

Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica

José Roque Junges, SJ

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Vice-reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente Administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano 1 – Nº 7 – 2004

ISSN 1807-0590

Editor

Inácio Neutzling, SJ – UNISINOS

Conselho editorial

Cleusa Maria Andreatta – UNISINOS

Dárnis Corbellini – UNISINOS

Edla Eggert – UNISINOS

José Roque Junges, SJ – UNISINOS

Laurício Neumann – UNISINOS

Luiz Carlos Susin – PUC-RS

Maria Clara Bingemer – PUC-RJ

Rosa Maria Serra Bavaresco – UNISINOS

Vera Regina Schmitz – UNISINOS

Responsável técnica

Rosa Maria Serra Bavaresco

Projeto gráfico e editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Revisão – Língua Portuguesa

Mardilé Friedrich Fabre

Revisão digital

Caren Joana Sbabo

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia. A teologia, como função do reino de Deus no mundo, se desenvolve na esfera pública como teologia pública. Ela participa da vida pública da sociedade com a qual se compromete, crítica e profeticamente, na perspectiva do reino de Deus que vem. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes

concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, se inscrevem nesta perspectiva. Eles são fruto da realização do *Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI*, ocorrido na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, de 24 a 27 de maio de 2004, celebrando a memória do nascimento de Karl Rahner, importante teólogo alemão do século XX.

Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica¹

José Roque Junges, SJ

Introdução

A moral cristã é a área teológica que enfrentou os maiores reptos teóricos para renovar-se e responder aos impasses e desafios práticos do sujeito agente de fé, suscitados pelo processo cultural moderno. Estas provocações intelectuais devem ser normais para a moral, porque ela trata do agir humano, que é contingente e passível de sofrer as influências das transformações culturais. A moral cristã, se quiser desenvolver uma reflexão relevante, deverá estar muito atenta aos novos desafios da realidade sociocultural, explicitando a sua mensagem ética em uma

linguagem pertinente e compreensível às gerações de cada época.

Ela deve ter um olho posto nos **valores éticos da justiça do Reino anunciado por Jesus** e o outro olho direcionado para a **configuração do contexto histórico das pessoas** para as quais essa justiça deve ser uma boa nova de libertação. Por isso, a moral deve, continuamente, renovar-se, buscando uma melhor fundamentação antropológica e encontrando categorias mais adequadas para fazer-se entender. A pura repetição de formulações antigas e a transformação da moral em receitas prontas e acabadas significa sua redução à insignifi-

1 Oficina realizada no *Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI*, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, RS, 25 de maio de 2004.

cância. Para desempenhar o seu papel de orientar as consciências, a moral deve estar aberta aos novos problemas, buscar novos métodos, tentar novas fundamentações.

Tomás de Aquino era conhecido como introdutor de novas questões e de novos métodos na Teologia. Guilherme de Tocco, seu aluno em Nápoles, de 1272 a 1274, assim se expressa na sua biografia do mestre:

Frei Tomás, em suas aulas, levantava novas questões, encontrando um modo novo e claro de decidir as questões, e aduzindo novas razões ao decidi-las, de forma que ninguém que o ouvisse ensinar coisas novas e dirimir dúvidas com novos argumentos, tivesse dúvida de que Deus o iluminava com raios de uma nova luz. Imediatamente começou a ser tão seguro em seus juízos que não duvidava ensinar e escrever opiniões novas que Deus lhe tivesse dignado inspirar ultimamente (noviter) (Gullielmus de Tocco, Vita S. Thomae Aquinatis, n° 14).

Chama a atenção a repetição incisiva da palavra *novo/a*. Se essa abertura ao novo é necessária para uma sã Teologia, torna-se ainda mais imperiosa na moral, ao tratar de questões contingentes do agir humano. A mensagem ética cristã precisa ser apresentada a partir de novas questões, com novas razões e argumentos e de um modo novo para que chegue às mentes e aos corações humanos do nosso tempo, tornando-se relevante respos-

ta para as buscas atuais de sentido e aparecendo em sua novidade.

A introdução de coisas novas não significa prurido de novidades, mas a apresentação do conteúdo da fé cristã de maneira sempre renovada. Por isso é importante captar o essencial da mensagem ética de Cristo e apresentá-la como **boa nova ao sujeito agente**. Para que isso aconteça, é necessário superar duas possíveis deturpações da ética cristã: reduzi-la a leis que se impõem heteronomamente e não conseguir mostrar que a graça aperfeiçoa e fortalece as exigências éticas do próprio humano. O que Cristo vem trazer não é um novo código de normas, mas uma nova criatura humana, capacitada, como sujeito moral, a agir de um modo novo, porque fortalecida a responder ao sentido que se revela na sua existência humana.

1 Caráter revelacional e pneumático da ética cristã

Essa necessária incidência e relevância da mensagem para os seres humanos do nosso tempo aponta para o **caráter revelacional da moral cristã**. A revelação não foi uma comunicação de sentenças de verdade por parte de Deus, mas a sua autocomunicação na pessoa de

Jesus Cristo. Ela não é uma imposição, mas um convite da parte de Deus para que o ser humano entre em comunhão com Ele através do Filho e no Espírito Santo. Portanto, o conteúdo primordial da revelação é a própria pessoa de Jesus Cristo como expressão da vontade do Pai. A revelação é uma oferta de sentido para a existência humana, e não a imposição de uma doutrina. Para que o ser humano a acolha como oferta e convite, ela precisa apresentar o frescor da sua novidade. Assim, a mensagem ética das Escrituras cristãs não é um código de normas nem um conjunto de imperativos, mas uma oferta de caminho e busca da vontade de Deus na existência concreta de cada cristão. A própria pessoa de Jesus Cristo é esse caminho moral para buscar-se o que é melhor e mais adequado em cada situação salvífica concreta.

Isso aponta para o **caráter pneumático da moral cristã**, que complementa o seu aspecto revelacional. Cada cristão recebeu, no batismo, o dom do Espírito Santo que o capacita a encontrar o que mais convém segundo a vontade de Deus. Por isso a categoria central da ética paulina é o discernimento. Paulo repete em várias cartas: que possais discernir o que é melhor ou o que é bom, o que é mais importante ou o que mais convém, o que agrada a Deus ou o que é vontade de Deus (Rm 2, 18; 12, 2; Fl 1, 10; Ef 5, 10). Esse discernimento ético é uma com-

petência criada pela ação do Espírito na consciência moral do batizado. Trata-se de uma capacitação pneumática que torna o cristão adulto em sua vida moral.

Mas esse caráter pneumático da moral cristã dispensaria as normas do agir? Qual é o papel das normas operativas na Escritura? Para compreender o papel da presença de normas no texto bíblico e o seu significado para a teologia moral é necessário ter presente o **caráter narrativo da sua formulação**. As normas aparecem ligadas ao contexto da narração de um fato moral. Nesse sentido, elas não são absolutas por serem independentes de lugar, tempo e circunstâncias. Sintetizam e armazenam experiência moral narrada no fato moral.

As normas não são extrínsecas ao contexto do qual surgiram, mas recolhem um caminho de solução a um conflito ou a um desafio moral por meio de uma ponderação de bens. São fruto de um trabalho da consciência para chegar ao que é melhor ou ao que mais convém segundo a vontade de Deus. A norma que aparece no texto bíblico não é para substituir esse discernimento da consciência atual, enrijecendo a exigência ética num preceito extrínseco imposto ao sujeito. Por isso as normas necessitam interpretação. Elas próprias, na sua origem, foram fruto de uma interpretação da vontade de Deus para o contexto concreto. A narrativa expõe essa busca

de solução sintetizada na norma. Destarte, as normas são diretrizes de caminho para que o cristão atual encontre o que é melhor ou o que mais convém na perspectiva do Reino de Deus. Não podem pretender substituir o discernimento da consciência.

Tendo presente que não estamos falando de princípios gerais, tais como “fazer o bem e evitar o mal” ou “amar o próximo”, mas de normas operativas do agir, podemos afirmar que elas são absolutas no sentido de que não são arbitrárias, mas não o são, enquanto independentes de lugar e tempo nem como substitutivas do trabalho interno da consciência. Assim, as normas são referenciais do caminho a ser palmilhado na busca para encontrar o que é melhor ou o que mais convém. Apontam para bens e valores implicados em determinada realidade, os quais o agente é convidado a realizar.

Essa perspectiva, presente na própria formulação narrativa das normas veiculadas pela Escritura, convida a Igreja a confiar mais no *sensus fidelium* ao querer comunicar a sua moral aos homens e mulheres do nosso tempo. A sensibilidade ética dos fiéis precisa tornar-se fonte para a compreensão e formulação da mensagem moral da Igreja. Se o *sensus fidelium* ajuda para a inteligência da fé, muito mais competência tem os fiéis, quando se trata de questões morais que dizem respeito mais de perto às

suas vidas, como matrimônio, sexualidade, trabalho, etc. Quando existe um consenso entre cristãos leigos de fé explícita sobre algum aspecto cristão da moral, como é o caso do uso de anticoncepcionais ou da aceitabilidade de um segundo matrimônio em determinados casos, o Magistério deveria, verdadeiramente, levar a sério essa tomada de posição.

2 Descompasso entre a sensibilidade ética atual e a moral oficial da igreja

Existe uma sensibilidade ética séria e consistente na cultura atual que precisa ser levada em consideração pela Igreja, se ela quiser que a sua mensagem moral tenha alguma incidência no mundo atual. A tendência é simplesmente desconsiderá-la como laxista e amoral. O contexto sociocultural em que vivemos, abriga, ao mesmo tempo, duas tendências. Por um lado, uma decadência moral desorganizadora do tecido social que é necessário questionar, mas, por outro, há um processo de busca comum de parâmetros éticos para a reorganização das relações sociais e humanas.

A Igreja não está sabendo captar essa novidade ética, ao não colocar-se em sintonia com a *pars sanior* da

sociedade atual no sentido de ajudá-la na busca. Isso exige humildade e atitude dialogal, não pretendendo ter respostas prontas e perenes, muito menos apresentando-se como juíza impondo preceitos. O problema é que a Igreja passa uma imagem de contínua condenação, e não de ajuda na busca.

A mensagem moral, principalmente em questões de sexualidade, padece de um **problema de comunicabilidade**. Uma mensagem que não é comunicável torna-se inócua. De nada adianta propor uma moral que a maioria não compreende e muito menos segue. Se essa mensagem não consegue chegar ao coração das pessoas, existe um problema de comunicação que esvazia o significado da mensagem.

A comunicação não é questão simplesmente de linguagem gramatical ou de semântica. Está em jogo captar corretamente a experiência significativa das pessoas de nosso tempo, na natural ambivalência de valores e desvalores, e dizer-lhe também uma palavra que Santo Tomás chamaria de conatural. A marca de Deus está tanto na vivência das pessoas como nas palavras. Falta sintetizá-la, não forçando um lado só.

A consistência de uma moral precisa ser verificada na prática, isto é, tornar-se verdade no agir das pessoas.

Não se trata, por exemplo, de justificar práticas sexuais desestruturadoras da personalidade, freqüentes na cultura atual, mas de apresentar a compreensão cristã da sexualidade com base em novos pressupostos antropológicos, com novos argumentos e conteúdos éticos e com uma nova sensibilidade na apresentação, para que tenha incidência e manifeste sua verdade.

Uma das categorias centrais dessa sensibilidade é a **autonomia** a qual não está em contradição com a existência e a necessidade de normas, nem se identifica simplesmente com a liberdade solipsista veiculada pelo narcisismo pós-moderno. Ela aponta, antes, para o papel da subjetividade no agir propriamente moral. Nesse sentido, não basta um conhecimento conceptual-legal da norma. É necessário um conhecimento ponderativo-valorativo que assume a norma de uma maneira autônoma como diretriz para a ponderação e valorização do ato numa situação concreta. Já dizia Santo Tomás: quem cumpre a lei simplesmente porque é um preceito não age moralmente, já que não é livre (*In Epistolam II Ad Corinthios*, Cap. III, lect. III). O Concílio Vaticano II também afirma que “a dignidade humana exige que possa agir de acordo com uma opção consciente e livre, isto é, movido e levado por convicção pessoal, e não por força de um

impulso interno cego ou debaixo de mera coação externa” (GS 17). Em outras palavras, o ato moral deve brotar de um sujeito autônomo.

Outra nota da sensibilidade ética atual é o **caráter indutivo da sua moralidade**. Não se aceitam normas operativas absolutas e universais, assim como não servem princípios abstratos e sem conteúdo. As normas do agir são diretivas que orientam uma busca indutiva para chegar ao que é melhor e ao que mais convém para esse contexto histórico. Trata-se da *phrónesis* aristotélica, a sabedoria prática, que, com um senso do particular, concretiza o significado da norma para essa situação singular. Isso é fruto de uma indução a partir das circunstâncias concretas e não uma dedução do universal para o particular.

Esse processo indutivo constrói moralidade por meio de aproximações e tentativas para chegar ao mais adequado. Ela se faz por meio de um **processo gradual** em que existem acertos e erros. Para a sensibilidade ética atual não existe uma moral do tudo ou nada como acontece, muitas vezes, nas formulações da moral católica. A moralidade é fruto de um processo de aproximação do ideal ético que passa por tentativas e aproximações. A pessoa caminha gradualmente na realização de valores

morais, dependendo do estágio da sua subjetividade. Isso aponta para a importância essencial da subjetividade para alcançar a objetividade existencial humana da moral. O objetivismo rigorista que desconhece o papel da subjetividade na moralidade é incompreensível para a sensibilidade ética atual, dificultando a compreensão do âmago da visão cristã da sexualidade.

Essa sintonia e esta abertura à sensibilidade ética atual não significa transigir das exigências da compreensão ética cristã, mas significa para a Igreja melhorar a **comunicabilidade da sua mensagem**. O problema é apresentar essas exigências como convite para caminhar na sua senda, e não como imposições legais rigoristas. É importante saber distinguir entre a radicalidade da mensagem e a sua interpretação rigorista a qual, segundo Santo Afonso Ligório, afasta as pessoas de Deus. É urgente que a Igreja deixe de ser vista como uma instituição moralmente intransigente e tente caminhar com a sociedade numa atitude humilde e dialogal de busca. Isso exige a superação da atitude eclesial de simplesmente desconsiderar a nova sensibilidade ética, identificando-a com a decadência moral vigente, e não conseguindo ver nela um sinal dos tempos que pode ajudar a rejuvenescer e atualizar a mensagem ética cristã.

3 Transformações recentes no paradigma de compreensão da teologia moral

O modelo tradicional de elaborar teoricamente a moral não dá cabo dos novos desafios postos pela prática analisada no ponto anterior. Os seus pressupostos correspondem a um modo de pensar superado e incompreensível aos contemporâneos. Toda compreensão teórica depende do paradigma de pensamento no qual ela surge. Toda explicação é uma construção mental que depende de um quadro referencial que se constitui como um paradigma de pensamento. A cada paradigma corresponde um discurso ético.

3.1 Paradigmas de pensamento

A história do pensamento ocidental baseia-se em três paradigmas de pensamento: o **paradigma do ser**, o **paradigma da consciência** e o **paradigma da linguagem**. Os dois primeiros já são realidades cuja história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*) podemos descrever, enquanto o terceiro está ainda em gestação e revela os seus primeiros efeitos. Procuremos caracterizar sumariamente cada um desses paradigmas, salientando principalmente o discurso ético correspondente.

3.1.1 Paradigma do ser (da natureza)

É o paradigma que tem como objetivo básico a explicitação do ser de todas as coisas. O ponto de referência é a natureza das coisas. Quer captar o que é permanente na aparência passageira da realidade, o princípio explicativo ou a essência que serve de suporte à existência das coisas. Por isso a ciência mestra é a metafísica. A verdade é entendida como adequação da mente à coisa (*adaequatio mentis ad rem*). A verdade é a expressão da objetividade da coisa. É o paradigma antigo e medieval que tem em Aristóteles e Tomás de Aquino os autores de maior expressão.

Sendo o homem definido, em sua essência, como ser racional, a sua lei fundamental (lei natural) é a reta razão (*recta ratio*) aplicada à descoberta e explicitação das inclinações da natureza humana. A tendência fundamental é a busca da felicidade (eudaimonia). O *ethos* recolhe essas exigências como atitudes que servem de referência ao agir moral e são interiorizadas como virtudes (*habitus operativus bonum*). A bondade moral de um ato é avaliada pela virtude que o inspira. A moral neste paradigma é essencialmente uma moral de conteúdos que conduzem à felicidade e são descobertos pela reta razão, explicitados no *ethos* e interiorizados pela

virtude. Estamos diante de uma **Ética eudamônica centrada na virtude**.

3.1.2 Paradigma da consciência (do sujeito)

Corresponde ao giro copernicano do sujeito, inerente ao processo da modernidade. O ponto de referência não é mais o mundo, mas o sujeito. O que interessa é como o mundo aparece no sujeito. A configuração do mundo é construída pelo sujeito. Por isso a crítica do conhecimento ocupa o lugar da metafísica como ciência mestra. O único conhecimento verdadeiro aceitável pela crítica é o adquirido pelo método da ciência. A metafísica é descartada como caminho para a verdade. Kant é o autor por excelência deste paradigma.

Já que a moral é necessária para a convivência humana e não pode ser expressa em juízos *a posteriori* como a ciência, o único caminho de acesso é o *a priori*. Por isso, não é possível fazer juízos morais de conteúdo, mas apenas juízos procedimentais. São os imperativos categóricos, como, por exemplo, “Age de tal maneira que o teu proceder possa tornar-se lei universal” ou “Nunca trate a pessoa humana como meio, mas sempre como fim”. A moralidade é definida pela autonomia da consciência. Não existe moralidade sem autonomia no

procedimento. Nesse sentido, a moral kantiana não é uma moral de conteúdos, mas uma moral formalista ou de procedimentos.

A modernidade significou a superação da determinação da natureza e a introdução do contrato social, baseado na lei constituída pela vontade geral. O cidadão moderno não vive sob o regime natural, mas sob o regime da lei como expressão da vontade geral. Mas a lei não é fruto de uma imposição heterônoma, e sim de uma aceitação autônoma da consciência. Destarte a ação é avaliada moralmente pela autonomia da consciência diante da lei. Estamos diante de uma **Ética da consciência autônoma como base para a obrigatoriedade da lei**.

3.1.3 Paradigma da linguagem (da intersubjetividade)

É uma tentativa de superação do solipsismo metodológico do paradigma anterior pela introdução da perspectiva intersubjetiva. O elemento fundamental da intersubjetividade é a linguagem. Corresponde ao giro linguístico (*lingüistic turn*), apontado principalmente por Wittgenstein e Peirce, como novo princípio estruturador do pensamento. As ciências da linguagem desempenham, de agora em diante, o papel de conhecimento paradigmático.

A passagem da filosofia da consciência à filosofia da linguagem exige a superação de uma compreensão puramente representativa da linguagem, como, muitas vezes, é o caso. A linguagem é mais que a pura possibilidade de acesso ao mundo objetivo, ela é também um meio de expressão de nossas vivências e um mecanismo básico para o estabelecimento de relações interpessoais. Somente levando em consideração esta segunda dimensão, é possível uma análise lingüística em toda a sua amplitude.

Partindo da “teoria dos atos lingüísticos” de Austin e Searle e aceitando o conceito de “jogo de linguagem” de Wittgenstein, Jürgen Habermas encontra o ponto de partida para esta mudança de paradigma. Os atos lingüísticos permitem uma análise pragmática da linguagem que supere o nível puramente empírico e permita explicitar as relações entre a linguagem e a práxis social. A relação entre a linguagem e a ação comunicativa é o fundamento da análise de Habermas. Segundo suas palavras, “Para a pragmática universal somente interessam os atos lingüísticos desde a perspectiva de uma realização lin-

güística através da qual aquele que fala realiza situações de entendimento”². Pragmática universal é o nome que Habermas dá ao estudo dos mecanismos lingüísticos da interação social. Com o termo “pragmática”, aponta para a investigação sobre a capacidade do sujeito de utilizar a linguagem para relacionar-se com os demais sujeitos.

Se a linguagem serve ao entendimento, este depende da argumentação. Qualquer pessoa que argumenta e quer chegar ao entendimento precisa admitir as condições e os pressupostos “ideais” e “universalmente válidos” da comunicação numa comunidade ideal de comunicação. Portanto, a linguagem já inclui, necessariamente, pressupostos moralmente relevantes, isto é, “normas ideais e válidas universalmente”. Aqui temos o *a priori*, que fundamenta a ética.

A verdade é fruto de um consenso construído pela comunidade de comunicação onde todos têm *a priori* acesso à palavra. A comunidade de linguagem é ponto de referência da comunidade de comunicação. A ética que serve de base a essa comunicação é a assim chamada **Ética comunicativa**, ou melhor, **Ética do**

2 J. HABERMAS, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: N. LUHMANN. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet Systemforschung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971, p. 104.

discurso, elaborada principalmente por J. Habermas e K.-O. Appel³.

Resumindo, a **Ética** no **paradigma antigo** tinha, como ponto de referência, **as exigências da natureza humana** e, como categoria ética central, **a virtude**; no **paradigma moderno**, como referência, **a autonomia da consciência** e, como categoria ética primeira, **a lei**; no **paradigma atual**, como referência, **a linguagem** ou **a comunicação** e, como categoria ética primordial, **a ação intersubjetiva**.

A moral teológica deverá ter presente o paradigma atual de pensamento se quiser construir um discurso coerente e compreensível para os contemporâneos. Isso significa formular a proposta moral do cristianismo numa estrutura categorial de pensamento, pertinente à compreensão do ser humano atual. Não se trata de transigir da essência da ética cristã, mas de expressar a sua originalidade em termos acessíveis, para que seja captada como boa nova.

O discurso teológico da moral tradicional não consegue responder pertinentemente aos questionamentos da prática ética das pessoas de hoje. Por isso entrou em

crise. A moral renovada levou em consideração os pressupostos da modernidade, assumindo o paradigma moderno de pensamento para a formulação do seu discurso teológico.

A seguir, apresentamos o surgimento, a configuração e a crise da moral manualística e apontamos para o significado e os princípios fundamentais da moral renovada pós-conciliar.

3.2 Moral manualística

É a denominação da moral escolástica que vigorou desde o Concílio de Trento até o Vaticano II. Surgiu no século XVI com as **Institutiones Theologiae Moralis** compiladas, nos seus inícios, principalmente por jesuítas, para serem usadas nos seminários para formação do clero, fundados por determinação do Concílio Tridentino. Assim, a Teologia Moral torna-se uma disciplina independente e distinta da dogmática, ao contrário das **Summae Theologiae**, como a de Tomás de Aquino, nas quais a moral faz intrinsecamente parte do sistema teológico. As *Summae* eram demasiadamente extensas e es-

3 J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982. 2 vol.; Id., *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989; K.-O. APPEL. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. 2 vol.; Id., *Estudos de Moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

peculativas e pouco práticas para a formação do clero. Elas continuaram nas universidades. Para os seminários criaram-se as *Institutiones*, mais adaptadas para a formação do futuro confessor. As *Institutiones* prestaram um grande serviço na formação moral e pastoral do clero. A Teologia Moral identificava-se com a ciência dos confesores. Compilada em manuais para o uso em seminários, ela continuou até o Vaticano II. Aqui já temos duas características deste tipo de moral: direcionada para o clero e para o confessionário. O destinatário e a metodologia usada na Manualística ocasionaram, a longo prazo, efeitos negativos responsáveis pela crise do modelo tradicional de moral. Faremos uma análise crítica, mostrando os pontos de estrangulamento deste modelo.

O esquema que serviu de base para as *Institutiones* foram os mandamentos, ao contrário das *Summae* nas quais o conteúdo estava organizado com base nas virtudes⁴. Os mandamentos forneciam um esquema de fácil aplicação no momento da confissão. Mas a praticabilidade deste esquema teve, a longo prazo, efeitos negativos: **minimalismo e legalismo**.

A moral procurava definir o que era proibido e permitido. Sua formulação era de cunho mais negativis-

ta. Definia normas negativas, na linha dos mandamentos: o que não se deve fazer. Tal enfoque levou a um minimalismo moral. Determinava o mínimo moral exigido de todos. Os máximos, isto é, as virtudes ficavam reservados à espiritualidade (mística). Houve uma separação entre moral e espiritualidade. A moral refere-se aos leigos, que podem contentar-se com o mínimo moral, a mística diz respeito aos estados de perfeição que já estão além da moral. Esta é uma das conseqüências de usar o esquema dos mandamentos, e não o das virtudes, como em Tomás de Aquino, em que não aparece essa dicotomia.

Os mínimos morais aparecem na lei natural. Por isso é uma moral *jusnaturalista*, fundada nas exigências permanentes e universais da natureza humana. Perde-se a perspectiva histórico-salvífica da *Bíblia*. O evento Cristo não tem significado ético. A graça e o amor deixam de ser categorias éticas centrais. O pecado, a culpa e a sanção ocupam mais espaço. As citações bíblicas são apenas para enfeitar afirmações previamente adquiridas com base na razão.

O efeito mais funesto foi o legalismo. O dever justifica-se por si mesmo. Algo é moralmente mau ou bom, porque está proibido ou ordenado. O fato da obrigatorie-

4 A parte moral do “Catecismo da Igreja Católica” segue o mesmo esquema dos mandamentos.

dade (proibido ou ordenado) é, no fundo, a causa última da moralidade de um ato. Um ato é moralmente bom, porque está ordenado ou moralmente mau, porque está proibido. O mérito está no cumprimento da lei. Para Tomás de Aquino, algo é ordenado, porque é moralmente bom em si mesmo, e não o contrário, como afirma o legalismo.

O legalismo leva a uma moral objetivista. A moralidade de um ato fundamenta-se no seu objeto, definido pela lei. A situação do sujeito não interfere na determinação do ato. A subjetividade entra apenas na imputabilidade do ato, e não na sua determinação moral. Trata-se apenas de aplicar a lei universal ao caso particular. Esta perspectiva explica a importância que adquire a casuística para a moral. Na aplicação da lei, existem inúmeros casos particulares que precisam ser previstos na sua solução. A aplicação não pode ficar à mercê da consciência pessoal. A casuística realiza o trabalho de mediação entre a universalidade da lei e a particularidade da situação.

A concentração na lei determinou uma gradativa dependência da moral com relação ao Direito Canônico. As duas especialidades praticamente se identificavam. As soluções moral e jurídica de um determinado caso se iguavam. O distanciamento da moral em relação à Teo-

logia Dogmática ocasionou uma maior proximidade com respeito ao Direito Canônico.

É uma moral estática que não leva em consideração as etapas, as idades, as situações. Esquece a pedagogia e o crescimento. É uma moral absoluta, porque só existe o “tudo” ou o “nada” moral, sem lugar para as nuances e os passos possíveis em direção a um ideal. É uma moral atomista que se preocupa com os atos particulares em vista da confissão numérica dos pecados. Não leva em consideração a importância das atitudes para a avaliação de um ato como acontecia na perspectiva tomástica das virtudes. Tem uma pretensão universalista que não admite a diversidade.

A causa destes efeitos funestos, principalmente o legalismo, foi incluir alguns elementos do paradigma da consciência (do sujeito), por exemplo, o regime da lei, sem assumir os pressupostos deste paradigma, a autonomia da consciência. Os pressupostos da moral manualística estão no paradigma da natureza, quando ele já estava sendo superado. Ela assume um esquema (mandamentos, leis) que a aproxima do paradigma moderno (regime contratual da lei contraposto ao regime determinista da natureza), mas os mandamentos não são expressão de uma vontade geral como acontecia com a concepção moderna de lei. Teria sido mais coerente continuar com o

esquema das virtudes mais em consonância com o paradigma antigo. A mixagem dos paradigmas levou a consequências funestas.

Os sistemas morais⁵ e, entre estes principalmente o **probabilismo**, tentou uma saída da “camisa de força” do legalismo, fundado no princípio de que “na dúvida vale a liberdade” (*In dubio, libertas*). Se existe dúvida ou discussão sobre a aplicação de uma determinada lei, podemos seguir uma opinião apenas provável, defendida por autores respeitáveis, mesmo que exista uma opinião mais provável. A opinião provável colocava-se do lado da liberdade da consciência; a mais provável defendia a lei. Nesse sentido, o probabilismo assumiu mais decididamente a perspectiva do paradigma da consciência, embora nunca tenha questionado os pressupostos da moral manualística.

3.3 Moral renovada

Devido a estes estrangulamentos, o modelo escolástico foi esgotando a sua capacidade de resposta aos

problemas morais. Foi surgindo um novo modelo, chamado de moral renovada, cujas origens remontam ao século passado na Escola de Tübingen. Toda essa caminhada confluuiu para **B. Häring** com a obra **A Lei de Cristo** (1954) que teve um significado primordial na renovação da teologia moral e recebeu a sua consagração no Concílio Vaticano II

A concepção conciliar aparece no documento sobre a formação sacerdotal, **Optatam Totius**, no capítulo que trata da reestruturação dos estudos eclesiais: “Consagre-se cuidado especial ao aperfeiçoamento da teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela doutrina da Sagrada Escritura, evidencie a sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de produzir frutos de caridade para a vida do mundo” (OT 16). É uma definição programática que aponta os elementos fundamentais da renovação da teologia moral. A definição tem três precisões a serem levadas em consideração. A primeira é **epistemológica**, quando afirma que a teologia moral deve, quanto à forma, ser uma exposição científica e, quanto à matéria, estar fun-

5 D. CAPONE. Sistemas morales. In: L. ROSSI; A. Valsecchi. *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid: Paulinas, 1980 p. 1015-22; D. CAPONE. Sistemi morali. In: F. COMPAGNONI; G. PIANA; S. PRIVITERA. *Nuovo Dizionario di Teologia moral*. Milano: Paoline, 1990. p. 1246-54.

damentada na Sagrada Escritura. Quanto à indole científica da moral⁶, é necessário distinguir entre **discurso parenético** e **discurso científico**.

O primeiro não está preocupado com a coerência lógica da sua exposição. Exorta e ilumina o caminho, convidando as pessoas à vivência do Evangelho. Refere-se mais à responsabilidade pessoal. A parênese exorta ao bem já conhecido, mas talvez esquecido. Não se preocupa em justificar e fundamentar os valores e as normas. Já os pressupõe conhecidos. Quer motivar para uma ação eficaz. Apela mais ao coração, sem contudo deixar de fazer uso da razão.

O discurso científico tem como objetivo explicar as exigências do bem, determinar o seu conteúdo, estabelecer o fundamento da sua obrigatoriedade; mostrar a sua validade; buscar clareza e coerência no discurso; procura explicar e distinguir os conceitos.

A moral precisa englobar os dois discursos, guardando a especificidade de cada um: rigor e método científicos, por um lado, e eficácia e compromisso, por outro. Os dois são ordenados um ao outro. Um discurso pare-

nético é precedido, às vezes, por uma explicação científica. E uma explicação, para não ser pura especulação, deve levar a um discurso parenético.

O acento na **inspiração bíblica** é para contrapor-se à moral escolástica, que não tinha esta perspectiva. Não se trata de arrolar citações bíblicas, mas de compreender a mensagem ética da Sagrada Escritura⁷.

As duas outras precisações são de cunho **ontológico** (antropológico) – evidenciar a **sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo** – e de cunho **operativo** (ético) – trazer **frutos de caridade para a vida no mundo**. A moral não é um código de normas, mas explicitação das exigências da vocação cristã e não está a serviço de um perfeccionismo individualista, e sim quer trazer frutos de caridade para o mundo.

3.3.1 Princípios fundamentais

O **crisocentrismo** é o princípio teológico da moral renovada. Está fundado sobre as implicações éticas do Evento Cristo que não significou o aparecimento de um

6 E. HAMEL, Der Wissenschaftscharakter der Moralthologie. In: K. DEMMER; B. SCHÜLLER (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln*. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion, Düsseldorf: Patmos, 1977. p. 13-30.

7 E. HAMEL. L'Écriture, âme de la Théologie, *Gregorianum*, n. 52, p. 511-35, 1971; Id., L'Écriture, âme de la Théologie morale? *Ibidem*, n. 54, p. 417-44, 1973; Id., La Théologie morale entre l'Écriture et la raison, *Ibidem*, n. 56, p. 273-319, 1975.

novo código de normas, mas o surgimento de uma nova autocompreensão do sujeito moral. Cristo não é modelo moral, passível de ser codificado em normas. Ele abre um novo horizonte de sentido que faz com que o sujeito se compreenda de um modo novo e conseqüentemente possa agir de um modo novo. Existe um maior acento na graça do que no pecado. Esta perspectiva cristocêntrica está inspirada na Sagrada Escritura, que passa a ser a alma da moral. Ela determina também uma maior reconciliação entre Teologia Dogmática, Teologia Espiritual e Teologia Moral.

O **personalismo** é o princípio antropológico da moral renovada. O ser humano é pessoa. Isso significa que é um ser inacabado com a tarefa de ir constituindo-se, o que acontece na relação com Deus, com os outros e com o mundo. Por isso, o ser humano, como pessoa, é essencialmente liberdade fundamental (tarefa de realizar-se) e responsabilidade fundamental (em relação com Deus e os outros e diante de Deus e dos outros). Liberdade e responsabilidade constituem a autonomia da consciência, como categoria básica da moral renovada.

A perspectiva cristocêntrica e a personalista determinam uma visão otimista em relação ao mundo secular, porque o próprio Verbo se encarnou neste mundo, tornando-o lugar de manifestação de Deus e porque a pessoa se vai constituindo em relação com o entorno. O

mundo é referencial indispensável do ser humano como pessoa e mediação necessária da nossa relação com Deus e com os outros. Há, assim, um otimismo expresso na afirmação da autonomia das realidades terrestres. Os cristãos, por meio do seu agir, devem trazer frutos para a vida do mundo. Não se trata de fugir do mundo, mas de inserir-se nele.

A moral renovada supera o legalismo e concentra-se no amor. Não se trata de transcrever rigidamente o absoluto de um valor numa conduta particular, mas discernir o desejável e o possível em cada situação. Trata-se de captar as exigências do amor numa determinada situação. Elas não podem ser previstas pela lei. Moral não é uma série de leis, mas o jogo ininterrupto entre o desejo do ser humano, sua busca de plenitude no amor e os regulamentos externos. Não se trata de manter e repetir uma determinada conduta, mas inventá-la e recriá-la para cada situação, já que nenhuma conduta consegue traduzir plenamente o amor. É aceitar uma moral nem sempre evidente e decisões nem sempre dadas de antemão, uma moral que assume a contingência e o risco, já que não existem certezas absolutas na prática moral. Por isso, é uma moral muito atenta ao particular, ao situacional e em que a experiência tem uma grande relevância para o conhecimento ético.

A moral renovada procura não confundir as diferentes dimensões do agir humano: jurídica, ética e espiritual. Cada uma tem a sua especificidade e, no equacionamento de um ato humano, é importante não misturá-las.

A **dimensão jurídica (legal)** preocupa-se com a ordenação da vida em sociedade num determinado momento da história e do desenvolvimento de um grupo social. O legal deve adaptar-se ao real e ao possível. É fruto de um consenso. É promulgado pela autoridade competente. Tem em vista o bem comum. Impõe-se pela sanção. O ponto de referência é a sociedade e o objetivo é a ordenação social.

A **dimensão ética (moral)** preocupa-se com as exigências de libertação, humanização e crescimento humano da pessoa e da sociedade. Pode estar expresso no que é definido como legal, mas o supera. O ponto de referência é o sujeito, e não a sociedade como tal. Por isso depende do convencimento da consciência pessoal, e não da sanção da autoridade.

A **dimensão espiritual (teologal)** afirma que a ternura e o amor de Deus são mais fortes que a fraqueza e

a covardia humanas. No meio do maior abandono, aflição e marginalização, o amor absoluto de Deus não deixa de se manifestar e de levantar o ânimo, dando esperança de lutar. O ponto de referência é a graça e o amor de Deus que superam, em muito, as possibilidades e os fracassos humanos. Trata-se do princípio da misericórdia.

Alguém pode ter rompido uma norma jurídica e, no entanto, o seu ato estar em consonância com a exigência ética. Alguém pode incorrer em uma falta jurídica e moral e, apesar disso, confiar na misericórdia de Deus que é maior que o pecado. Muitas vezes, a defesa do jurídico e legal dá a impressão de que esta dimensão tem prioridade sobre a fidelidade às exigências éticas e o anúncio da Boa Nova do Reino. É necessário saber conjugar a dimensão especificamente ética com as dimensões jurídica e espiritual, guardando as respectivas proporções. O elemento moral serve de mediação entre o elemento legal e o teologal.

A autonomia⁸ da consciência passa a ser uma categoria central deste tipo de moral renovada pós-conciliar. Surge uma corrente majoritária neste novo modelo que se autodenomina **Moral da autonomia num contexto**

8 C.J. PINTO DE OLIVEIRA (Ed.) e outros. *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*. Paris: Du Cerf; Fribourg: Ed. Universitaires, s.d.

de fé⁹. Levantam-se críticas a esta corrente, opondo à moral da autonomia uma moral da fé ou moral teôno-ma¹⁰. Nesse contexto, surge a discussão sobre a especificidade da moral cristã. Em que sentido existe e em que sentido não existe uma moral especificamente cristã¹¹?

3.3.2 Lacunas da moral renovada

As conquistas da moral renovada são reais e muito importantes para a reflexão ética. Não podemos negar sua valiosa contribuição para o surgimento de um novo modelo de moral, mas os elementos positivos não devem fazer esquecer as lacunas que também existem. Apresenta, antes de mais nada, uma visão ingênua e simplista da sociedade moderna, não dando atenção ao conflito e à injustiça, não levando em consideração a complexidade da realidade atual. Caracteriza-se, igualmente, por uma concepção otimista do mundo, olvidando a realidade do mal e do pecado e desconhecendo as

dinâmicas culturais que movem os processos sociais e políticos.

O personalismo é idealista e desencarnado, porque não leva em consideração o lugar social da pessoa e se reduz à relação eu-tu. Parte de um ser humano fora do seu contexto sociocultural. Não tem uma perspectiva social que pensa com base nas maiorias marginalizadas. Os ouvidos não estão abertos ao grito dos pobres que se torna sempre mais ensurdecedor. Por isso não consegue captar a complexidade da ação humana contextualizada.

4 Prospectivas de futuro: o paradigma da complexidade

O novo paradigma da linguagem (inter-relações / intersubjetividade) aponta para uma crise da concepção de conhecimento e ciência introduzida pela modernidade. A perspectiva analítica que compartimenta para ex-

9 Esta corrente foi deslançada pela obra de A. AUER. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf: Patmos, 1971; Id., Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: Autonome Moral; Id., Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu, ambos em A. AUER (Ed.) e outros. *Moralerziehung im Religionsunterricht*. Basileia; Viena, 1975. p. 27-90.

10 B. STOECKLE. *Grenzen der Autonomen Moral*, Manchen, 1974; K. HILPERT, *Autonomia*. In: B. STOECKLE (Ed.). *Dizionario di Etica cristiana*. Assisi: Citadella, 1978. p.54-65; J. RATZINGER; H. SCHÜRMANN; H. URS VON BALTHAZAR. *Prinzipien christlicher Moral*. Einsiedeln, 1975.

11 O início desta discussão foi um artigo de J. FUCHS. Gibt es eine spezifisch christliche Moral? *Stimmen der Zeit*, n. 185, p. 99-112, 1970. (Tradução de J. FUCHS. *Existe uma moral cristã*. S. Paulo: Paulinas, 1972. p. 9-36).

plicar levou a uma visão fragmentada e simplista da realidade, perdendo a visão de conjunto e esquecendo as relações que intercorrem entre os diferentes elementos que compõem a realidade. Está fundada numa compreensão coisística de objetividade que concebe o conhecimento como reflexo da realidade sem nenhuma interferência do sujeito e, por outro lado, numa pretensa visão universalista de conhecimento que defende a não-existência da ciência do singular. Esse paradigma de simplificação está em crise e a ele se contrapõe o paradigma da complexidade. Podemos levantar a questão: qual é a história de efeitos desse novo paradigma de compreensão para o discurso teológico-moral?

4.1 Características do paradigma da complexidade

Um dos grandes defensores desse paradigma é Edgar Morin. Ele caracteriza o pensamento da complexidade pelos seguintes desafios¹²:

1. Não eliminar o acaso, a desordem e a incerteza da compreensão da realidade, porque eles fazem parte da evolução do universo e são necessários para o equilíbrio dinâmico da realidade.

2. Superar a abstração universalista da ciência moderna que elimina a singularidade, a localidade e a historicidade. A biologia atual e a física quântica apontam para sua importância.
3. Atender para a complexidade da realidade, pois os fenômenos biológicos e sociais apresentam um número incalculável de interações, de inter-retroações, uma fabulosa mistura que não pode ser calculada pelo mais potente computador.
4. Conceber a misteriosa relação complementar, embora antagonica, entre as noções de ordem, desordem e organização. Ela responde ao princípio de que a ordem pode nascer da agitação ou da turbulência desordenada.
5. Ter sempre presente o conceito de organização para compreender a realidade, apesar da dificuldade do seu uso, porque a organização é aquilo que constitui, ao mesmo tempo, uma unidade e uma multiplicidade. Trata-se da complexidade lógica da *unitas complex*, isto é, de entender o múltiplo no uno, e o uno no múltiplo.
6. Este último aspecto leva ao princípio hologramático. O holograma é a imagem física de que

12 E. MORIN, *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, 5ª Edição, pp. 175- 193.

as qualidades da matéria são devidas a que cada um dos seus pontos inclui quase toda informação do conjunto que representa. O mesmo acontece na biologia, pois cada célula inclui a informação genética do ser global. Nesse sentido podemos dizer que a parte está no todo, mas também que o todo está na parte.

7. Tudo isso leva a uma crise dos conceitos fechados e claros, isto é, a uma crise da clareza e da separação das explicações típica da visão tradicional cartesiana. Não existem verdades claras e distintas, nem demarcações claras entre ciência e não-ciência, entre o objeto e o meio, entre ser vivo e seu ambiente natural, entre ser humano e seu contexto, entre sujeito e objeto.
8. A importância de reintroduzir o observador na observação. Superar a ilusão de chegar à objetividade científica pela eliminação do observador nas ciências sociais e nas demais ciências. Essa superação responde ao princípio da reintrodução do conceptor na concepção: “a teoria, qualquer que ela seja e do que quer que trate, deve explicar o que torna possível a produção

própria teoria e, se ela não pode explicar, deve saber que o problema permanece”.

Esses desafios são válidos também para a epistemologia da teologia moral? Podem ser assumidos como princípios de organização e compreensão do discurso moral?

4.2 Compreensão complexa do ser humano como ser vivo

A complexidade aplicada à antropologia leva a uma compreensão do ser humano a partir do ser vivo¹³. É necessário articular o humano e o vivo, pois o primeiro é uma extrema complexificação do segundo. Isso leva a uma superação da dicotomia entre homem e animal, natureza e cultura, articulando-os pela complexificação de ambos. Nesse sentido, é necessário entender o ser humano como um ser biocultural. Ele é totalmente biológico e totalmente cultural. Ambos os elementos fazem parte de um anel que remete um ao outro.

As qualidades humanas por excelência são, de fato, o hiperdesenvolvimento e complexificação de qualidades vivas e animais. Os seres humanos são metaanimais pelo espírito, porque são superanimais. A hominização não suprime o animal no ser humano, mas realiza-o. Trata-se de

13 MORIN, E. *O método 2: A vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2001, p. 458-96.

uma hipercomplexificação da animalidade, pois a evolução biológica torna-se psíquica, social e espiritual. O caráter original dos problemas humanos está ligado aos aspectos hipercomplexos do espírito/cérebro do *homo sapiens* e correlativamente aos fenômenos hipercomplexos que se manifestam no seio das sociedades humanas.

Essa hipercomplexidade significa, para Morin, um aumento de aptidões organizacionais, especialmente inventivas e evolutivas, ligado a uma diminuição das ordens deterministas em **possibilidades de liberdade**. Essas aptidões humanas podem levar à integração ou à desintegração. A tragédia da hipercomplexidade aponta a necessidade da ética, exigindo o recurso de forças interiores (bioculturais) que façam frente às dinâmicas de desintegração. Essas forças vivas são a fraternidade, a humanidade e o amor.

Morin tenta mostrar o caráter sociologicamente anterior, fundamental e fundador da **fraternidade** em relação à **paternidade**. O mito de Rômulo e Remo e o mito freudiano da horda inicial apontam para essa fraternidade fundadora. A arquifraternidade questiona a paternidade como base social. O pai é a última figura surgida na pré-história. É uma figura não-biológica de estruturação social, identificando-se com a imagem de chefe. A mãe e o irmão mais velho precedem o pai. Nas socieda-

des mais primitivas é o irmão mais velho que detém a chefia. As sociedades arcaicas eram produtoras de fraternidade social. As sociedades históricas produzem fraternidade pelo princípio da pátria que irmana. Este é também um princípio cristão de estruturação social.

A definição complexa do ser humano comporta três elementos: o **indivíduo**, a **espécie** e a **sociedade**. É necessário, segundo Morin, acrescentar um quarto: a **humanidade**. A humanidade começa a aparecer como sentimento individual vivido de pertença, não só a uma espécie biológica, mas a uma entidade subjetiva que faz reconhecer, nos outros, mesmo num estranho, um *alter ego* potencial. A humanidade torna-se uma comunidade-destino e uma nebulosa espiral em formação. Ela é a nossa matriz que ocupa o lugar da espécie humana. Completa os outros três elementos sem, contudo, ser reduzido a eles. Trata-se de uma experiência individual de *alter ego* e uma realidade planetária tornada comunidade de destino. Hoje a humanidade tornou-se uma idéia planetária.

O **amor** é a energia negentrópica que nega a dispersão e o isolamento. O amor é o pleno desabrochar da subjetividade e a superação transubjetiva na comunidade. Assim, o amor é, ao mesmo tempo, meio e fim. O amor é a verdadeira religião, porque religa. O problema da hipercomplexidade não é produzir energia amorosa,

mas salvaguardar, esclarecer, regenerar, refecundar essa energia que incessantemente se perde, se dispersa e se degrada. Por isso são insuficientes o amor e a fraternidade, porque podem ser transviados e deturpados. Daí a necessidade de um amor e fraternidade inteligentes. É o problema da inevitável presença do erro e da ilusão que precisam ser detectados e corrigidos. Por isso a necessidade de desenvolver a inteligência e a consciência que retroagem sobre suas condições de formação, revelando as ilusões e as mentiras e criando novos comportamentos.

Essas idéias éticas de **fraternidade, humanidade e amor** apontam para o **Reino de Deus anunciado por Jesus de Nazaré** como princípio de ação para o cristão. O pensamento de Morin ajuda a entender esses três elementos de uma maneira complexa.

4.3 Compreensão complexa do agir humano: a ecologia da ação

Morin aponta para a necessidade de conjugar a dimensão autológica e ecológica da ação. Isso significa que, contrariamente à opinião que enraíza a ação no autor, a ação desenraíza-se do ator, seja para amortecer-se nas retroações negativas, seja para acarretar retroações positivas inesperadas. Assim, a ação pertence mais a pro-

cessos ecológicos do que a decisões autológicas. Logo, a ação escapa da voluntariedade do ator, porque se amalgama com as inter-retroações do contexto social e natural. Por isso ações motivadas por boas intenções podem ter resultados negativos, assim como ações mal-intencionadas podem ter conseqüências positivas. Para compreender a ação, importa fazer interagir as duas lógicas: a auto e a eco. Essa compreensão leva a dois princípios da ecologia da ação: **1. O nível de eficácia ótima de uma ação situa-se no início de seu desenvolvimento**, porque muito cedo nossas ações são arrastadas à deriva no jogo das inter-retroações, empurrando-as para direções diferentes e até contrárias; **2. Por isso, as últimas conseqüências de um determinado ato não são predizíveis, levando à incerteza de seu resultado.**

Isso leva a superar uma pseudoética maniqueísta, concebendo os enormes riscos de qualquer ação, pois ela pode inverter a sua finalidade sem que o agente tome consciência, continuando a agir com toda a boa vontade em sentido contrário do seu querer. Tomando consciência das retroações, das eventualidades e riscos, é possível concentrar-se no problema central de qualquer ação que é a estratégia e dar-se conta da ecologia das idéias (ecologia mental) na qual acontece a ação, necessária para qualquer estratégia eficaz.

Quais são os efeitos da ecologia da ação para a compreensão da moralidade da ação? A moral tradicional não leva em consideração as inter/retroações do resultado do agir na avaliação do ato.

4.4. **Complexidade ética: idéias-guia para o sujeito responsável**

Morin pergunta-se como restaurar um sujeito responsável nessa ecologia da ação¹⁴. Quais idéias-guia devem reger as estratégias para fazer frente às retroações negativas e fortalecer as retroações positivas. O sujeito precisa fazer as contas com essas dinâmicas presentes na ecologia da ação para que o seu agir seja eficaz e responsável. A ética política, segundo Morin, deve conter algumas idéias-guia em suas formulações mais prioritárias¹⁵:

1. **Religação** – Ela engloba tudo aquilo que faz comunicar, associar, solidarizar, fraternizar e se opõe a tudo o que fragmenta, desloca, disjunta (corta qualquer comunicação), reduz (ignorância do outro, do vizinho, do humano, egocentrismo, etnocentrismo).

2. **Debate** – Ele exige a primazia da argumentação e a rejeição da anatematização. Não descarta, utiliza a polêmica, rejeitando julgamentos de autoridade e de desprezo.
3. **Compreensão** – A explicação utiliza métodos adequados para conhecer os objetos como objetos, tendendo a desumanizar o conhecimento dos comportamentos; a compreensão permite conhecer o sujeito como sujeito, levando a humanizar o seu conhecimento. A compreensão ajuda a tornar as relações humanas menos ignóbeis e imbecis.
4. **Magnanimidade** – Contra a ética da vingança e a ética impiedosa da punição, importa retornar à ética da magnanimidade, ilustrada por atos de clemência, de generosidade e de nobreza. É a única maneira de quebrar o ciclo infernal do ódio impiedoso que transforma em inimigo quem não pertence à mesma etnia, religião, classe, nacionalidade.
5. **Incitação à boa vontade** – Já que não existem grupos ou elites detentores de um saber ve-

14 E. MORIN. A ética do sujeito responsável. In: E. A. CARVALHO (Ed.) *Ética, solidariedade e complexidade*. 2. ed. São Paulo: Palas Athena, 2000. p. 65-77.
15 *Ibidem*, p. 72-6.

rídico nem podemos confiar na pedagogia professada pela educação, precisamos apelar à boa vontade de todos, para que se associem entre si para salvar a humanidade do desastre.

6. **Resistência** – Ela é a única resposta em tempos de trevas como foram, no passado, o nazismo e o estalinismo; ela constitui a única resposta em tempos de barbárie como a que estamos assistindo atualmente em nossa civilização.

Conclusão

A atual complexidade do contexto sociocultural e do agir dos indivíduos exige um novo paradigma de compreensão da própria ética teológica se a mensagem cristã quiser continuar a ter alguma incidência no cotidiano das pessoas e na realidade social. O paradigma da complexidade organiza o conhecimento em novos moldes mais adequados para entender situações complexas, frutos de multivariadas inter/retrorelações. Ele ajuda a superar uma visão maniqueísta que não sabe levar em consideração essa variedade de elementos e dimensões, englobando a própria desordem na ordem, o desequilíbrio no equilíbrio. A ética teológica necessita de um choque epistemológico. O texto não tem a pretensão de apresen-

tar um novo paradigma, apenas levantar algumas pistas de reflexão para começar a pensar a ética de modo mais complexo.

Referências bibliográficas

- AGOSTINI, N. *Ética cristã e Desafios atuais*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ANGELINI, G. *Teologia Morale Fondamentale. Tradizione. Scrittura e Teoria*. Milano: Glossa, 1999.
- AUER, A. *Autonome Moral und Christliche Glaube*. Düsseldorf: Patmos, 1971.
- CARVALHO, E. A. (Ed.). *Ética, solidariedade e Complexidade*. São Paulo: Palas Athena, 2000.
- FUCHS, J. *Existe uma moral cristã?* S. Paulo: Paulinas, 1972.
- JUNGES, J. R. *Evento Cristo e Ação Humana*. Temas fundamentais da Ética teológica. São Leopoldo: UNISINOS, 2001. (Coleção *Theologia Publica* 1).
- LEERS, B. *A moral do Burro*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- MORIN, E. *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2001.
- MORIN, E. *O Método 2: A vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2001.
- MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. 4. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- PRIVITERA, S. *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica*. Palermo: Ofes, 1991.
- VALADIER, P. *Moral em Desordem. Um discurso em defesa do ser humano*. São Paulo: Loyola, 2003.
- VIDAL, M. *Nueva Moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.



José Roque Junges (1949) é natural de Campo Bom/RS. Desde 2002, é professor e pesquisador na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Coursou Filosofia e Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS. Especializou-se em História Contemporânea do Brasil na UNISINOS. É mestre em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidad Católica de Chile (1980) e doutor em Teologia Moral pela Pontifícia Università Gregoriana (Roma, 1985). Sua tese de doutorado intitula-se *Conciencia y discernimiento*. Publicações: *Bioética: Perspectivas de Desafios*. São Leopoldo: Unisinos, 2000; *Ecologia e Criação. Resposta cristã à Crise Ambiental*. São Paulo: Loyola, 2000; *Evento Cristo e Ação Humana: Temas fundamentais de Ética teológica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002; *Metodologia de análise ética de casos clínicos. Bioética* (Revista do Conselho Federal de Medicina), vol. 11, n. 1, 2003, p. 33-42; *Ética ambiental*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.