

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A CONCEPÇÃO MORAL CRISTÃ E A MODERNIDADE FILOSÓFICA

Guido Antônio de Almeida  
UFRJ

**B** aseando-se sobretudo, no artigo “Pessoa e Sociedade: o ensinamento de João XXIII”<sup>1</sup>, Pedro Paulo dos Santos fez uma exposição minuciosa e, tanto quanto posso julgar, bastante fiel da maneira como o Pe. H. Vaz procurou compreender e aprofundar filosoficamente a doutrina da Igreja sobre pessoa e sociedade. Segundo essa concepção, a relação entre sociedade e pessoa deve ser pensada como uma relação dialética baseada numa exigência moral que, ainda que não possa ser relativizada em seu princípio, está sempre historicamente determinada<sup>2</sup>. A premissa básica dessa doutrina é uma concepção moral da pessoa, definida pela exigência de um absoluto dom de si e uma absoluta interioridade, que o Pe. Vaz fundamenta teologicamente na fé em Cristo como revelação do mistério da pessoa imagem de Deus<sup>3</sup>.

A pergunta que eu me fiz inicialmente — simples de compreensão e com o único intuito de reconstruir a argumentação do Pe. Vaz — foi: como derivar de uma concepção moral as conclusões sobre o caráter dialético e histórico das relações sociais? Se entendi bem o pensamento do Pe. Vaz, é pelo reconhecimento da exigência moral de levar em conta nos seus atos o bem dos demais (é assim que entendo a exigência do dom de si) que o sujeito se torna pessoa, ou seja, capaz de responder perante si mesmo pelo que faz, de tal sorte que a exigência de um incondicional dom de si é ao mesmo tempo uma exigência de absoluta

1. H. C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia I*, São Paulo, Loyola, 1986, p. 100-121.

2. Nas palavras de P. P. Santos: “Henrique Vaz (...) articulou uma relação dialética histórica entre pessoa e sociedade através da função mediadora do bem comum de conteúdo histórico, mas de natureza moral” (p. 49).

3. “(...) a antropologia cristã (...) não se apresenta como elaboração de uma idéia do homem, mas como decifração de sua existência histórica. Existência cujas dimensões verdadeiras se revelam, por sua vez, a partir de um fato histórico privilegiado que se impõe como norma e paradigma do ser histórico do homem: o fato histórico do Cristo. Há nele a revelação de um mistério de absoluta interioridade e de absoluto dom de si” (H. C. de Lima Vaz, *op. cit.*, p. 101s.).

interioridade. É fácil de se ver, então, que a relação entre as pessoas, ou da pessoa com a sociedade, são relações dialéticas no sentido que um sujeito só é pessoa (i.é, um sujeito capaz de responder pelo que faz) pelo fato de se relacionar moralmente com outros indivíduos como sujeitos (i.é, indivíduos capazes de agir em vista de seus fins). Assim, de um ponto de vista moral pelo menos, o existir social não é um predicado acidental do sujeito ou uma situação contingente em que ele poderia se encontrar ou não, mas ao contrário uma condição constitutiva de sua existência como pessoa. Eis por que a sociedade tem de ser vista, como demonstra o Pe. Vaz, como uma “expansão da pessoa”, a qual é por isso mesmo “essencialmente social”<sup>4</sup>.

4. *Ibid.*, p. 141.

Finalmente, é possível compreender por que as relações morais, embora absolutas em seu princípio, têm sempre um conteúdo historicamente diverso, pois a exigência moral do dom de si, na qual se fundam as relações sociais, é a exigência de levar em conta nos seus atos aquilo que é necessariamente contingente, a saber, o que é para cada um o seu bem.

A questão que me coloquei a seguir foi a pergunta de se é possível dar sentido e fundamentar a exigência moral como uma exigência de absoluta interioridade e absoluto dom de si para um filósofo que não partilha a fé cristã em Deus ou, pelo menos, não recorre a ela por uma questão de método. Será de todo possível justificar a idéia de uma exigência incondicional sem derivá-la de uma crença pré-filosófica em um fundamento transcendente? Ou por outras: em que sentido e até que ponto será possível preservar na filosofia do mundo moderno, caracterizado pela privatização da fé e a progressiva perda de plausibilidade das fundamentações religiosas e metafísicas, a idéia cristã da moralidade como uma exigência incondicional, a saber, a idéia de uma dignidade intrínseca da pessoa que lhe é conferida precisamente pela exigência de absoluto dom de si e absoluta interioridade?

Num artigo magnífico publicado recentemente<sup>5</sup>, Pe. Vaz fez uma exposição extremamente elucidativa do conceito de modernidade. De acordo com sua exposição, que só posso resumir muito esquematicamente e muito toscamente parafrasear, toda modernidade é constitutivamente filosófica na medida em que se erige em “instância de compreensão e julgamento do passado”<sup>6</sup>. Neste sentido, não há uma modernidade, mas diferentes modernidades a se sucederem num processo de reiteração e radicalização incessantes. Creio que posso dizer, parafraseando, que o que caracteriza essas diferentes modernidades é a constituição de um discurso capaz de dar razão de nossas crenças e práticas

5. H. C. de Lima Vaz, “Religião e Modernidade Filosófica”, *Síntese Nova Fase*, 18/53 (1991): 147-166.

6. *Op. cit.*, p. 149.

pré-filosóficas, seja no sentido de uma explicitação conceptual, seja no sentido de uma crítica racional. Na modernidade clássica (ou, antes, nas modernidades clássicas), a intenção de explicitação prevalece sobre a intenção crítica, muito embora ela não esteja de todo ausente, como ressalva o Pe. Vaz, apontando para a sofística e as tradições epicurista e cética. Eis por que o discurso filosófico se constitui na modernidade clássica na forma de uma *teologia racional*<sup>7</sup>, segundo uma estrutura que se pode denominar *onto-teológica*<sup>8</sup>. O que caracteriza, ao contrário, a modernidade dos tempos que primeiro reivindicaram expressamente para si o privilégio e o nome da modernidade, a "*modernidade moderna*"<sup>9</sup>, como diz o Pe. Vaz, é a preponderância da intenção crítica e a substituição do esquema de fundamentação *onto-teológico* por um esquema *onto-antropológico*, com a " *imanentização no próprio sujeito do ato de filosofar, do fundamento que confere a este mesmo ato seu privilégio no tempo*"<sup>10</sup>. Ou, se me permitem a paráfrase, o que caracteriza a modernidade dos tempos modernos é a radicalização da pretensão de dar razão pela tematização do nosso modo de acesso aos objetos e valores, de nossas crenças pré-filosóficas, ou por outras, pela tematização dos critérios de justificação de nossas proposições cognitivas e práticas. É neste sentido, muito geral certamente, que se pode dizer que é o sujeito, ou a consciência que ele tem de si mesmo como um sujeito capaz de julgar e agir, portanto de justificar o que diz e o que faz, que passa a fornecer para a filosofia o seu fundamento. Eis por que o Pe. Vaz pode com razão atribuir à filosofia moderna em geral, estendendo-a até os nossos dias, um modelo de fundamentação *onto-antropológico*, mesmo que a filosofia do sujeito, baseada na suposição cartesiana de uma prioridade epistêmica da consciência de si e dos enunciados subjetivos, seja uma etapa vencida e deixada para trás pela própria radicalização do projeto da modernidade.

Pois bem, que conclusões podemos tirar daí quanto à forma que deve ou pode assumir na modernidade a fundamentação filosófica de nossas concepções morais?

Creio que posso avançar, sem grande risco de errar, as seguintes afirmações. Em primeiro lugar, toda teoria filosófica, qualquer que seja seu modelo de fundamentação e seu grau de modernidade, deve responder, na medida em que tem de dar razão de algum modo de nossas crenças morais, a pelo menos duas questões: (i) o que entendemos por "dever" ou "obrigação moral" e, (ii) por que nos acreditamos submetidos a deveres ou obrigações morais?<sup>11</sup>

7. Op. cit., p. 152.

8. Op. cit., p. 154.

9. Ibid.

10. Op. cit., p. 155.

11. Poder-se-ia acrescentar uma terceira questão: quais são os deveres ou obrigações morais? Mas, na medida em que é possível responder a esta questão em um nível propriamente filosófico, isto é, com base em considerações meramente conceptuais e prescindindo do conhecimento empírico de nossa condição humana, esta questão parece ser uma extensão da primeira.

Em segundo lugar, dado o modelo de fundamentação onto-antropológico, o ponto de partida das teorias morais pós-cartesianas deve ser necessariamente a consciência que o sujeito tem de seu próprio agir, e isto quer dizer muito simplesmente: sua capacidade de agir refletidamente, ou de explicar o que faz e por que o faz.

Isto posto, a questão que se coloca a seguir é esta: será possível recuperar, a partir de uma explicitação das condições do agir refletido, aquilo que constitui na concepção cristã o conteúdo essencial da exigência moral, a saber a exigência incondicional de interioridade e dom de si? Neste ponto, o confronto com a teoria moral kantiana, entre tantas outras inventadas pelos teóricos da modernidade, parece inevitável, justamente porque, sendo uma tentativa de dar uma fundamentação puramente racional da moralidade, ela se tornou um ponto de referência para todas as demais.

De fato, podemos dizer que dar uma fundamentação *racional* da exigência de agir moralmente significa, na perspectiva kantiana, provar que essa exigência é uma condição de agir *refletidamente*, pois dizemos que age refletidamente quem é capaz de dizer o que faz e por que o faz, por conseguinte quem é capaz não somente de agir, mas de dar uma representação proposicional de suas ações e de justificar o que faz, derivando as proposições com que descreve o que faz numa situação particular de outras proposições dizendo o que deve fazer em geral, em outras situações semelhantes, ou numa palavra, dizemos que age refletidamente quem é capaz de agir com base em *princípios práticos*<sup>12</sup>. Isto posto, a teoria kantiana — se me permitem recordar o seu bê-á-bá — baseia-se inicialmente na demonstração de duas teses. A *primeira* é que a racionalidade do agir pode ser avaliada em dois planos: (i) o da relação das ações com princípios que são regras de preferência subjetivas (ou “máximas”, como as chama Kant), (ii) o da relação desses princípios subjetivos com um princípio superior que permita justificar sua adoção como algo que não depende mais do simples arbítrio subjetivo, mas que qualquer outro sujeito capaz de agir racionalmente também possa entender e aceitar. A segunda tese é, então, que este princípio superior só pode ser ele próprio um princípio formal, portanto um princípio que indique, não o que buscar em situações particulares, mas uma condição de racionalidade na adoção das próprias máximas<sup>13</sup>.

Dadas essas premissas, Kant pode derivar delas duas conclusões que encerram a resposta àquelas duas questões que, como vimos acima, toda teoria moral deve responder.

12. Eis por que, tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC) como na *Crítica da Razão prática* (CRPr), o ponto de partida é o conceito de *razão prática*, vale dizer, da capacidade de agir racionalmente ou de determinar suas ações a partir de princípios. A primeira tarefa da filosofia moral kantiana, poderíamos dizer interpretando, consiste em evidenciar a relação que subsiste entre os conceitos de razão prática (ou agir racional) e de dever. Assim diz Kant que, para passar na reflexão sobre os nossos juízos morais ao plano da “Metafísica” — e isto quer dizer na terminologia kantiana: ao plano do esclarecimento ou da exposição do conteúdo de conceitos a priori (cf. *Crítica da Razão Pura*, B 38) —, “temos de seguir e apresentar claramente a faculdade prática da razão partindo de suas regras de determinação universais até chegar ao ponto em que dela surge o conceito do dever” (FMC, A 36). Eis por que, também na CRPr, o ponto de partida é a análise do conceito de princípio prático (cf. CRPr 1, A 35).

13. Cf. CRPr, 4, A 48-50; FMC, A 43.

Como a plena racionalidade do agir depende em última instância da possibilidade de justificar a adoção das regras de preferência subjetivas (máximas), as condições gerais de racionalidade prática devem concernir a cada um dos aspectos envolvidos na justificação dessas regras, ou seja, devem concernir (1) à *forma* das regras (e a condição de racionalidade é então: só adotar as regras que se possam justificar, logo que se possam aceitar como leis universalmente válidas); (2) ao *conteúdo* das regras, ou seja, à natureza do que é preferido com base nessas regras (e a condição de racionalidade é neste caso: só adotar as regras que permitam preferir aquilo que é preferível em si mesmo, ou o que é objetivamente preferível); (3) ao *modo de adoção* das regras (e a condição de racionalidade é neste caso: só adotar as regras que resultem da própria vontade da pessoa como ser racional). Tal é o significado do Imperativo Categórico, pelo menos em suas três formulações principais, como “princípio da universalização” (ou da “imparcialidade”, como também se pode dizer), mandando agir com base em máximas, ou regras de preferência, que se possam tomar como leis universais<sup>14</sup>; como princípio do “respeito à pessoa”, que manda tomar a cada um e aos demais em suas ações como um fim em si mesmo (ou seja, como aquilo em vista do qual unicamente tudo o mais pode ser preferido)<sup>15</sup>; e como o “princípio da autonomia”, que manda só adotar as máximas que se possam pensar como provindo da vontade de um ser racional como vontade legisladora universal<sup>16</sup>.

14. Cf. CRPr, 7, A 54; FMC, A 52.

15. Cf. FMC, A 66.

16. Cf. FMC, A 70.

Dada essa explicação do agir moral como conformidade a leis que exprimem condições de racionalidade no agir, a questão que se coloca a seguir concerne à motivação do agir moral: por que reconhecemos que temos de agir moralmente? A tese de Kant é, então, que a racionalidade da ação é um motivo suficiente para o reconhecimento da necessidade de agir moralmente, o “respeito pela lei” nada mais sendo do que a consciência que um ser racional imperfeito, que embora racional pode não agir segundo a razão, tem da subordinação de sua vontade às condições da razão<sup>17</sup>. Assim, a razão que temos para agir moralmente é uma razão que não podemos deixar de ter, mesmo que privadamente não estejamos dispostos a viver segundo a razão, mas segundo nossas paixões; e a doutrina de Kant é, ao fim e ao cabo, muito simplesmente que não podemos não querer ser racionais, ainda que possamos nos deixar levar a agir contra a razão: tal é, em última análise, o sentido da célebre doutrina do “fato da razão”, ou seja, da razão como um fato<sup>18</sup>.

17. Cf. FMC, A 16n.

18. Cf. CRPr, 7, A 56-58; Dedução, A 72ss.

Ambas as teses desfecharam uma discussão interminável, que já se estende por dois séculos. Qualquer que seja o valor das objeções incessantemente elevadas contra a teoria kantiana, creio

que se podem fazer, com certa segurança, as seguintes afirmações. 1º) Não há, se nos situamos no plano argumentativo da filosofia moderna, nenhuma genuína alternativa para a doutrina do Imperativo Categórico enquanto princípio exprimindo uma condição de racionalidade no agir, a saber, enquanto princípio de universalização ou imparcialidade. Isto não significa, é verdade, que as objeções sejam necessariamente inconscientes, mas que, se válidas, acarretam o recuo para posições clássicas, como fica claro na crítica de Gadamer a Kant em nome de um neoaristotelismo em matéria de filosofia moral<sup>19</sup>.

É verdade que o utilitarismo constitui na filosofia moderna uma tradição independente da tradição kantiana. Mas parece resultar do debate em curso que o chamado “princípio da utilidade”, segundo o qual o fim moral que devemos buscar em nossas ações é o maior bem possível para a maioria das pessoas concernidas, não pode ser tomado como critério de avaliação sem um complementar “princípio de justiça”, com o que o aspecto da universalização ou imparcialidade contemplado no Imperativo Categórico se vê reintroduzido<sup>20</sup>.

Qualquer que seja o resultado da discussão em curso sobre as maneiras de remediar o “déficit motivacional”, que resultaria da necessidade de reconhecer que o apelo a um “fato da razão” envolve seja uma petição de princípio (como concede o “kantiano” Habermas)<sup>21</sup>, seja a postulação de um conceito transcendente de Razão (como alega o “anti-kantiano” E. Tugendhat)<sup>22</sup>, a única alternativa para a fundamentação do princípio da universalização como uma exigência moral parece serem teorias virtualmente céticas ou conduzindo ao ceticismo, como o emotivismo, o decisionismo, ou o intuicionismo moral.

Suponhamos que essas afirmações sejam corretas e que não haja uma genuína alternativa para o enfoque kantiano no plano argumentativo da filosofia moderna. Que conclusões podemos tirar daí para a questão colocada sobre a possibilidade de reconstrução da concepção moral cristã no horizonte da filosofia moderna e, por conseguinte, segundo um modelo de fundamentação “onto-antropológico”? Creio que duas conclusões, mais ou menos óbvias, podem ser tiradas.

A primeira conclusão é que: se é verdade que o ceticismo moral constitui a única alternativa possível, no plano da filosofia moderna, para a explicação kantiana da exigência de agir moralmente como a exigência de conformidade a um princípio de universalização, então deve ser possível traduzir em termos desse princípio a doutrina cristã sobre a dignidade da pessoa e a

19. Cf. a análise de E. Tugendhat, “Antike und moderne Ethik”, in: *Probleme der Ethik* (Stuttgart: Reclam, 1984), p. 39 ss.

20. Cf. W. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973), p. 43.

21. Cf. J. Habermas, “Notas Programáticas para uma Fundamentação da Ética do Discurso”, in: *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (trad. em port.: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989), p. 101.

22. Cf. E. Tugendhat, *op. cit.*, p. 49.

exigência de interioridade e dom de si. Essa é uma conclusão trivial, que mal merece ser discutida e basta mencionar. Menos trivial, porém, seria a maneira de realizar essa tradução conceptual.

No meu modo de ver, há duas possibilidades. A primeira consiste em derivar a exigência de dom de si e interioridade do Imperativo Categórico em qualquer uma de suas fórmulas (incluindo-as assim entre os deveres estritos para com os demais e para consigo mesmo). O que significa que seria preciso encontrar argumentos semelhantes àqueles pelos quais Kant tenta mostrar, na 2ª Secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a impossibilidade moral de atos como o suicídio ou a mentira, portanto argumentos provando a impossibilidade lógica de pensar ou querer uma forma de convívio em que a recusa de interioridade ou dom de si fosse admitida por princípio. Nada obsta em princípio a essa estratégia, a não ser o fato de que as idéias de interioridade e dom de si são apresentadas como critérios de avaliação das ações e juízos morais, portanto como um *princípio*, no mesmo plano, pois, do Imperativo Categórico, e não no plano dos deveres particulares.

A segunda possibilidade consiste em considerar a exigência de interioridade e dom de si como um dos aspectos implicados pelo princípio da universalização. Solução viável se é lícito, como propus de início, interpretá-la como a exigência de levar em conta em seus atos o bem dos demais, e se é verdade que é pelo reconhecimento dessa exigência que o sujeito se constitui como pessoa. Se essa interpretação é aceitável, a maneira como a exigência moral se vê expressa na concepção personalista cristã equivale à segunda fórmula derivada do Imperativo Categórico, que exprime a exigência de universalização como equivalente à exigência de levar em conta em seus atos a si mesmo e aos demais como fins em si mesmos e, por conseguinte, como pessoas.

Um corolário importante dessa conclusão é que todos os imperativos morais que possam ser estabelecidos a partir da concepção cristã da pessoa também devem poder ser estabelecidos a partir do princípio de universalização e vice-versa, o que exclui a possibilidade de conflito entre concepção moral cristã e a concepção moral racional.

A segunda conclusão também me parece mais ou menos óbvia. A concepção moral cristã parece-me incompatível não apenas com o ceticismo moral, mas também com qualquer forma de fundamentação que não preserve a idéia de que a conformidade

ao princípio, qualquer que ele seja, é uma conformidade incondicional. Portanto, qualquer teoria que derive essa exigência de alguma condição contingente, de algum fato antropológico ou sociológico, por fundamental que seja (Tugendhat)<sup>23</sup>, parece-me inconciliável com a concepção cristã. Podemos imaginar, talvez, um mundo em que a exigência de agir moralmente se explicaria, não apenas na opinião dos filósofos, mas nas intuições e na autocompreensão dos agentes em geral, que cabe aos filósofos reconstruir, por condições contingentes. Mas, neste mundo, não apenas a fé cristã, mas a própria idéia da moral como uma exigência incondicional de toda forma de vida humana ter-se-ia transformado no objeto de uma crença privada, conteúdo de uma exótica subcultura, poderíamos dizer. Por essa razão, parece-me que a possibilidade de uma reconstrução filosófica da concepção moral cristã está ligada ao modelo kantiano de fundamentação, por mais insuficientes que as tentativas de aplicar esse modelo na elaboração de uma teoria resistente a toda crítica tenham sido até o presente.

23. Cf. E. Tugendhat, *op. cit.*, p. 150, 155.

Endereço do autor:

R. Gen. Goes Monteiro, 8 D-1501  
22290 — Rio de Janeiro — RJ