

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA

**Experiência moral  
e experiência religiosa:  
Da rivalidade agressiva  
à aliança vigiada**

PORTO  
2002

## **Experiência moral e experiência religiosa: Da rivalidade agressiva à aliança vigiada**

O factor religioso trabalha para o melhoramento moral? De que maneira? Esta pergunta, formulada de maneira imprecisa dá-nos a ideia da complexidade da aproximação de duas realidades que, à primeira vista parecem unidas (a religião orienta para o bem), mas que a uma interrogação mais insistente levanta um sem número de problemas. Esclarecer o nexos entre “moral” e “religião” é uma das tarefas a que nunca daremos uma resolução satisfatória. Nunca foi dada a esta questão uma resposta final. Os medievais discutiram arduamente sobre se era o valor religioso ou o valor moral que tinha a precedência. Não chegaram a uma conclusão definitiva. Hoje, quanto parece, não estamos em melhores condições para dar essa resposta. As religiões continuam a ser fontes de conflitos e de violências. Este texto não ignora nenhuma das acusações, umas merecidas outras não, que são feitas ao religioso. Porém, parte de uma convicção mais profunda, ou seja, de que o religioso é um factor que pode ser usado equivocadamente de forma imediata, com as consequências que sabemos, mas, mesmo coberto de culpas ou de vitórias, permanece à espera de ser pensado com radicalidade. É nesta última acepção que a moral nem o postula necessariamente nem prescinde dele facilmente. No presente texto, vamos abordar o assunto, não sem anunciar uma opção que lhe reduz drasticamente a complexidade e amplitude. Teremos em conta somente a experiência religiosa cristã e a teologia moral católica.

### **1. A experiência moral**

Convém que comecemos pela explicação dos termos e, primeiramente, por definir o que se entende por “ética” e “moral”. De um modo

muito geral, diremos que a ética é a ciência do facto moral. Esta afirmação pressupõe que nos movemos num horizonte cognitivista sobre o facto moral e que admitimos a peculiaridade da experiência moral, entre as diversas formas de apreensão da realidade.

Em que consiste esta peculiaridade da experiência moral? Segundo o filósofo P. Valori, essa experiência contém algumas características essenciais<sup>1</sup>. Ele escreve: "A experiência moral é caracterizada, antes de mais, pela percepção de um valor próprio e peculiar, ou seja, o valor *do homem concreto como pessoa, em si mesmo e por si mesmo (...)* e agindo em conformidade ou não com a sua dignidade irrepetível e inalienável, segundo uma maior ou menor fidelidade ao sentido autêntico da sua vida". Esta experiência moral não se reduz à experiência do ser social (dimensão jurídica), nem à eventual experiência do homem diante da divindade (religião) nem mesmo à capacidade de o ser humano deixar a sua marca nas suas obras visíveis (estética ou poética) ou aos seus actos condicionados pela herança biológica, pelo impulso psíquico, as produções económicas, todas essas manifestações humanas que podem ser apreendidas pelas ciências empíricas. A experiência moral transcende este substrato, embora se mantenha enraizada nele.

Em segundo lugar, nota sempre P. Valori, "este valor não é um facto já acabado, mas é objecto de uma escolha livre que tende dinamicamente a realizá-lo através de um projecto contínuo. O que acontece normalmente é que esta tarefa se torna de tal maneira conexas com o significado essencial da existência que se transforma em *obrigação*, em *dever*, no sentido estrito"<sup>2</sup>. É este o sentido da distinção de R. Le Senne que chamava *proversiva* à experiência moral, enquanto que a experiência científica é *reversiva*<sup>3</sup>. Esta verifica e descreve o que existe, ao passo que a moral projecta o que não existe e deve existir; aquela pode prever o futuro, mas esta projecta-o. A experiência moral move-se, pois, numa tensão entre o ser e o dever ser, entre o presente da existência humana e o futuro da vocação que germina incoativamente no tempo dado ao homem. A experiência científica é determinística, a experiência moral é o lugar do indeterminismo, ao menos parcial, da existência do homem sobre a terra.

---

<sup>1</sup> P. VALORI, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Brescia, 1976, p. 162 s.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Cf. R. LE SENNE, *Traité de morale générale*, Paris 1961, 11. 500 ss.

Em terceiro lugar, o mesmo P. Valori escreve: “Purificada do elemento acessório, a experiência moral mostra-se como a correlação inesgotável entre a ipseidade íntima do eu livre e o sentido que ele pretende dar à própria existência. Na opção moral, o eu contrói-se a si mesmo e projecta-se segundo um ideal axiológico que o transcende e ao qual se esforça por se adequar mais ou menos perfeitamente, com maior ou menor sucesso”<sup>4</sup>.

Esta experiência moral é um dado comum na cultura humana. Descrita desta maneira ou de outra, verifica-se que existe na vida humana um carácter inacabado, uma indeterminação que é necessário guiar através do livre arbítrio ou da liberdade. Kant resumiu isso quando afirmou que o homem se guia por “duas” razões: uma pela qual o homem se conforma, a razão pura ou teórica; e uma pela qual o homem se projecta, a razão prática.

É a partir desta verificação que se formam as grandes correntes éticas da humanidade. As éticas eudemonistas afirmam que é próprio do homem agir em sintonia com a sua tendência racional para felicidade. A ética estóica projectou um caminho de renúncia cuja grandeza não deixaremos nunca de admirar. Os utilitaristas, por sua vez, projectam a existência humana como uma optimização do prazer e do bem-estar para o maior número. Os modernos, pela mão de Kant, chegaram a uma fundamentação teórica do dever como concentração da boa vontade humana no puro bem que se lhe impõe incondicionalmente e autonomamente.

## 2. A experiência religiosa

A religião é dos fenómenos mais complexos com que se debate o saber. A nível etimológico, a explicação do vocábulo gira entre “re-leger” (reunir, escolher), que vem de Cícero, “re-ligare” (unir, ligar de novo) e “re-eligere” (voltar a escolher), estas ambas de S. Agostinho. Segundo J. Martín Velasco, a religião pode ser definida do seguinte modo: “o facto humano específico, presente numa pluralidade de manifestações históricas que têm em comum: estar inscritas num âmbito de realidade original que é designado pelo termo ‘o sagrado’; constar de um sistema de expressões organizadas: crenças, práticas, símbolos, lugares, espaços, objectos, sujeitos, etc., nas quais se expressa uma experiência humana peculiar de

---

<sup>4</sup> VALORI, p. 163.

reconhecimento, adoração, entrega, referida a uma realidade transcendente, ao mesmo tempo que imanente, ao homem e ao seu mundo, e que intervém nele para lhe dar sentido e o salvar”<sup>5</sup>.

Sem irmos mais longe na análise do conceito de “religião”, perguntamos, de imediato: qual a peculiaridade do cristianismo enquanto religião? Parece que as características mais importantes do cristianismo, neste âmbito, seriam, em primeiro lugar, a encarnação de Deus. Realmente, para o cristianismo, “o mistério”, muito embora permanecendo transcendente, fez-se homem em Jesus Cristo. Desse modo, o cristianismo opera uma radical transformação na compreensão do “sagrado”: este não é o lugar onde mora Deus, mas é o próprio Deus que é sagrado. Do mesmo modo, os seres ganham valor “sagrado”, de acordo com a sua proximidade com Deus. Para o cristianismo, “sagrado” não se opõe a “profano”, mas opõe-se, de preferência, a “profanado”, ou a indignamente tratado. Com efeito, ao incarnar, Deus assumiu a realidade, com a sua hierarquia, tendo o ser humano no topo dos seres com dignidade. Os cristãos transferem o conceito de sagrado para o âmbito ético, muito embora não o esvaziem do seu carácter misterioso.

A experiência religiosa é condicionada pelo facto fundamental da encarnação. Incarnando em Jesus, Deus mostra o seu rosto e o seu modo de agir: uma infinita solicitude, feita de amizade, de proximidade e de comunicação (revelação) com o ser humano e com o mundo, em ordem a conduzi-lo, em liberdade, à vida perfeita de comunhão com Deus que é o seu termo e a sua origem. A experiência religiosa tem um conteúdo lógico e não é apenas um vago encontro místico e impreciso. Com efeito, os cristãos sempre chamaram “lógos” a Cristo, o Verbo (palavra) de Deus Incarnado. Isto quer dizer que professam a compreensibilidade de Deus pela conhecimento humano, embora o encontro de Deus com o ser humano seja sempre imotivado e gratuito e o conhecimento humano nunca possa chegar a abarcar todo o mistério de Deus. Esta opção cristã pelo “Deus dos filósofos”, quer dizer, por um conceito de Deus consentâneo com a razão humana, faz com que o cristianismo exerça uma crítica radical sobre todas as formas de religião e seja responsável por uma contínua secularização em relação a todas as formas de superstição e de visão mágica do mundo. Este movimento assumiu foros equívocos na cultura moderna, mesmo entre os crentes,

---

<sup>5</sup> J. MARTIN VELASCO, *Religión, religiones*, in X. PIKAZA-N. SILANES, *Diccionario Teológico El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1239.

a ponto de esvaziarem o real, não somente do supersticioso, mas também do misterioso. Esse é o nome do secularismo que é um nivelamento por baixo das realidades, a ponto de as esvaziar do simbólico e do poético. A este exagero secularizante corresponde um regresso pós-moderno do místico e mesmo de outras formas supersticiosas de religioso. Observemos ainda que a cultura moderna europeia privilegiou este momento secularizante.

A experiência religiosa é o nome que a teologia dá a essa fronteira do espírito em que o ser humano se encontra com o mistério absoluto, esse momento em que a razão é convidada à contemplação da fonte do sentido. X. Zubiri fala da abertura do homem à realidade segundo um triplo momento: o momento da actualização da realidade no sujeito (a que chama inteligência "sentiente"), momento da formalização das relações entre as coisas assim conhecidas (a que chama inteligência-logos) e, finalmente, o momento da procura do próprio fundamento da própria realidade (a que chama inteligência-razão) <sup>6</sup>. Ora podemos dizer que experiência religiosa tem sempre a ver com algo que inclui e ultrapassa esta abertura totalizante do homem à realidade a que ele pertence, mas que ele vê, reflexivamente, como algo que o envolve, o interroga e o supera.

### 3. Cristianismo e ética na história recente

O cristianismo e a ética relacionaram-se de uma maneira complexa no contexto cultural moderno. O que salta mais à vista é um processo de emancipação da ética em relação à religião cristã. Vejamos brevemente alguns passos dessa história várias vezes conflitiva.

Podemos identificar as origens deste fenómeno no declínio da Idade Média, mais precisamente com o advento do nominalismo que teve como iniciador e expoente Guilherme de Occam (1290-1349) <sup>7</sup>. Segundo este ponto de vista, a justificação do bem e do mal não se faz na base de um discurso metafísico sobre a estrutura do ser do homem e do mundo, mas na base da vontade de Deus onnipotente (*bonum quia jussum, malum quia prohibitum*). Deste modo, o nexó entre ética e religião deixa de ser ontológico e torna-se meramente externo e contingente. O pensamento posterior encarregar-se-á de dissolver este nexó tornado frágil.

---

<sup>6</sup> X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980; *Inteligencia y logos*, Madrid 1982; *Inteligencia y razón*, Madrid 1983.

<sup>7</sup> Para a história deste processo, cf. D. TETTAMANZI, *Religione (nella morale)*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Casale Monf. 1977, 55-66.

O advento da Idade Moderna europeia propriamente dita, a partir do séc. XVI, conhece um conjunto de condições históricas que acentuariam esta distinção entre religião e ética. A Reforma protestante rompeu a unidade cristã e ocasionou episódios de intolerância e de confronto bélico de todos conhecidos. Na sequência disso, pensadores como Hugo Grócio (1583-1625) procuram justificar uma ordem ético-política e a convivência dos povos na base não de uma ordem transcendente mas de um "direito natural" fundado na razão humana. Doravante, rompida a unidade religiosa, tem de se justificar a ordem moral prescindindo, pelo menos a nível metódico, da hipótese Deus ("etsi Deus non daretur").

Este filão de pensamento desenvolveu-se nos séculos XVII e XVIII nas obras e nos combates revolucionários dos iluministas franceses e ingleses (P. Bayle e A. Shaftsbury) até se professar, com La Metrie e d'Holbach, a conveniência de uma separação total entre ética e religião. Quem deu forma científica a esta ideia foi, como sabemos, I. Kant (1724-1804). Boa parte da sua imponente obra consiste precisamente em depurar a experiência ética de todas as contaminações, seja da metafísica, seja da religião. São a razão e a autonomia humana que fundam o dever moral. É certo que em Kant não existe a animosidade dos pensadores franceses contra a religião, mas existe uma subordinação desta à razão: a boa religião, a religião natural, é aquela pela qual reconheço os meus deveres como mandamentos divinos e não o contrário, ou seja, os mandamentos divinos como meus deveres.

Este movimento teve uma continuidade infeliz mais próximo de nós, sobretudo mediante o movimento desconstrutor dos chamados "mestres da supeita" (K. Marx, F. Nietzsche e S. Freud) e da corrente pós-moderna. Estamos, neste caso, perante algo que desafia mais profundamente os pensadores humanistas, uma vez que se, no caso de Kant, o projecto de justificação da ética permanecia imponente e intocado na seriedade, o mesmo não acontece com os pós-modernos. Estes desconfiam não só das conclusões da ética mas igualmente dos seus pressupostos epistemológicos. De um modo geral, este é um pensamento violentamente anti-religioso, uma vez que, para o ser humano ser responsável e livre ou mesmo psicologicamente saudável, Deus não pode ser relevante ou não pode mesmo existir.

Este panorama deixa visíveis sequelas suas em bastantes formas de cultura oficial nos nossos dias. Basta um rápido olhar à comunicação social, ao modo como aí são tratados os temas de moral, às discussões dos nossos países democráticos sobre política educativa ou sobre a liberdade

dos media. De um modo geral, vemos que a religião não é bem-vinda à cultura hegemónica oficial, uma vez que é tida como algo que fecha o horizonte da racionalidade, da liberdade e da tolerância cívica.

#### 4. Ética e religião na tradição portuguesa

O pensamento moderno ibérico e português seguiu um percurso ligeiro mas significativamente diferente deste pensamento hegemónico centro-europeu. Também no que toca às relações entre ética e religião isso se mostra visível.

Sobre o destino diverso que sofreu a Modernidade na Europa e na Península Ibérica, observa Eduardo Lourenço: "(...) na mesma época em que a 'razão cartesiana' instaura a figura *moderna* da cultura fazendo tábua rasa do discurso cultural clássico, o pensamento ibérico configura uma outra perspectiva que é também crítica radical do mundo, mas sob o modo ético-religioso"<sup>8</sup>. Esta dupla direcção da cultura moderna mostra algumas coisas em comum: por um lado, ambas são tentativas nominalistas de reformular a imagem realista do mundo medieval. Mas, por outro lado, elas são diferentes de modo significativo: a razão cartesiana busca uma evidência crua do real, secularizante, desconstrutiva e estratégica; a razão "ibérica" barroca é um método de abordagem desconfiada e céptica em relação às aparências que a deriva do homem moderno, andarilho e navegador, lhe põe diante dos olhos. Existem, pois, segundo E. Lourenço, duas respostas culturais às inquietações do homem moderno: "Resposta conquistadora a da Europa cartesiana e iluminista, resposta pessimista e ao mesmo tempo também conquistadora, sob o mesmo olhar sem ilusões sobre a realidade, a de Quevedo, de Gracián, de António Vieira"<sup>9</sup>. A versão cartesiana é desprezadora da cultura, da memória, em nome da universalidade de uma razão dialéctica galopante; a outra é uma crítica das próprias mediações culturais, muitas vezes céptica e impiedosa, mas que, e isso é muito significativo, escapa ao delírio desconstrutor a que uma certa modernidade oficial não escapou.

Sem nos determos em mais pormenores sobre a história da cultura portuguesa, façamos algumas observações sobre alguns dados dos séculos XIX e XX, tendo sempre como ponto focal a possível ligação entre ética

<sup>8</sup> E. LOURENÇO, *Nós e a Europa ou as duas razões*, Lisboa 31990, 62.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 64.

e religião cristã, que tentaremos esclarecer mais adiante. Eis a observação de um historiador insuspeito de confessionalidade sobre a filosofia portuguesa deste período: "Diversamente do que aconteceu na restante Europa, cuja reflexão, no séc. XIX, foi largamente dominada por questões gnoseológicas e epistemológicas, decorrentes do cientismo e naturalismo ascendentes, no Portugal de oitocentos, o pensamento filosófico centrou-se em torno de temas teodiceicos, com decisivo relevo para a ideia de Deus, o problema do mal, as relações entre razão e fé e razão científica e razão filosófica, conjunto de interrogações a que, no nosso pensamento contemporâneo, continuou a ser atribuído lugar fundamental e primordial importância pelos especulativos das mais diversas e opostas tendências e orientações"<sup>10</sup>.

Esta observação é significativa na medida em que mais uma vez nos mostra como o pensamento português, se bem que tenha sido violentamente anti-ecclesiástico e anti-clerical, nunca deixou de dar à transcendência religiosa a importância epistemológica que lhe é devida num método de conhecimento do real que seja desafectado de preconceitos. Dá-se até o paradoxo de que em Portugal, no período contemplado por esta observação, se poder dizer, com muita ironia, que o pensamento teológico se desenvolve separado e independente da Igreja e das escolas de teologia. Se exceptuarmos alguns casos paradigmáticos como o de Leonardo Coimbra que, após um percurso muito coerente acabou os seus dias no interior da Igreja católica, é claro que, na maior parte dos seus cultores, este pensamento teológico é heterodoxo e mesmo herético em relação à fé cristã. Isso não invalida, porém, este aspecto para nós muito significativo, ou seja, que o pensamento filosófico e ético, quando levado coerentemente até ao extremo de todos os passos metódicos, inclua a componente religiosa e teológica. E isto é interessante, em contraste com a modernidade europeia que, de modo geral, no mesmo período, desprezou, como factor não racional ou como reminiscência de um tempo e de uma mentalidade ultrapassadas e obscurantistas, tudo quanto se refere à iluminação religiosa e teológica do real. Uma ética a pensar e a elaborar neste contexto nunca prescindirá do factor religioso e teológico.

---

<sup>10</sup> A. BRAZ TEIXEIRA, *Deus, o mal e a saudade*, Lisboa 1993, 79 s.

### 5. A experiência moral nem postula nem prescinde da experiência religiosa

Coloquemos a questão de forma directa: foi a religião cristã guia da experiência moral autêntica ou, pelo contrário, o advento à história humana do judeo-cristianismo teve um efeito perverso no esforço clássico de guiar o homem para a verdadeira "humanitas"?

São conhecidas algumas críticas ao cristianismo, doravante tornadas lugar comum: a de F. Nietzsche e a de S. Freud. O filósofo escreve o seguinte: "Do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judaico (...) nasceu qualquer coisa incomparável, um *novo amor* (...). Não se acredite que isso tenha crescido como uma verdadeira negação da sede de vingança, como antítese do ódio judaico. Nada disso. Verdade é exactamente o contrário! (...). Este Jesus de Nazareth, anjo vivo do amor, este 'Salvador' que traz aos pobres, aos doentes, aos pecadores felicidade e vitória – não representou a sedução na sua forma mais sinistra e irresistível?"<sup>11</sup> O cristianismo é acusado de negar a vida e a verdadeira humanidade e de realizar uma inversão dos valores morais.

Por sua vez, o inventor da psicanálise acusa a moral cristã de ser o melhor aliado do super-ego repressivo, ou seja, daquele conjunto de regras culpabilizantes e paralizantes pelas quais a sociedade bloqueia a originalidade e a tendência individual para a liberdade e a felicidade. Eis as suas palavras: "O mandamento 'ama o teu próximo como a ti mesmo' é simultaneamente o mecanismo de defesa mais forte contra a agressividade e o melhor exemplo dos procedimentos ante-psicológicos do Super-ego colectivo. Este mandamento é inaplicável, uma inflação tão grandiosa do amor só pode abaixar o seu valor, mas nunca afastar o perigo"<sup>12</sup>.

Estas críticas encontram ainda grandes aliados, mais vulgares, entre os representantes da pós-modernidade, os quais são, de uma maneira geral, devedoras de uma ingenuidade libertária. Mesmo alguns pensadores cristãos secundaram estas críticas e falam de um evangelho cristão para lá de uma moral, distinguindo até à separação entre fé cristã e exigência ética.

<sup>11</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Roma 1979, 55 s.

<sup>12</sup> "Le commandement: 'Aime ton prochain comme toi-même', est à la fois la mesure de défense la plus forte contre l'agressivité et l'exemple le meilleur des procédés antipsychologiques du Surmoi collectif. Ce commandement est inapplicable, une inflation aussi grandiose de l'amour ne peut qu'abaissier sa valeur, mais non écarter le péril". S. FREUD, *Malaise dans la civilisation* (1929), cit. in E. FUCHS, *Tout est donné, tout est à faire. Les paradoxes de l'éthique théologique*, Genève 1999, 10 s.

Mas coloquemos a questão de frente: a moral cristã é aliada de obscuras forças repressivas, inimigas da felicidade humana? Ou é antes um guia, entre os melhores, da experiência moral de todos os seres humanos? O mandamento do amor a si mesmo e ao outro, que propõe, é um limite inútil ou, pelo contrário, é a condição do advento do ser humano como ser suspenso da sua perfeição a vir do tempo futuro e condicionado pelo acesso partilhado à felicidade? Parece que esta Segunda hipótese é a verdadeira. Mas vejamos mais de perto os contornos desta proximidade entre religião cristã e ética.

O cristianismo não é, realmente, antes de mais, uma moral. O cristianismo é o anúncio de um Reino, que consiste numa comunhão criadora e salvífica entre Deus e o ser humano. Esse Reino não é obra do esforço humano, mas iniciativa e obra de Deus, proposto gratuitamente aos seres humanos. A estes compete dar o seu assentimento, a fé, que é uma adesão livre que envolve o desejo humano, a vontade e a inteligência. Sendo de uma incidência vertical total, a entrada no Reino (redenção), exige do homem um ultrapassamento da sua situação de origem (criação), que, não obstante, é o seu coroamento esperado. Negação e afirmação ao mesmo tempo do humano, o Reino tem como encruzilhada simbólica e real a morte do homem, pois, segundo uma velha palavra, ninguém pode ver a Deus e continuar vivo. Para os cristãos, a moral é a forma sensata de se situar dentro destas coordenadas essenciais. Sendo uma realidade tão aberta, foi vista pelos cristãos de maneiras um tanto diversas. Eis duas das principais.

Uma corrente de cristãos, sempre presente na história, mas especialmente comum entre os cristãos da área protestante, prefere olhar para a incidência vertical do Reino como Dom gratuito e imerecido de Deus e, por isso, desvaloriza consideravelmente a moral teológica. O homem é dado a si mesmo por pura graça de Deus, sendo as suas opções históricas, boas ou más, quando muito, uma verificação externa desse drama interior. Esta corrente pode assumir uma outra forma, como é o caso do filósofo E. Lévinas, para o qual a ética realmente é a origem do ser: antes da experiência ética do rosto do outro, não existe sujeito moral, nem sujeito simplesmente. Esta ideia identifica, em absoluto, ética e encontro com o bem, e despreza a dimensão do homem enquanto ser criatural, falível e pecador, ou seja, esquece o facto de que o homem também é um ser moral quando usa a sua liberdade como escolha do mal. Reparemos que esta ideia é tipicamente moderna. Está presente em todos os nominalistas desde G. de Ockam até ao voluntarismo de Kant, passando por T. Hobbes e Espinosa.

De uma forma ou de outra, os pensadores modernos admitem que o homem histórico vive no caos, "antes" do advento da moralização da lei civil ou da lei moral.

Por sua vez, a corrente católica, sem esquecer a incidência vertical do Reino, considera que o homem é convidado a gerir responsabilmente a sua vida pessoal, social e cósmica. Por isso, na confluência entre criação e redenção, entre mundo e Reino, encontra a autonomia do homem. Enquanto que na posição antes descrita se pode dizer que a graça é a origem e o termo da natureza, nesta posição católica usa-se um velho axioma que diz que "a graça supõe a natureza e leva-a à sua perfeição". Neste caso, a moral aparece como o vestígio mais evidente da origem divina do homem, enquanto ser aparentado com Deus, quer dizer, senhor das suas obras e gestor responsável e autónomo de um mundo que lhe foi confiado. É por isso que, se é verdade que a moral, enquanto uma dada situação conjuntural, pode ser expressão e cedência às forças repressivas e inautênticas que desviam o homem do seu Reino de liberdade, não é menos certo que compete ao homem, como demiurgo da vida social e guia da sua própria história, mudar esse estado de coisas. No passado, é certo que a religião cristã cedeu ingloriamente a ser legitimação de violência inter-religiosa ou inter-confessional. Isso, porém não é sinal de que a religião é um factor nocivo. Pelo contrário, é a evidência de que a moral, religiosa ou não, precisa de uma ética, quer dizer, de uma de uma reflexão contínua e de uma conversão permanente e, às vezes, de uma mudança revolucionária.

## 6. Epistemologia e teologia moral

A teologia moral católica fez nos últimos decénios, sobretudo a seguir ao Concílio Vaticano II, uma reflexão epistemológica sobre o seu próprio estatuto de saber baseado simultaneamente na experiência de fé religiosa e de reflexão da razão ética sobre o agir humano. Uma breve apresentação dos pontos de vista principais deste debate tipicamente moderno dá-nos um elemento complementar.

Os teólogos católicos reagiram de duas formas: uns aceitam como com benevolência a reivindicação moderna de autonomia da razão moral, encontrando-se posteriormente com a questão de justificar a especificidade da fé diante da fundação autónoma da ética; outros, professam uma desconfiança na modernidade e nas pretensões da razão humana para fundar a moral e colocam a vida de fé no próprio alicerce da vida moral. Estes últimos ficam, posteriormente, com a necessidade de justificarem a

racionalidade do acto de fé, bem como todo o dinamismo da revelação que pretende inclui uma promoção do ser humano até à maioridade. Os primeiros defendem a chamada "moral autónoma". Os segundos defendem a "ética da fé"<sup>13</sup>.

Cada um destes pontos de vista move-se a partir de preocupações diferentes diante da tarefa do crente cristão de "dar as razões da sua esperança (ética)" a quem lhas pedir, dentro de uma sociedade secular e duma cultura pluralista como é a nossa. Enquanto que os primeiros olham com benevolência a cultura moderna com os seus impulsos humanizantes, os segundos privilegiam de preferência o aspecto inovador da fé e a sua incidência vertical. Uns e outros professam que a experiência de fé é relevante para a vida moral, embora as duas não sejam totalmente coincidentes. Mas enquanto que os primeiros olham de preferência para a solidariedade dos crentes com todos os seus concidadãos os outros olham mais para os crentes como fermento transformador na massa. Se de um lado se mostra como os conteúdos da vida moral são comuns a crentes e a não crentes, encontrando-se a novidade da fé mais ao nível da personalidade moral (a motivação, o estímulo, a capacidade crítica), os outros, mais pessimistas em relação à razão humana, pensam que esta tem de ser guiada desde a origem na pesquisa de bem moral e na sua execução.

### Conclusão

O homem, enquanto ser de aspiração indeterminada precisa de uma norma que se imponha a si mesmo para não errar o alvo da coincidência com a perfeição. Só uma determinação proveniente da liberdade é digna do homem. A história das culturas, sempre ligadas a factores religiosos, e a história de uma procura de determinar a liberdade como liberdade para o bem. Não precisamos de recorrer à experiência empírica para demonstrar que a liberdade humana é falível e necessitada de orientação. O religioso bem entendido e o cristianismo permanecem sempre diante do horizonte como ofertas de sentido para essa orientação. Na origem inacessível e misteriosa da impotência e falibilidade da liberdade humana para se auto-governar no sentido do bem, o cristianismo encontra uma perdição a que

---

<sup>13</sup> Sobre este ponto, ver: S. BASTIANEL, *Specificità (della moral cristiana)*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1990, 1271-1278; ID., *Autonomia e Teonomia*, in *Ibid.*, 70-82.

chama "pecado". Na sua verdade, a admissão deste fracasso não significa uma derrota da ética, mas uma promessa da sua contínua reabilitação, como ciência e consciência do alinhamento com o verdadeiro alvo da existência humana. É certo que ao fazermos esta última afirmação já estamos no âmbito religioso. Este não é um complemento obrigatório da ética nem, muito menos, um remendo para cobrir o fracasso da ética. Porém, a religião tem a sua razão de ser como consolação para quem fez todo o esforço de viver eticamente até ao fim. Mas, como diz E. Lévinas, somente tem direito a esta consolação da religião quem for capaz de prescindir dele, quer dizer, de levar até ao termo, sem esperança de recompensa, a dureza do puro dever moral.

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA