

Consciência e liberdade à luz da doutrina do Concílio Vaticano II

VÍTOR COUTINHO

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

Introdução

A amplitude do tema implícita no título deste texto sugere que não se espera aqui uma sistematização sobre a consciência moral e sobre a liberdade enquanto condição de moralidade. Propomos, simplesmente, uma seleção, inevitavelmente pessoal, de alguns elementos que, numa perspetiva ético-teológica, são necessários para ajudar a perceber o relevo da doutrina do Concílio Vaticano II para o desenvolvimento desta temática. Serão indicados aspetos básicos que ajudam a enquadrar estas categorias teológico-morais e algumas consequências para a reflexão ética.

As décadas de 60 e 70 do século XX, nas quais se situa o processo de realização e receção imediata do Concílio, foram marcadas por intensos debates e movimentos sociais em que o apelo à consciência se tornou central: lembremos os diversos movimentos de direitos cívicos, a oposição a confrontos bélicos com recursos à objeção de consciência de serviço militar, os protestos contra sistemas políticos marcados por ideologias totalitárias, a reivindicação da tolerância por opções pessoais, entre muitas outras expres-

sões do primado da consciência. Também no campo intraeclesial são acasas, neste período, as discussões relativas ao ensino moral da Igreja: verifica-se uma frequente invocação da consciência pessoal em assuntos onde as posições do magistério católico são problemáticas, a questão do dissenso refere-se em grande parte a questões morais, valoriza-se, por outro lado, a formação ética da consciência, como alternativa a mera transmissão de normas, apela-se à necessidade de discernimento pessoal no complexo mundo moderno. Paradigmático desta situação eclesial é, sem dúvida, todo o debate a propósito da encíclica *Humanae Vitae*, publicada em 1968.

Não há dúvida de que, tanto na Igreja como na sociedade, a consciência se torna uma referência permanente. A atenção que o Concílio presta a este assunto encontra paralelo na importância que ele também foi adquirindo nos âmbitos sociopolíticos, na reflexão ética e nas convicções pessoais dos indivíduos.

Contudo, o discurso sobre a consciência é portador de ambiguidades e ambivalências, que se refletem a diversos níveis. É considerado por muitos como um (o) tema central da ética teológica, mas há autores importantes que o excluem da reflexão teológico-moral, como Franz Böckle, que escreve na sua obra de *Moral Fundamental*: “Provavelmente o leitor sentirá a falta de um capítulo sobre a consciência moral. Remeto para pessoas mais especializadas uma psicologia da consciência, e dedico todo o estudo à fundamentação do juízo moral.”¹ Entende aqui a consciência como órgão humano de compreensão da moral, deixando-o, conseqüentemente, fora do âmbito da sua sistematização teológico-moral.

O Papa João Paulo II, na Exortação Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, ao refletir sobre a perda do sentido do pecado e do sentido de Deus, punha em questão se estaria difundida uma ideia correta da consciência e falava mesmo de uma “crise da consciência”, explicando: “Não vive o homem contemporâneo sob a ameaça de um eclipse da consciência, de uma deformação da consciência e de um entorpecimento ou duma «anestesia» das consciências?” (n. 18). Este diagnóstico é partilhado por diversos autores, crentes e não crentes, que falam de uma “erosão da consciência”², de

¹ F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, Kösel, München 1991, 12.

² Cf. F. BRUNS-A. FREWER, *Systematische Erosion des Gewissens. Neuere Forschung zu Medizingeschichte und Ethik im Zweiten Weltkrieg*, in: M. GERHARDT-S. KOLB (Hg.), *Medizin und Gewissen, Zwischen Markt und Solidarität*, 2008, 55-71; D. JUST, *Der Krieg der Geister um die Werte*, URL: www.d-just.de, acessado a 28.02.2012.

uma “despedida da consciência”³ ou do “colapso da consciência”⁴. Momento agudo desta crise é, sem dúvida, o processo de transformação ideológica que culminou nos crimes das ditaduras cruéis do século XX, que conduziram a consciência a uma perda da inocência. Gerações inteiras são expropriadas da consciência e ela torna-se uma referência vazia.

Esta crise é mais complexa do que as alusões genéricas que aqui possamos apresentar. Exprime-se também numa certa inflação do termo ou em expressões da sua rejeição. O uso da palavra “consciência” pode, por isso, tornar-se máscara de arbitrariedade individualista ou instância irrelevante numa cadeia de comando. De diversos extremos chega-se ao mesmo esvaziamento daquilo que designamos por consciência moral.

Setores de opinião que acusam o homem moderno de desvalorizar a consciência são os mesmos que, com frequência, condenam quem diverge das suas posições por invocar a própria consciência. Em contextos onde se proclama a dignidade da consciência também se manifesta o medo de que apelar a ela seja expressão de relativismos subjetivistas. E não há dúvida de que muitas vozes invocam o direito à consciência para justificar opções desligadas de qualquer narratividade vinculativa. Outras vezes fala-se do dever de seguir a consciência para impor a aplicação cega de leis morais gerais.

É importante, por tudo isto, enquadrar devidamente esta questão e perceber em que medida uma conceção adequada da consciência permite uma abordagem abrangente e personalista da moralidade humana em perspectiva crente. É necessário também esclarecer se a liberdade é condição para agir em consciência ou se a liberdade é resultado de agirmos em consciência. Temos como referência da nossa reflexão a doutrina do Concílio Vaticano II sobre o tema.

1. Enquadramentos da questão

1.1. Conceitos e conceções

Quando nos perguntamos o que se entende por consciência não nos referimos apenas à semântica do termo, mas também à conceção da reali-

³ Cf. R. DENKER, *Abschied vom Gewissen*, Giessen 2002; K. THIELE-DORMANN, *Abschied vom Gewissen? Die allmähliche Auflösung unserer moralischen Instanz*, Ernst, Stuttgart 1991.

⁴ P. DAUNER, *Das Gewissen*, Universität Stuttgart, Stuttgart 2008.

dade que queremos abordar. O facto de o vocábulo “consciência” ser polisémico é patente na objeção apresentada durante a discussão das propostas que deram origem ao atual texto da *Gaudiam et Spes* sobre o tema. Foi dito que não era claro a que se referia esta palavra, já que podia significar uma faculdade sensitiva, uma capacidade intelectual, uma função psicológica ou a consciência moral.⁵ Em vez do título “De dignitate conscientiae”, optou-se, por isso, por falar de “De dignitate conscientiae moralis”. A necessidade de acrescentar um atributo (consciência *moralis*) é mais premente nas línguas latinas, que dispõem de um só termo (consciência) para designar aquilo para o qual as línguas anglo-saxónicas dispõem de mais vocábulos (no inglês: consciousness, awareness, conscience; no alemão: Bewusstsein, Gewissen).

As diferentes perspetivas dos saberes humanos permitem diversos níveis de leitura: numa interpretação religiosa a consciência é considerada “voz de Deus”, na reflexão filosófica é abordada como instância da razão moral da pessoa, num sentido social mais amplo é vista como expressão das normas sociais interiorizadas e no âmbito da psicologia é entendida como expressão da identidade pessoal, na sua individualidade e originalidade.

Na ética, tanto filosófica como teológica, a consciência moral é considerada a norma subjetiva, ou norma próxima, da moralidade, isto é, o juízo da razão prática sobre a moralidade do agir. É a norma mais próxima à pessoa, que nela concretiza as exigências morais em determinada situação. Enquanto a norma objetiva (as leis morais) fornece orientações de carácter geral sobre a moralidade, a consciência, enquanto norma subjetiva, tem a tarefa de discernir a forma de concretizar na prática das situações concretas os valores que as normas objetivas procuram proteger. Podemos exemplificar com a obrigação de cumprir as promessas feitas. Trata-se de um bem objetivo, protegido por normas morais que procuram indicar este comportamento como uma obrigação moral, uma exigência ética, na medida em que ele traduz atitudes positivas. No entanto, esta obrigação só é concretizável na prática pela mediação da consciência de cada pessoa. Pode acontecer que, num caso concreto, seja moralmente correto não cumprir determinada promessa feita anteriormente, dadas as circunstâncias em causa. Só a consciência pode dirimir conflitos morais que se verifiquem numa situação concreta.

⁵ D. CAPONE, La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il Concilio, in: *Studia Moralia* 24 (1986), 221-249, 223.

A lei moral não pode prever todas as situações nem aplicar-se cegamente a toda a realidade, já que os valores que ela protege, podem ser postos em causa com o cumprimento literal dessa mesma norma.

Vemos, assim, que a consciência moral não é simples voz repetidora de princípios universais; ela é a necessária mediação subjetiva da moralidade, já que realiza a inserção do sujeito pessoal no processo da moralidade. Não gera a moralidade (o bem e o mal), pois não cria a realidade. Mas a sua atuação também não se reduz à mera repetição asséptica dos valores objetivos. Exerce uma função mediadora entre a realidade (valor objetivo) e a situação pessoal.

1.2. A questão da consciência como reflexo de uma perspectiva sobre a moral

O tema da consciência moral é especialmente relevante na reflexão ético-teológica, não só por ser um núcleo temático decisivo na fundamentação da ética, mas também porque, de certo modo, ele é indício de uma conceção da própria moralidade. O papel da consciência na reflexão teológica oscila entre interpretações em que ela simplesmente aplica princípios gerais a situações particulares, e outras em que ela é a instância única de norma do agir.

A chamada “moral manualística”, da tradição neoescolástica, que predominava na teologia moral anterior ao Concílio Vaticano II, tinha assumido uma perspectiva essencialista e jurídicista, na qual a categoria central da vida moral era o ato humano na sua objetividade. Determinado ato considerava-se moral pela sua dimensão transcendental e por integrar a essência metafísica do homem (marca essencialista); a sua moralidade era determinada por predicados formais (juridicismo). É certo que se considerava que os atos comprometiam toda a pessoa, mas a globalidade do sujeito era tida em conta simplesmente enquanto entidade que originava os atos. Neste modelo, a consciência era vista apenas como um elemento ao serviço da lei moral: entendia-se que a sua função era transpor para o nível particular as leis universais, ditar ao sujeito nas situações concretas as normas gerais. O trabalho da consciência consistia numa operação dedutiva. A preocupação central desta abordagem teológica era defender a verdade objetiva dos perigos do subjetivismo, tornando-a acessível com um conjunto inumerável de normas que pudessem regular todos os casos previsíveis.

Esta perspectiva foi dominante na teologia moral pré-conciliar e, naturalmente, continuou a deixar vestígios na reflexão ético-teológica posterior, bem como em documentos eclesiais. Há, contudo, um outro paradigma que no Concílio encontra acolhimento e que marcará uma boa parte da renovação da teologia moral pós-conciliar. Assenta numa abordagem mais personalista da moralidade, que realça a unidade da vida moral e valoriza o ato em função da pessoa, enquanto expressão do sujeito. Ao centrar-se na pessoa enquanto sujeito moral, considera o comportamento humano sem o reduzir aos simples atos atomizados, mas ocupando-se do sujeito neles implicado.

2. Acentuações temáticas da doutrina conciliar sobre a consciência

Um sinal de que o Concílio quis decididamente alterar a perspectiva de abordagem deste tema, e conseqüentemente de toda a moral, é visível na história da própria redação do texto que deveria apresentar a doutrina sobre a consciência moral.⁶ A sua gênese conheceu um desenvolvimento que é revelador das dificuldades de toda esta temática. A consciência começou por aparecer inicialmente apenas como simples componente da personalidade humana. Nas propostas seguintes, onde era nítida a influência dos manuais de casuística, a consciência aparecia como uma instância passiva que devia aplicar em juízos práticos a ordem moral, quase um simples órgão de leitura. E já perto da redação final transparecia ainda um pessimismo que acentuava os erros da consciência sem distinguir entre erro vencível e erro invencível.

O texto do nº 16 da Constituição Pastoral *Gaudiam et Spes*, sobre a Igreja no mundo atual, constitui, segundo a maior parte dos analistas, uma autêntica mudança de paradigma, já que a rejeição das propostas anteriores revela uma opção clara por uma nova perspectiva. “Totalmente em oposição ao texto preparatório, o sujeito da afirmação é o homem e não a ordem moral em forma de múltiplas leis. A relação do homem com esta lei não é determinada, neste ensino autêntico da Igreja, de modo heterónomo. A lei é

⁶ Sobre a história deste desenvolvimento cf.: CAPONE, La teologia della coscienza morale; G. VIRT, Wie ernst ist das Gewissen zu nehmen? Zum Ringen um das Gewissen auf dem 2. Vatikanischen Konzil, in: J. KREMER (Hg.), Aufbruch des zweiten Vatikanischen Konzils heute, Tyrolia, Innsbruck 2000, 130-153.

encontrada pelo próprio homem em si mesmo, não precisa de ser introduzida nele a partir do exterior.”⁷

O texto conciliar sobre “a dignidade da consciência moral” é um dos mais conhecidos do II Concílio do Vaticano e é tido como um dos mais paradigmáticos da renovação conciliar. Nele convergem diferentes tradições de interpretação do fenômeno da consciência: são perceptíveis marcas dos textos paulinos, de Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino e John Henry Newman.⁸ A doutrina apresentada tem por base uma antropologia personalista, na qual a consciência emerge como núcleo da pessoa humana que vive em tensão finalística para o bem supremo.

2.1. Consciência como núcleo da pessoa

Ao afirmar que “a consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem” o Concílio opta por relacioná-la com a dignidade da pessoa humana, que é o tema do Capítulo I deste documento, e não com a lei natural.⁹

Esta focagem personalista é visível na referência à “intimidade do coração” onde soa a voz que chama ao amor do bem e à fuga do mal. É também clara ao afirmar que no coração se encontra “uma lei escrita pelo próprio Deus”. Não podemos interpretar esta afirmação a partir do uso contemporâneo desta imagem simbólica que poderia sugerir uma leitura sentimental e subjetivista da consciência, centrada na dimensão afetiva do indivíduo. No texto, “coração” é símbolo de toda a pessoa, é o seu interior, com tudo o que ele inclui: razão e afetos, memórias e esperanças, planos e intenções, desejos e emoções, virtudes e vícios, atitudes, opções e decisões. É este todo que constitui o sujeito moral, aquilo que designamos por consciência moral. Esta não é, portanto, apenas um aspeto, um elemento da personalidade ou uma faculdade do sujeito. A consciência moral é o próprio sujeito enquanto agente moral, nos seus juízos, decisões e atitudes.

⁷ VIRT, *Wie ernst ist das Gewissen zu nehmen*, 142.

⁸ Cf. T. RYAN, *Conscience as Primordial Moral Awareness in Gaudium et Spes and Veritatis Splendor*, in: *Australian eJournal of Theology* 18/1 (2011), 83-96, 86; VIRT, *Wie ernst ist das Gewissen zu nehmen*, 148.

⁹ Cf. Ch. MOELLER, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Die Geschichte der Pastoralkonstitution*, in: RAHNER Karl et al (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Band 3*, Herder, Freiburg 1968, 242-279.

2.2. Consciência a duas dimensões

A confirmação de uma intuição da tradição cristã sobre duas vertentes da consciência moral é considerada por alguns teólogos como um dos contributos mais relevantes da doutrina conciliar sobre este tema.¹⁰ Essa lei, ou voz, tal como é designada a consciência, por um lado chama “na intimidade do coração” “ao amor do bem e fuga do mal”, por outro “soa no momento oportuno...: faz isto, evita aquilo” (GS 16). Esta afirmação consagra uma distinção que se foi desenvolvendo na teologia, desde a Escolástica medieval: a consciência enquanto estrutura (*synderesis*, *synteresis*) e a consciência enquanto função (*syneidesis*, *conscientia*). São vistas como duas dimensões ou níveis da consciência moral.

Tomás de Aquino interpreta a primeira como a capacidade moral fundamental do homem, que o capacita para emitir juízos morais à luz da distinção entre bem e mal. Esta dimensão, a que chamamos também consciência transcendental, ou fundamental, ou consciência originária, é a interioridade profunda, ou, nas palavras do Concílio, “o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser” (GS 16). É designada transcendental porque atravessa toda a vida humana e porque é relativa ao transcendente. É a este nível que emerge aquela tensão finalística para o bem, a tensão da caridade. Corresponde a uma predisposição para fazer o bem e evitar o mal. Enquanto centro pessoal do indivíduo, a consciência originária unifica os diversos elementos do sujeito (intelecto, vontade, sentimentos) numa orientação fundamental e essencial para o bem.

A consciência enquanto função é, para Tomás de Aquino, a aplicação dessa consciência primordial de bem e mal aos problemas concretos do agir moral. Esta dimensão, que designamos consciência categorial, ou consciência da situação, emite juízos práticos e concretos, identifica como mal ou bem uma determinada opção ou ação.

Esta distinção torna-se relevante para conciliar a afirmação da dignidade da consciência com a afirmação de que ela erra nas suas escolhas. Relativamente à possibilidade de errar, há uma diferença entre as duas dimensões. A consciência fundamental é tida como infalível: pode não ser

¹⁰ Cf. CAPONE, *La teologia della coscienza morale*, 230.

ouvida, mas não erra. Nela gera-se a percepção das intuições morais fundamentais: que o bem é para fazer e o mal é para evitar (*bonum faciendum, malum vitandum*). Relativamente a estas intuições, que são inatas, não é possível errar. Por seu lado, a consciência categorial pode enganar-se, uma vez que a sua tarefa é aplicar às realidades concretas as intuições fundamentais, relacionar os valores interiorizados e as referências normativas com as situações da vida. Isto só é possível por meio da interpretação da realidade, da análise das situações, por vezes complexas, na ponderação dos valores implicados, na avaliação das circunstâncias. Trata-se aqui de processos humanos falíveis, porque dependentes da racionalidade, das emoções, dos sentimentos.

Há ainda um outro aspeto relevante nesta distinção das duas dimensões da consciência, que tinha ficado obscurecido na teologia moral neoescolástica da manualística pré-conciliar. Aqui a consciência era vista apenas como juízo normativo dos atos concretos, sem referência a essa dimensão fundamental. A doutrina do Concílio Vaticano II, como vimos, alarga a compreensão da consciência moral a uma dimensão transcendental, já que é a esse nível que ela é expressão da identidade pessoal do ser humano. Este alargamento não constitui apenas um desenvolvimento sectorial do tema da consciência, mas tem implicações para toda a conceção da vida moral.

Se a factualidade categorial do ato humano for desligada da transcendência que lhe vem da pessoa, o ato moral deixa de ser a pessoa a agir, mas torna-se apenas um produto do homem que age.¹¹ A ética tornar-se-ia, assim, um recurso para garantir ações corretas, mas sem possibilidade de fazer referência à bondade do sujeito que age e, conseqüentemente, sem poder pronunciar-se sobre a bondade da ação moral. Esta conceção, própria da manualística casuísta anterior ao Concílio, é detetável também num certo neopositivismo posterior que marca algumas abordagens teológico-morais ao longo destes 50 anos. Ora, “o agir não é simples «fazer»; o agir é tensão dinâmica do ser pessoa do homem”¹². É decisivo, portanto, que a consciência categorial se enraíze na consciência transcendental, já que esta exprime aquilo que é constitutivo da verdadeira personalidade do sujeito. Assim, torna-se possível unir retidão e bondade da ação moral, dado que não se re-

¹¹ Esta é a análise de CAPONE, *La teologia della coscienza morale*, 237.

¹² CAPONE, *La teologia della coscienza morale*, 242.

duz a análise ética a uma consideração das condições formais do ato externo, mas valorizam-se adequadamente os diversos aspetos da pessoa que age.

A necessidade de considerar estas duas dimensões da consciência numa unidade indissolúvel, pode ser percebida na afirmação de Santo Agostinho: “Em todos esses bens [...] não poderíamos considerar um melhor que outro, ajuizando nós segundo a verdade, se não houvesse sido em nós impressa a noção do próprio bem, segundo o que aceitaremos uma coisa como boa, e preferiremos uma coisa a outra.”¹³

2.3. A dignidade da consciência que erra

Um outro elemento doutrinal em que o Concílio dirime disputas teológicas tem a ver com a valorização da consciência que faz juízos morais objetivamente errados – a consciência errónea. Assume uma posição realista ao dizer que, na prática, são verificáveis erros da consciência. Mas vai mais longe, esclarecendo que há conclusões erradas não culpáveis, que devem ser seguidas. Diz o texto: “Não raro, porém, acontece que a consciência erra, por ignorância invencível, sem por isso perder a própria dignidade” (GS 16). Se por ignorância invencível uma escolha moral não corresponder às instâncias objetivas da situação, a consciência não perde a sua dignidade.

Não é ao nível da consciência categorial que se verifica a bondade ou maldade da pessoa que age, mas sim ao nível da consciência fundamental, ou originária. A bondade fontal e, portanto, a fundação da ordem formalmente moral está no âmbito transcendental, onde a pessoa se encontra a sós com Deus. Este encontro faz com que a consciência categorial seja reta. É precisamente a retidão da consciência que se torna norma de juízo moral do sujeito. O que obriga a seguir os referidos juízos morais errados, não é uma consciência errada, mas uma consciência reta que erra, e que, não perdendo a sua dignidade, também não perde o seu carácter vinculativo.

2.4. Consciência como voz de Deus

Numa leitura teológica, a consciência não possibilita apenas o encontro da pessoa consigo mesma, mas também com Deus. A dimensão teolo-

¹³ De Trinitate VIII, 3, 4, in: AGOSTINHO DE HIPONA, Trindade, Paulinas, Prior Velho 2007, 567.

gal da consciência moral é acentuada no texto do Concílio: “A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser” (GS 16). Esta é certamente outra perspectiva do caráter transcendental da consciência: ela é expressão do diálogo entre cada pessoa e Deus. Não só do crente, mas de qualquer pessoa que realize o seu agir numa tensão para o bem em absoluto. Mesmo que não se dê conta, encontra-se implicitamente, no íntimo da sua consciência, com Deus.

Este aspeto abre para a questão mais vasta da relação entre Deus e a ordem moral. Não é um problema apenas do âmbito cultural e filosófico, mas é uma questão que tem acompanhado a teologia moral. Trata-se de saber se, no juízo moral, há lugar para Deus, a que nível da moralidade a fé é relevante e determinante, em que medida a relação com Deus altera a vida moral dos crentes. Não parece que se possa invocar a intervenção de Deus ao nível normativo, isto é, no momento de decidir que determinada situação concreta corresponde melhor ou pior às exigências morais de procurar o bem e evitar o mal.¹⁴

Não obstante esta reserva, devemos dizer que Deus intervém na vida moral e que a consciência, como afirma a doutrina católica, é espaço de encontro com Ele. Também no âmbito da consciência a pessoa faz a experiência da fidelidade do amor divino. Antes de mais, porque a relação com Deus toca todas as expressões do ser pessoal de cada indivíduo. Por isso, não deixa de fora esta dimensão tão fundamental da existência humana. E ainda porque a procura do bem moral não é, de modo algum, desligada da relação que cada pessoa estabelece com Deus. A um nível fundamental da consciência a relação de cada crente com Deus é inevitavelmente inspiradora de valores e atitudes morais, é mediadora de motivações e proporciona referências interpretativas da realidade. Os contextos crentes da existência humana não são irrelevantes para as perceções morais e para a génese dos juízos morais.

Também nesta reflexão sobre a relação de Deus com a consciência se pode captar a importância da distinção entre os dois níveis de consciência atrás mencionados. É indiscutível que numa visão crente da consciência ela

¹⁴ Para uma apresentação mais sistematizada desta questão cf. V. COUTINHO, *Bioética e Teologia: que paradigma de interação?*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 2005.

é espaço de encontro com Deus, mas seria desajustado conceber Deus a intervir ao nível do exercício da função concreta da consciência, sugerindo diretamente que tal ação é melhor ou pior que outra. Tendo clara esta distinção, não podemos deixar de sublinhar a importância da relação com Deus por meio da consciência moral.

Ao fazer esta afirmação teológica estamos a reforçar o carácter dialógico da consciência: ela é autónoma, mas não é autárquica. Esta perspetiva crente permite a aceitação de uma autonomia relacional, sem aceitar o absolutismo do sujeito.

Considerar a consciência como espaço do encontro com Deus abre, portanto, para uma compreensão abrangente deste fenómeno moral, como bem exprime Josef Römelt: “Uma tal interpretação da consciência tem também algo a ver com a «fé» na minha própria dignidade no meio das contradições da vida. Trata-se da fé nas possibilidades de atingir de facto uma maturidade pessoal que seja verdadeiramente um apoio e que torne a vida mais feliz e segura. Sem a esperança de que isto é possível não existe na verdade qualquer futuro bom para mim pessoalmente e para mais humanidade na nossa sociedade. Trata-se de uma esperança realista, autocrítica, mas não sufocada no medo, e uma alegria na experiência da consciência.”¹⁵ A compreensão teológica que vê a consciência moral como “voz de Deus” não sustenta um subjetivismo, e também não desresponsabiliza a pessoa nem torna menos significantes os dinamismos humanos desta instância do agir moral.

3. Consciência e liberdade

3.1. A consciência como bússola da liberdade: o sujeito e a verdade moral

Uma das acentuações características da doutrina conciliar sobre a consciência moral é o carácter pessoal desta instância da moralidade humana, a sua condição de expressão do sujeito como um todo, o modo de o indivíduo agir enquanto tal. Sem dúvida que o sujeito é colocado no centro da

¹⁵ J. RÖMELT, *Das Geschenk der Freiheit. Christlicher Glaube und moralische Verantwortung*, Tyrolia, Innsbruck 2011, 61.

vida moral: a consciência é considerada uma voz no íntimo da pessoa, que a convida a fazer o bem e a evitar o mal, e, ao mesmo tempo, é uma manifestação da relação que se estabelece entre o indivíduo e Deus.

A afirmação substancial do Concílio vai no sentido de salientar que a consciência manifesta a dimensão de sujeito moral do indivíduo. Retomando a linguagem bíblica, dizemos que, pela consciência, o agir moral é orientado a partir do coração, ou seja, implica toda a pessoa e compromete todas as suas dimensões, não deixando que os juízos morais e as decisões resultem ou de algo exterior, que não implica a pessoa, ou de impulsos interiores parciais, que também não traduzem aquilo que a pessoa é na sua globalidade. Em ambos os casos, as decisões não seriam autónomas e, por isso, não seriam livres, que é uma condição essencial de moralidade. Enquanto “bússola da liberdade”¹⁶, a consciência garante que as decisões e opções do sujeito não são produto de instâncias heterónomas nem de interesses parcelares do indivíduo, mas são verdadeiramente pessoais, isto é, brotam do núcleo mais íntimo da pessoa e são expressão da sua autenticidade e globalidade.

A subjetividade que é proposta na doutrina conciliar é, no entanto, claramente dialogal e concretiza-se em diversos âmbitos relacionais: com a sociedade humana, com a comunidade crente e com Deus. Todas as relações constitutivas do ser humano contribuem para fazer da consciência moral um fenómeno relacional, sem com isto afirmar que ela é mero prolongamento de vozes exteriores, ainda que nela ressoem os apelos de todos os interlocutores.

Entre as diversas referências dialogais que se inserem na conceção da consciência moral, tem especial relevância a relação com Deus. É precisamente a possibilidade de relação direta com Deus que pode prevenir contra a sujeição a qualquer pretensão de totalitarismo ou absolutismo, exterior ao indivíduo. Como recorda Walter Kasper, “a consciência, ainda que sendo uma voz perceptível apenas na interioridade, não deve ser confundida com o subjetivismo, com uma ética «ad hoc» circunstanciada, ou até mesmo com uma arbitrariedade cega. Na voz da consciência, o homem encontra sobretudo aquela lei escrita por Deus no coração, à qual obedecer é a própria dignidade do homem. Na sua subjetividade, o homem sente qualquer coisa

¹⁶ A expressão é de RÖMELT, *Das Geschenk der Freiheit*, 41.

de objetivo, uma lei moral que, em última análise, se identifica com a mensagem central da ética bíblica: o amor a Deus e ao próximo.”¹⁷ É oportuno recordar aqui o ensino paulino segundo o qual “o que a Lei manda praticar está escrito nos [seus] corações” (Rm 2,15).

A liberdade da consciência não corresponde, portanto, a arbitrariedade, subjetivismo ou relativismo. A referência à verdade moral é uma condição de validade da própria consciência. É legítimo, pois, reconhecer a consciência como instância de objetividade, na medida em que obedecer à consciência significa afastar-se da arbitrariedade cega e conformar-se com as normas objetivas do agir moral (cf. GS 16). A verdade moral emana da natureza humana, entendida como natureza da pessoa, tornando-se num imperativo moral: agir segundo a natureza pessoal, segundo a reta razão. Na violação desta instância teleológica fundamental da pessoa encontra-se aquilo que designamos por ações intrinsecamente más.¹⁸ Ao identificar este nexos entre a verdade moral, o bem e o mal, e os dinamismos da pessoa humana, reencontramos a tensão entre o primado da consciência e a imprescindível referência à objetividade da verdade moral. Esta, como justamente diz o Concílio na declaração *Dignitatis Humanae*, “não se impõe de outro modo senão pela sua própria força, que penetra nos espíritos de modo ao mesmo tempo suave e forte” (n.1).

Não é pacífico na reflexão católica o modo de manifestação dessa verdade moral. A divergência de opiniões fez com que estas décadas posteriores ao Concílio fossem marcadas por acesos debates na teologia moral. Segundo alguns autores, uma parte da dificuldade em dar continuidade à doutrina da *Gaudium et Spes*, sobre a consciência, tem a ver, precisamente, com o medo de que a afirmação desta subjetividade moral possa ser entendida como convite ao subjetivismo.¹⁹

3.2. Acessos da consciência à liberdade

Não é suficiente, contudo, afirmar que o papel central da consciência dá lugar à liberdade e não ao subjetivismo. Importa também esclarecer de que modo a consciência realiza essa dimensão fundamental da moralidade humana.

¹⁷ W. KASPER, *La costituzione pastorale del Concilio Vaticano II Gaudium et spes*, Roma 2009.

¹⁸ Cf. CAPONE, *La teologia della coscienza morale*, 227.

¹⁹ Cf. A. AUTIERO-V. COUTINHO, *Uma sombra que suaviza e uma proximidade que cura. Repensar a ética teológica*, in: *Humanística e Teologia* 32 (2011), 9-35, 14.

As tentativas de descrição do fenómeno da consciência apontam geralmente para um movimento de reflexão sobre si mesmo, em que o próprio eu é submetido a um juízo de si mesmo. O filósofo Gabriel Madinier explica da seguinte forma: “Este desdobramento não é um simples jogo de espelhos [...] um puro reflexo seria sem interesse. [...] O pensamento não se desdobra pelo prazer de se contemplar e de se dar a si mesmo em puro espetáculo. Fá-lo para se julgar; a reflexão é normativa, e é normativa por essência, não ocasionalmente.”²⁰ Enquanto instância de autorreflexão, a consciência torna possível ao sujeito conhecer-se e julgar-se a si próprio, numa distância que permite observar criticamente as próprias opções, as ações e omissões, o agir e as atitudes.

É nesta possibilidade de distanciar-se de si mesmo que residem as raízes de toda a liberdade moral. A consciência garante que o homem não age simplesmente por impulsos, que o seu agir não responde meramente às necessidades individuais, que os interesses próprios não são a norma do agir. Josef Römelt explica da seguinte forma: “A experiência da consciência mostra que temos capacidade de refletir sobre nós mesmos, que temos de nos pôr em causa no confronto com nós mesmos e com o nosso agir. Enquanto humanos podemos observar-nos e julgar-nos no nosso agir, podemos modificar a direção do comportamento de acordo com esse juízo e podemos corrigir-nos. E aqui exprime-se de facto uma profunda dignidade e uma identidade responsável.”²¹ A ligação entre intimidade e independência constitui dois indicadores da dignidade do ser humano, na medida em que torna possível aquela liberdade que faz da pessoa um ser moral.

Por esta capacidade moral, cada pessoa põe à prova o seu agir, confrontando-o também com a exigência de poder propor a todos os indivíduos nas mesmas situações a norma do seu próprio agir. O respeito deste critério, formulado de forma semelhante no “imperativo categórico” de Immanuel Kant, assegura-nos que agimos totalmente livres e não submetidos aos próprios interesses ou motivados pela satisfação de uma das nossas necessidades particulares. Na “escuta atenta das exigências da consciência manifestam-se os valores fundamentais comuns à existência humana”²².

²⁰ Citado por J. VIALATOUX, *A Intenção Filosófica*, Almedina, Coimbra 1979, 52.

²¹ RÖMELT, *Das Geschenk der Freiheit*, 46.

²² J. RATZINGER, *Kommentar zum Konzilstext Gaudium et Spes*, in: *LThK. Das 2. Vatikanische Konzil, Teil III*, Herder, Freiburg 1968, 328-331, 329.

3.3. A liberdade de consciência

Do ponto de vista ético-teológico são várias as implicações desta conceção de consciência moral ao nível normativo da reflexão. Detemo-nos sumariamente, a título exemplificativo, no problema da liberdade de consciência, já que tem consequências no respeito pela liberdade religiosa, que é outro tema caro ao Concílio Vaticano II.

Na história da reflexão sobre esta questão encontramos posições da tradição cristã que apoiam a afirmação da liberdade de consciência. Mas temos também ao longo da história afirmações de teólogos e declarações de papas que rejeitam a liberdade de consciência e o direito à liberdade religiosa. A brevidade desta exposição obriga a omitir muitos aspetos contextuais e marcos históricos que são necessários para não cair em dicotomias simplistas e classificações redutoras. No entanto, o peso das posições dominantes permite-nos reconhecer no movimento de renovação conciliar uma viragem de orientação. As mudanças doutrinárias começam a tornar-se explícitas em 1963 na Encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII. Depois de proclamar que todo “o ser humano tem direito natural ao respeito de sua dignidade” (n. 12), o Papa afirma: “Pertence igualmente aos direitos da pessoa a liberdade de prestar culto a Deus de acordo com os retos ditames da própria consciência, e de professar a religião, privada e publicamente” (n. 14).

Será apenas o Concílio Vaticano II a explicitar adequadamente o alcance da afirmação da dignidade da consciência, concretizando-o na liberdade de consciência religiosa. Na Declaração sobre a Liberdade Religiosa, *Dignitatis Humanae*, afirma perentoriamente: “Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil.” (n. 2) A liberdade reli-

giosa aparece como a aplicação mais significativa da liberdade de consciência. Em relação ao tema que nos ocupa são oportunas duas observações.

Em primeiro lugar, é claro o propósito de fundar este direito na liberdade de consciência, que é inerente à dignidade humana. Há uma continuidade com a perspectiva do texto da *Gaudium et Spes*, ao ligar a liberdade de consciência ao núcleo da pessoa, identificando o respeito desta liberdade com o respeito pela dignidade dessa mesma pessoa. Não se trata, portanto, de um direito adquirido posteriormente, ou de uma faculdade adicional. É inerente ao caráter pessoal do ser humano.

A segunda observação é para salientar que o respeito desta liberdade de consciência não está dependente da correspondência à verdade moral. Como no texto nada nos permite concluir por um relativismo subjetivista, temos de admitir que ele pressupõe o que é dito na *Gaudium et Spes* sobre a consciência reta. Por outras palavras, esta Declaração não afirma que a liberdade de consciência de cada pessoa a conduz à verdade moral. Não é porque cada um cria uma verdade, que as suas opções devem ser respeitadas. É porque no agir em consciência está em causa a pessoa no seu núcleo mais irreduzível, com a dignidade inalienável em cada ser humano, e a sua própria relação com Deus. É a base desta conceção doutrinal que permite afirmações como a do teólogo Joseph Ratzinger: “Acima do Papa [...] está a própria consciência, à qual há que obedecer em primeiro lugar, em caso de necessidade mesmo contra as exigências das instâncias eclesíásticas.”²³

Reconhecer a primazia da consciência e o direito a agir de acordo com ela é compatível, certamente, com o estabelecimento de limites a essa liberdade de consciência. Ou seja, não se trata de um direito que se possa exercer de forma absoluta e ilimitada. O indivíduo tem incondicionalmente direito à liberdade de consciência, ainda que esse direito não seja ilimitado. É um direito que visa proteger as convicções individuais, mas que não pode ser exercido sem limites e sem ter em consideração os direitos dos outros, já que isso tornaria impossível uma convivência pacífica.

Isto significa que não pode ser invocado o direito à liberdade de consciência de forma indiscriminada. Não basta dizer que uma opção é pessoal, ou que resulta de motivações subjetivas, para a considerar imediatamente como uma opção de consciência. É necessário um critério para estabelecer

²³ RATZINGER, Kommentar, 328.

e aferir aquilo que pode ficar sob a alçada desta instância suprema. Aceita-se geralmente que pode ser do foro da consciência um comportamento que diga respeito à integridade e identidade da pessoa em causa.²⁴ Só indiretamente é possível verificar se determinada opção põe em causa seriamente a consciência moral e afeta o núcleo mais íntimo da pessoa. Por exemplo, através da coerência com o quadro geral de valores do indivíduo, ou da disposição para aceitar contrapartidas desvantajosas como forma de salvar as opções em causa. Temos, assim, indicadores, de que a questão em causa afeta o indivíduo ao nível da sua consciência moral.

4. Conclusão

Nesta reflexão sumária quisemos mostrar que, na sua doutrina sobre a consciência, o Concílio Vaticano II provoca uma mudança de paradigma na teologia moral, no qual a consciência é apresentada como instância última da responsabilidade moral da pessoa. Esta afirmação concretiza-se num direito fundamental à liberdade de consciência e tem como exigência a formação da própria consciência enquanto condição de abertura à verdade.

Apesar de representar uma evolução significativa relativamente ao modelo proposto pela teologia moral neoescolástica, certamente que o Concílio não respondeu a todas as questões relacionadas com a consciência moral e muitas ficaram em aberto, sujeitas a debate e a reflexão. Carece de mais esclarecimento, por exemplo, saber em que medida a consciência é considerada apelo de Deus e a ligação deste apelo aos erros das decisões em consciência.

A visão cristã da consciência proporciona-nos elementos que tornam mais adequada uma integração de toda a complexidade que ela representa. Já nos textos bíblicos encontramos enquadramentos que permitem alargar a reflexão. Enquanto a cultura grega designa a experiência da consciência com conceitos ligados ao saber e ao juízo racional, o Antigo Testamento distancia-se dessa perspetiva recorrendo ao termo que significa coração. Para indicar que é no coração que vivemos o conflito entre o bem e o mal,

²⁴ Cf. P. FONK, *Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet*, Topos, Kevelaer 2004, 21.

entre decidir o certo e o errado; não se trata de dilemas meramente intelectuais ou de enigmas racionais. É uma realidade que pode unificar ou pode criar cisão no íntimo da pessoa. Mas a fé diz-nos que também estes conflitos interiores são acolhidos em Deus, não ficam fora da relação que vivemos com Ele. Ao proclamar que a consciência é o santuário onde a pessoa se encontra com Deus, a Igreja não está a procurar o tom da ameaça, sugerindo que esse é um espaço do controlo e do ajuste de contas com o divino. Está antes de mais a anunciar que a ação salvífica de Deus também atua a este nível, curando o homem das feridas da consciência, garantindo proximidade mesmo quando o agir se afasta do centro moral da pessoa e recuperando a unidade do indivíduo que, na culpa ou na dúvida, experimenta a divisão. Ao olhar-se a si mesmo, em consciência moral, o crente pode ver-se também a partir do olhar de Deus. É sob este olhar que redescobre a força e a fraqueza da própria consciência: uma e outra encontram acolhimento e proteção no amor divino. Na fé vemos confirmada uma dignidade indisponível e não conquistada, e também a confiança de que a fragilidade da consciência e os seus fracassos não anulam a esperança de que Deus levará a bom termo o bem que em nós começou.

