

A Fundamentação do Valor Ético

reflexões sobre a «recta razão» e a «lei natural»

PRIMEIRA PARTE

A «RECTA RAZÃO» E A FUNDAMENTAÇÃO DO VALOR ÉTICO

1. Não há dúvida que um dos problemas fundamentais da Ética é a determinação da natureza intrínseca do valor ético. Este problema aparece intimamente relacionado com um outro, o da «fundamentação» desse mesmo valor. São, por assim dizer, dois aspectos duma mesma pergunta: o que é o valor ético? A resposta surge também simultânea. À medida que se vai definindo o constitutivo formal do valor ético vai aparecendo a sua justificação teórico-crítica, ou seja, a sua «fundamentação». São duas questões indissociáveis. A resposta à pergunta sobre a «essência» do valor ético implica necessariamente a resposta à pergunta sobre a estrutura intelegível que a fundamenta.

É à volta desta problemática que aparecem os diversos «sistemas». É evidente que não nos vamos ocupar destes diferentes sistemas. Limitamo-nos, muito simplesmente, a retomar o problema a partir de dados considerados já adquiridos e, a partir daí, a fazer algumas reflexões. Lateralmente aparecem outras questões como complemento e consequências da questão de fundo.

Na segunda parte deste trabalho são apresentadas algumas reflexões sobre a «lei natural» e que não são mais do que a aplicação, a este caso particular, das posições tomadas na primeira parte.

2. Consideramos como um pressuposto já adquirido que o constitutivo formal do valor ético deve ser procurado a partir da

actividade espiritual do homem. Temos, assim, superadas todas aquelas teorias que procuram fundamentar o valor ético «fora» do homem ou «no» homem mas na linha da «natureza» e não da «subjectividade espiritual». Partimos deste ponto.

Esta actividade espiritual expressa-se nos actos voluntários e livres que por sua vez têm o seu princípio último na razão. Diz S. Tomás: «Totius libertatis radix est in ratione constituta». Quer isto dizer que o constitutivo formal do valor ético deve ser procurado na direcção da razão. Por outro lado, a decisão voluntária corresponde sempre e necessariamente ao último juízo da razão prática. Neste sentido, podemos dizer que todo o acto humano, na medida em que é humano, é *conforme à razão*.¹ Mas nem todo o acto humano é um acto moralmente «bom». Por conseguinte, a bondade moral de um acto implica a conformidade, não com uma razão «qualquer», mas com a razão que se exerce *racionalmente*, ou seja, com a «recta razão». A bem dizer, a razão que não é *recta* não é propriamente razão. O acto humano, verdadeiramente humano, é o que está de acordo com a razão fiel a si mesma, à sua lei interna, que se exerce racionalmente. O que não é plenamente moral não é plenamente racional.

3. Só a razão que se exerce racionalmente merece verdadeiramente o nome de razão. Ainda S. Tomás: «Corrupta ratio non est ratio». Que quer isto dizer? Que significa uma razão que se exerce *racionalmente*? Por outros termos, o que é a *recta razão*? É este um dos problemas decisivos da ética. O que está em causa é a definição do constitutivo formal do valor ético. Surgem as diferentes opiniões.

Segundo uma primeira opinião, a *recta razão* seria a razão «informada» pela lei natural, ou pela lei divina, ou por qualquer «ordem objectiva» que, *anteriormente a qualquer juízo da razão*, possui já um carácter moral. Parece que a preocupação que está subjacente a este modo de ver é a de encontrar um fundamento sólido para o juízo da razão que a isente de subjectivismo ou formalismo. É evidente que, segundo esta opinião, a *recta razão* terá, na constituição do valor moral, apenas uma função *declarativa, manifestativa*. A razão limitar-se-ia a «ler» as exigências de uma «ordem objectiva» possuindo já um carácter moral.

Esta opinião é criticável. Neste momento não podemos analisar todos os elementos dessa «ordem objectiva». Alguns desses elemen-

¹ Cfr. sobre este problema uma exposição da doutrina tomista em R. Simon, *Morale*, Paris, Ed. Beauchesne, 1961, pp. 144-146.

tos vão sendo analisados ao longo da exposição. Por agora, limitamo-nos a algumas reflexões sobre a *recta razão* «informada» pela lei natural. E a primeira reflexão surge deste modo: quem nos garante o «valor ético» da lei natural?² Como veremos mais à frente, a lei natural, para ter significado ético, pressupõe o juízo da razão. Se por lei natural entendemos as «exigências» da natureza, prescindindo de qualquer juízo da razão, então ficamos fora do campo ético. A conveniência com a natureza, anterior ao juízo da razão, é uma conveniência *natural*. Pode fundamentar um bem *natural*, mas nunca um bem *moral*. Estamos fora da esfera axiológica. A lei natural não tem valor moral senão pela conformidade com a *recta razão*. A *recta razão* é anterior à lei natural e, portanto, não pode ser definida a partir dela. Seria um manifesto círculo vicioso.³

4. Uma segunda opinião defende que a «rectidão» da razão não pode ser definida a partir de uma comparação com uma regra *exterior* a ela. A regra da razão deve ser encontrada na razão mesma. O «dever ser» da razão deve ser procurado no dinamismo imanente à mesma razão. Em que consiste este dinamismo? Que significa um exercício *racional* da razão? Mas, antes de mais, o que é a razão? Segundo J. De Finance, devemos definir a razão pela sua «capacidade de estabelecer relações» (razão «relacionante»)⁴. Como tal, a razão passa do efeito à causa, do condicionado à condição, do contingente ao necessário, do relativo ao absoluto, por um movimento ao qual só pode pôr termo Algo ou Alguém que, por estar «fora da série», é a Condição incondicionada, o Absoluto. Este pode apresentar-se como um Absoluto de verdade e de valor. Sob o primeiro aspecto é o «Ideal» e o horizonte da razão especulativa; como Absoluto de valor é o «Ideal» e o horizonte da razão prática. A razão deve o seu valor «absoluto» a esta «abertura» ao «Ideal». Esta é a *recta razão*: a razão «aberta» ao «Ideal». Uma tal razão teria uma função não só *declarativa*, mas *constitutiva*. Não se limitaria a transmitir uma «exigência objectiva» que *possuiria já um carácter moral, mas*

² Este tema será abordado, de um modo mais explícito, na 2.ª parte deste trabalho.

³ Sobre esta concepção de *recta razão* cfr. R. Simon, *o. c.*, p. 146; R. Jolivet, *Traité de Philosophie*, t. IV, Paris, Ed. Emmanuel Vitte, 1955, p. 185.

⁴ Cfr. J. De Finance, *Éthique Générale*, Rome, Presse Université Grégorienne, 1967, p. 155. A partir deste momento e ao longo de toda a exposição teremos como centro de referência a doutrina exposta nesta obra. Será em relação a esta doutrina, e passando por um processo expositivo-crítico, que procuraremos apresentar uma outra visão.

conferiria ela mesma esse carácter moral. Contrariamente aos que defendem que a recta razão é a razão «informada» pela lei natural, deve dizer-se que o valor moral surge só quando aparece «absolutamente conveniente» agir segundo as exigências da natureza e este carácter absoluto depende do juízo da razão enquanto faculdade do absoluto. A conveniência com a natureza é moral só quando se manifesta como conveniência com a razão. É porque o acto convém à razão que ele convém à natureza e não vice-versa.

Chegados a este ponto, o mesmo J. De Finance apresenta a definição de valor moral: *consiste na conveniência do acto com a recta razão, ou seja, a razão fiel a si mesma e aberta ao Ideal.*⁵

Supondo que fomos fiéis na exposição, queríamos fazer algumas reflexões sobre tal doutrina e a partir daqui apresentar uma outra visão. Diremos, desde já, que o que está em causa não é a *função constitutiva* da recta razão, mas é a própria definição de razão enquanto «recta».

5. Como vimos, a recta razão é a *razão aberta ao Ideal*. A primeira pergunta que devemos fazer é a seguinte: qual é o «estatuto» deste Ideal? O que é este Ideal, no momento em que é apresentada a definição de valor ético? O processo que nos leva a este Ideal parte da capacidade «relacionante» da razão. É sobre esta capacidade que é necessário reflectir. Todo o problema está em saber se a razão, só como capacidade de «estabelecer relações», nos pode conduzir *para fora* do campo puramente lógico. Parece que não. Para passarmos ao plano ontológico torna-se necessário lançar mão doutros princípios de valor ontológico e que estão presentes na estrutura das provas tradicionais da existência de Deus. Se isto é verdade, este Ideal da recta razão tem uma existência puramente «intencional», é um puro conceito e como tal não tem alcance axiológico. Seria uma forma de formalismo kantiano. Esta «abertura» a um Ideal puramente «lógico» não pode constituir a verdadeira razão «aberta». É verdade que, ulteriormente, o autor a que nos vimos referindo, reconhece que o Ideal não pode ser um puro conceito e que deve identificar-se com o Ser Absoluto⁶. Simplesmente, isto acontece, e é aqui que está todo o problema, quando já está definido o constitutivo formal do valor ético. Quer dizer, a definição de valor moral vem *antes do tempo*, quando o Ideal não tem mais do que uma existência intencio-

⁵ J. De Finance. *o. c.*, p. 184.

⁶ J. De Finance, *o. c.*, p. 201.

nal, lógica, e, por conseguinte, sem valor axiológico. Parece que a definição de valor moral deve ficar para mais tarde, quando estiver superada esta «indefinição ontológica» do Ideal.

6. É preciso, por conseguinte, superar esta «indefinição ontológica» do Ideal porque, ainda mais uma vez, ou esse Ideal da recta razão é um absoluto lógico e como tal não tem alcance axiológico, ou é o Ser Absoluto, o que, neste momento, apesar de já ter sido apresentada a definição de valor moral, *ainda não está demonstrado*.

A nosso ver, o aparecimento do Ser Absoluto no processo de fundamentação do valor ético deve obedecer aos seguintes pressupostos:

1) É necessário conservar a noção de «Ideal». Este ponto será explicitado mais à frente.

2) A afirmação do «Ideal» (para que não seja um Ideal puramente «lógico»), deve ser *posterior* à afirmação da existência do Ser Absoluto. Devemos passar do Ser Absoluto para o Ideal e não vice-versa.

3) O Ser Absoluto, para que tenha alcance axiológico, deve apresentar-se também como Valor Absoluto. Quer dizer, a «recuperação ontológico-axiológica» do Ideal deve passar pela demonstração da existência do Ser-Valor Absoluto.

4) Para que o Ser-Valor Absoluto possa desempenhar a «função» de «Ideal» da razão, a demonstração da sua existência deve partir da capacidade «relacionante» da razão.

Continuaremos com este último ponto.

Dissemos atrás que a «capacidade relacionante» da razão, só por si, não nos conduz para fora do campo puramente lógico. Quer dizer que estas «relações» devem ter valor ontológico e como tais devem partir da realidade. É o que acontece em todas aquelas provas que partindo dos diversos aspectos da realidade vão terminar num Ser Absoluto. Seguindo este processo, torna-se necessário, num segundo momento, mostrar que o Ser Absoluto é também o Valor Absoluto.

Este segundo momento não seria necessário no caso de seguirmos a via da causalidade exemplar (4.^a via de S. Tomás) e que se apoia na doutrina da *participação*. Simplesmente, esta via levanta dificul-

dades particulares. Além dos problemas de fundo que se levantam a esta 4.^a via e que não podem ser discutidos aqui⁷, há outro que se levanta no contexto particular da fundamentação do valor ético. De facto, na via da exemplaridade, o valor de que se procura a causa exemplar encontra-se já constituído. No nosso caso, isso não acontece, pois ainda estamos a indagar pelo fundamento da essência do valor ético. Se ainda não sabemos em que consiste o valor ético, também ainda não podemos perguntar pela sua causa exemplar. A causalidade «formal» é ontologicamente anterior à causalidade «exemplar».

No autor que vimos comentando, existe este processo de identificação do Ideal com o Ser Absoluto, processo este que se realiza em três momentos:

1) Num primeiro momento é elaborada a noção de Ideal a partir da razão como faculdade «relacionante». Como já vimos, este movimento deixa-nos no campo puramente lógico.

2) Num segundo momento, por via de exclusão, considera-se que este Ideal, para poder fundamentar o valor ético tal como ele se apresenta na experiência ética, não pode ser um puro conceito, não pode representar a «idealização» da pessoa nem pode identificar-se com a comunidade. Em nenhum destes casos o Ideal pode ser o fundamento suficiente da experiência ética.

3) No terceiro momento conclui-se que o Ideal deve identificar-se com o Ser-Valor Absoluto, ou seja, com Deus.

Para um maior aprofundamento remetemos para a obra já citada. Nós limitamo-nos a fazer algumas considerações, de carácter metodológico.

A nosso ver há aqui uma espécie de «inflexão metodológica» que vicia todo o processo. No segundo e terceiro momentos é posto de lado aquele movimento imanente à razão de estabelecer relações (primeiro momento) e o ponto de apoio passa a ser a experiência moral. O Ideal não pode ser um conceito, não pode ser a «idealização» da pessoa, não pode ser a comunidade, porque em nenhum destes casos pode ser a fundamentação da experiência moral. Surgem assim dois inconvenientes: um primeiro consiste no facto de o

⁷ F. Van Steenberghe, *Dieu Caché — Comment savons nous que Dieu existe?*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1961, pp. 174 e ss.

Ideal ser *anterior* à afirmação do Ser Absoluto. Pensamos, como exporemos mais à frente, que o Ideal, para ter significado ético, deve ser *posterior*. Um segundo inconveniente está no facto de, na afirmação do Ser Absoluto, ser abandonada a capacidade «relacionante» da razão. Neste caso, o Ser Absoluto não pode desempenhar a «função» de Ideal da razão. Entre a afirmação do Ideal e a identificação deste com o Ser Absoluto existe um «hiato metodológico», além de uma inversão de prioridades.

Em nosso entender, a superação destas dificuldades deveria articular-se nos seguintes momentos:

1) A partir do alcance ontológico da razão como faculdade «relacionante» demonstrar a existência do Ser Absoluto.

2) Uma vez que excluímos a via da exemplaridade, torna-se necessário demonstrar que o Ser Absoluto é também o Valor-Absoluto.

3) Num terceiro momento, é necessário mostrar que o Valor Absoluto só tem para nós significado axiológico e ético se se apresentar como o «Ideal» da razão.

Com estes pressupostos, podemos voltar atrás, à definição de valor moral: *conveniência do acto com a recta razão, ou seja, a razão fiel a si mesma e aberta ao Ideal*. (Recordamos mais uma vez que na altura em que isto é afirmado nada nos garante que o Ideal não seja um mero conceito. Falámos da «definição ontológica» do Ideal). Perguntamos, por conseguinte, se devemos conservar a mesma definição. Parece que não. O Ideal, para ter significado ético, não pode ser um produto da razão. A razão «aberta» a um Ideal «lógico» não é a verdadeira recta razão. Torna-se necessário, por conseguinte, fundamentar ontologicamente o Ideal e este fundamento não pode ser outro senão o Ser Absoluto que é *anterior* ao Ideal. Não deveríamos falar em «razão aberta ao Ideal», mas em «razão aberta ao Ser Absoluto».

Num segundo momento, depois de identificado o Ser Absoluto com o Valor Absoluto, é necessário mostrar que o Valor Absoluto só tem *para nós* significado ético se se apresentar como «Ideal da razão». Deste modo, podemos completar: razão aberta ao Ser-Valor Absoluto *enquanto Ideal da razão*. Ou melhor dizendo, o Ser-Valor Absoluto não é o Ideal *da* razão, mas o Ideal *para* a razão (parece

um jogo de palavras, mas sugere o que queremos dizer). Esta seria a verdadeira recta razão: a razão que tem o Valor Absoluto por *seu* Ideal.

Esta formulação parece salvaguardar simultaneamente a função do Valor Absoluto e da razão na fundamentação do valor ético. De facto, para que Deus possa fundamentar *para nós* o valor moral é necessário que se apresente como o *Ideal para a razão*. A função de Ideal para a razão é a «mediação necessária» para que Deus seja, *para nós*, o Valor Absoluto. Deste modo, parece ser possível salvar a *autonomia da razão* e a *autonomia da moral*. Trata-se, evidentemente, de uma autonomia «relativa» e que se fundamenta ultimamente numa heteronomia. O valor da razão está no facto de ela ter o Valor Absoluto como *seu* Ideal. Um Deus que não fosse Ideal *para a razão* deixaria de ter, *para nós*, significado axiológico.

Agora podemos definir o valor moral. *Este consistiria na conveniência do acto com a recta razão, ou seja, a razão «aberta» ao Ser-Valor Absoluto como seu Ideal*. Esta definição, comparada com a apresentada mais acima, salvaguarda melhor o carácter eminentemente «pessoal» do valor ético. Se o valor ético é o valor da pessoa por excelência, não pode ser definido em relação a um Ideal «lógico», «anónimo», «impessoal».

Estas reflexões não nos devem impedir de afirmar que o fundamento *próximo*, para nós, do valor ético, não só a nível vivencial, mas também a nível de justificação teórica, é a razão, a razão «auto-informada»⁸ pelo Ideal. Com a expressão «auto-informada» queremos significar duas coisas: ao dizermos que a razão é «informada» queremos defender a prioridade ontológica do Ideal; ao dizermos que se trata de uma «auto-informação» queremos significar o papel activo da razão que se traduz no «reconhecimento» do *seu* Ideal e superar deste modo o extrinsecismo e a heteronomia absoluta da moral. Neste sentido, e só neste sentido, podemos falar em Ideal *da* razão.

7. Voltemos atrás a algumas questões, deixadas em suspenso.

Quando examinámos as diversas tentativas de definição da recta razão vimos que, segundo alguns autores, a recta razão era a razão «informada» pela lei natural, ou pela lei divina, ou por qualquer outro elemento dum «ordem objectiva» possuindo já um carácter moral. No que diz respeito à lei natural, o que já foi dito vai ser

⁸ Reconhecemos que a expressão poderá não ser muito feliz. Com ela queremos expressar os dois elementos que fazem parte do processo de «idealização» da razão tal como vem explicado no texto.

completado mais à frente ao tratarmos expressamente deste problema. Quanto à lei divina, devemos fazer a mesma pergunta que fizemos a respeito da lei natural: quem nos garante o valor da lei divina? Por que serei obrigado a obedecer a Deus? Talvez possamos responder desta maneira: o valor axiológico da lei divina pressupõe a recta razão e, por conseguinte, não a pode constituir. Por outros termos, a lei divina cria obrigação moral porque é a lei de um Ser-Valor Absoluto que se apresenta como o Ideal para a razão. Uma lei, seja ela embora de Deus, que não se apresente como uma exigência do Ideal para a razão não tem, *para nós*, significado ético.

Reflexões semelhantes poderemos fazer em relação a outro elemento dessa «ordem objectiva», o *fim último*. Se o fim último é entendido sob o ponto de vista *subjectivo*, torna-se sinónimo de felicidade, conduz ao eudemonismo, imanente ou transcendente, e não pode fundamentar o valor ético⁹. Se por fim último entendemos o fim último *objectivo*, Deus, então caímos no mesmo tipo de reflexões já feitas. Para que Deus possa representar, para nós, o fim último objectivo é necessário que se apresente através da «mediação necessária» do Ideal para a razão. Ainda neste caso, o fundamento próximo do valor moral seria a razão.

8. À luz destas reflexões, poderíamos fazer uma breve referência ao problema da possibilidade de uma moral *laica*. Esta procura defender a *autonomia* da moral sem referência ao Ser-Valor Absoluto. O que dissemos até aqui sugere bem o sentido em que devemos procurar a solução. Se por moral laica entendemos uma moral *absolutamente* autónoma, diremos que, ao nível da justificação teórica, não é possível. Propositadamente falamos em «justificação teórica». De facto, parece ser necessário distinguir entre a moral «vivida» ao nível da experiência e a moral «justificada» ao nível teórico. Parece claro que, a nível «vivencial», é possível uma moralidade sem referência explícita a Deus. Basta pensar na seriedade moral de tantos ateus. A nível teórico-crítico, isso parece não ser possível. Isto significa que pode existir uma espécie de «dualismo», de «hiato», entre a experiência e a teoria. A experiência não esgota necessariamente todos os níveis da realidade.

⁹ Consideramos superado o eudemonismo como fundamento do valor ético. Cfr. J. De Finance, *o. c.*, pp. 103-119.

Um dos modos de justificar a autonomia da moral e de fundamentar a possibilidade de uma moral laica é apelar para o valor «absoluto» da pessoa humana. A nosso ver, o valor da pessoa pode ser um «critério prático» de actuação, mas não a justificação última da moral. Torna-se necessário fundamentar esse valor «absoluto» da pessoa. Ao fim e ao cabo é o problema do humanismo ateu. Este processo de justificação crítica do valor da pessoa não pode realizar-se num contexto «dualista» de rivalidade ontológica e axiológica entre o homem e Deus¹⁰. Ora é precisamente o contrário que acontece. A afirmação de Deus apresenta-se como a condição de possibilidade da autonomia do homem. Isto pode não ser «vivido» a nível da experiência, mas deve ser «pensado» a nível da justificação crítica da experiência. Vejamos o que escreveu Schillebeeckx a este propósito: «O humanismo não-religioso causa-nos preocupações, e não tanto por motivos religiosos quanto por motivos propriamente humanistas. Como crentes, nós pensamos que, fora das perspectivas teístas, o valor pessoal do homem está, por assim dizer, descurado». E ainda: «Por isto somos forçados a afirmar que, em definitivo, o humanismo não-religioso desfere um golpe fatal na dignidade humana»¹¹.

Podemos perguntar se estas considerações nos conduzem à conclusão de que o acto moral é sempre uma opção por ou contra Deus. Alguns autores afirmam-no¹². Em nosso entender, esta opinião parece não levar a sério o fenómeno do ateísmo nem as convicções morais dos ateus. É certo que se fala de uma referência a Deus que *não é necessariamente explícita*. Mas o que significa uma referência «implícita» que de modo nenhum é vivida na experiência ética? Ficamos com a impressão de que esta referência «implícita» não se encontra nos ateus, mas nos crentes que procuram interpretar à *luz de Deus* a experiência ateia. O mesmo poderíamos dizer da opinião que não admite a existência do «pecado filosófico». Quer dizer, qualquer acto moralmente mau seria também «ofensa de Deus»¹³. Mais uma vez

¹⁰ O homem ocuparia o lugar de Deus. Seria um *Mikrotheos*: cfr. J. Hessen, *Filosofia dos Valores*, Coimbra, p. 274; cfr. também J. Maritain, *O Homem e o Estado* Rio de Janeiro, Ed. Agir, 1949, p. 99.

¹¹ Schillebeeckx, *Deus e o Homem*, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1969, pp. 49-88; 285, 288, 293, 303 (Trad. Brasileira). Cfr. também sobre estes temas, J. De Finance, *o. c.*, pp. 222-224; Carlo Cantone, *Introduzione al Problema di Dio*, Brescia, Ed La Scuola, 1973, pp. 261 *ess.*

¹² Cfr. R. Simon, *o. c.*, p. 140.

¹³ Cfr. J. De Finance, *o. c.*, p. 223.

parece não se levar a sério a experiência do ateu. Como se pode «ofender» alguém cuja existência se não reconhece? Claro que é sempre possível dizer que se trata de um «pecado» implícito e não explícito, objectivo e não subjectivo. Mas que significado real tem uma ofensa «implícita» de Deus que de modo nenhum é reconhecida «subjectivamente», quer dizer, nas dimensões mais profundas do sujeito espiritual? Esta interpretação «pecaminosa» da experiência ateia respeitará a realidade e a «seriedade» do ateísmo, a realidade e a «seriedade» do pecado? No fundo, não pretendemos fazer dos ateus uns «teístas implícitos»? E por que não terão os ateus o mesmo direito de considerar os crentes como «ateus implícitos»? Mas se o ateu não se sente «obrigado» a obedecer a Deus, sente-se obrigado a obedecer à razão. Praticar o mal não será sempre «ofender a Deus», mas significará sempre «ofender a razão». E isto basta como fonte de responsabilidade e motivo de sanção.

SEGUNDA PARTE

SIGNIFICADO ÉTICO DA LEI NATURAL

1. É difícil encontrar um tratado de Ética Geral que não aborde o tema da lei natural. É «clássico» este problema. E se dos tratados de Ética passamos para a vida das pessoas, das sociedades, das nações, não é menos evidente a presença, pelo menos implícita, de valores éticos que se diz terem origem na natureza humana. Somos cada vez mais sensíveis a tudo o que vai «contra a natureza humana». As «novidades» em alguns campos da ciência tornam cada vez mais actual este problema. Por outro lado, a expressão «lei natural» está carregada de «conotações pejorativas». Num tempo em que estamos tão atentos e somos tão sensíveis ao «evoluir» das coisas, a expressão «lei natural» sugere algo de estático, fixo, atemporal, feito de uma vez para sempre, algo que está fora da História. E esta mesma História fala-nos de valores que hoje são considerados conquistas irreversíveis e que no passado foram pura e simplesmente ignorados.

Sem pretensão de «novidades», vamos apresentar algumas reflexões sobre este tema. Mais do que «dar respostas» procuraremos «situar» os problemas de modo a encontrar aqueles «horizontes» que possam servir de fundo a uma tentativa de solução.

2. Como a própria expressão sugere, a lei natural fundamentar-se-ia na *natureza humana*. Todo o problema está em saber o que se entende por *natureza humana*. Existem aqui alguns pressupostos antropológicos que será necessário ter em conta para uma visão correcta da questão. Ao usarmos a expressão *natureza humana* devemos ter presente, desde o início, que o homem não é *só* natureza. A sua natureza é «humana»¹⁴. Não há dúvida que é bastante corrente uma concepção «naturalista» do homem. A natureza humana seria uma natureza *biológica*. E a partir dos dados biológicos procura-se fundamentar uma «moral biológica» que, a nosso ver, não merece o nome de «moral» porque não tem alcance axiológico.

Esta tentação de deduzir princípios ético-normativos de estruturas biológicas implica uma tríplice deficiência. Em primeiro lugar, uma deficiência antropológica. Se reduzimos o homem à natureza, estamos a mutilá-lo, perdemos o sentido do «humano», esvai-se a a sua originalidade. Procurar compreender o homem a partir do horizonte mais vasto da natureza é correr o risco de uma «redução naturalista» que deixa escapar a «novidade» do «fenómeno humano». Por isso é preferível substituir a noção de «natureza humana» pela de «pessoa» ou «sujeito». Talvez pudéssemos continuar a usar a expressão «natureza humana» acentuando a dimensão *humana* e procurando compreender a dimensão *natural* a partir da humana e não vice-versa. Sob o ponto de vista «humano», o «natural» não necessariamente se opõe a «artificial». Tanto o «natural» como o «artificial» podem ser profundamente «humanos» ou profundamente «desumanos».

A segunda deficiência é de ordem ética ou, se quisermos, num horizonte mais vasto, de ordem axiológica. Não se faz a devida distinção entre a ordem do *ser* e a ordem do *valor*, procura-se deduzir princípios éticos de pressupostos não-éticos — o que contradiz a originalidade da experiência ética — e, em terceiro lugar, exclui a razão como elemento *constitutivo* do valor moral. Este último ponto está implícito numa determinada concepção da recta razão e no modo como se concebem as prioridades na fundamentação do valor moral. Vimos na primeira parte que a recta razão é por vezes definida como

¹⁴ Cfr. E. Cassirer, *Antropologia Filosófica*, S. Paulo, Ed. Mestre Jou, 1972, p. 271. Cassirer cita, por sua vez, Ortega y Gasset.

a razão «informada» pela lei natural¹⁵. Esta mesma visão pode ser encontrada em Maritain¹⁶. Ao criticar a ética kantiana, Maritain sugere as articulações essenciais de uma ética «cósmico-realista». Apresenta o seguinte quadro:

DEUS A NATUREZA A LEI	
A RAZÃO A BONDADE MORAL	}
	— DO OBJECTO — DA ACÇÃO

Numa outra obra, *O Homem e o Estado*, anterior à já citada, Maritain situa-se na mesma ordem de ideias. A razão fica sempre excluída como elemento *constitutivo* da lei natural. Esta é considerada de uma maneira «naturalista». A lei natural é apresentada em termos de «ordem», de «disposição», de «normalidade de funcionamento» que a razão humana deve *descobrir* (*só* descobrir e não *constituir*) por comparação com o que acontece com qualquer *objecto* da indústria humana (Maritain refere-se a um piano) ou ser da natureza: «Todo e qualquer objecto existente na natureza, uma planta, um cachorro, um cavalo, têm a sua própria lei natural, isto é, *a norma do seu funcionamento*, o próprio modo segundo o qual, por motivo da sua estrutura e das suas finalidades específicas, *deveria* ele realizar a plenitude da sua entidade em seu crescimento ou em seu comportamento». Se os cavalos, continua Maritain, fossem livres, «haveria um modo ético de se conformarem à lei natural específica dos cavalos»¹⁷. Isto quer dizer que a diferença entre um animal e o homem não diz respeito à *natureza intrínseca* da lei natural, mas somente ao *modo* de a realizar. Mas na realidade as coisas não se passam assim.

¹⁵ Cfr. R. Simon, *Morale*, Paris, Ed. Beauchesne, 1961, pp. 146-147. Cfr. também R. Jolivet, *Traité de Philosophie*, t. IV, Paris, Ed. Emmanuel Vitte, 1955, p. 185.

¹⁶ J. Maritain, *La Philosophie Morale — Examen historique et critique des grandes systèmes*, Paris, Ed. Gallimard, 1960, p. 151.

¹⁷ J. Maritain, *O Homem e o Estado*, Rio de Janeiro, Ed. Agir, 1959, p. 103.

Se por milagre da natureza, os cavalos fossem livres, seriam também racionais e a «lei natural dos cavalos» deixaria de ser uma «lei natural equina...».

Na primeira parte, já apreciámos este modo de ver as coisas. Ao fim e ao cabo, o problema de fundo é este: admite-se a existência de uma natureza e de uma lei natural com significado ético, independentemente de qualquer juízo da razão.

E passemos à terceira deficiência. Esta diz respeito a uma visão global do Universo que podemos classificar de *visão finalista*. Esta problemática situa-nos num contexto muito mais amplo que ultrapassa os limites destas reflexões. De qualquer maneira, é necessário fazer-lhe referência pois constitui um pressuposto de muitas outras questões. A natureza (física, biológica, humana) é considerada como um «espelho» de Deus, expressão da «vontade divina», trazendo escritas nas suas estruturas e processos as normas éticas. Também esta visão parece estar presente em Maritain, bem como em muitos outros escolásticos. Não é que a razão seja completamente estranha à natureza da lei natural, simplesmente trata-se da Razão Divina e não da razão humana: «Ora, a lei natural, ou seja, a normalidade do funcionamento da natureza humana que se nos revela mediante um conhecimento por inclinação, só é lei, isto é, só obriga em consciência, porque a natureza e as inclinações da natureza manifestam uma ordem da razão, — isto é, da Razão Divina»¹⁸.

Este modo de pensar pode situar-se tanto num contexto criacionista como evolucionista, mas, independentemente disto, tem subjacentes alguns pressupostos muito discutíveis. Em primeiro lugar pressupõe uma espécie de «verticalismo causal» pelo qual Deus «intervém» pontualmente no mundo, e em segundo lugar, o que neste momento mais nos interessa, pressupõe que a razão humana não tem nada a ver com a lei natural. Ora, como vimos na primeira parte, Deus não pode fundamentar o valor ético senão como «Ideal para a razão». Esta é a «mediação necessária». A Razão Divina não pode «informar» directamente «com significado ético» as «inclinações da natureza». Noutro passo, e na mesma ordem de ideias, Maritain diz-nos que o indivíduo é o «locus de necessidades inteligíveis»¹⁹. Ora estas «necessidades» não podem fundamentar a lei natural com significado ético. Em primeiro lugar porque se trata de necessidades físicas (como a necessidade do piano de produzir sonoridades har-

mónicas, conforme o exemplo de Maritain) e, em segundo lugar, mesmo que sejam «inteligíveis» porque manifestam a ordem da Razão Divina não podem fundamentar o significado ético da lei natural sem serem «mediatizadas» pelo juízo *constitutivo* da razão humana.

Para terminar, apenas uma breve referência ao finalismo no contexto evolucionista. A evolução não estaria determinada «finalisticamente». No processo evolutivo não existem necessidades (ou melhor, finalidades) *a priori*. Hoje em dia defende-se a «contingência biológica» de todas as formas vivas, incluindo o homem. Poderíamos citar um pensamento, muitas vezes repetido, de Teilhard de Chardin: Deus não faz as coisas, mas faz que elas se façam²⁰.

3. Pelo já visto, na primeira parte e nas reflexões que vimos fazendo, podemos concluir não ser possível fundamentar uma lei natural com significado ético sem recorrer a um juízo da razão. Não a um juízo «qualquer», mas um juízo «constitutivo» e não só «declarativo»; não de uma razão «qualquer», mas da «recta razão».

Esta conveniência com a razão é um elemento puramente «formal». Não tem em si qualquer «conteúdo». Chamar-lhe-emos a «forma *a priori*» da lei natural. Por outro lado, admite-se que a lei natural se possa explicitar numa multiplicidade de princípios originados numa multiplicidade de conteúdos. Estes conteúdos, que por enquanto permanecem indefinidos, constituirão o elemento «material» da lei natural. Quer dizer, a lei natural, para ter significado ético e, por outro lado, para não ficar reduzida a mero «formalismo», deve ser concebida como uma «síntese *a priori* elaborada a partir das exigências fundamentais da natureza humana «informadas» pelo juízo *constitutivo da recta razão*».

Voltando ao esquema de Maritain, parece que deve ser apresentado segundo uma outra ordem. Em primeiro lugar, Deus; a seguir, a Razão «aberta» ao Valor Absoluto; depois, a Natureza e a Lei natural, que só a partir do juízo da razão podem ter significado ético; finalmente, a bondade moral que, em primeiro lugar, diz respeito ao acto e não ao objecto. Assim:

²⁰ Teilhard de Chardin, *La vision du Passé*, Paris, Ed. du Seuil, 1957, pp. 39, 217. Sobre o problema do finalismo, embora em perspectivas diferentes, cfr. J. Monod, *O Acaso e a Necessidade*, Ed. Europa-América, 1972, pp. 29, 32, 50; N. Hartman, *Ontologia*, t. V. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Economica, 1964, pp. 227-383 (Trad. Espanhola); Luis J. Archer, *Estructuralismo Biológico*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 31 (1975) p. 253; Filipe Rocha, *O Sentido da Evolução no Materialismo Dialéctico*, in *Rev. Port. Fil.* 32 (1976), p. 229.

¹⁸ J. Maritain, *o. c.*, pp. 113-114; R. Jolivet, *o. c.*, pp. 97-118.

¹⁹ J. Maritain, *o. c.*, pp. 102, 114.

DEUS RAZÃO «ABERTA»	
NATUREZA HUMANA LEI NATURAL	
BONDADE MORAL	{ — DO ACTO — DO OBJECTO

4. Surge agora o problema dos «conteúdos» da lei natural se queremos superar, também neste caso, um possível «formalismo» ético. Como já dissemos, a natureza do homem é uma natureza *humana*, irreduzível, por conseguinte, ao dado biológico. Neste caso, torna-se necessário determinar os componentes últimos e irreduzíveis do ser humano como pessoa, como sujeito. Somos assim levados para o campo da antropologia. Deve ser esta a fornecer os «elementos materiais» de uma ética para que esta possa ser chamada ética *humana*. De notar que de modo nenhum queremos dizer que seja possível deduzir princípios éticos de dados antropológicos. Não é este o problema. Não se trata de *deduzir*, mas simplesmente de encontrar o elemento «material» que torne possível a lei natural como «síntese a priori».

Tendo em conta os dados da antropologia, talvez pudéssemos apresentar como dimensões últimas e irreduzíveis da existência humana as seguintes:

- dimensão *corpórea* (respeito pela realidade, exigências, significado do corpo)
- dimensão *espiritual* (respeito pelo exercício do pensamento e da liberdade)
- dimensão *intersubjectiva* (respeito pela «abertura» estrutural aos outros)
- dimensão «*criatural*» (na «hipótese» de Deus, exige o respeito pela «abertura» ao OUTRO)

Embora de maneira muito vaga, poderíamos dizer que estas «dimensões» correspondem à clássica divisão da Ética Especial: moral pessoal, moral social e moral religiosa.

Neste momento surge outro problema: será possível transformar estas «situações» da existência humana em «imperativos éticos» de valor universal e imutável? É o clássico problema da existência em ética de leis universais e imutáveis. Esta questão só poderá ter resposta afirmativa se for possível demonstrar «a priori» que a razão «assume», «informa» necessariamente, e por conseguinte de maneira universal e imutável, estes conteúdos. Além disso, este carácter universal e imutável da lei natural tem um preço: o seu «quase» formalismo. De facto, os referidos «conteúdos» são muito indefinidos e vagos. Esta indefinição está expressa nos próprios termos que usámos: *dimensão, situação, respeito, abertura*. Trata-se, usando uma terminologia de Maritain, de «esquemas dinâmicos»²¹, ou então de «quadros» de valores, de «horizontes», que exigem explicitações mais concretas e que obedecem a um processo histórico. À medida que se enriquece este processo de explicitação vai-se superando o «formalismo», mas em contrapartida é posta em causa a universalidade e imutabilidade.

O processo histórico de explicitação parece obedecer fundamentalmente a duas ordens de factores: objectivos e subjectivos. Os factores objectivos seriam constituídos pela mudança das circunstâncias e condicionalismos históricos que modificariam também os conteúdos das leis éticas; o factor subjectivo consistiria naquilo que poderíamos chamar o «processo de maturação ética» da Humanidade. É que o processo pelo qual a razão «assume» e «informa» determinados conteúdos não é «automático», mas «histórico». As vicissitudes da História Humana são «estímulos», «apelos» feitos à razão para que esta re-conheça (ou rejeite) como exigências *suas* determinadas situações. Isto pode verificar-se a dois níveis: a nível dos «acordos práticos» e a nível das «justificações racionais». Este último é mais difícil de conseguir. Muitas vezes os «sistemas filosóficos» são factores de «desacordo» mais do que de «acordos». O progresso no respeitante a «conclusões práticas» não necessariamente é acompanhado pelo progresso das «conclusões teóricas». De qualquer maneira, também as conclusões práticas, para terem significado ético, devem ser «informadas» pela razão. Querirá isto dizer que estamos mais uma vez frente a um «dualismo» entre a «experiência» e a «teoria», entre o

²¹ J. Maritain, *O Homem e o Estado*, p. 110.

que é «vivido» e o que é «justificado»? Ou tratar-se-á de uma «fissura» imanente à razão?

Estas perguntas introduzem-nos num novo problema. Na ordem especulativa dizemos que o fundamento último do conhecimento da verdade é a própria existência. A existência do homem é «abertura ao ser». O homem nasce «metafísico». Tudo isto se manifesta de modo especial no conhecimento dos primeiros princípios. Talvez pudéssemos fazer reflexões semelhantes em relação aos princípios éticos. O homem não nasce só metafísico, nasce também «ético». A sua existência é «lumen naturale» que se expressa não só na «abertura ao ser», mas também na «abertura ao valor». Nesta sua abertura ao valor, a razão elabora os primeiros princípios orientadores da acção. Teremos, deste modo, explicado a existência dos tais «acordos práticos»? Não serão eles, obra *natural* da razão no seu uso espontâneo, pré-filosófico? E como explicar o «desacordo» a nível das justificações teóricas? Como é possível apresentar justificações «falsas» de «acordos práticos» que são verdadeiros? Não se tratará, mais uma vez, de um uso «irracional» da razão? Não se tratará de uma «infidelidade» à razão como «lumen naturale»²²?

Voltemos atrás, ao problema dos princípios imutáveis e universais. Dissemos que só é possível defender a existência de tais princípios se for possível demonstrar «a priori» que a razão «assume», «informa» necessariamente, e por conseguinte de maneira universal, certos conteúdos. Pelo que dissemos a respeito da razão como «lumen naturale» vemos que isso é possível. O exercício *natural* da razão prática torna possível a constituição dos primeiros princípios da lei natural. Recordemos mais uma vez que estes primeiros princípios são fruto de uma «síntese a priori». O elemento «a priori» garante o carácter universal e o factor «síntese» garante-nos a superação do «formalismo». Existe uma certa relação «circular», «dialéctica», entre o universal e o particular, entre o abstracto e o concreto. Num primeiro momento, os princípios universais «iluminam» os casos particulares; num segundo momento, e nisto consiste o processo histórico de explicitação de conteúdos, os casos particulares são «assumidos» pela razão, por ela «informados» e enriquecem, deste modo, em compreensão, a universalidade dos primeiros princípios.

Para terminar, apenas duas observações. Em primeiro lugar, e pelo que já dissemos, esta «universalidade» não pode ser procurada

ao nível das justificações racionais. Estes princípios universais talvez não possam ser olhados senão como «acordos práticos», fundamentados «não na afirmação de uma idêntica concepção do mundo, do homem e do conhecimento, mas na afirmação de um mesmo conjunto de convicções que dizem respeito à acção. Isso é, sem dúvida, muito pouco; é o derradeiro refúgio da concordância intelectual entre os homens»²³. A segunda observação diz respeito ao processo histórico de explicitação de conteúdos. Devido à extrema complexidade das situações da vida moderna, este processo é cada vez mais difícil e realiza-se no meio de dúvidas, incertezas, hesitações. De qualquer maneira, e esta é a terceira observação, se não queremos cair nas dificuldades da moral «situacionista», torna-se necessário referenciar a complexidade das situações concretas à universalidade dos princípios²⁴.

Podemos sintetizar as reflexões feitas nestas páginas nas seguintes afirmações:

1. O constitutivo formal do valor ético deve ser procurado a partir da actividade espiritual do homem, mais em concreto, a partir da actividade da razão.
2. A razão como factor «constitutivo» do valor ético, não é uma razão «qualquer», mas a «recta razão».
3. A recta razão não pode ser definida a partir da sua capacidade «relacionante» por referência a um «Ideal» lógico e impessoal.
4. A recuperação ontológico-axiológica deste Ideal deve passar pela demonstração da existência do Ser-Valor Absoluto. A noção de Ideal deve ser conservada mas é posterior à afirmação de Deus.
5. A recta razão seria, então, a razão «aberta» ao Ser-Valor Absoluto como *seu* Ideal. É em relação à recta razão, assim concebida, que deve ser definido o valor ético.
6. O facto de o valor ético e a recta razão só poderem ser definidos em referência ao Ser-Valor Absoluto, significa que é impossível fundamentar no valor «absoluto» da pessoa uma ética «absolutamente» autónoma. O valor da pessoa pode ser um «critério prático», mas não a justificação última da moral, uma vez que a pessoa não é nenhum absoluto «último».

²² J. Maritain, *o. c.*, p. 93.

²⁴ Cfr. Schillebeeckx, *Deus e o homem*, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1969, pp. 311-338.

²³ Cfr. sobre alguns aspectos desta problemática., J. Maritain, *o. c.*, pp. p-196.

7. Isto não significa que não se possa falar duma «certa» autonomia da moral. Esta fundamentar-se-ia no facto de o Ser-Valor Absoluto só ter para nós significado ético *enquanto Ideal para a razão*.

8. A «seriedade» do ateísmo e a «seriedade» da ética ateia levam-nos à conclusão de que a nível vivencial é possível uma experiência ética sem qualquer referência a Deus. Quer isto dizer que a experiência não esgota necessariamente todos os níveis da realidade e que pode existir um «hiato» entre a experiência e a justificação teórico-crítica.

9. Por conseguinte, o acto moral não é sempre uma opção por ou contra Deus. Falar em pecado «implícito» é não respeitar a dimensão «pessoal» do pecado. O pecado é uma realidade demasiado séria (que diz respeito às opções mais profundas da pessoa humana), para que possa ser cometido de maneira «implícita».

10. Praticar o mal não é sempre «ofender a Deus» mas é sempre «ofender a razão». Isto basta como fonte de responsabilidade e de sanção.

11. A lei natural, para ter significado ético, não pode fundamentar-se numa concepção *biológica* da natureza humana.

12. Querer deduzir princípios ético-normativos de estruturas biológicas, implica um triplice pressuposto: 1 — concepção «naturalista» de homem; 2 — identificação da ordem do ser com a ordem do valor e exclusão da razão como elemento *constitutivo* do valor ético; 3 — visão «finalista» do universo.

13. A lei natural, para ter significado ético e, por outro lado, para não ficar reduzida a mero «formalismo», deve ser concebida como uma «síntese a priori» elaborada a partir das exigências fundamentais da natureza humana «informadas» pelo juízo constitutivo da *recta razão*.

14. As exigências fundamentais da existência humana podem reduzir-se a quatro dimensões: corpórea, espiritual, intersubjectiva e criatural.

15. É possível a existência de princípios imutáveis e universais, que não sejam meramente «formais», se for possível demonstrar «a priori» que a razão «informa» de maneira universal e imutável certos conteúdos. O fundamento desta possibilidade está na própria existência humana como «*lumen naturale*» que se expressa na abertura ao ser e ao valor. Esta universalidade, porém, não se verifica a nível das «justificações racionais» mas a nível dos «acordos práticos».

16. Existe um processo histórico de explicitação de conteúdos e, portanto, de superação do quase formalismo dos primeiros princípios, que obedece a factores de ordem objectiva e subjectiva. Na ordem subjectiva há a distinguir os «acordos práticos» das «justificações teóricas».

JOSE ROGÉRIO ALMEIDA

Professor do I. C. H. T.