra*.

nhos da sua própria efectivação – e então descobre que, para se incarnar concretamente, tem de corresponder às exigências da veracidade, da lealdade, da justiça... etc.²⁶. Mas todos esses valores apreendidos ficam “informados” pela *epignose*, “repletos” da sua plenitude. As exigências morais do cristão recebem assim este maravilhoso acréscimo de sentido que lhes é dado pela inspiração da *epignose*, a qual lhes comunica a sua riqueza de superconhecimento amoroso.

Numa palavra, o desejo de comunhão, aprofundado pela fé-caridade, anima toda a nossa conduta moral, mas é necessariamente mediatizado pela sensibilidade aos valores, até que os comportamentos realizem em definitivo a sua manifestação histórica.

b) *Cristianismo e ética*

Convém nunca perder de vista a finalidade que nos propusemos com este estudo: justificar uma moral de intersubjectividade. Em dois momentos complementares, um filósofo e outro teológico, pretendemos demonstrar o carácter relacional da estrutura ética, e a nossa reflexão analisou sucessivamente os diversos aspectos dessa estrutura. Na primeira parte provámos que todo o processo moral tinha uma marca essencialmente intersubjectiva, pois que o sentido da espontaneidade pessoal está na generosidade e que todas as instâncias da acção nos põem face a outros (a inspiração é o desejo de comunhão, os valores mediatizam a relação pessoal, os comportamentos integram-se numa aprendizagem colectiva e repercutem-se numa colaboração social). Nesta segunda parte, tratase de saber se também em regime cristão a moralidade conserva estas mesmas características, e procurámos mostrar os pontos de impacto entre a Palavra de Deus e a estrutura ética, tal como é vivida pela experiência cristã. Pudemos assim constatar um aprofundamento daquelas realidades postas a claro pela análise antropológica: a esperança é o nome novo do dinamismo de auto-afirmação, a *epignose* é o nome novo da vontade de viver em comunhão com outrem. Isto equivale a um alargamento insuspeitado do horizonte da relação, uma vez que Deus e o Deus feito Homem, Jesus Cristo, passam a ser protagonistas do encontro e da presença.

²⁶ Não nos demoramos neste aspecto porque ele é particularmente evidente: tanto a pregação de Jesus como a parênese apostólica, embora considerem a caridade como o “único mandamento”, não deixam de proclamar variados imperativos morais ou “mandamentos”. O amor é tudo e não é tudo; também ele exige a mediação do respeito pelos valores.

Para que o estudo fique completo, falta ainda considerar o problema da moral cristã ao *nível das atitudes e dos comportamentos*. No que diz respeito à primeira instância (a inspiração), vimos que também ela se podia formular em termos de desejo de comunhão, mas que nos aparecia caracterizada por elementos especificadores (novos pressupostos e novas modalidades, não apenas psicológicas mas entitativas). Portanto, se a *epignose* assume a inspiração moral, não se identifica simplesmente com ela, mas aprofunda-a em novidade de vida. O que acontecerá, porém, com as duas instâncias seguintes? Poderemos dizer que também as atitudes e os comportamentos recebem agora uma caracterização particular? Haverá valores morais especificamente cristãos? Que nos diz a Palavra de Deus sobre esse domínio da moralidade? Também em regime cristão a sensibilidade aos valores e a sua incarnação histórica conservam o carácter relacional?

Subjacente a todas estas interrogações está, em última análise, o *problema da relação entre a vida teologal e a vida moral*. Não é verdade que até aqui considerámos precisamente as virtudes teologais na sua função de princípio inspirador do agir? Mas, ao regular a acção moral, a *epignose* não lhe rouba a sua autonomia, absorvendo-a na esfera da religião? Se toda a conduta está suspensa daquela intenção primeira, que é a fé-caridade, porventura a existência ética não fica dissolvida na “mística”? Numa palavra: para resolver as perguntas acima enunciadas precisamos de esclarecer preliminarmente as relações entre a religião e a moral, entre a *epignose* e os valores éticos.

1) *Religião e moral*

Aqui está um problema que tem dado origem a muitos mal-entendidos. Com facilidade se cai em exageros ao tentar estabelecer a maneira como se articulam a religião e a moralidade, e desses exageros resulta um grave vício na compreensão quer de uma, quer de outra.

Assim, por exemplo, há o risco de se proceder à *absorção* da religião pela moral, ou vice-versa. No primeiro caso, temos um tipo de “*religião moralizada*”, reduzida a categorias meramente éticas ou relegada para o plano dos postulados da moralidade²⁷ – fica uma religião sem *kérigma*, limitada à imanência do

²⁷ Um exemplo típico de “religião moralizada” é a de Kant. Cf. a sua obra *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), 2 ed., Paris, 1952. Embora a moral não exija, para se fundamentar, a ideia dum Legislador Supremo ou dum fim último do homem, no entanto conduz necessariamente à religião, na medida em que a existência de Deus e a imortalidade da alma são postulados da razão prática (logo no prefácio Kant explica esta visão fundamental – ver sobretudo pp. 22-24). Nesta ordem de ideias é muito curiosa a concepção kantiana de “Igreja” – é o Povo de Deus, isto é, “uma cidade ética sob a legislação moral de Deus” (p. 136); Cf. B. HAERING, *Le Sacré et le Bien. Religion et moralité dans leur rapport mutuel*, Paris, 1963, pp. 104 ss.

humano e às exigências da obrigação. No segundo caso, a absorção dá-se no sentido inverso: toda a moral é vivida como fenómeno religioso e todo o preceito é entendido como mandamento divino; tanto a proibição como o imperativo aparecem sacralizados e revestem o carácter de “tabu”, segundo uma visão mitológica da realidade – é a “*moral sacralizada*”.

Um outro risco é o de estabelecer uma *oposição* entre religião e moral, à custa de uma delas. É o que acontece quando se faz a *depreciação da moral em nome da religião*, por causa do pessimismo a respeito dos valores éticos e da parcialidade na maneira de entender a salvação²⁸; ou então quando *se nega a religião em nome da moral*, pensando que Deus impede a seriedade das tarefas humanas, ou que a fé aliena gravemente a consciência pessoal²⁹. Em formas mais ou menos extremas, qualquer destas duas posições se mostra incapaz de resolver o problema posto, e desvirtua o sentido concreto de ambas as realidades.

Portanto, se religião e moral não se *absorvem, nem se opõem*, quer dizer que se *distinguem*, mas que são *correlativas*. Mas mesmo aqui, há maneiras deformadas de conceber essa distinção. Quantas vezes se comete o contra-senso de as distinguir nestes termos: a religião é o domínio do amor e a moral é o domínio da justiça (como se o amor não fosse também uma realidade moral, ou como se à religião não interessasse a justiça...). Por outro lado, com frequência se reduz a religião a uma pedagogia, instrumentalizando-a ao serviço da ordem social ou da defesa dos valores éticos – então as leis humanas confundem-se com as leis divinas e a pessoa deve obedecer às primeiras “como se” fosse Deus a mandar...³⁰.

Tudo isto prova que é importante ver com clareza a questão, tanto mais que está em causa o próprio sentido da ética no cristianismo. Tentemos, pois, elucidar o problema.

No cristianismo, a moral é “religiosa” mas dessacralizada.

O primeiro passo para a compreensão rigorosa deste debate será o discernir no termo religião dois significados distintos: antes de mais, religião significa a relação pessoal que une o homem a Deus; em segundo lugar, a palavra designa o conjunto de ritos e de expressões simbólicas que definem a esfera do

²⁸ É talvez o caso de Lutero. Sobre o seu pensamento quanto a este problema particular, ver J. L. ARANGUREN, *Ética*, 3 ed., Madrid, 1965, pp. 140-142.

²⁹ Concepção que domina muitas formas de humanismo e de ateísmo contemporâneos – a recusa de Deus, em nome da dignidade e da auto-transcendência humana.

³⁰ Sobre este ponto da religião como pedagogia, cf. P. RICOEUR, “Démystifier l’accusation”, *Demitizzazione e morale*, dirigido por por E. CASTELLI, Padova, 1965, p. 57.

sagrado (em oposição a profano). Para evitar todos os equívocos, usaremos para a primeira realidade o termo “*religação*” (na linha da sua origem etimológica) e para a segunda o termo *culto* (no sentido preciso da acção cultural). Feita esta precisão, podemos começar por afirmar que a Revelação ensina nitidamente *a superioridade e a primazia da moral em confronto com a religião-culto*. É verdade que na Nova Aliança a moralidade tem um dimensão essencialmente cultural, na medida em que se radica nos sacramentos como actos de encontro pessoal com Jesus Cristo, na visibilidade da Igreja e mediante a fé. Mas isso não impede de aceitarmos a evidência de que tanto o Antigo, como o Novo Testamento proclamam a superioridade da moral sobre o culto. J. L’HOUR ainda recentemente chamou a atenção para esse indiscutível dado da mensagem do A.T.³¹, e os tão conhecidos oráculos proféticos não deixam margem para dúvidas³². Quanto aos escritos neo-testamentários, basta recordar algumas afirmações, desde o Evangelho³³ até à *epístola* de S. Tiago. Quando Jesus repete com insistência a palavra de Oseias: “Misericórdia é que Eu quero e não sacrifício” (Mat. 9:13 e 12:7; Oseias 6:6), ou quando S. Tiago escreve: “Se alguém se considera religioso, sem refrear a próprio língua, iludindo, ao contrário, o seu coração, é vã a sua religião. Religião pura e sem mancha aos olhos de Deus e Pai nosso é esta: visitar órfãos e viúvas nas suas tribulações e conservar-se isento da contaminação do mundo” (1:26-27), ficamos com a certeza de que a atitude moral é mais decisiva do que a prática do culto ou o cumprimento das prescrições rituais³⁴. Assim a Escritura diz-nos claramente que a verdadeira moral é uma *ética dessacralizada*, uma ética sem tabus religiosos e sem degradações supersticiosas – Jesus aboliu definitivamente todos os ídolos, ao mesmo tempo que promoveu os autênticos valores morais e que situou na dependência destes as expressões da religião cultural.

Posto isto, como se deve entender a afinidade entre moral e “*religação*”? Aquilo que dissemos sobre a *epignose* como inspiração básica da moralidade permite-nos agora explicitar duas conclusões: *a moral cristã é essencialmente religiosa* (neste segundo sentido) e *a religião tem primazia em confronto com a ética*. A esperança, a fé e a caridade, que não são meras faculdades humanas ou meras possibilidades naturais, mas que se fundam no dom de Deus em Cristo, estão no

³¹ J. L’HOUR, *La morale de l’Alliance*, Paris, 1966, pp. 20 ss. Definindo o papel do culto no quadro da Aliança, escreve: “ele é uma sua manifestação importante, privilegiada mesmo, mas de nenhum modo primária nem mesmo sempre essencial. (...) O primado da moral sobre o culto é absoluto e não consiste somente numa diferença de grau” (pp. 21-22 e 23).

³² Lembrar Is. 58, Jer. 7, etc.

³³ Cf. por exemplo, Mat. 5:23-24, 7:21-23, 15:1-20, 23:23; etc.

³⁴ Cf. C. SPICQ, *Théologie Morale du N.T.*, II Vol., pp. 502-503, nota 4.

início de todo o processo moral e são a raiz profunda da conduta cristã. Por isso pudemos afirmar acima que a vida moral está como que suspensa da vida teologal. É a relação constitutiva do homem com Deus e com o seu Filho Jesus que está na base de qualquer hipótese de comunhão humana e que, portanto, torna viável o nosso projecto moral. Fica assim indubitavelmente justificada a prioridade da religião, de tal maneira que a ética é inteiramente redimensionada no interior do próprio mistério da vida em comunhão com Deus³⁵.

Mas ao afirmar isto, não estaremos a cair no erro antes denunciado, a saber, a absorção da moral pela religião? Acaso nesta perspectiva conseguiremos salvaguardar a distinção das duas esferas³⁶ e a autonomia da ética? Se, para o cristão tudo se baseia num dom transcendente e todo o preceito obrigatório é apreendido como mandamento divino, não vamos desembocar numa nova forma de ética sacral? Parece que estas perguntas nos deixam perante um dilema: ou aceitamos que a relação com Deus domina inteiramente a nossa existência (e então toda a obrigação é também “mandamento”), ou pensamos que a moral apenas diz respeito às relações humanas (e então não se vê como pode estar “suspensa” da vida teologal). Como vemos, o que em última análise está em jogo é o sentido do mandamento de Deus. A Revelação apresenta-nos uma moral “religada” mas dessacralizada – que alcance tem essa afirmação para o problema dos valores éticos? Serão eles transfigurados ou alterados, uma vez introduzidos no domínio da experiência cristã? O mandamento divino a que nível se situa na moral concreta?

Antes de mais pode afirmar-se: Deus não manda, mas funda o mandamento. Não obstante, ao dirigir-nos a Palavra, Deus relevou-nos a sua vontade.

“Quando se diz que Deus manda isto ou aquilo, não esqueçamos que esta linguagem é analógica, quer dizer, encerra uma negação e remete para uma relação. Em sentido estrito, Deus não manda; Ele funda o que se chama mandamento, quer dizer, a exigência de coerência na conduta humana. Esta exi-

³⁵ Todo o citado livro de B. HAERING, *Le Sacré et le Bien*, é consagrado a este problema – ver sobretudo pp. 41 ss. Cf. *IDEM*, *La loi du Christ*, II Vol., Tournai, 1957, p. 26, nota 12 e p. 140 ss.; Ver ainda C.H. DODD, *Morale de l’Evangile. Les rapports entre la Foi et la Morale dans le Christianisme Primitif*, Paris, 1958, p. 62; E. SCHILLEBEECKX, *Approches Théologiques. II – Dieu et l’homme*, Bruxelles-Paris, 1965, p. 235: “A vida moral sobrenatural é (...) formalmente uma vida religiosa teologal”, (cf. pp. 71-72, 160, etc.); R. MEHL, *De l’autorité des vateurs. Essai d’éthique chrétienne*, Paris, 1957, pp. 219 ss.

³⁶ Sobre esta distinção, tem interesse consultar L. LAVELLE, *Chroniques Philosophiques. Morale et Religion*, Paris, 1960, pp. 7-14; Por seu lado, I. LEPP, *La Morale nouvelle. Psychosynthèse de la vie morale*, Paris, 1963, pp. 127-129, chama a atenção para os riscos de confundir demasiadamente os domínios religioso e moral.

gência é concebida e formulada pelos homens; e é ainda o homem que compreende que ela se funda em Deus. Por conseguinte, nada se deve prescrever em nome de Deus que não se possa justificar do ponto de vista do homem; mas tudo o que é exigido pela lógica das relações intersubjectivas é por isso mesmo mandamento de Deus³⁷. Se citámos por extenso esta passagem de H. Bouillard é porque ela explicita com grande clareza o primeiro ponto que devemos considerar. Com efeito, entender o desígnio transcendente de Deus à maneira duma intervenção de qualquer legislador humano, é deturpar a sua verdadeira natureza. A nossa pretensão de discernir directamente a vontade divina ou de conhecer em pormenor as suas orientações, defronta-se inevitavelmente com o silêncio de Deus. Temos de o encarar, não “como um potentado que dá ordens”, mas como “um criador que funda naturezas”³⁸. O “mandamento” não é qualquer coisa que está à nossa disposição, como um oráculo que se consulta, mas encontra-se inscrito no próprio sentido do real e nas exigências da nossa condição.

Todavia Deus revelou a sua vontade. Ao fazer-se interlocutor do homem numa história de salvação, Ele deu a conhecer o seu desígnio concreto. Um Deus que se revela é sempre um Deus que solicita a obediência e que suscita a fidelidade vivida: a Palavra não fala só no indicativo, mas também no imperativo. Esta convicção faz-nos completar o que anteriormente escrevemos, pois se, por um lado, é verdade que “Deus não manda, funda o mandamento”, por outro, pode dizer-se “Deus manda” e a nossa obrigação é de fazermos a vontade do Pai. Todo o problema está agora em sabermos de que modo a vontade de Deus se manifesta na nossa existência – tendo em conta as diversas premissas até aqui expostas, podemos abordar expressamente essa questão, dando uma resposta a todas as interrogações deixadas em suspenso.

³⁷ H. BOUILLARD, *Logique de la foi. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques*, Paris, 1964, p. 56. O autor já tinha exposto a mesma ideia no seu livro, Karl Barth, III – *Parole de Dieu et existence humaine*, Paris, 1957, pp. 233-234.

³⁸ A. D. SERTILLANGES, *La fin dernière ou la Béatitude (Somme Théologique – Revue des Jeunes)*, 2 ed., Paris-Tournai-Rome, 1951, p. 273.

2) *Mandamento de Deus e valores morais*

Numa frase cheia de profundidade, o grande teólogo protestante que foi Bonhoeffer diz assim “O mandamento divino é a permissão que eu tenho de viver como criatura diante de Deus”³⁹. Muito mais do que uma imposição, o mandamento é uma *graça*, uma graça que me restitui a capacidade de ser homem e que me permite o acesso a uma nova liberdade. Em vez de nos situar num universo transcendente ou de nos exigir qualquer tipo de conduta sobre-humana, a intervenção histórica de Deus dá plena consistência ao nosso estar-no-mundo e consolida, restaurando-as, as nossas possibilidades humanas.

A partir deste princípio podemos formular a nossa tese nestes três enunciados, que devemos primeiro explicar e depois provar:

A – O mandamento divino remete-nos para a nossa situação no mundo.

B – Portanto, não há valores morais especificamente cristãos.

C – Sendo assim, ao nível das atitudes e dos comportamentos, a moral cristã retoma simplesmente as exigências da comunhão humana.

Quanto à primeira afirmação, queremos exprimir com ela que a visão da fé não nos fornece um plano pormenorizado das obrigações morais, nem constitui uma programação dos modos de se comportar. Em si mesmo, o mandamento da caridade não resolve todos os problemas da existência, nem proclama cada uma das normas éticas concretas. Por conseguinte, a *epignose* não é a moral toda, e a sua efectivação exige uma procura incessante, em ordem a uma descoberta dos modos de a incarnar. Daqui se conclui que só o contexto das situações vividas é que nos permite discernir quais os valores a respeitar e quais os comportamentos a assumir: a caridade não é uma solução feita, mas uma opção interior que se actua pouco a pouco na vida quotidiana⁴⁰.

Assim, a moral cristã, que inicialmente nos aparecia referida a uma transcendência e “religada” ao mistério de Deus, aparece-nos, neste segundo momento, remetida para a nossa situação no mundo e enquadrada no jogo dum processo

³⁹ D. BONHOEFFER, *Éthique*, p. 231. Ver, em geral, pp. 227 ss.; Sobre o seu pensamento, cf. H. OTT, “Le problème d’une éthique non casuistique dans la pensée de D. Bonhoeffer et M. Buber”, *Demitizzazione e morale*, pp. 233-253; Quanto ao problema do “mandamento” em K. Barth, ver a magnífica exposição de H. BOUILLARD, *op.cit.*, pp. 220 ss.

⁴⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *op.cit.*, pp. 17-18, 52, etc.; O problema da maneira de viver cristãmente no mundo é tratado, com profundidade, por C.A.J. VAN OUIWERKERK, “Ethos’ evangélico e soluções humanas de compromisso. Considerações teológico-morais sobre um tema de actualidade”, *Concilium*, 5, 1965, pp. 6-17.

humano. A moral está justamente no ponto de encontro de duas dimensões, uma “vertical” e “religiosa”, outra “horizontal” e “profana”⁴¹ – a relação com Deus e o estar-no-mundo ou, como diz A. Dondeyne, a fé e a civilização⁴², são realidades distintas mas ficam sintetizadas pelo movimento unificador da moral vivida. Simplesmente, e isso é fundamental para a compreensão do nosso ponto de vista, *esse encontro das duas dimensões e essa síntese das duas realidades são operados ao nível da inspiração*, uma vez que é a *epignose*, simultaneamente instância teologal e princípio regulador da ética, que representa o momento de convergência de ambas as linhas. Só nesta perspectiva podemos entender de que maneira a moral está suspensa da fé-caridade, sem ficar absorvida na transcendência – inspirada pela *epignose*, a ética não perde a sua autonomia, nem degenera em sacralização abusiva. A ética como tal é uma realidade plenamente profana, ou melhor, intra-mundana, no sentido em que é nas condições concretas da nossa vida no mundo que se actua o desejo íntimo de comunhão em caridade.

Poderíamos resumir isto na seguinte fórmula: *a epignose é o ponto de encontro do kériqma e do éthos; a aceitação do kériqma estabelece a “religação”, o éthos é intra-mundano*. Entendemos por *kériqma*, não uma comunicação racionalista da verdade, mas a proclamação do acontecimento salvífico e a sua actualização sacramental; quanto ao termo *éthos*, significa a experiência moral no âmbito das relações humanas. É neste âmbito que se realiza verdadeiramente o projecto da fé-caridade e por isso, conforme dissemos, o mandamento divino remete-nos inevitavelmente para a nossa situação no mundo. O desejo de viver em comunhão com outrem, que além de ser aspiração nossa é também imperativo gracioso (isto é, mandamento e graça) de Deus, só pode ser efectuado mediante o acolhimento dos valores, os quais pertencem ao domínio do *éthos* e, por conseguinte, se manifestam no mundo da experiência humana. O cumprimento do preceito da caridade, para se incarnar nas relações intersubjectivas, deve submeter-se à dinâmica do processo moral revelada pela análise antropológica, deve exprimir-se em atitudes e comportamentos intra-mundanos.

Nesta ordem de ideias, estamos de acordo com Bultmann: “Não existe uma ética cristã, se com isso designarmos uma teoria universal estipulando o que o cristão deve ou não deve fazer”⁴³. Se o próprio Mandamento de Deus nos remete para o estar-no-mundo, o nosso *éthos* não é uma experiência exclu-

⁴¹ A respeito desta duas dimensões da moral pode ver-se, entre outros, R. MEHL, *op.cit.*, p. 288, etc.

⁴² A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, 2 ed., Louvain, 1952, pp. 201 ss. – análises muito interessantes.

⁴³ R. BULTMANN, “Aimer son prochain, commandement de Dieu”, *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses*, 1930, p. 234; Pode ver-se um importante comentário deste artigo em R. MARLÉ, “Perspectives éthiques de la demythisation bultmannienne”, *Demitizzazione e morale*, pp. 255-267.

siva daqueles que escutaram a Palavra, ou reservada para os iniciados no Mistério. E assim caminhámos espontaneamente para a nossa segunda afirmação (B), *não há valores morais especificamente cristãos*.

Com frequência constatamos o esforço de alguns autores por encontrar uma originalidade para a moral cristã – uns dirão que ela se caracteriza pelas virtudes da humildade ou da abnegação, outros insistem no relevo que ela dá à dignidade humana, outros ainda preocupam-se em mostrar que a justiça “sobrenatural”, por exemplo, é diferente da justiça “natural”, etc., etc.⁴⁴. Como devemos julgar estas maneiras de pôr o problema? Será na esfera dos valores morais que reside a verdadeira originalidade da moral no cristianismo?

Esta questão, mais ou menos explicitamente, esteve no centro da recente Semana dos Intelectuais Católicos franceses, cujo tema era: “Morale humaine, morale chrétienne”. Ora é curioso verificar nas diversas intervenções uma certa dualidade de tendências: uma que insistia no carácter específico da moralidade cristã, outra que afirmava predominantemente a sua afinidade com qualquer moral humana⁴⁵. Esta dualidade é normal. Haverá uma moral especificamente cristã? Sim e não. Sim, porque nela a inspiração é transfigurada pela *epignose*; não, porque o *éthos* tem um horizonte intra-mundano. Tudo depende do nível a que nos colocamos. Quando intitulámos este capítulo “A moral de inspiração cristã”, quisemos precisamente significar que a sua originalidade estava no princípio inspirador e não em qualquer das outras instâncias. Portanto, não há uma veracidade cristã, nem uma justiça cristã, etc., mas uma veracidade e uma justiça inspiradas cristãmente.

Isto precisa de ser bem entendido, uma vez que não concebemos a inspiração moral como uma super-estrutura, situada em desconexão com o resto. Se o seu papel é o de “inspirar” o processo integral do agir, não admira que a *epignose* provoque uma particular sensibilidade a determinados valores, conferindo também uma modalidade própria a certos comportamentos. Temos alguns exemplos elucidativos destes princípios na parenese paulina: “Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? Então, iria eu tomar os membros

⁴⁴ Cf. D. VON HILDEBRAND, *Etica cristiana*, Barcelona, 1952, pp. 473-475; G. GILLEMANN, *Le primat de la charité...*, pp. 219-225 – Como se verá, não negamos que haja virtudes cristãs, no sentido de cristãmente inspiradas. Mas não nos parece correcto afirmar a existência de “valores cristãos”, desde que se dê a este termo o sentido bem delimitado em que o usamos – assim, poderá dizer-se que a caridade é um valor cristão; mas para nós a caridade não se situa na esfera dos “valores”, pois que é um princípio inspirador.

⁴⁵ Comparar sobretudo as intervenções de J. Lacroix e de J. J. Latour na sessão dedicada ao tema “Morale, métaphysique et religion”, *Morale humaine, morale chrétienne*, Paris, 1966, pp. 102-118 e 125-139. Enquanto o segundo autor põe em relevo a distinção da moral cristã face à moral humana, o primeiro, J. Lacroix, fala do “retentissement” duma na outra (cf. p. 112). A sua conclusão será “que há uma só moral, a moral humana, mas o cristianismo dá-lhe uma espécie de dimensão interior, o que eu gostaria de chamar num segundo sentido, sem a modificar nem lhe acrescentar qualquer coisa” (p. 103).

de Cristo, para os fazer membros de prostituta? De maneira nenhuma!” (I Co. 6:15); “Por isso, posta de parte a mentira, cada qual diga a verdade ao seu próximo, pois nós somos membros uns dos outros” (Ef. 4:25). Nestas exortações, como em muitas outras, é evidente que o Apóstolo recomenda valores simplesmente humanos, dando-lhe novas motivações (condena a prostituição e a mentira à luz da união ao Corpo de Cristo). Quando no Sermão da Montanha Jesus anuncia as Bem-aventuranças, parecendo que contraria os critérios humanos, indica que o Reino tem exigências radicais, que o nosso espírito deve estar pronto para acolher: muitas vezes o cristão é chamado a testemunhar a sua fidelidade a essas mesmas exigências radicais, nos momentos, sempre imprevistos, do *kairos* divino.

De qualquer maneira, estas indispensáveis precisões não anulam a tese da inexistência de valores morais especificamente cristãos⁴⁶ – mesmo quando os apelos de Deus são imprevisíveis, eles manifestam-se sempre no contexto duma situação intra-mundana. Consequentemente, se pudemos caracterizar cristãmente a inspiração moral e mostrar os seus novos pressupostos e a sua nova profundidade, não podemos fazer outro tanto para as atitudes e para os comportamentos.

Daí o nosso terceiro enunciado (C): *ao nível das atitudes e dos comportamentos, a moral cristã retoma simplesmente as exigências da comunhão humana*. É uma conclusão lógica do que escrevemos antes. A fê-caridade, para “ganhar corpo” na história, tem de passar pela sensibilidade aos valores, tem de se confrontar com a situação, tem de partilhar a aprendizagem colectiva, tem de colaborar na organização da cidade⁴⁷. Não há outra hipótese de realizar o projecto de comunhão com outrem, que não seja esta de viver com fidelidade as implicações da convivência humana. O desejo de amar o próximo *como* Cristo amou só pode ser actuado mediante a aceitação das regras da nossa co-existência real. E aqui o cristão sente-se solidário com todos os outros homens que procuram construir um mundo mais humano e que se esforçam por tomar a sério as suas relações, ligando importância aos outros na intersubjectividade. Uma vez explicadas as três afirmações que resumem a nossa perspectiva a respeito do sentido cristão da ética, é a altura de as demonstrar, procurando para elas uma confirmação *a posteriori*. Efectivamente parece-nos possível encontrar alguns dados históricos, que nos provam que não se trata de afirmações arbitrárias, mas de uma tese bem fundamentada. Procedendo metodicamente, passaremos do Antigo para o Novo Testamento, até apontarmos uns tan-

⁴⁶ Cf. R. MEHL, *op.cit.*, pp. 226 ss.; Em abono deste ponto de vista, podem ainda lerse as páginas de R. GUARDINI, *O mundo e a pessoa*, Lisboa, 1963, pp. 207-209, sobre o sentido da expressão: “o cristianismo é a religião do amor”.

⁴⁷ Recordar o que dissemos no fim do III Capítulo sobre a encarnação dos valores na história.

tos factos da história da Igreja, bem como algumas posições doutrinárias. Mais do que esgotar o assunto, pretendemos chamar a atenção para os pontos especialmente significativos.

O progresso do conhecimento das civilizações antigas permitiu constatar um primeiro elemento provativo: *o flagrante paralelismo entre o Decálogo do Sinai e outras legislações contemporâneas*. A revelação dos 10 Mandamentos insere-se inteiramente na história vivida por um povo, lado a lado com outros povos, e assim se compreende que os estudiosos possam descobrir inúmeras afinidades entre a Lei mosaica e, por exemplo, o Código de Hamurabi⁴⁸. Isto em nada prejudica o carácter divino da Lei, mas apenas indica que a intervenção de Deus nos surge sempre enraizada no caminhar humano. Embora mais perfeita do que as suas contemporâneas e dotada de verdadeira universalidade, a legislação moral da antiga Aliança integra-se no quadro dos valores éticos, tais como são apreendidos pelos povos duma determinada época. Não é que a vontade de Deus se confunda em absoluto com os valores humanos – mas estes passam a ser a manifestação dessa vontade, pois que Deus os quis assumir como expressões do seu desígnio⁴⁹. Em resumo a Lei do Sinai tem exigências análogas às outras “morais” não reveladas, mas confere-lhes um espírito novo, ao enquadrá-las nas relações de Aliança com Deus.

Nem é preciso referirmos a evidentíssima superioridade da moral evangélica em relação a todos os outros sistemas éticos, pois a nova inspiração trazida por Cristo à existência humana confere a essa moral uma invegável originalidade (para já não falar da sua espantosa profundidade). Não se trata duma sobre-elevação extrínseca ou dum aperfeiçoamento superficial, mas duma radical inovação que, inclusivamente, vai condicionar o relevo dado a algumas decisivas atitudes, tais como a renúncia humilde e o amor incondicional. Mas logo que a ética do N.T. passa para o domínio dos valores, já se torna possível estabelecer uma comparação entre ela e outras éticas, sobretudo a grega. O desenvolvimento da reflexão moral, iniciado com Sócrates, teve grandes consequências para o humanismo greco-latino e não admira que encontremos nos pensadores da época uma notável elevação de ideais.

⁴⁸ Podem ver-se referências a este paralelismo nos seguintes autores: C. H. DODD, *Morale de l'Évangile*, p. 121; E. HAMEL, *Loi naturelle et Loi du Christ*, Bruges-Paris, 1964, p. 18; J. L'HOUE, *La morale de l'Alliance*, pp. 77-78.

E muitos outros se poderiam citar.

⁴⁹ Vale a pena transcrever este belo texto de R. Mehl em *De l'autorité des valeurs*, p. 231: “O Decálogo seria idêntico a qualquer outro código jurídico-religioso, se se esquecesse que ele é antes de mais o acto pelo qual Deus faz conhecer aos homens o e Ele está do seu lado, seu salvador e seu libertador, e que por conseguinte exige, e o seu povo seja santo, como Ele mesmo é santo. Mas o Decálogo tem também – conteúdo concreto e cada um dos mandamentos remete para um valor. Estes valores aliás, encontramos-los em todos os outros géneros de códigos e de éticas. Em si mesmos estes valores têm um significado ‘natural’. Portanto, a lei pelo seu conteúdo remete para os valores mas em si mesma é muito diferente dum valor”.

Seria interessante analisar todos estes paralelismos (por exemplo, comparar a pregação de Jesus com a das comunidades essênicas), mas limitemo-nos a um aspecto. Que é talvez o mais sugestivo ou, pelo menos, aquele que mais tem sido objecto de estudo: *o confronto das morais de S. Paulo e dos estoicos*. Devemos ao P. Benoit um extenso artigo, em que esse confronto é levado até ao pormenor, com base nos escritos de Séneca⁵⁰. Depois de ter resumido os principais traços do pensamento deste moralista estoico (luta contra as paixões, prática da virtude), Benoit escreve: “Em todo este programa de desprendimento e de ascese não falta grandeza e por várias vezes se pôde pensar nas prescrições da moral cristã. Nas recomendações dadas no final das suas epístolas, S. Paulo propõe de certo modo a mesma palavra de ordem: vencer as paixões e os seus vãos desejos, praticar o desprendimento, não temer as provações que não podem atingir a nossa alma. De resto, esta aproximação não deve surpreender: a extrema preversão da época provocava o mesmo sobressalto em todas as almas rectas, e encontramos o mesmo programa de saneamento moral em todos os pregadores populares deste tempo, qualquer que fosse a sua escola. É pelos princípios que eles se distinguem, e é também neste terreno que nos aparecerá uma profunda diferença de inspiração entre o ascetismo de Séneca e o de S. Paulo”⁵¹. Admitindo a competência do autor destas palavras, não podemos deixar de concluir com ele que a “profunda diferença” está na inspiração – os mesmos valores passam a estar envolvidos por um ambiente novo e revestidos dum novo sentido. E esta mesma conclusão se confirma em vários outros estudos analíticos, que comparam a moral grega com a do N.T.⁵² Consequentemente, a partir destes paralelismos a que fizemos alusão, temos o direito de afirmar que *a moral revelada é totalmente original ao nível da inspiração. mas que se encontra com qualquer ética humana digna desse nome, ao nível das atitudes, ou seja, dos valores.*

Se observarmos a história da Igreja, que lições dela colhemos para esta questão? A primeira coisa que se constata é que a comunidade eclesial constituiu um poderoso fermento de renovação dos costumes e irradiou na sociedade altos ideais morais. Em nome do Evangelho, ela influenciou constantemente a convivência humana e imprimiu nela uma forte inspiração personalista, apesar da inevitável distância entre a sua mensagem e a moral

⁵⁰ P. BENOIT, “Sénèque et St. Paul”, *Exégèse et théologie*, II Vol., Paris, 1961, pp. 383-414.

⁵¹ *Ib.*, p. 392.

⁵² Cf. R. FLACELIÈRE, “Morale grecque et morale néo-testamentaire”, *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, pp. 85-109; Mais referências em C. H. DODD, *op.cit.*, p. 122: “os preceitos morais do estoicismo são como que tecidos no interior do estofa da moral neo-testamentária”; R. MEHL, *De L'autorité des valeurs*, p. 229, etc.

concretamente vivida. Mas também é um facto indiscutível que a doutrina moral da Igreja foi evoluindo, à medida que se processou o avanço na consciência do homem por si mesmo: incarnada no mundo e presente às situações humanas, a Igreja foi encontrando as formas progressivamente mais aptas para realizar a caridade fraterna. Isto significa que ela participou plenamente na aprendizagem colectiva, em ordem à sensibilidade, aos valores e aos modos de se comportar. Sobretudo durante os períodos de cristandade, quando coincidiam as fronteiras da Igreja com as da civilização ocidental, ela foi a protagonista dessa aprendizagem, controlando inteiramente a vida moral dos seus filhos.

Com o declínio da cristandade, tornou-se mais clara uma verdade: a Igreja não tem o monopólio dos valores morais. Em minoria num mundo pluralista, a Igreja de hoje pode sentir, como nunca, a existência fora dela de grandes sistemas éticos e a sua solidariedade com todos os homens num esforço comum de promoção moral. Nos mais variados domínios, desde a ética social até à vida familiar, a Igreja foi aprofundando as exigências da condição humana em diálogo com as situações sempre mutáveis e em confronto com os não cristãos.

Por estas razões, somos levados a distinguir na missão da Igreja (sobretudo na sua missão de ensino) dois aspectos diferentes, embora não separáveis: primeiro, *a proclamação evangélica dos grandes princípios inspiradores da vida moral; segundo, o enunciar dos imperativos reclamados pelo respeito dos valores, em determinadas situações*⁵³. A primeira função corresponde a uma tarefa própria e específica da Igreja, enquanto comunidade de salvação – compete-lhe anunciar indefectivelmente a mensagem de Cristo e as suas exigências mais profundas. Na segunda função, porém, a Igreja *não tem uma competência exclusiva*, mas é apenas uma voz especialmente autorizada, que partilha com a humanidade inteira a descoberta dos imperativos concretos.

Dizemos que “é uma voz especialmente autorizada”, não só porque tem uma particular assistência do Espírito Santo, mas também por causa da sua experiência histórica: “Se o magistério eclesial pode formular estas normas segundo os tempos e os lugares, é porque tem atrás de si a reflexão – por vezes secular dos crentes sobre a experiência”⁵⁴. Mas acrescentamos que “não tem uma competência exclusiva”, porque os autênticos valores morais não são especificamente cristãos e porque qualquer consciência humana bem formada se pode pronunciar a respeito deles. Mesmo quando o magis-

⁵³ Prescindimos aqui da legislação eclesial que, embora não sendo estritamente moral, obriga em consciência (por exemplo, o preceito dominical) – a Igreja pode dar essas normas a título de exigências da sacramentalidade da graça, conforme diz E. SCHILLEBEECKX, *Dieu et l'homme*, pp. 236-237.

⁵⁴ E. SCHILLEBEECKX, *ib.*, p. 75.

tério da Igreja explicita infalivelmente uma norma do direito natural, semelhante norma, por definição, constitui um património comum da humanidade e não se limita ao círculo dos crentes⁵⁵.

Estes mesmos princípios recebem uma importante confirmação à luz da Constituição Pastoral *GAUDIUM ET SPES*. O Concílio tem consciência de que a Igreja pode “contribuir para *humanizar* a família dos homens e a sua história”, pois que “*caminha juntamente* com toda a humanidade, *participa* da mesma sorte terrena do mundo e é como que o fermento e a alma da sociedade humana” (n.º 40). Por isso mesmo, quer “dirigir-se a todos, para *iluminar* o mistério do homem e *cooperar na solução* das principais questões do nosso tempo” (n.º 10). Perante as dificuldades contemporâneas, a Igreja sabe que “pode dar-lhes *uma resposta* que defina a verdadeira condição do homem, explique as suas fraquezas, ao mesmo tempo que permita conhecer com exactidão a sua dignidade e vocação” (n.º 12). Todavia, no domínio dos imperativos ou normas particulares, qual é a posição da Igreja? “Guarda do depósito da Palavra divina, onde se vão buscar *os principias* de ordem religiosa e moral, a Igreja, embora *nem sempre tenha uma resposta já pronta para cada uma destas perguntas*, deseja, no entanto, *juntar a luz da Revelação à competência de todos os homens*, para que assim receba luz o caminho recentemente empreendido pela humanidade” (n.º 44).

A clareza destes textos dispensa quaisquer comentários: é evidente a distinção entre o que poderíamos chamar “a resposta inspiradora” e “as respostas-soluções”. Da primeira a Igreja fala com plena e exclusiva autoridade; das segundas ela sabe que deve cooperar na procura, dando e recebendo, solidarizando-se com a competência de todos os homens. Atenta às preocupações do mundo e permeável às suas influências, a Igreja, que é “perita em humanidade”⁵⁶, também desempenha o papel de *povo profético*, prestando um *serviço* universal ao apontar os caminhos da humanização mais autêntica.

⁵⁵ Seria preciso ainda distinguir entre a competência da hierarquia e a competência do laicado, quanto a estes diversos tipos de problemas; mas não podemos entrar nesses pormenores. Sobre isso veja-se K. RAHNER, *Mission et Grâce*. III – *Au service des hommes. Pour une présence chrétienne au monde d'aujourd'hui*, Paris, 1965, pp. 167-204. *IDEM*, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, 1963, pp. 15-45; Em geral, cf. H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, pp. 59-62 (a respeito das directivas da Igreja em matéria política); B. SCHUELLER, “La théologie mor ale peut-elle se passer du droit naturel?”, *Nouvelle Revue Théologique*, 88, 1966, pp. 472-474 (sobre o magistério eclesiástico e a lei moral); Quanto aos problemas da infalibilidade e das normas de interpretação, ver o estudo, aliás pobre, de J. FORD – G. KELLY, *Problemas de Teologia Moral Contemporânea*, I – *Teologia Moral Fundamental*, Santander, 1962, pp. 13-45; Para analisar um caso concreto de competência da Igreja (guerra e paz), cf. F. BOECKLE, “A Paz e a Guerra segundo os meios modernos”, *Concilium*, 5, 1966, pp. 113-116 (que aplica a doutrina de K. Rahner); Quanto ao pensamento protestante, tem interesse consultar D. BONHOEFFER, *Éthique*, pp. 300 ss., sobretudo p. 307; R. MEHL, *Pour une éthique sociale chrétienne*, Neuchâtel, 1967, *passim*: análises com muito interesse sobre os fundamentos da competência da Igreja em matéria social.

⁵⁶ Cf. PAULO VI, enc. *POPULORUM PROGRESSIO*, n.º 13.

Todas estas razões nos garantem um fundamento válido para a tese que propusemos: o Mandamento de Deus remete-nos para o intra-mundano e, ao nível das atitudes e dos comportamentos, a moral cristã retoma as exigências da comunhão humana. Muito longe de entendermos a experiência moral como repartida em duas zonas (uma “divinizada” e outra “humanizada”), encontramos na estrutura integral da acção uma dupla referência ao Mistério da salvação e à vida no mundo. A primeira referência não anula, nem obscurece a segunda, antes lhe dá plena consistência e inteira seriedade⁵⁷. Mas são duas linhas que se cruzam no coração de cada homem – falta-nos ver agora qual a razão profunda desta convergência e qual o grande motivo deste encontro.

c) *O mistério da reconciliação*

Embora tenhamos insistido na unidade do processo moral, ou seja, desse movimento que vai do “desejo de ser até à sua efectuação”, talvez os inevitáveis limites da linguagem tenham impedido a visão dessa unidade. A estrutura do acto humano não está polarizada por energias antagónicas, como se a inspiração nos atraísse para a transcendência divina e as atitudes nos projectassem para fora dela. Deus e o mundo não são rivais que disputam uma propriedade. Se há um momento no qual *kérigma* e *éthos* se encontram ou, por outras palavras, se a inspiração-*epignose* é a instância onde se unem o teológico e o moral, deve haver um fundamento que torne isso possível. Como se explica, então, que seja mediante a sua vida no mundo que o homem realiza o projecto da caridade? Como se explica que a própria comunhão com Deus se deva actuar na comunhão humana?

⁵⁷ Esta distinção (que não é separação) entre duas referências, uma que nos “religa” ao Mistério de Cristo, salvação de Deus, outra que nos insere na realidade intramundana (profana ou secular), parece-nos mais vantajosa para equacionar os problemas éticos do que a distinção entre sobrenatural e natural. Não quer dizer que esta última não se justifique (certamente que sim), mas com facilidade dá origem a confusões. De qualquer maneira, a nossa tese está de acordo com a doutrina dos teólogos que se referem à indispensável mediação do direito natural, em ordem a actuar concretamente a caridade. Esta, para se incarnar, deve exprimir-se segundo as normas desse “direito natural”, acessíveis e obrigatórias para toda a consciência humana. Quanto a bibliografia sobre isso em muitas obras escriturísticas já citadas há um capítulo sobre o direito natural na Bíblia (lembrar Spicq, Schnackenburg, Dodd, etc.). Além dessas, cf. J. FUCHS, *Le droit naturel. Essai théologique*, Tournai, 1960; E. HAMEL, *op.cit.*, pp. 18 ss.; B. SCHUELLER, *op.cit.*, E. SCHILLEBEECKX, *op.cit.*, pp. 228 ss.; M. D. CHENU, *La Parole de Dieu II – L'évangile dans le temps*, Paris, 1964, pp. 311 ss; Mesmo nos teólogos, como K. Barth, que não aceitam a existência dum “direito natural”, a ética acaba por se “mundanizar” não obstante a transcendência do “mandamento” – cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth, III Vol.*, pp. 257-258; I. MANCINI, “La morale teologica di Barth”, *Demitizzazione e morale*, pp. 357-392 (ver sobretudo), pp. 390-391, a intervenção de Ricoeur no debate).

O fundamento para a unidade entre vida teológica e vida moral está no mistério da reconciliação entre Deus e o mundo.

Deus amou de tal maneira o mundo que deu o seu Filho único” (Jo. 3:16). A esse acontecimento decisivo da irrupção de Deus no intramundano dá S. Paulo o nome de *reconciliação*: “Tudo vem de Deus, que nos reconciliou consigo por intermédio de Cristo e nos confiou o ministério da reconciliação. Pois era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo, não levando em conta aos homens as suas faltas. Ele que depôs em nós a palavra da reconciliação” (II Co. 5:18-19). Vejamos que consequências tem este admirável mistério para a vida moral.

Mais uma vez será Bonhoeffer a ajudar-nos na reflexã, ele que fez desta verdade um dos pontos centrais do seu pensamento. “Não está escrito: Deus fez-se ideia, princípio, programa, valor universal, lei, mas Deus fez-se homem. (...) *Ecce homo* – olhai este homem. Foi nele que se realizou a reconciliação do mundo com Deus”⁵⁸. Por isso podemos dizer que *a ética cristã “tem o seu ponto de partida na reconciliação consumada* do mundo com Deus e com o homem Jesus Cristo, na adopção do homem real por Deus”⁵⁹. Ao viver uma vida humana, Deus tomou o homem a sério e, como já vimos, restituiu-o a si mesmo; doravante “o homem torna-se homem porque Deus se tornou homem”⁶⁰.

Esta reconciliação só será plenamente manifestada no advento escatológico, mas desde já ela provoca uma radical transformação no sentido da nossa existência moral: é na humanidade do Filho de Deus que está o paradigma (não apenas modelo, mas fundamento) para toda a nossa conduta. Dizemos bem “*na humanidade*”. Por causa da encarnação, as realidades terrenas e a trama das relações no mundo são o lugar onde se joga a salvação de cada um. Mais ainda, hoje um cristão pode dizer como K. Barth: “Deus, ao fazer-se homem, tornou o homem medida de todas as coisas”⁶¹. Aquela célebre frase do pagão Protágoras, para quem “o homem é a medida de todas as coisas”, é agora re-interpretada no contexto do mistério da encarnação, e a esta luz deparamo-nos assim com o profundo *humanismo cristocêntrico* que deve caracterizar a nossa maneira de encarar o sentido da vida. O ideal cristão não é o de um qualquer super-homem ou de um semideus, mas o ideal plenamente humano de sermos conformes à imagem do Filho de Deus (cf. Rom. 8:29). Nele o homem foi *remido*, e a redenção operada na Cruz mostra-nos que o ideal humano não é

⁵⁸ D. BONHOEFFER, *Éthique*, pp. 61 e 48.

⁵⁹ *Ib.*, p. 62 (o sublinhado é nosso); cf. pp. 9, 97 ss., 114 ss., 157, etc.

⁶⁰ *Ib.*, p. 59.

⁶¹ *Cristengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946, p. 36 – citado por M. D. CHENU, “Uma Constituição Pastoral da Igreja”, *Temas Conciliares – VI. A Igreja e o Mundo – II* (ed. port. dos textos de D.O.C.), Lisboa, 1966, p. 15.

uma solução de facilidade, nem uma condescendência para com as pretensões dum puro humanismo naturalista; é antes um ideal exigente, próprio daqueles que, vivendo para os outros, procuram levar até ao fim o movimento da entrega e da dedicação, aceitando que é no perder-se que se encontram. Realizando-se na generosidade amante, o homem cumpre a sua definição última, por força da redenção levada a efeito pelo Homem-Jesus.

E agora podemos compreender a justificação básica daquilo que escrevemos acima: o Mandamento de Deus exprime a coerência da conduta humana e aponta para a lógica das relações intersubjectivas; ao remeter-nos para o estar-nomundo, a vontade divina significa para nós a exigência da comunhão humana. A família, o trabalho, a técnica, a ciência, a arte, a política formam o quadro da nossa existência terrena, tudo isso são realidades “mundanas”, mas pertencem a um mundo reconciliado com Deus em Cristo: daí que a nossa tarefa moral seja a de as humanizar, inspirados pela energia vigorosa da fé-caridade. Esta *humanização* da moral não é a sua *laicização*, como se a reduzíssemos a uma actividade agnóstica, divorciada da relação a Deus. Mas também não é uma *sacralização* ética, como se essa mesma relação a Deus suprisse as exigências reais da nossa condição humana.

O Evangelho não nos ensina outra coisa. As palavras e as atitudes de Cristo encaminham-nos sistematicamente para a fidelidade à situação e para as exigências da co-existência fraterna. Podemos salientar, entre outras, a narrativa da conversão de Zaqueu, esse homem que queria ver Jesus e que foi digno de o receber em sua casa (ver Luc. 19:1-10). Cheio de alegria, Zaqueu soube compreender o que lhe era exigido: “Olha, Senhor, vou dar aos pobres metade dos meus bens e, se defraudei alguém em qualquer coisa, vou restituir o quádruplo”. Viu com clareza que o acolhimento do Filho de Deus implicava uma justa distribuição da riqueza e um honesto restabelecimento das relações. Por isso Jesus respondeu: “Veio hoje a salvação para esta casa”. A salvação efectiva-se na justiça. Há uma unidade indissociável entre a conversão para o Reino e a seriedade dos nossos comportamentos.

O que Deus nos manda é que liguemos importância aos outros, reconhecendo-os e promovendo-os, é que respeitemos os valores e que aprendamos solidariamente o modo de os incarnar, é que participemos na colaboração social para criar estruturas mais justas e para garantir a convivência responsável. Por causa de Cristo-reconciliador, é em todas estas implicações do desejo de viver em comunhão com outrem que se concretiza a obediência ao Mandamento. Vida teologal e vida moral, *epignose* e *éthos*, podem encontrar-se porque a graça da encarnação redentora (permanentemente actualizada pelo *kérigma* e pelos sacramentos da Igreja) reconciliou definitivamente a religião e o intra-mundo, Deus e o homem.

Também por causa da reconciliação, temos esperança de que todo o homem que viva a comunhão humana possa encontrar Deus e ser aceite no juízo escatológico.

A grande conclusão destas últimas páginas é que o projecto da fé-caridade, unindo-nos ao Mistério salvífico de Deus, nos remete também para a exigência das relações inter-pessoais. Qual será agora a situação de todos aqueles homens que estão fora da comunidade eclesial ou que se recusam a reconhecer na vida uma referência a Deus? A teologia não pode ignorar esse problema. Se o abordamos aqui, não é tanto com a pretensão de lhe respondermos integralmente, como levados pelo desejo de analisar um último aspecto da comunhão moral.

Em síntese, é isto que queremos afirmar: *uma vez que a seriedade da comunhão com Deus nos impele para a comunhão humana, reciprocamente podemos esperar que todo aquele que tome a sério a comunhão humana encontra também a comunhão com Deus*. Por outras palavras, todo o homem que se esforce sinceramente por viver com fidelidade a sua condição de pessoa e a sua situação no mundo, inspirado pelo desejo de ligar importância aos outros, será um dia aceite no juízo escatológico.

Explicuemos este enunciado. Antes de mais é indispensável ter em conta que não é a “moral” que salva o homem. A salvação é sempre um dom absolutamente gratuito da auto-comunicação de Deus e não depende da eficácia das nossas “obras”⁶². Não é o respeito pelos valores que confere a “santidade”, nem é o esforço humano que pode obter ou alcançar o Reino de Deus.

Todavia, a salvação está efectiva e definitivamente oferecida aos homens em Cristo de tal maneira que cada um deles está permanentemente confrontado com essa dádiva. Isto significa que todo o exercício de liberdade humana representa, em última análise, uma opção diante de Deus⁶³ – por causa do mistério da reconciliação, sempre que nós damos um determinado sentido à nossa existência intra-mundana, estamos, nesse mesmo acto e talvez ignoradamente, a tomar posição perante Deus. Como diz K. Rahner, a história da salvação estende-se “tanto quanto se estende a história humana da liberdade”⁶⁴. As verdadeiras opções responsáveis nunca são neutras ou insignificantes, mas põem sempre em causa a nossa referência ao sentido último da vida.

⁶² Recordar o importantíssimo tema bíblico da justificação pela fé e não pelas obras – para uma exposição clara e rigorosa, cf. S. LYONNET, *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli, 1966, pp. 197 ss.

⁶³ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teologia*, V vol., pp. 115 ss.

⁶⁴ *Ib.*, p. 121.

Esta realidade dá-nos a esperança de que, “sem repudiar o nosso estatuto de criaturas, não ficaremos encerrados na imanência”, porque Deus quis “assumir pela sua santa vontade esses mesmos valores que asseguram a existência ética do homem”⁶⁵. É portanto legítimo afirmar que “toda a resposta ao valor, sobretudo toda a resposta a um valor moralmente relevante, é uma resposta implícita, indirecta a Deus”⁶⁶, e que o respeito pelos valores “é uma forma inconsciente de adoração”⁶⁷.

Por isso, quando alguns autores insistem na insuficiência das doutrinas morais para responder aos problemas mais graves da existência⁶⁸, estamos de acordo com eles ao nível teórico, quer dizer, reconhecemos essa insuficiência quanto à elaboração doutrinal e quanto à explicitação sistemática da ética. Mas logo que nos situamos ao nível existencial, aí temos de admitir que “a moral vivida é sempre mais que a moral”⁶⁹ e que, por conseguinte, os limites doutrinários não impedem a fidelidade concreta ao dever e a abertura vital para o bem. Mesmo quando a consciência humana está obscurecida pelo erro, nem por isso deixa de ser normativa ou de representar para a pessoa um apelo imperioso⁷⁰. Sempre que o homem se esforça por viver em comunhão com o próximo, mediante o respeito pelos valores, está a realizar-se como pessoa e a caminhar para a plena felicidade, apesar das suas ignorâncias e das suas incertezas. Portanto, também os defensores duma *teoria* moral defeituosa podem permanecer fiéis ao voto de generosidade e corresponder à vocação para o amor.

Temos assim apurado um primeiro aspecto do problema: toda a opção moral é uma atitude assumida diante de Deus e todo o acto de respeito pelos valores é, em última análise, uma abertura ao dom divino. Mas prosseguindo no aprofundamento teológico desta realidade, chegamos à conclusão de que o face a face intersubjectivo nos introduz verdadeiramente no “espaço” da salvação: “isto significa que, concretamente, o próximo humano é a forma sacramental primeira e fundamental da graça; que as relações inter-humanas possuem, neste mundo, uma significação sacramental: elas são a oferta do dom divino da salvação sob uma forma

⁶⁵ R. MEHL, *L'autorité des valeurs*, p. 233.

⁶⁶ O. VON HILDEBRAND, *Ética cristiana*, p. 470.

⁶⁷ Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, 2 ed., Paris, 1951, p. 147; Ver em geral pp. 141-157.

⁶⁸ É o caso J. MARITAIN, *La Philosophie Morale*, I – *Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, 1960, pp. 116-117, etc.; Para uma crítica da sua posição cf. C. BOYER, “Morale et surnaturel”, *Gregorianum*, 29, 1948, pp. 527-543; Ver ainda C. SPICQ, *Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul*, pp. 9-22: “Pourquoi une morale révélée?”.

⁶⁹ J. LACROIX, *Morale humaine, morale chrétienne*, p. 114, o qual, de resto, usa esta frase num contexto ligeiramente diferente (o sublinhado é nosso).

⁷⁰ Lembrar a tese tradicional da normatividade da consciência invencivelmente errônea.

histórica”⁷¹. Estamos aqui no próprio coração do mistério, a saber, este facto de cada pessoa ser para o seu semelhante um *sacramento* do Filho de Deus. Não quer dizer que o homem “faça as vezes de Cristo” ou o representante simbolicamente; mas o próximo é um sacramento de Jesus Cristo porque este, ao solidarizar-se com a humanidade, fez com que todo o encontro humano fosse também uma tomada de posição perante o filho de Deus.

É isto que nós vemos afirmado sem reticências pelo próprio Jesus, no discurso sobre o juízo final (Mat. 25:31-46). Quando o Senhor exclama: “Em verdade vos digo: sempre que o fizestes a um destes meus irmãos dos mais pequeninos, a mim o fizestes”, exprime justamente que o comportamento fraterno, vivido no serviço e na dedicação para com os necessitados, empenha a nossa responsabilidade diante de Deus e de Cristo; por isso pode dizer: “Recebei em herança o Reino”. É esta a nossa esperança: que a manifestação escatológica ponha a claro o mistério escondido, segundo o qual todos os que vivem em comunhão humana no mundo serão aceites no discernimento do Juízo. Com efeito, o reconhecimento do outro e a consequente vontade de promoção, não se operam sem o descentramento interior que é a abdicação da própria auto-suficiência, que é renúncia às pretensões da autonomia absoluta. Todo aquele que, levado pelo amor, realiza esse descentramento doloroso, está a perder-se para se encontrar. Aquele que mantém em si o desejo de comunhão, apesar de todas as frustrações e de todas as desilusões, participa sempre na graça da Cruz, essa Cruz onde Cristo se perdeu para se encontrar: se ali o amor foi mais forte que a morte, podemos esperar que também a nossa morte quotidiana, também a nossa renúncia diária, terão como fruto o amor e a vida.

Agora melhor se compreende porque é que “a moral vivida é sempre mais que a moral”, uma vez que a atenção que prestamos ao outro, através dos actos que incarnam a justiça (ou qualquer outra atitude de respeito pelos valores), adquire uma nova dimensão salvífica e uma nova referência ao Mistério de Cristo. A vontade de ligar importância ao próximo é sempre, porventura ignoradamente, uma vontade de ligar importância ao Filho de Deus feito Homem. “Tive fome e vós destes-me de comer” – o nosso *ser-para-os-outros* desabrocha, inesperadamente, num *ser-para-Deus-em-Cristo*. Portanto, se antes tínhamos visto que a *epignose* se deve incarnar no *éthos* intramundano, vemos agora que o cumprimento das exigências da nossa condição ética se abre espontaneamente para a realidade da *epignose*, já que a fidelidade incondicional aos valores morais e o amor absoluto às

⁷¹ E. SCHILLEBEECKX, *Dieu et l'homme*, p. 173.

pessoas são uma expressão obscura e incógnita da fé-caridade⁷². Numa palavra, o desejo de viver em comunhão com outrem é também um desejo, escondido mas irresistível, de viver em comunhão com Deus Salvador.

⁷² Sobre a legitimidade desta passagem do “moral” para o “teologal”, ver o seguinte texto de E. SCHILLEBEECKX, “A Igreja e o Mundo”, *Temas Conciliares*, II. *A Igreja e o Mundo* – I, (ed. port. dos textos de D.O.C.), Lisboa, 1965, pp. 31-32: “Com a sua revelação-palavra, a Igreja não faz outra coisa senão iluminar a realidade da presença absoluta do Mistério em Cristo a favor de toda a humanidade e proclamar que o Mistério se aproxima de nós, não somente mística e interiormente, mas através de uma tangibilidade e visibilidade históricas. (...) A revelação-palavra, de que a Igreja é o órgão, não faz senão explicar as implicações desta presença absoluta e gratuita, que, como revelação-realidade, está presente na vida dos homens antes mesmo de virem a encontrar-se historicamente com o fenómeno Igreja. Mais: a aceitação livre desta presença absoluta e gratuita do Mistério é a essência da chamada *fé teologal*. Crer é ter confiança neste Mistério presente, é confiar-se a ele apesar de tudo e em quaisquer circunstâncias. Parece-me que esta afirmação é de uma importância capital porque implica que a aceitação da existência humana concreta, com todas as suas responsabilidades, seja um acto de *fé teologal*” (somos nós que sublinhamos). – Cf. ainda J. RATZINGER, “Fora da Igreja não há salvação”, *Temas Conciliares*, I. *O Mistério da Igreja*, Lisboa, 1965, pp. 57-67 (que explica o modo como a fé e a caridade podem realmente ser vividas de maneira implícita) – e K. RAHNER, *Mission et Grâce*, III Vol., pp. 28 ss. (sobre o problema dos “cristãos anónimos”).

CONCLUSÃO DA II PARTE

Poderá parecer que nesta segunda parte nos entregámos a divagações teológicas que nada teriam a ver com a moral de intersubjectividade. E no entanto, apesar do carácter forçosamente breve da exposição e da multiplicidade dos temas apontados, o nosso interesse não ficou disperso e é fácil detectar o fio condutor que presidiu ao desenvolvimento.

Mais uma vez é preciso ter em conta que esta secção do nosso estudo é complementar em relação à primeira, de tal modo que só esta permite a inteligibilidade daquela: retomámos sistematicamente a análise antropológica, tentando ver as incidências teológicas na estrutura da moralidade e assim é impossível isolar cada um dos momentos da reflexão.

Abordámos inicialmente o problema da esperança, porque consideramos que a partir dele se pode repensar cristãmente o sentido do dinamismo de autoafirmação. Assim, vimos que a moral cristã se radicava originariamente no binómio *Promessa-esperança*, anterior ao outro binómio *Lei-obediência*, e que isso nos esclarecia sobre a maneira de entender o desejo humano de felicidade e a nossa dependência face a Deus, no qual se apoia o nosso crescimento pessoal. À Promessa divina, realizada em Cristo e pelo dom do Espírito, responde a esperança eclesial, pois que a Igreja vive a tensão escatológica e a expectativa da plena manifestação do Reino. Portanto, já no IV capítulo nós concluimos que também a moral cristã põe em relevo a categoria de *relação*, visto que a esperança nos refere à Santíssima Trindade e nos torna solidários numa aspiração comum.

Mas foi no V capítulo que o tema da “comunhão” tornou a invadir inteiramente o desenrolar do estudo. Aceitando de novo como hipótese a validade da distinção de três instâncias no acto humano, a reflexão progrediu ao longo de três etapas:

- na primeira, procurámos caracterizar cristãmente a inspiração moral;
- na segunda, vimos que não era possível caracterizar cristãmente as atitudes e os comportamentos;
- na terceira, mostrámos a unidade destes dois momentos.

Quanto à primeira, o desejo de viver em comunhão surgiu-nos aprofundado pelo mistério da fé-caridade, uma vez que a *epignose* reconhece Deus como fonte do amor e sabe que a co-existência humana está afectada pela solidariedade em Cristo. Assim, o princípio inspirador da moral é como que elevado acima de si mesmo, na medida em que é um dom do Espírito libertador e que fica plenamente aberto às relações com Deus. Trata-se, com todo o rigor, duma novidade de vida, que proporciona à existência ética uma inspiração radicalmente nova. Daí que as relações humanas sejam transformadas pela energia da *epignose*, a qual comunica a sua plenitude a todos os valores morais.

Permanecia ainda em aberto a questão de saber o modo como o projecto da caridade se poderia incarnar visivelmente, adquirindo a sua eficácia histórica – em última análise, é o melindroso problema da articulação entre vida teológica e vida moral. Essa segunda etapa fez-nos ver que a obediência ao Mandamento de Deus nos exige sempre a fidelidade às situações que constituem a trama da nossa vida no mundo. A *epignose*, para se exprimir em comportamentos, deve respeitar a obrigatória mediação dos valores, e estes revelam-se como realidades intramundanas, no sentido em que pertencem ao domínio do humano e não são especificamente cristãos. E aqui pudemos evocar toda a série de exigências da relação intersubjectiva (acolhimento dos valores éticos, aprendizagem colectiva dos comportamentos, colaboração social, etc.) para concluirmos que a caridade retomava simplesmente os imperativos da comunhão humana.

Deparávamo-nos assim com o risco de assistir a uma fractura no seio da moral, metade para Deus, metade para o intra-mundano. Impunha-se por isso mostrar o fundamento para a unidade real dessa dupla referência (que se pode resumir na dualidade do *kéigma* e do *éthos*). A partir do mistério da reconciliação de Deus com o mundo em Cristo, vimos a intrínseca correlação entre comunhão divina e comunhão humana. Antes de mais, a primeira remete para a segunda, porque Jesus assumiu a humanidade e tornou o homem medida de todas as coisas: ao incarnar, Ele fez do mundo o “espaço” do encontro com Deus. Mas depois, reciprocamente, a segunda desabrocha na primeira, porque a nossa esperança é que todo aquele que procura viver o amor fraterno aceite também, muitas vezes sem o saber, a pessoa do Filho de Deus.

Nesta perspectiva, toda e qualquer opção moral se torna um acontecimento com relevância para a nossa salvação, essa salvação que nos foi definitivamente oferecida no Mistério de Cristo e que agora cada um deve acolher com disponibilidade. Como vemos, o sentido da comunhão intersubjectiva alarga-se de maneira imensa, porque é ligando importância ao nosso próximo que nós caminhamos para a plenitude do amor.

Ao concluir a primeira parte, escrevemos estas linhas: “A moral é o próprio mistério da comunhão humana. A exigência moral resume-se na necessidade de tomar a sério as relações com o próximo. A lógica da moral, como de resto a lógica da vida, é o amor. A pessoa realiza-se na existência operando o descentramento, doloroso mas fecundo, que vai do egoísmo ao amor”. Terminada esta segunda parte, não precisamos de corrigir ou acrescentar seja o que for. Mas todas estas afirmações se revestem de novas ressonâncias, uma vez que foram vistas à luz daquela verdade que a filosofia não podia suspeitar: Deus é amor.

CONCLUSÃO GERAL

CONCLUSÃO GERAL

Antes de dar por terminado o nosso trabalho, vale a pena explicitar algumas consequências principais que dele se podem deduzir. Não obstante todas as limitações do presente estudo, supomos que realizámos o nosso propósito, que era o de aprofundar o sentido das relações humanas na vida moral. Mostrámos suficientemente que o acto responsável põe sempre a pessoa em confronto com outrem, e que é desse confronto que surge a exigência moral. O exercício da liberdade, quer globalmente considerado, quer analisado nas suas diversas instâncias, é sempre um movimento relacional e uma dialética complexa de intersubjectividade. Se tal é a estrutura da ética, não admira que o dinamismo do ser se resolva no mistério da comunhão: a seriedade da convivência torna-se o primeiro e o grande imperativo moral.

As perspectivas teológicas confirmaram e aprofundaram abundantemente as conclusões da antropologia. Em regime cristão, a moralidade não apenas conserva o seu carácter relacional, como ainda se abre para novas dimensões da intersubjectividade. O amor, que vem de Deus, incarna-se plenamente na condição humana e o mistério da caridade está presente, muitas vezes anonimamente, no nosso desejo de comunhão.

Desta ampla síntese, cujas coordenadas mais importantes dizem respeito ao sentido fundamental da nossa vida no mundo, podemos tirar preciosos ensinamentos para a existência e para a reflexão. Tentemos, pois, anotar uns tantos corolários imediatos e pôr em relevo algumas orientações.

A constante perspectiva personalista em que nos colocámos, revelou-se cheia de fecundidade. A nossa permanente preocupação em abordar os problemas à luz do mistério da pessoa, constituiu uma das principais garantias de acertar no caminho. E gostosamente citamos aqui um texto de M. Nédoncelle, esse filósofo a quem tanto devemos e de cujo pensamento tanto aproveitámos: “A moral não é, afinal, mais do que a lógica da pessoa, a qual deve possuir-se para se dar. Mas é uma lógica de invenção, e não somente do resultado; uma lógica do sujeito inteiro, e não do conhecimento ou do objecto. Ela associa sem cessar a luz das aspirações com a luz da acção que se desenvolve, e com a luz dos actos realizados. Os preceitos que adopta resultam dessa dialética múltipla, e das proposições que ela entrelaça. Para ser fiel é preciso ser *autêntico*; e para ser autêntico é preciso ser pelo menos dois; e para ser plenamente autêntico é preciso que o outro seja Deus. Assim, a fidelidade liga-se a uma reciprocidade das consciências. (...) A fenomenologia moral, com todas as suas complicações e conflitos, conduz nos, portanto, a uma ontologia da pessoa, e abre-se a uma metafísica da caridade”¹.

¹ M. NÉDONCELLE, *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, Lisboa, 1961, p. 227.

Assim, a moral está centrada na pessoa e a pessoa vive da relação. Uma moral personalista é também essencialmente uma moral da intersubjectividade. A importância decisiva das relações humanas na vida moral impõe-se como uma evidência, já que a minha responsabilidade é sempre responsabilidade perante outro. Conforme diz P. Ricoeur, “outrem é um centro de obrigações para mim, e a obrigação é um resumo abstracto de comportamentos possíveis face a outrem”².

Este profundo sentido da presença recíproca deve invadir por completo a nossa existência, desde o encontro na intimidade até às formas mais amplas da vida colectiva. A própria organização das estruturas comunitárias deve estar impregnada dum intenção humanizante, já que todos os domínios da convivência devem criar um espaço de liberdade para que a pessoa se afirme e não fique corrompida a nascente do amor.

O mistério da comunhão humana encontra-se forçosamente com o Mistério de Cristo. Ele, o reconciliador, em quem tudo subsiste e no qual tudo foi recriado, é a pedra angular sobre a qual se edifica este mundo que nós construímos dia a dia. A moral é cristocêntrica porque foi a Páscoa de Jesus que desencadeou a energia do Espírito, restituindo-nos a liberdade dos filhos de Deus. Numa palavra, é em Cristo que o personalismo e a intersubjectividade têm o fundamento e recebem a consistência.

Quando a Teologia Moral procura sistematizar as exigências da vida cristã, não pode deixar de ter em conta as implicações desta realidade. Essas implicações são de variadíssima ordem, de tal maneira que não podemos enumerá-las todas; de resto, já o livro do P. Gilleman, *Le primat de la charité*, apontava numerosas consequências metodológicas destes princípios, e já ele falava da necessidade de elaborar uma moral de comunhão³. Não é só a Moral Fundamental que deve ser influenciada por estas perspectivas, por exemplo quando se trata da lei ou do pecado⁴, mas ainda toda a Moral Especial pode ser revista à luz das relações humanas: os problemas da justiça e do trabalho, da vida conjugal e familiar, da cultura e da sociedade poderão ser situados no contexto da comunhão intersubjectiva. Nesse sentido, o P. Haering já abriu um caminho ao dividir a Moral Especial da sua obra *A lei de Cristo* em duas grandes secções: “A vida em comunhão com Deus” e “A vida em comunhão fraterna”. Este

² P. RICOEUR, “Sympathie et respect. Phénoménologie et étique de la seconde personne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59, 1954, p. 388.

³ Cf. G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en Théologie Morale. Essai méthodologique*, 2 Ed., Bruxelles-Bruges-Paris, 1954, pp. 139-165, 199 ss., etc.

⁴ Ver as orientações dadas nesta linha por M. ORAISON, *Une morale pour notre temps*, Paris, 1964, pp 95 ss., 157 ss.

caminho não só é legítimo, como também vantajoso, porque uma moral de comunhão será de certeza plenamente evangélica (e, se não fosse o pleonasma, acrescentaríamos: plenamente humana), superando enfim as categorias secas do formalismo e do legalismo.

A reflexão só cumpre inteiramente o seu papel quando consegue atingir directivas práticas, que possam ajudar a educação da consciência e contribuir para a formação da personalidade. A teoria deve desabrochar numa pedagogia, orientada para a acção. Ora o moralista é um educador, precisa de estar possuído pelas grandes verdades que quer comunicar, precisa sobretudo de as viver, porque a educação é um testemunho. Será possível descobrirem tudo o que dissemos algumas dessas directivas práticas que esclareçam a função pedagógica do moralista?

A primeira norma parece ser a da necessidade de formar nas pessoas a atenção aos outros. Como vimos, a atenção é um modo incipiente de presença, uma expressão da disponibilidade interior, uma maneira de mostrar ao outro que o consideramos digno de ser tomado a sério. Sem atenção, o encontro será necessariamente superficial, indiferente, e a indiferença é o maior vício da relação, portanto da moral.

Ao mesmo tempo que cresce na pessoa o sentido dos grandes princípios reguladores da sua conduta (ligar importância a outrem, em ordem a estabelecer a comunhão intersubjectiva), deve também desenvolver-se a sensibilidade aos valores. É a formação ao nível das atitudes, pelo discernimento dos valores essenciais e pela aptidão a actuá-los. Sem essa sensibilidade às exigências da relação, nunca o homem pode levar até ao fim o voto de ser-para-os-outros.

Em terceiro lugar, é indispensável uma nova forma de atenção, não já às pessoas, mas às situações e à experiência. Se para se comportar moralmente a pessoa se encontra com a realidade vivida, só a lucidez a respeito da situação permite um comportamento recto e uma justa incarnação dos valores. Trata-se duma capacidade de leitura, isto é, uma possibilidade de apreender os sinais concretos que são um apelo para a responsabilidade. Contudo, um tal esforço de lucidez deve ser solidário e, por isso, exige o permanente confronto dos pontos de vista, na permeabilidade às posições alheias, com a sensação de que se participa verdadeiramente numa aprendizagem colectiva.

Em resumo, a formação moral implica antes de mais que se eduque a atenção aos outros, a sensibilidade aos valores, a atenção às situações e às experiências confrontadas. Condições prévias para tudo isto são o hábito do diálogo e o desejo de eficácia na acção, pois que sem diálogo a pessoa se isola no subjectivismo, e sem desejo de eficácia se refugia no mundo das boas intenções.

Quando o *Concílio Vaticano II* nos fala da necessidade de ultrapassar a ética individualista (cf. *GAUDIUM ET SPES*, n.º 30), dá-nos mais uma orientação pedagógica, que não podemos deixar de referir: uma moral de comunhão está essencialmente aberta à dimensão social das nossas responsabilidades e aponta-nos sempre a exigência de colaborar na vida colectiva. Educar as pessoas no sentido destas responsabilidades é, hoje, uma das principais tarefas do moralista.

Como poderemos não lembrar uma última forma de atenção que está na base de todas as outras e que dá novo vigor ao exercício de todas as outras? A atenção ao Deus silencioso, em quem esperamos, de quem escutámos a Palavra, que nos deu o seu amor em Jesus Cristo, que nos tornou seus filhos pelo Espírito, essa atenção será a primeira de todas as directivas, para aqueles que não desistem de procurar o amor e de se educarem na vida em comunhão.

Não foi por acaso que introduzimos todo este estudo por uma análise da “*communio*” na vida da Igreja. O tema da *koinônia* foi para nós um ponto de referência precioso, porque nos permitiu enquadrar a reflexão moral a partir duma ideia-força e porque nos orientou no aprofundamento da existência cristã.

Com efeito, tudo nos prova que, em primeiro lugar, a nossa vida moral tem as suas raízes na comunidade da Igreja: é ela que nos transmite a fé, mantendo sempre vivo o anúncio da Ressurreição, na qual se origina o nosso ser de homens remidos e libertos, renascidos para a novidade da vida; é ela que nos proporciona os gestos sacramentais, esses momentos grandes do encontro fraterno e da presença de Jesus na eloquência dos sinais sensíveis; é ela, enfim, que nos alimenta a caridade, não só repartindo o pão da Eucaristia, mas ainda formando o meio educativo, onde se fortalece a nossa experiência de amor mútuo e onde aprendemos a servir desinteressadamente o próximo. Ao mostrar-nos explicitamente que o amor que nos une tem a sua fonte em Deus, e ao recordar-nos que somos os herdeiros da Promessa, a Igreja sustenta em nós o dinamismo da esperança e aprofunda em nós a “*epignose*”, inspirando assim toda a nossa conduta moral.

Vimos na introdução que a “*communio*” era uma “maneira de ser” que caracteriza as relações no seio da comunidade eclesial, ao ponto de constituir um dos fundamentais aspectos do mistério da Igreja. Mas depois de termos analisado as diversas dimensões da realidade humana e cristã que é a comunhão intersubjectiva, mais facilmente compreenderemos o alcance existencial e teológico da “*communio*”. Sobretudo já podemos entender a profunda interdependência que se estabelece entre comunhão eclesial e comunhão moral: se a ética cristã recebe da Igreja a sua inspiração, reciprocamente é ao nível ético que se actua aquela vida para a qual a Igreja nos gera. Comunhão eclesial e comunhão moral (cristã) não podem subsistir uma sem a outra; a primeira sem a

segunda, seria uma superestrutura sacral, incapaz de se enraizar no concreto da vida; a segunda sem a primeira, ficaria privada das referências *kèrigmática* e sacramental, amputada e empobrecida no seu dinamismo inspirador.

Isto quer dizer que a pertença à Igreja e o desenrolar das relações humanas não se podem ignorar mutuamente, nem considerar-se como aspectos separáveis do cristianismo vivido. Se é verdade que “a Igreja só se estabelece verdadeiramente onde o amor faz, do próximo, um irmão”⁵, podemos dizer que a comunhão eclesial só se torna uma realidade efectiva onde os comportamentos morais incarnam o projecto da caridade. A “*communio*” que é um dom de Deus no Espírito, aceite pela fé, radicado nos sacramentos, alimentado na Eucaristia, expresso em instituições⁶, só pode “ganhar corpo” no mundo mediante o desejo concreto de viver em comunhão com o próximo, num horizonte de universalidade. Se a própria comunhão com Deus nos remete incessantemente para a exigência de reconhecer e promover os nossos irmãos, também a “*communio*” eclesial se deve efectuar na seriedade das relações humanas e no respeito incondicional por cada pessoa. A Igreja forma-se e cresce sempre que a nossa conduta intra-mundana corresponde às exigências do Mandamento divino, ou seja, à lógica da intersubjectividade: se a Igreja é uma comunhão de caridade, e se a caridade só se actua mediante o respeito pelos valores, então devemos afirmar que só há comunhão eclesial onde houver a fidelidade aos imperativos morais. A Igreja proclama-nos o *kérigma*; mas será uma proclamação vazia se o *éthos* não vier confirmar a nossa abertura ao *kérigma*, se a comunhão vivida não corresponder à oferta da salvação.

Portanto, a moral é eclesial e a Igreja incarna-se na intersubjectividade humana. Um filósofo ateu pôde um dia escrever: “No que vós chamais a *comunhão dos santos*, eu vejo uma irrecusável solidariedade de facto entre todos os homens”⁷. Estamos de acordo. A “*communio sanctorum*” não é uma mistificação abstracta e vaporosa, mas uma real solidariedade inter-humana. Simplesmente essa solidariedade, antes de ser uma conquista, é uma dádiva que recebemos a partir da morte e da Ressurreição de Jesus. A solidariedade é uma vocação, que implica uma responsabilidade e que impele para uma tarefa: vocação, porque é dom e apelo em Cristo; responsabilidade, porque é resposta e tomada de posição interior em nós; tarefa, porque é acção e conduta eficaz na vida quotidiana.

⁵ E. SCHILLEBEECKX, “Igreja e Humanidade”, *Concilium*, 1, 1965, p. 55.

⁶ Ver na *Introdução* os diversos aspectos do “*communio*”.

⁷ F. JEANSON, *La foi d'un incroyant*, Paris, 1963, p. 166.

A Igreja “é o lugar onde se atesta e toma a sério o facto de que Deus se reconciliou com o mundo em Jesus Cristo, de que Ele amou o mundo ao ponto de lhe dar o seu Filho. (...) E é isso justamente que a comunidade dos crentes tem por missão anunciar ao mundo pela palavra e pelos actos”⁸. Ao testemunhar a reconciliação, a Igreja confere à moral a sua plena seriedade e confirma o valor das relações humanas, uma vez que Deus veio ao nosso encontro para assumir a condição da nossa existência no mundo. Em Cristo o amor de Deus tornou-se amor humano e o amor humano desabrocha no amor de Deus. Por causa da reconciliação, a fé-caridade exprime-se em comportamentos intra-mundanos e o face a face intersubjectivo abre-se para a comunhão com Deus.

⁸ D. BONHOEFFER, *Étique*, Genève, 1965, pp. 163 e 166.

BIBLIOGRAFIA

Neste elenco bibliográfico estão anotadas todas as obras citadas de autores modernos. Quanto às notas, a referência completa de cada obra só é feita na primeira vez que ela é citada em cada capítulo – nas vezes seguintes, omitimos alguns elementos dispensáveis. Por “referência completa” entenda-se o nome (inicial) e apelido do autor, título e eventualmente subtítulo, número, lugar e data da edição. Para não tornar pesadas as notas, só na bibliografia é que acrescentamos as iniciais das ordens ou congregações religiosas a que o autor, quando é o caso, pertence, assim como o nome do tradutor, desde que se trate dum livro consultado na língua não original. Para as citações de textos alheios, servimo-nos sempre do português (excepto em alguns textos latinos ou em algumas palavras dificilmente traduzíveis). As referências dos textos conciliares incluem sempre as duas primeiras palavras de cada documento. Quanto aos termos gregos, transcrevemo-los em caracteres latinos, de acordo com a pronúncia e a acentuação portuguesas; mas por vezes acontece que a palavra foi modernizada, e então não se trata de simples transcrição (por exemplo, “epignose” que corresponde a “épignôsis”). Finalmente, as abreviaturas usadas são as correntes, facilmente inteligíveis.

BIBLIOGRAFIA

- ALFARO J., S.J., “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, *Gregorianum*, 38, 1957, pp. 5-50.
- ALLPORT G. W., *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, traducido do inglês por I. ANTICH, Barcelona, 1966.
- ALSZEGHY Z., S.J. – FLICK M., S.J., “L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia”, *Gregorianum*, 41, 1960, pp. 593-619.
- _____ *Il Creatore. L’inizio della salvezza*, 2 ed., Firenze, 1961.
- _____ “Il peccato originale in prospettiva evolucionistica”, *Gregorianum*, 47, 1966, pp. 201-225.
- AMOUR (I’) *du prochain, Cahiers de la Vie Spirituelle*, Paris, 1954.
- ARANGUREN J. L., *Ética*, 3 ed., Madrid, 1965.
- BANDERA A., O.P., *La Iglesia Misterio de comunión en el corazón dei Concilio Vaticano II*, Salamanca, 1965.
- BARAÚNA G., O.F.M. (dir.), *A Igreja do Vaticano II*, Petrópolis-Rio de Janeiro, 1965.
- BAUM G., “A realidade eclesial das outras igrejas”, *Concilium*, 4, 1965, pp. 46-62.
- BEAUVOIR S. De, *Pour une morale de l’ambiguïté*, Paris, 1964.
- BENÔIT P., O.P., *Exégèse et Théologie*, 2 volumes, Paris, 1961.
- BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, 140 ed., Paris, 1965.
- BERTRAMS W., S.J., “De gradibus ‘Communions’, Doctrina Concilii Vaticani II”, *Gregorianum*, 47, 1966, pp. 286-305.
- BLONDEL M., *L’action* (1893). *Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, Paris, 1950.
- _____ s.v. “Action”, in A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 7 ed., Paris, 1956, pp. 1250-1251.
- BOECKLE F., “A Paz e a Guerra segundo os meios modernos”, *Concilium*, 5, 1966, pp. 110-122.
- BOISMARD M. E., O.P., “‘Je ferai avec vous une Alliance nouvelle’ (Introduction à la première épître de saint Jean)”, *Lumière et Vie*, 8, 1953, pp. 94-109.
- BONHOEFFER D., *Éthique*, Genève, 1965.
- BOUILLARD H., *Karl Barth. III – Parole de Dieu et existence humaine* (2.ème partie), Paris, 1957.
- _____ Logique de la foi. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. *Approches philosophiques*, Paris, 1964.
- BOURDEAU F., DANET A., *Introduction à la loi du Christ*, Paris, 1962.
- BOYER C., S.J., “Morale et surnaturel”, *Gregorianum*, 29, 1948, pp. 527-543.
- BRIHAT D., *Risque et prudence*, Paris, 1966.

- BUBER M., *La vie en dialogue*, traduzido do alemão por J. LOEWENSON-LAVI, Paris, 1959.
- BULTMANN R., “Aimer son prochain, commandement de Dieu”, *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses*, 1930, pp. 222-241.
- _____ “Ginôskô”, *Grande Lessico dei Nuovo Testamento*, dirigido por G. KITTEL; G. FRIEDRICH, edição italiana dirigida por F. MONTAGNI NI, G. SCARPAT; O. SOFFRITTI, II Volume, Brescia, 1966, col. 461-542.
- BUYTENDIJK F. J. J., *Phénoménologie de la rencontre*, tradução francesa de J. KNAPP, Bruges-Paris, 1957.
- _____ *L’homme et l’animal. Essai de psychologie comparée*, traduzido do alemão por R. LAUREILLARD, Paris, 1965.
- CALVEZ J. Y., S. J., *O pensamento de Karl Marx*, 2 volumes, traduzido do francês por A. VELOSO, S. J., Porto, 1959.
- CAPONE D., C.Ss.R., “Antropologia, coscienza e personalità”, *Studia Moralia*, IV, 1966, pp. 73-113.
- CARRIER H., PIN E., *Essais de sociologia religieuse*, Paris, 1967.
- CASTELLI E. (dir.), *Tecnica e casistica. Tecnica, escatologia e casistica*, Padova, 1964.
- _____ *Demitizzazione e morale*, Padova, 1965.
- CERFAUX L., *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962.
- CHASTAING M., *L’existence d’autrui*, Paris, 1951.
- CHENU M., D.P. – O.P., *Pour une théologie du travail*, Paris, 1955.
- _____ *St. Thomas d’Aquin et la théologie*, Paris, 1960.
- _____ *La Parole de Dieu. II – L’Évangile dans le temps*, Paris, 1964.
- CONGAR Y., O.P., “Note sur les mots ‘Confession’, ‘Église’ et ‘Communion’”, *Irénikon*, 23, 1950, pp. 3-36.
- _____ “Communion ecclésiastique”, *Catholicisme, hier, aujourd’hui, demain*, dirigido por G. JAQUEMENT, 7 tomes, Paris, 1948, II Vol., col. 1375.
- _____ “Unité de l’humanité et vocation des peuples”, *Supplément de la Vie Spirituelle*, 44, 1958, pp. 70-87.
- _____ *Le Mystère du Temple ou l’Économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l’Apocalypse*, Paris, 1958.
- _____ *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, 1963.
- _____ *La Tradition et les traditions. II – Essai théologique*, Paris, 1963.
- _____ *Jalons pour une théologie du laïc*, 3 ed., Paris, 1964.
- _____ *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l’Oecuménisme*, Paris, 1964.
- CONGAR Y., O.P., DUPUY B.D., O.P. (dir.), *L’Épiscopat et l’Église universelle*, Paris, 1962.
- CRUCHON G., S.J., “La ‘Morale biologique’ du Dr. Chauchard”, *Gregorianum*, 43, 1962, 756-768.
- _____ *Initiation à la psychologie dynamique. La personne et son entourage*, Paris, 1963.

- DELHAYE P. H., *Permanence du droit naturel*, Louvain-Lille-Montréal, 1960.
- _____ *La conscience morale du chrétien*, Tournai, 1964.
- _____ “Morale et moralisme”, *Supplément de la Vie Spirituelle*, 70, 1964, pp. 243-271.
- DEMANT H., O.P., *La Prudence (Somme Théologique – Éditions de la Revue des Jeunes)*, 2 ed., Paris-Tournai-Rome, 1949.
- D’ERCOLE G., *Communio, Collegialità, Primato e sollicitudo omnium ecclesiarum, dai Vangeli a Costantino*, Roma, 1964.
- DODD C. H., *Morale de l’Évangile. Les rapports entre la Foi et la Morale dans le Christianisme Primitif*, traduzido do inglês por J. H. MARROU, Paris, 1958.
- DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, 2 ed., Louvain, 1952.
- _____ *La foi écoute le monde*, 2 ed., Paris, 1964.
- DURRWELL F. X., C.Ss.R., *La Résurrection de Jésus, Mystère de salut. Étude biblique*, 6 ed., Le Puy-Lyon-Paris, 1961.
- _____ “Le prêtre dans l’Église”, *Masses Ouvrières*, 220, 1965, pp. 7-36.
- DUYCKAERTS F., *La formation du lien sexuel*, 2 ed., Bruxelles, 1964.
- FABRO C., *Partecipazione e causalità secundo S. Tommaso d’Aquino*, Torino, 1960.
- FEINER J., TRUETSCH J., BOECKLE F. (dir.), *Panorama de la Teologia actual*, traduzido do alemão por A.P. SANCHEZ-PASCUAL, Madrid, 1961.
- FESSARD G., S.J., *De l’actualité historique – I*, Bruges, 1960.
- FINANCE J. DE, S.J., *Ethica Generalis*, 2 ed., Roma, 1963.
- FORD J. C., S.J., KELLY G., S.J., *Problemas de Teologia Moral contemporanea. I – Teologia Moral Fundamental*, traduzido do inglês por J.L. LOPEZ, S.J., Santander, 1962.
- FORNOVILLE TH., “Existencialisme et éthique”, *Studia Moralia*, I, 1963, pp. 145-185.
- FREUD S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, traduzido do alemão por B. REVERCHON-JOUIVE, Paris, 1962.
- _____ *Abrégé de Psychanalyse*, traduzido do alemão por A. BERMAN, 4 ed., Paris, 1964.
- FUCHS J., “Morale théologique et morale de situation”, *Nouvelle Revue Théologique*, 76, 1954, pp. 1073-1085.
- _____ *Le droit naturel. Essai Théologique*, traduzido do alemão por A. LIE FOOGHE, Tournai, 1960.
- _____ “Theologia Moralis perficienda. Votum Concilii Vaticani II”, *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 55, 1966, pp. 499-548.
- _____ *Theologia Moralis Generalis-II (ad usum privatum)*, Roma, 1966-1967.
- GARAUDY R., *De l’anathème au dialogue. Un marxiste s’adresse au Concile*, Paris, 1965.
- GEFFRÉ C. J., O.P., “Les courants actuels de la recherche théologique”, *Supplément de la Vie Spirituelle*, 20, 1967, pp. 5-21.
- GILLEMAN G., S.J., *Le primat de la charité en Théologie Morale. Essai méthodologique*, 2 ed., Bruxelles-Bruges-Paris, 1954.
- GIRARDI G., *Marxismo et cristianesimo*, Assisi, 1966.

- GOFFINET J., *Morale de situation et morale chrétienne*, Bruxelles-Paris, 1964.
- GRANGETTE G., O.P., “Perspectives non chrétiennes”, *Lumière et Vie*, 8, 1953, pp. 11-44.
- GUARDINI R., *La coscienza*, traduzido do alemão por G. DELUGAN, 3 ed., Brescia, 1961.
- _____ *O mundo e a pessoa*, traduzido do alemão por F. GIL, Lisboa, 1963.
- GUISTON J., *Justification du temps*, Paris, 1961.
- GURVITCH G., *Morale théorique et science des mœurs. Leurs possibilités, leurs conditions*, 3 ed., Paris, 1961.
- _____ *La vocation actuelle de la Sociologie. I – Vers la sociologie différentielle* (3 ed.); II – *Antécédents et perspectives* (2 ed.), Paris, 1963.
- HAERING B., C.Ss.R., *La loi du Christ. Théologie Morale à l'intention des prêtres et des laïcs. I – Théologie Morale Générale; II – Théologie Morale Spéciale. La vie en communion avec Dieu; III – La vie en communion fraternelle*, traduzido do alemão por F. BOURDEAU – A. DANET, L. VEREECKE, C.Ss.R., Tournai, 1956-1959.
- _____ *Sociologia della famiglia. A servizio della Teologia e della Pastorale*, traduzido do alemão por M. CAPRIOLI, 2 ed., Roma, 1962.
- _____ *Le Sacré et le Bien. Religion et moralité dans leur rapport mutuel*, traduzido do alemão por R. GIVORD, Paris, 1963.
- _____ “Theologia moralis speciali cura perficienda”, *Seminarium*, 2, 1966, pp. 357-368.
- HAMEL E., S.J., *Loi naturelle et foi du Christ*, Bruges-Paris, 1964.
- HAMER J., O.P., *L'église est une communion*, Paris, 1962.
- HERTLING L., S.J., *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma, 1961.
- HESNARD A., *Morale sans péché*, Paris, 1954.
- HEYLEN V., “Spécification morale des obligations interpersonnelles objectives dans la législation sociale actuelle”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 40, 1964, pp. 362-390.
- HILDEBRAND D. VON, *Ética cristiana*, traduzido do inglês por S. GÓMEZ NO GALES, S.J., Barcelona, 1962.
- _____ *Homme et son prochain (Actes du VIII.eme Congres des Sociétés de Philosophie de langue française)*, Toulouse, 1956.
- JEANNIÈRE A., *Anthropologie sexuelle*, Paris, 1964.
- JEANSON F., *La foi d'un incroyant*, Paris, 1963.
- JIMENEZ URRESTI T. I., “Ontologia da comunhão e estruturas colegiais na Igreja”, *Concilium*, 8, 1965, pp. 6-14.
- JOLIF J. Y., O.P., “Le monde. Remarques sur la signification du terme”, *Lumière et Vie*, 73, 1965, pp. 25-46.
- KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, traduzido do alemão por J. GIBELIN, 2 ed., Paris, 1973.
- _____ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduzido do alemão por V. DELBOS, Paris, 1965.

- _____ *Critique de la raison pratique*, traduzido do alemão por F. PICAVET, 4 ed., Paris, 1965.
- LABOURDETTE M. M., O.P., “Chronique de théologie morale”, *Revue Thomiste*, 61, 1961, pp. 257-276.
- LACROIX J., “Justice et charité”, *Lumière et Vie*, 8, 1953, pp. 79-83.
- _____ *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, 4 ed., Paris, 1960.
- _____ *Personne et amour*, 4 ed., Paris, 1965.
- _____ *Les sentiments et la vie morale*, 6 ed., Paris, 1965.
- LADRIÈRE J., *Anthropologie du marxisme et le marxisme soviétique*, Bruxelles, 1962.
- LAGACHE D., *La Psychanalyse (Que sais-je?)*, Paris, 1955.
- LAIN ENTRALGO P., *Teoria y realidad del otro. I – El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo; II – Otredad y proximidad*, Madrid, 1961.
- _____ *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, 3 ed., Madrid, 1962.
- LAVELLE L., *Traité des valeurs. I- Théorie générale de la valeur; II- Le système des différentes valeurs*, Paris, 1951-1955.
- _____ *Conduite à l'égard d'autrui*, Paris, 1957.
- _____ *CHRONIQUES philosophiques. I – Morale et Religion*, Paris, 1960.
- LAZURE N., O.M.I., *Les valeurs morales de la théologie johannique (Évangile et épîtres)*, Paris, 1965.
- LE GUILLOU M. J., O.P., “Église et ‘Communion’. Essai d’ecclésiologie comparée”, *Istina*, 6, 1959, pp. 33-82.
- _____ *Mission et unité. Les exigences de la communion*, 2 vols., Paris, 1960.
- LEPP I., *La morale nouvelle. Psychosynthèse de la vie morale*. Paris, 1963.
- LE SENNE R., *Traité de Morale Générale*, 4 ed., Paris, 1961.
- LEVINAS E., *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, La Haye, 1960.
- L’HOUR J., *La morale de l’Alliance*, Paris, 1966.
- LIÉGÉ P. A., O.P., “Communion des Saints”, *Catholicisme, hier, aujourd’hui, demain*, dirigido por J. JAQUEMENT, 7 tomes, Paris 1948, II, col. 1391-1393.
- LOTTIN O., O.S.B., *Morale fondamentale*, Tournai, 1954.
- LUBAC H. DE, S.J., *Corpus Mysticum. L’Eucharistie et l’Eglise au Moyen Age*, 2 ed., Paris, 1949.
- _____ *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 5 ed., Paris, 1952.
- _____ *Méditation sur l’Eglise*, 3 ed., Paris, 1954.
- _____ *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1956.
- _____ *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965.
- LYONNET S., S.J., *De peccato et redemptione. II – De vocabulario redemptionis*, Roma, 1960.
- _____ *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli, 1966.
- MADINIER G., *Conscience et amour. Essai sur le “nous”*, 3 ed., Paris, 1962.
- _____ *La conscience morale*, 4 ed., Paris, 1963.

- MAISONNEUVE J., *Psychologie sociale (Que sais-je?)*, Paris, 1960.
- MARCEL G., *Être et avoir*, Paris, 1964.
- _____ *Du refus à l'invocation*, Paris, 1964.
- MARITAIN, J., *La Philosophie Morale. I – Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, 1960.
- _____ *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie Morale*, Paris, 1964.
- _____ *Humanisme intégral*, 2 ed., Paris, 1964.
- MEHL R., *La rencontre d'autrui. Remarques sur le problème de la communication*, Neuchâtel-Paris, 1955.
- _____ *De l'autorité des valeurs. Essai d'éthique chrétienne*, Paris, 1957.
- _____ *Pour une éthique sociale chrétienne*, Neuchâtel, 1967.
- MERSCH E., S.J., *Morale et Corps Mystique*, 4 ed., Bruges, 1955.
- MONTCHEUILY. DE, *Mélanges théologiques*, 2 ed., Paris, 1951.
- _____ *Morale chrétienne et requêtes contemporaines (Cahiers de l'actualité religieuse)*, Tournai-Paris, 1954.
- _____ *Morale e società (Atti dei Convegno pro mosso dali' Istituto Gramsci)*, 2 ed., Roma, 1966.
- _____ *Morale humaine, Morale chrétienne (Semaine des Intellectuels Catholiques, 2-8 Mars 1966)*, Paris, 1966.
- _____ *Morale sans péché? (Recherches et débats – 11)*, Paris, 1955.
- MORCILLO GONZALEZ C. (dir.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia (B.A.C.)*, Madrid 1966.
- MOUNIER E., *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1961.
- _____ *Le Personnalisme (Que sais-je?)*, 9 ed., Paris, 1965.
- MOUROUX J., *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1953.
- _____ *L'expérience chrétienne. Introduction à une Théologie*, Paris 1954.
- MUNOZ IGLESIAS S., “Concepto bíblico de Koinônia”, *XIII Semana Bíblica Española*. (24-29/IX/1952). El movimiento ecumenista, Madrid, 1953.
- NÉDONCELLE M., *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris, 1942.
- _____ *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, traduzido do francês por M. BREDÁ SIMÕES, Lisboa, 1961.
- NÉDONCELLE M., PUCELLE J., “Je et tu”. In A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 7 ed., Paris, 1956, pp. 1239-1241.
- NODET CH. H., “Sexualité et situation”, *Esprit* II, 1960, pp. 1731-1753.
- NUTTIN J., *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, 3 ed., Louvain-Paris, 1962.
- ODIER CH., *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 2 ed., Neuchâtel, 1958.
- ORAISON M., *Une morale pour notre temps*, Paris, 1964.
- _____ *Le mystère humain de la sexualité*, Paris, 1966.

- _____ *Parole (la) de Dieu en Jésus-Christ* (Cahiers de l'actualité religieuse), Tournai, 1961.
- PIETTRE A., *Marx et marxisme*, 3 ed., Paris, 1962.
- PINCKAERS S., O.P., *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Tournai, 1964.
- PLÉA A., O.P., *Vie affective et chasteté*, Paris, 1964.
- POTTERIE I. DE LA, S. J., *Adnotationes in exegesis primae epistolae S. Ioannis (ad usum privatam, P.I.B.)*, Roma, 1963-1964.
- _____ *Présence (la) d'autrui* (Nouvelle Recherche), Toulouse, 1957.
- PRUNET O., *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques* (Évangile et épi tres), Paris, 1957.
- PUCELLE J., *Études sur la valeur. I – La source des valeurs. Les relations intersubjectives*, Paris, 1957.
- RAHNER K., S.J., *Escritos de teologia*, 5 volumes, traduzido do alemão sob a direção de F. PEREZ e J. AGUIRRE, Madrid, 1961-1964.
- _____ *Lo dinámico en la Iglesia*, traduzido do alemão por A. ROS, Barcelona, 1963.
- _____ *Mission et Grâce. III – Au service des hommes. Pour une présence chrétienne au monde d'aujourd'hui*, traduzido do alemão por CH. MULLER, Paris, 1965.
- RATZINGER J., *Frères dans le Christ. L'esprit de la fraternité chrétienne*, traduzido do alemão por H. M. ROCHAIS – J. EVERARD, O.S.B., Paris, 1962.
- _____ “As implicações pastorais da doutrina sobre a Colegialidade dos Bispos”, *Concilium*, I, 1965, pp. 27-49.
- RIKOEUR P., “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59, 1954, pp. 380-397.
- _____ *Philosophie de la volonté. I – Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1963.
- _____ *Histoire et vérité*, 2 ed., Paris, 1964.
- RIDEAU E., S.J., “Qu'est-ce que la personne humaine?”, *Nouvelle Revue Théologique*, 75, 1953, pp. 141-160.
- ROMMEN H., *L'eterno ritorno dei diritto naturale*, traduzido do alemão por G. AMBROSETTI, Roma, 1965.
- SARTRE J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1948.
- _____ *Théâtre – I*, Paris, 1961.
- SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduzido do alemão por M. DE GANDILLAC, 5 ed., Paris, 1955.
- SCHILLEBEECKX E., O.P., *Approches théologiques. I – Révélation et Théologie; II – Dieu et l'homme*, traduzido do holandês por P. BOURGY, O.P., Bruxelles-Paris, 1965.
- _____ “Igreja e Humanidade”, *Concilium*, I, 1965, pp. 50-69.
- SCHLIER H., *Le temps de l'Église. Recherches d'exégese*, traduzido do alemão por F. CORIN, Tournai, 1961.

- _____ *Lettera ai Galati*, traduzido do alemão por M. BELLINCIONI, Brescia, 1966.
- SCHNACKENBURG R., *Le message moral du Nouveau Testament*, traduzido do alemão por F. SCHANEN, Le Puy-Lyon, 1963.
- _____ *L'Église dans le Nouveau Testament. Réalité et signification théologique. Nature et mystère de l'Église*, traduzido do alemão por R. I. OECHSLIN, O.P., Paris, 1964.
- SCHUELLER B., “La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?”, *Nouvelle Revue Théologique*, 88, 1966, pp. 449-475.
- SERTILLANGES A. G., O.P., *La fin dernière ou la Béatitude* (Somme Théologique Éditions de la Revue des Jeunes), 2. ed., Paris-Tournai-Rome, 1951.
- _____ *La Philosophie Morale de saint Thomas d'Aquin*, 2 ed., Paris, 1961.
- _____ *Socialisation et personne humaine* (47.ème Sefmaine Sociale – Grenoble), Lyon, 1961.
- SPICQ C., O.P., *Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul*, Paris, 1957.
- _____ *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, I, Paris, 1958.
- _____ *Charité et liberté selon le Nouveau Testament*, 2 ed., Paris, 1964.
- _____ *Théologie Morale du Nouveau Testament*, 2 volumes, Paris, 1965.
- TEILHARD DE CHARDIN P., *Le phénomène humain*, Paris, 1955.
- _____ *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, Paris, 1957.
- _____ *Temas conciliares. I – O Mistério da Igreja; II – A Igreja e o Mundo (1); IV – Novas estruturas da Igreja; V – Igreja, fé e missão; VI – A Igreja e o Mundo (2)*, (edição portuguesa dos textos de D.O.C.), Lisboa, 1965-1966.
- THILS G., *Tendances actuelles en Théologie Morale*, Gembloux, 1940.
- TILLARD J. M., “Le Mariage est une ‘communion’”, *L'anneau d'or*, 120, 1964, pp. 395-408.
- TROISFONTAINES R., S.J., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, 2 volumes, Namur-Louvain-Paris, 1953.
- VAN OUWERKERK C. A. J., “‘Ethos’ evangélico e soluções humanas de compromisso. Considerações teológico-morais sobre um tema de actualidade”, *Concilium*, 5, 1965, pp. 6-17.
- VIALATOUX J., *La morale de Kant*, 3 ed., Paris, 1963.
- WEIL S., *Attente de Dieu*, Paris 1953.
- WETTER G., *El materialismo dialectico. Su historia y su sistema en la Unión Sovietica*, traduzido do alemão por E. TERRÓN, Madrid, 1963.
- WYLLEMAN A., “L'élaboration des valeurs morales”, *Revue Philosophique de Louvain*, 48, 1950, pp. 239-246.

A tese de Doutoramento de Luís Moita, que agora se reedita na Coleção OBSERVARE, intitulada “O sentido moral da comunhão humana” foi apresentada e defendida em provas públicas em 1967 na Pontifícia Universitas Lateranensis de Roma, e editada pela primeira vez em 1988. Nesta tese é abordado o importante tema das relações humanas e das suas implicações.

A reflexão e análise apresentadas demonstram a importância da moral e da ética enquanto fundamento da relação humana na perspetiva de “ser-com-os-outros” e “ser-para-os-outros” partilhando e vivendo a *communio*, em que o *eu* e o *tu* perdem relevância face ao *nós*. Num mundo marcado pela complexidade relacional, nem sempre orientada para o *ser*, para o *dever ser* e *ser-com-os-outros*, esta tese permanece atual, apelando o leitor a priorizar os valores estruturantes da comunhão nas relações humanas. Estes pressupostos estão presentes na conceção de “ligar importância ao outro”, tendo a moral por base. Na análise, o autor apresenta os princípios do sentido moral da comunhão humana relacionando-os assim com a ética, ressaltando questões fundamentais da Filosofia e outras Ciências Sociais para valorizar também a importância da fé.

Seguindo as palavras de Luís Moita, “*Trata-se de construir um mundo novo, mais fraterno e mais humano, um mundo de convergência universal. Neste projecto colectivo cada um se deve sentir empenhado, uma vez que participa da responsabilidade comum. Numa palavra, a consciência histórica, tão aguda no nosso tempo, leva-nos a descobrir o carácter solidário da liberdade humana e a aprofundar as exigências morais do nosso compromisso no mundo.*” (Moita, 2024, p. 89). E ainda “*o ideal moral é a comunhão das pessoas e que o esforço ético se orienta para um encontro humano, respeitador da individualidade de cada um e promotor da solidariedade colectiva*” (p.119).