

Um Fundamento para a Moral: a Fé e o Caráter Absoluto das Normas Morais

1. A MORAL CRISTÃ EM CRISE?

Falar de crise da moral cristã já é quase um lugar comum. Mas qual é o exatô significado desta crise e quais são suas causas?

Uma interpretação “conservadora” diria que se trata de uma “crise da moralidade” da sociedade atual nos ambientes cristãos. Seria mais uma crise de moralidade que da moral. Sua solução: reafirmar as normas da moral cristã frente à decadência moral da sociedade.

Correlativamente, uma interpretação “progressista” colocaria em primeiro plano a inadaptação da moral cristã tradicional à mentalidade do homem contemporâneo. Como explicar de outra maneira — se perguntaria — o fato sociologicamente comprovado da chocante divergência entre as convicções morais de um grande número de católicos praticantes e a doutrina moral da Igreja?¹ Segundo esta tendência, a solução da crise estaria na liberalização das normas

morais do cristianismo em ordem a corresponder à mentalidade moderna.

Colocar assim o problema significa ceder a um simplismo que não pode senão radicalizar a crise. "A verdade de uma doutrina não é questão de maioria democrática".² Tampouco o mal-estar de muitos cristãos ante o sistema de normas da moral tradicional pode ser reduzido sem mais a uma crise de moralidade.

O verdadeiro problema que está na raiz de todos estes questionamentos é o da *fundação das normas morais* do cristianismo. Tal problema tem uma longa história.

2. SITUAÇÃO HISTÓRICA DO PROBLEMA

2.1. *A fé como fundamento da moral cristã*

O concílio Vaticano II deu um impulso decisivo à renovação da moral cristã, ainda que não tenha tratado este tema de maneira sistemática.

Ao recolher e estimular os fermentos de reforma da teologia moral que haviam começado a manifestar-se na Igreja desde o princípio do século, como reação às insuficiências do ensinamento moral tradicional, abria as portas a uma revisão em profundidade dos fundamentos da moral cristã. As bases bíblicas e teológicas estavam ausentes do núcleo moral dos manuais clássicos. Os dados das ciências do comportamento humano — individual e social — não podiam encontrar um lugar adequado numa moral que pretendia determinar de maneira dedutiva, a partir da essência imutável do homem, até os mínimos pormenores de sua conduta moral.

O decreto *Optatum totius*, sobre a formação sacerdotal, convida a "aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, nutrida com maior intensidade pela doutrina da Sagrada Escritura, deverá mostrar a excelência da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de produzir frutos pela caridade na vida do mundo". Por outro lado, a *Gaudium et Spes* apresenta uma exposição da

1. BOCKLE, FRANZ, *La morale fondamentale*, em *Rech. de Sc. Rel.* 59 (1971) p. 331. Ver nota 1 em que B. cita algumas pesquisas empíricas sobre as convicções morais dos católicos.

2. *Ibid.* p. 331. Bockle mostra ao longo de seu artigo que mais do que uma crise de valores, trata-se de uma crise da "estrutura da decisão moral".

vida moral do cristão inspirada nos grandes temas bíblicos e atenta às realidades do mundo contemporâneo.³

Mas ao tentar fundamentar na fé a vida moral do cristão, surgem novos problemas. Qual é o sentido de tal fundamentação? Deve-se buscar na Revelação um conjunto de normas concretas capaz de abarcar todo o campo da vida moral do cristão nas situações mais diversas? É evidente que a Bíblia não apresenta um sistema acabado de normas morais. Ademais, muitas das normas morais, ocasionalmente nela propostas, estão condicionadas por elementos culturais e históricos estranhos ao homem atual. O progresso das ciências hermenêuticas devia necessariamente questionar a aceitação acrítica das normas bíblicas e sua validade face a circunstâncias muito diversas daquelas em que nasceram.

2.2. *A autonomia humana: tendências secularizantes da moral*

Do verdadeiro sentido de uma fundamentação bíblica da moral dependia a solução de outro problema que o homem moderno colocava à moral da Igreja: a legítima *autonomia* da liberdade humana. Não se tornava agudo este problema ao apresentar ao homem como norma moral a Palavra de Deus, *encarnada* em *normas* procedentes da consciência de um povo a uma distância cultural, com relação ao homem atual, de dois mil anos de distância?

Diversos humanismos secularizantes ou simplesmente ateus, com sua crítica ao caráter alienante da religião (ou a uma determinada expressão histórica da mesma), levantavam sérios questionamentos à moral cristã. Assim, por exemplo, o marxismo, a análise freudiana da religião ou determinadas correntes do existencialismo.^{3a}

A expressão extrema desta tendência em termos de um ateísmo radical nasce antes de uma apriorística vontade prometeica de construir a existência humana tão somente com os recursos do homem sem nenhuma referência a Deus (concebido como negação da liberdade e autonomia humanas) que de uma consequência lógica da crítica a uma maneira alienante de viver a religião.

3. Cf. FUCHS, JOSEF, *Vocazione e Speranza*. Indicazione conciliari per una morale cristiana, in *Sem* 23 (1971), 491-512 e *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Herder-Morcelliana, Brescia, 1968.

3a. Cf. SIMON, RENÉ, *Theologie morale et athéisme*, em *Rech. de Sc. Rel.* 59 (1971) 385-418.

Talvez por isso, tais humanismos, longe de cair em uma anomia moral, pretendem devolver ao homem sua autêntica responsabilidade moral na construção de um mundo digno do homem.⁴

Colocam assim ao cristianismo (e especificamente à sua moral) perguntas que não podem ser afastadas de maneira simplista (sobretudo se se tem em conta que a moral cristã pode muitas vezes se haver apresentado como uma teonomia voluntarístico-nominalista). Há lugar na moral cristã para uma legítima autonomia da razão e da liberdade? A negação de Deus fecha as portas a toda possível afirmação de normas morais com caráter absoluto? Este é o *objeto formal* do nosso trabalho. O próprio concílio Vaticano II veio mostrar que tais interrogações não são destituídas de importância. Com efeito, ele reconhece que "as coisas criadas e a sociedade mesma gozam de leis e valores próprios, que o homem há de descobrir, empregar e ordenar pouco a pouco" e que "é absolutamente legítima esta exigência de autonomia" assim entendida (LG 36, cf. n. 55).

Frente a tais questionamentos, a reflexão teológico-moral dos últimos anos, ao procurar fundamentar-se decididamente na fé cristã, pensa poder fazê-lo dentro de uma perspectiva *secularizante* (não secularista), capaz de respeitar a justa autonomia do homem. Como expressão deste paradoxo, nada pode ser mais eloquente que a célebre afirmação de Bonhoeffer de que devemos viver neste mundo como se Deus não existisse. Entretanto, poucos foram tão longe no empenho de fundar a ética cristã no Deus de Jesus Cristo como este teólogo vítima da desmesurada e orgulhosa pretensão de autonomia da *hybris* prometeica do homem. Para o autor das "Cartas da prisão" o Deus que se revela em Jesus Cristo como o Deus-conosco é o Deus que em Jesus Cristo (na cruz) se revela como o Deus que nos abandona: o Deus que confia à liberdade humana a responsabilidade pela construção do mundo.⁵

4. Cf. SEGUNDO, JUAN LUIS, *Liberación de la Teología*, ed. Lohlé, Buenos Aires, 1975, pp. 19-25.

Segundo mostra como Marx rompe illogicamente, contra seus próprios princípios, o que poderia ser um círculo hermenêutico capaz de uma reinterpretação da função da religião na sociedade, quando toma o caminho fácil da desqualificação do religioso em geral, em vez de estudar (como faz com outros elementos da "superestrutura ideológica") as possibilidades particulares, concretas e históricas da religião e da teologia.

5. Cf. PERONE, HUGO, *L'etica di Dietrich Bonhoeffer*, em *Communio* (Ed. ital.) 22 p. (1439) 21 — (1451) 23.

3. O CARÁTER ABSOLUTO DAS NORMAS MORAIS

Para podermos responder à questão proposta, é necessário deixarmos claro o que se entende por "caráter absoluto" de uma norma moral.⁶

Geralmente se dá a este termo o sentido de "valor universal". Porém, se examinarmos mais atentamente o processo de decisão moral veremos que podem apresentar-se ao homem ou à sociedade, em determinadas situações, normas com caráter de obrigatoriedade *absoluta*, sem que as mesmas sejam universalmente válidas. Adotando-se tal conceituação (absoluto = universal), dever-se-ia concluir que são muito poucas as normas morais com caráter absoluto. Isto porque, ao longo da História, dificilmente uma norma moral pode atender a todas as circunstâncias possíveis. Tal colocação pode surpreender a quem está habituado ao tipo de reflexão da moral tradicional dos manuais clássicos. Mas na realidade ela se fundamenta na mesma essência do homem que, sendo um ser histórico, está sujeito às implicações desta mesma historicidade. Ao lado de elementos *imutáveis* há no homem elementos *mutáveis*. Mais: pertence à essência imutável do homem realizar-se historicamente — comportar elementos mutáveis. Admitir que a natureza do homem e a sociedade estão sujeitas a transformações, implica em reconhecer que também as normas morais correspondentes a tal natureza não fazem exceção à regra. Uma concepção puramente estática do homem não corresponde ao ser do homem. Como nota J. Fuchs: "A concepção de um sistema de normas estático-universal é válida enquanto pressupõe o fato de que o homem é e será sempre um homem (tautologia!) e que deve comportar-se de maneira reta, isto é, como homem. Mas esta justa percepção não traz consigo como uma consequência necessária um sistema estático-universal de normas morais. (...) Certamente, a priori, podem ser identificados alguns elementos essenciais à natureza do homem: unidade de alma-corpo, personalidade, responsabilidade, interpersonalidade; ainda que não se pode dizer com a mesma validade, a priori, com relação a outros componentes do homem existente, se pertencem necessária e imutavelmente a natureza humana. Mas inclusive estes elementos a priori e inalienáveis da natureza do homem

6. Não podemos tratar este tema a não ser de maneira muito sumária, com o risco de não fundamentar suficientemente nossas afirmações em assunto tão delicado. Para um maior aprofundamento do problema cf. FUCHS, *The absoluteness of moral terms*, em *Gregorianum* 52 (1971) 415-457; MEHL, ROGER, *Universalité ou particularité du discours de la théologie morale*, *Rev. de Sc. Rel.* (1971) 365-384.

subsistem em modos variáveis e este fato pode ser correspondentemente significativa para o comportamento moral".⁷

Conseqüentemente, temos de admitir, com J. Fuchs, que o caráter *absoluto* de uma norma moral deve ser entendido na linha de *objetividade*, isto é, de correspondência aos imperativos da realidade, de não arbitrariedade. Caso contrário, estaremos reduzindo as normas éticas a certos princípios *formais* ou *transcendentais*, universalmente válidos enquanto tais, do agir moral (por exemplo: que se deve fazer o bem e evitar o mal, que o cristão deve viver a fé e o amor etc.). Também podemos entender este referido caráter *absoluto* no sentido de que ele é para o homem um imperativo moral absoluto e não apenas *pragmático*, ou seja, *relativo* à consecução de um determinado objetivo que o homem pode querer e pensar ser sumamente conveniente à sua vida ou à da sociedade, mas que não se impõe à sua consciência como um dever moral. É verdade que tal imperativo moral só se impõe concretamente à consciência, a partir da realidade, depois de consideradas todas as circunstâncias da situação. Em última análise, é a consciência individual a *norma normans*, mas por sua vez esta é, ao mesmo tempo, *norma normata*, pela exigência da realidade à luz dos grandes princípios formais ou transcendentais.

Entre os grandes princípios formais — indubitavelmente absolutos no sentido universal — e o imperativo moral concreto da consciência — absoluto no sentido indicado — se situam as *normas morais abstratas* que formulam em pormenor e materialmente as exigências morais que os grandes princípios éticos exprimem de maneira formal. Tais normas surgem necessariamente em todo grupo social e sua finalidade é ajudar os membros do grupo na individuação dos imperativos morais impostos pela realidade em cada situação concreta. Embora tais normas sejam formuladas de maneira universal, não são necessariamente asserções morais de valor universal no sentido estrito, uma vez que dificilmente poderão contemplar todas as possíveis circunstâncias das situações reais em que o indivíduo deverá formar seu juízo moral concreto. E a exigência moral não vem das normas mas da realidade. Por isso somente depois de ser interrogadas criticamente, em confronto com as exigências da realidade concreta, se tornam para o indivíduo um imperativo moral absoluto na consciência que é a norma "normans" embora sendo "normata" exatamente pela realidade.⁸

7. FUCHS, *The absoluteness...* cit. 429.

8. Existem muitos problemas relacionados com tais normas operativas. Até que ponto em lugar de ser uma ajuda no seio de uma comunidade (e precisamente para os "pobres", aqueles que sem elas teriam dificuldade em formar seu juízo moral em cada situação) podem

A complexidade do problema requereria um estudo mais prolongado. O que pretendíamos era apenas precisar em que sentido falamos de caráter absoluto de uma norma moral. Talvez, com um exemplo, possamos mostrar o que desejávamos esclarecer em relação ao objetivo formal deste trabalho. Na *Declaração Universal dos direitos do homem* propõe-se uma série de normas que certamente pretende ser de *normas morais absolutas*. Por quê? Simplesmente porque não se fundamenta em razões de conveniência ou necessidade pragmática (razões, por exemplo, de tática política, de cuidado para que se evitem conflitos desastrosos à humanidade etc.), mas em direitos inalienáveis do homem, na dignidade humana, de acordo com a *consciência* da humanidade. Algumas das exigências éticas desta *Declaração* jamais poderiam ter sido formuladas por Paulo. De fato, as normas que ele formulou com relação ao escravo ou à mulher, hoje não podem ser aceitas como normas concretas de ação.

Paulo, à luz do Evangelho, havia formulado um princípio fundamental do novo eón (*aión*) revelado no evento de Cristo: “Já não há judeu nem grego, servo nem livre, homem nem mulher, dado que todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gál 3,28). Não obstante, propõe aos escravos cristãos, como norma concreta de conduta: “Obedecei em tudo aos senhores humanos, não quando vigiados, para agradar a homens, mas em simplicidade de coração, no temor do Senhor” (Col 3,22). Nas circunstâncias sócio-culturais de seu tempo, Paulo julga que o cristão escravo, em virtude de viver num mundo ainda envolvido pelas forças obscuras do velho eón (cf. Rom 12,2 e 1 Cor 2,8), não tem outro caminho para testemunhar o preceito evangélico do amor. Pela mesma razão exorta os senhores a “buscar para os escravos o que é justo e equitável” (Col 4,1). Tais normas pretendem ser absolutas no sentido que indicamos: correspondentes a um dever objetivo e não a razões arbitrárias ou pragmáticas. Mas, mudadas as circunstâncias, os escravos podiam chegar a perceber como um imperativo absoluto rebelar-se contra seus senhores e lutar pela liberdade, em nome do Evangelho, se é que os senhores não percebiam o dever moral absoluto de libertá-los espontaneamente.

tornar-se uma fonte de escravidão em lugar de ser princípio de liberdade? A função pedagógica de tais normas perde todo seu sentido sem a função pedagógica duma comunidade viva fundada no amor. E não é construtivo falar em mudança de tais normas (ou de uma “nova moral”) sem uma transformação estrutural da comunidade em termos “evangélicos”. Só se pode falar de libertação da “velha lei” — para usar os termos paulinos — a partir da vivência da “nova criatura” em Cristo. O contrário só pode dar lugar a inúmeros equívocos geradores da mais triste escravidão. Sobre a relação entre a consciência enquanto norma de moralidade e as normas abstratas operativas ver FUCHS, *Vocazione e Speranza*, cit., 506-510.

(É o que Paulo aconselha a Filémon a respeito do escravo Onésimo, mas isto não lhe é imposto como obrigação moral absoluta, ainda que lhe fique o dever de tratá-lo como “irmão no Senhor”). Quem pode duvidar de que Paulo, hoje, subescreveria, em nome dos princípios formais por ele enunciados, o que na *Declaração dos direitos do Homem* se diz sobre a escravidão?⁹ Este exemplo ajuda a esclarecer como uma norma pode ser absoluta e, não obstante, mutável.

4. A INDIVIDUAÇÃO DAS NORMAS MORAIS PELO CRISTIANISMO

O discurso sobre o caráter absoluto das normas morais nos introduz, pois, no tema da individuação de tais normas.¹⁰ Começaremos analisando-o dentro do cristianismo. Chega-se a tais normas por um processo exclusivamente dedutivo a partir da Verdade revelada? O que se disse até agora já parece indicar que não. Certamente a tradição cristã tem afirmado sempre que na Bíblia, enquanto Palavra de Deus, está indicada a vontade divina com relação à vida humana. Mas qual é o sentido desta afirmação?

A *Gaudium e Spes* (n.º 46) afirma que “o Concílio, à luz do Evangelho e da experiência humana, chama a atenção de todos sobre alguns problemas atuais mais urgentes que afetam mais profundamente o gênero humano”. “Deveria ser pacífico — afirma J. Fuchs — a propósito desta ou semelhante afirmações conciliares — que as múltiplas realidades contingentes do mundo humano não podem ter uma suficiente avaliação humano-ética sem uma correspondente experiência humana”.¹¹ O exemplo citado da escravidão o mostra com suficiente clareza. Só podem impor-se à consciência do homem imperativos morais concretos, como expressão da vontade de Deus, por meio de uma compreensão das exigências da realidade de cada situação. Em virtude da complexidade de muitas destas situações, numerosas vezes tal compreensão não será possível sem uma adequada *experiência humana*. Esta experiência se realiza no seio de uma comunidade. Nela se situa a função pedagógica das normas abstratas, formu-

9. Cf. SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Existencia cristiana según el N.T.*, Ed. Sigueme, Salamanca, 125-126, que trata o mesmo problema a propósito do texto paralelo 1 Pe 2,21 ss.

10. Cf. PIVITERA, SAVATORE, *L'uomo e la norma morale*, I criteri d'individuazione delle norme morali secondo i teologi de lingua tedesca, Ed. Dehoniane, Bologna, 1975, 295 p.

11. FUCHS, *Vocazione* ... cit. p. 501.

ladas universalmente sobre a base de uma experiência comum.¹² Todo este processo de individuação das normas, correspondentes às exigências de cada situação histórica, realiza-se cristãmente à luz do Evangelho. Mas o Evangelho não tem respostas pré-fabricadas para cada situação.

Ninguém duvida, que uma *ética cristã* deve ser elaborada tomando como *fundamento Jesus Cristo*. Para o cristão "Cristo é o imperativo categórico concreto. De fato, ele não é só uma norma formal universal suscetível de ser aplicada a todos, mas uma norma concreta pessoal. Em virtude de sua Paixão sofrida por nós e do dom eucarístico de sua vida em nosso favor, sob a forma de comunhão com eles (per ipsum et in ipso), Cristo, como norma concreta, torna-nos interiormente capazes de cumprir com ele a vontade do Pai. O imperativo se apóia sobre um indicativo (Rom 6,7ss; 2 Cor 5,15 etc.). A vontade do Pai tem um duplo objeto: amar a seus filhos com ele e nele (1 Jo 5,1ss); adorar em espírito e em verdade (Jo 4,23)".¹³

Não há contradição entre esta afirmação de Urs von Balthasar e o que vínhamos dizendo. Jesus Cristo pode ser para o cristão "imperativo categórico concreto", "norma concreta pessoal", sem negar a função normativa da realidade, porque, pelo dom de seu Espírito, é o princípio interior da conduta moral do cristão. Porque, em sua morte, morremos para o pecado e, em sua ressurreição, vivemos para Deus. Neste indicativo se apóia o imperativo da moral cristã. Este imperativo se apresenta nas exigências da realidade concreta, que espera a libertação da escravidão do pecado (cf. Rom 8,19ss), a fim de ser uma autêntica realidade humana, como um imperativo de Cristo. Cristo é a norma concreta pessoal, o imperativo moral absoluto, que nos interpela através das exigências da realidade do homem.

Em Jesus Cristo se radica a possibilidade humana do amor eficaz e concreto ao irmão e a retidão deste amor. A vida de Cristo é "modelar" para o cristão: sua moral não é senão o seguimento de Cristo. Mas isto não significa "copiar" os passos concretos de sua vida, porque a vida humana é única e irrepetível. Seguir a Cristo, que é a opção transcendental do cristão, que penetra todos os seus comportamentos categorias, não é outra coisa que a mesma *vocação cristã*: "a vida em Cristo", pelo dom do Es-

12. Esta *experiência humana* deve integrar criticamente os dados empíricos das ciências humanas, cf. PIVITERA, o. c. 207-227.

13. URS VON BALTHASAR, *Nove tesi per un'etica cristiana*, I, 1. em *Regno doc.*, set., 1975, p. 350.

Cf. FUCHS, *La legge di Cristo, em Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, op. cit., 113-136.

pírito, que é abertura e disponibilidade ao amor do Pai e à sua vontade salvífica com relação a todos os homens.

Esta vontade é precisamente que o homem seja restaurado — “redemido” — conforme o plano original da criação divina: que o homem *seja homem*. “O fruto da criação divina — afirma J. Fuchs — não é o homem (a humanidade) com seu mundo *mais* a vontade divina como encargo para o homem, ou seja, uma ordem moral, mas simplesmente o homem entre os homens em seu mundo. Está bem que se fale do querer de Deus. Mas a vontade divina não é senão esta: que o homem deste mundo *seja e viva*. O que significa: que viva como homem, que como homem descubra, realize e plasme — de maneira autenticamente humana, como entidade físico-espiritual — a si mesmo e a seu mundo e assim as possibilidades latentes do homem e de seu mundo”.¹⁴

Podemos concluir com o Concílio: “A fé esclarece todas as coisas com nova luz e manifesta o plano divino sobre a vocação integral do homem. E por isso orienta a mente para soluções plenamente humanas” (GS 11).

Isto significa então que a moral cristã não acrescenta à “moral humana” novos preceitos impossíveis de compreender sem a Revelação?

5. HÁ NORMAS MORAIS ESPECIFICAMENTE CRISTÃS?

Este é o centro nevrálgico da questão. A resposta a esta pergunta divide os teólogos moralistas. Segundo alguns, a fé cristã não determina, do ponto de vista do conteúdo, o processo epistemológico racional da individuação das normas morais (assim, por exemplo, Fuchs, Shuller, Pfurtner, Auer, Bockle, Simon, Curran, Manaranche...). Outros, ao contrário, afirmam que a fé determina tal processo do ponto de vista do conteúdo, de maneira que se chega a uma moral cristã com normas especificamente cristãs, também em seu aspecto material (assim, por exemplo, Stoeckle, Ermecke e Grundel).¹⁵

Penso que, aceitas as premissas até agora colocadas, só a primeira destas respostas pode fundamentar coerentemente a espe-

14. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?* Questioni critiche in un tempo de secolarizzazione. Herder-Morcelliana, Brescia, 1970, p. 22.

15. Toda classificação incorre em simplificações. Cf. um resumo do pensamento de alguns destes autores, com a correspondente bibliografia e análise crítica em PIVITERA, o. cit., espec. 82-100 e 177-180 (Bockle, Grundel, Emercke), 134, 148, 149 (Stoeckle).

cificidade da moral cristã. Na posição contrária, ou se cai logicamente numa moral de caráter positivista-voluntarista, ou se incorre numa série de incoerências. Na discussão do problema é absolutamente necessário definir bem os termos usados e manter constante o sentido dos mesmos. Os teólogos que defendem a primeira posição entendem por *moral humana* uma moral que, *de per si*, é acessível à *razão humana*. Isto nem sempre é levado em conta pelos defensores da segunda resposta. Um exemplo: O editorial da *Civiltà Cattolica*, *Existe uma moral "cristã"*, de setembro de 1972, ataca com veemência os teólogos moralistas que mantêm que Cristo não acrescentou nenhum novo mandamento moral ao 'código moral' da verdadeira e autêntica humanidade, de maneira que não existem mandamentos que sejam inconfundivelmente cristãos". Contra eles, o mesmo editorial defende que "a fé revela ao homem (...) exigências morais novas que a razão ignora". Todavia, mais adiante afirma: "também o não cristão é chamado a amar ao próprio inimigo, renunciar ao egoísmo, aceitar a cruz se quer ser um homem 'integral'. Mas a moral humana não é a moral do homem 'integral', que não existe na realidade, mas a moral do homem pecador, decaído, em quem Cristo está certamente operante com sua graça, mas não vencedor. Só este é o homem existente historicamente, e por isso a moral histórica não pode ser a moral do homem integral".¹⁶

Além de confundir um problema ontológico ou existencial com um problema epistemológico, o artigo mostra uma série de incoerências: Como pode o não cristão responder à sua vocação a amar o próprio inimigo etc., para ser um homem integral (o autor concede que é chamado a isto), a não ser pelo reto uso da razão? Tampouco esclarece nada na discussão deste problema identificar moral humana com moral do homem pecador (o cristão pode sê-lo também, como o não cristão pode estar justificado por Cristo). Não penso que se pretenda negar que a graça de Cristo, vencedora desde que o homem (cristão ou "pagão"!) não a rejeite, atue também no coração dos não cristãos, quando seguindo "a lei escrita em seu coração, fazem espontaneamente o que a lei manda".¹⁷ Mas se um homem pode viver segundo a moral cristã (ainda que não conheça a revelação cristã), será que se pode afirmar coerentemente que a fé revela ao homem exigências morais novas que a razão ignora? Após esta rápida alusão à divergência de posições, reatemos o fio de nosso discurso. Todos os preceitos da moral cristã podem resumir-se no

16. Cf. Civ. Cat. 123/3 (1972) 452-454.

17. Cf. Rom 2,14. Paulo fala com relação à Lei Mosaica, mas conforme o pensamento de toda a carta, pode-se dizer o mesmo com relação a nova lei. Toda possibilidade de vida moral autêntica se dá segundo Paulo pela mediação de Cristo.

preceito do amor. Creio que ninguém poderá negar a *racionalidade* desta exigência moral. Do contrário, o amor só poderia ser vivido como obediência da fé, numa perspectiva teonomo-voluntarista, e isto implica a negação do amor. O preceito do amor não pode ter sua origem na obediência a uma lei externa, mas na *relação* com o outro, que manifesta ao outro como semelhante, como "pessoa", digno de um respeito e de um amor absolutos. A relação com o outro é o lugar onde o homem pode descobrir a relação com o Outro absoluto, fonte primeira de todo amor, que em Jesus Cristo se manifesta também como seu semelhante Absoluto. (Se o preceito do amor resume toda norma moral cristã, é ele também a origem de todo preceito moral. "A retidão da ação moral tem uma fonte distinta da retidão da ação jurídica").¹⁸ Só nesta perspectiva o amor, que é necessariamente espontaneidade e liberdade, pode sem contradição ser obediência da fé. Porque é um imperativo fundado num indicativo. Porque "Deus nos amou primeiro".

É por este caminho que se pode entender a *novidade* do mandamento cristão do amor fraterno. Pode-se falar de uma radicalização do amor. Cristo afirma: "Eu vos dou um novo mandamento que vos ameis uns aos outros, como eu também vos amei" (Jo 13,34). E depois do gesto simbólico do lava-pés: "Se eu, o Mestre e Senhor, vos lavei os pés, também vós deveis lavar os pés uns aos outros" (Jo 13,14). O amor cristão deve inspirar-se na radicalidade do amor de Cristo, na entrega, na humildade e no serviço, cuja expressão plena é a morte libertadora do Senhor.

Há aqui algo certamente *novo* que se *revela* em Cristo: a inserção do amor humano na vida íntima de Deus. "O amor fraterno fecha o círculo das relações entre o Pai, o Filho e seus seguidores e institui entre eles uma comunhão que não é deste mundo — uma comunhão que tem como fundamento o amor de Deus e como lei a permanência deste amor".¹⁹

O contexto global do sermão da Ceia em que reafirma sucessivamente o preceito do amor está indicando claramente isto. O novo mandamento se relaciona com a união à verdadeira Vide, com o dom do Espírito, com a exaltação do Filho, com a unidade dos cristãos que nasce da união do Pai e do Filho (no Espírito): "Para que o amor que tu me tiveste esteja neles e eu esteja com eles" (Jo 17,26).

A *novidade* do amor cristão é a *nova vida* que vem de Deus por Cristo e faz que nasça o *homem novo*, a nova criação. Só a fé

18. MEHL, ROGER, *op. cit.*, 373.

19. STAUFFER, E., *Grande lessico del N.T.*, V. *agapao*, Paideia, Brescia, 1965, I, c. 53.

cristã pode conhecer a origem e a causa desta vida nova. Neste sentido se pode falar de um *novo horizonte de compreensão*. No sentido de um novo princípio noético para a individuação das normas. Porque o *homem novo é o homem restaurado* conforme o plano original da Criação. É o homem libertado por Cristo do pecado. O homem novo está nascendo sempre que o *homem* vence seu egoísmo e vive o amor. O cristão sabe pela fé a origem dessa vitória. O não cristão pode *viver* de acordo com esta novidade sem saber a origem (movido certamente pela graça, mas a graça não é um princípio noético). Na ordem moral-epistemológico homem novo se opõe ao homem velho do egoísmo. Por isso também se pode falar fora do cristianismo de homem novo e de mundo novo que nascem da superação das velhas e caducas estruturas de uma sociedade fundada num individualismo egoísta.

Que esse homem novo de uma moral secular corresponda ao homem novo do cristianismo, dependerá da autenticidade da *radicalização* do amor em todos os aspectos da dignidade do homem (e não só de alguns em detrimento desumano de outros). A *radicalidade* do amor do Evangelho é a radicalidade do amor. Todo homem é chamado a esta radicalidade, da qual o cristão deve ser o *fermento*, o *signal* eficaz (sacramental) e revelador do seu mais profundo *sentido*. "O radicalismo de Cristo se dirige ao homem como tal que deve compreender-se de maneira nova diante de Deus e no convívio com seu próximo".²⁰ Podemos afirmar que a *espectficidade* do amor cristão só pode ser entendida *cristãmente* na medida em que traduzir-se em *exigências e normas morais que sejam as normas e exigências da moral verdadeiramente humana*. Só assim a Igreja pode ser entendida como sacramento de salvação universal. Só assim pode haver um diálogo que não seja de surdos entre a Igreja e o mundo.²¹

20. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, vol. I, p. 147. A respeito do radicalismo do sermão da montanha, Schnackenburg pergunta muito pertinentemente como poderemos utilizar suas exigências na nossa existência cristã atual sem enfraquecê-las, mas também sem transformá-las em fanatismos religiosos? (Cf. p. 158). A nosso ver esta pergunta não tem solução se não se coloca como critério de discernimento moral o "humanum", uma vez que o sermão da montanha não é um conjunto de normas concretas de ação. E por isso que não nos parece plenamente satisfatória a resposta de S. à pergunta por ele formulada.

21. A capacidade da razão humana (inclusive no caso do homem pecador) em ordem ao conhecimento de Deus e da lei natural é doutrina tradicional da Igreja (do contrário como poderia ser imputado o pecado?). Tal capacidade não pode ser negada pelo fato de que o pecado pode obscurecer a luz da razão, uma vez que o homem é unidade indissolúvel de razão e vontade. O Concílio Vaticano II confirma esta doutrina repetidamente afirmada pela Igreja. Sem tal pressuposto o *diálogo* e a colaboração de cristãos e não cristãos em ordem

Podese afirmar com J. Fuchs que “a especificidade e a novidade da moral cristã encontra-se, segundo a tradição da teologia cristã, não numa especificidade do conteúdo material das normas morais operativas em comparação com a moral humana, ou seja, a lei natural, *recta ratio*, nem sequer com relação ao preceito do amor ao próximo e dos inimigos, à renúncia (cristãmente “cruz”), ao cuidado dos incuráveis, à disposição à não violência, à fidelidade matrimonial etc.”. Tudo isto faz parte de um amor, levado a suas lógicas conseqüências. Do contrário, teríamos de admitir que para os não cristãos “seria lícito e bom provocar o caos da sociedade”.²² Teríamos de negar que a graça de Cristo é dada a todo homem para que ele possa ser *verdadeiramente homem*. De fato, há exemplos fora do cristianismo desta radicalização do amor.

Existe uma moral cristã. Se não existisse, não existiria o cristianismo! A vida religiosa²³ do cristão dará *motivações* especificamente cristãs a seu comportamento moral. Mais profundamente — devemos dizer com J. Fuchs — a *opção fundamental* cristã — a vida íntima de fé, caridade, seguimento de Cristo — como *intencionalidade transcendental* e atematicamente consciente, está presente em toda decisão e atividade moral como seu núcleo mais profundo especificamente cristão. Esta intencionalidade como as motivações categoriais tem um *conteúdo* especificamente cristão que penetra todo o comportamento moral, dando-lhe sua especificidade cristã sem que por isso determinem propriamente o conteúdo material como tal do comportamento.²⁴

à construção de um mundo digno do homem a que tantas vezes se refere a Constituição *Gaudium et Spes*, seria impossível. Voltamos a recordar um ponto fundamental: Nem sempre se distingue corretamente (ao tratar este problema) o aspecto noético do aspecto antológico, assim como aquilo que “de iure” é acessível à razão humana daquilo que “de facto”, na história concreta do homem a razão atinge sem a ajuda da Revelação. Assim por exemplo Bockle, que fundamentalmente concorda com a posição de Fuchs, não escapa a certas ambigüidades. Quando fala de uma *mais alta justiça* ou de *um novo horizonte de compreensão*, ao comparar moral cristã e moral humana, relaciona esse *mais* e esse *novo* com o autenticamento humano ou com a situação concreta do homem egoísta sem a graça de Cristo? Está se referindo ao aspecto existencial e ontológico do problema ou ao aspecto epistemológico de individuação das normas morais na sua materialidade? (cf. Bockle, op. cit., 349-350).

22. FUCHS, *Esiste una morale non-cristiana?* Rassegna di teologia 14 (1973), p. 369.

23. É necessário distinguir, como faz Fuchs, entre o campo da vida religiosa e o campo da vida moral, de acordo com a tradição teológica. A virgindade, o celibato por causa do Reino, a vida sacramental, a fidelidade às inspirações do Espírito, o “sentir com a Igreja” etc. são propriamente comportamentos categoriais religiosos, ainda que impliquem comportamentos morais (cf. FUCHS, *ibid.*, p. 368).

24. FUCHS, *ibid.*, pp. 368-369.

O seguimento de Cristo não pode deixar de traduzir-se num certo *estilo* de vida. Aqui vale o axioma *agere sequitur esse*. Ao "ser em Cristo" corresponde um "atuar em Cristo". O comportamento cristão não pode deixar de ter uma referência à sua *norma pessoal concreta*, sem que disto se siga um comportamento material concreto diferente do autêntico comportamento "humano", porque Cristo é a norma do homem novo, do homem restaurado segundo o plano original da criação. Uma moral que se desse o nome de cristã e estivesse em contradição com a "figura" do homem novo manifestada na vida de Cristo, nada teria de cristã, senão a orgulhosa e farisaica pretensão de sê-lo. Assim como todo comportamento que sem o saber seja conforme a esta "figura", poderá ser chamado *anonimamente cristão*. Não pode ser dito simplesmente cristão, porque lhe falta o que especifica e da razão de ser da moral cristã (ou da comunidade cristã): sua referência a Cristo, sua função sacramental e reveladora no seio da comunidade humana (e consequentemente da moral humana). Como diz J. Fuchs, "o significado cristão da moral humana comunica-se às morais não cristãs no grau em que estas são verdadeiramente humanas".²⁵

6. O "MEDIUM" IMPRESCINDÍVEL DA "RECTA RATIO" (A LEI NATURAL)

Dizer que o homem tem de amar sem condições (até o amor ao inimigo, por exemplo) ou que tem de "imitar" o radicalismo do amor de Jesus Cristo, não constitui todavia uma norma concreta de ação numa determinada situação (sei que tenho de amar o inimigo, mas não sei o que tenho de fazer em tais circunstâncias precisas).²⁶ No Evangelho não há soluções "feitas" para atender a esta dificuldade.

As orientações concretas, por exemplo, do sermão da montanha sobre o amor, não são normas concretas de ação, nem um novo horizonte de compreensão que tornaria irrelevante (como se expressa F. Bockle) o cálculo de probabilidades com relação aos efeitos negativos ou positivos de uma ação. Se a atitude de bendizer a quem nos amaldiçoa, de dar a outra face, de dar a capa a quem nos quer roubar a túnica etc., fosse norma concreta de ação moral, literalmente aplicável em qualquer situação, a moral evangélica estaria sujeita à crítica de Freud, "significaria um prejuízo para os fins da cultura, ao estabelecer um prêmio direto

25. *Ibid.*, 370.

26. Cf. SCHULLER, BRUNO, *La fondazione dei giudizi morali*, Citadella ed., Assisi (1975), pp. 21-28.

à maldade".²⁷ Os cristãos deixariam o campo livre para que as forças da violência (ineludível num mundo em que existe o pecado) dominassem as relações humanas. Mas tais afirmações de Cristo não são senão "exemplos e só exemplos de uma aventura de gratuidade à qual está unida toda a doutrina do Evangelho (...). Jesus foi o primeiro a não tomá-las como norma estática (cf. Lc 6,29 e Jo 18,22-23), mas como término de um trabalho criador que está atento, na vida dos grupos e das sociedades, às ocasiões em que essa gratuidade é a única capaz de sínteses novas e mais ricas".²⁸ Uma coisa é a disposição radical à não violência exigida pelo Evangelho (e pela moral humana), e outra a não violência como tática política (em muitas circunstâncias a única eficaz de que podem dispor os oprimidos). "A violência não é nem cristã nem evangélica — afirma J. L. Segundo, citando a Paulo VI, e prossegue — é o inevitável remanente da hominização que faz possível o amor e que quer, na medida do possível, ser substituída paulatina e irreversivelmente pelo amor. Uma vez mais, Deus não impõe ditames desde fora da história na disjuntiva amor-violência. Viveu-os ambos indissolivelmente ligados em sua encarnação e ensinou a dar a vida para que o amor oriente, corrija e vença a violência".²⁹ O cristão crê na eficácia da gratuidade absoluta manifestada na morte e ressurreição de Cristo, mas sabe que o Evangelho deixa a seu critério (*recta ratio*) o uso dos meios que nas circunstâncias concretas da história serão mais eficazes para a vitória do amor, que na história só se pode realizar concretamente "na melhor proporção possível entre os dois componentes ineludíveis: violência e reconhecimento pessoal".³⁰

Uma vez mais vemos como a "moral humana" é o meio necessário da moral cristã. Assim, a atual reflexão da teologia moral, desejando fundamentar na fé a moral cristã, reintroduz (reinterpretando-a) o conceito tradicional de *lei natural*. De acordo com a melhor tradição tomista,³¹ afirma que a lei natural não

27. *El malestar de la cultura*, em *Obras Completas*, Ed. Bib. Nueva. Madrid, 1968, III, p. 37.

28. SEGUNDO, JUAN LUIS, *Evolución y culpa* (Teología abierta para el laico adulto v. 5). Ed. Lohlé, Buenos Aires, p. 146.

29. SEGUNDO, J. L., *Nuestra idea de Dios* (Teología abierta para el laico adulto, 3). Ed. Lohlé, Buenos Aires, 1972, p. 214.

30. Cf. SIMON, R., *Fonder la morale*, *Dialectique de la foi e de la raison pratique*, Paris, 1974, pp. 96-124 e 137-188.

FUCHS, *The absoluteness of moral terms*, op. cit. 428-436.

PIVITERA, op. cit., pp. 157-197.

31. O conceito de *recta ratio* corresponde ao que Paulo chama *lei escrita no coração*, como se vê facilmente a partir de uma exegese de Rom 2,14-15.

Estão aí os princípios de uma justa autonomia da moral "os pagãos sem a Lei (externa), fazem espontaneamente (physei) o que ela manda; mesmo sem a Lei são eles sua própria lei; e mostram que têm escrito

é senão a *recta ratio*: a capacidade da razão humana de discernir numa determinada situação histórica o comportamento que corresponde ao ser humano, "natureza" do homem, que consiste especificamente em ser pessoa (em ser *ratio*). Não construímos nossa vida moral como o demiurgo platônico fabricava o mundo, contemplando as idéias eternas. As leis morais não estão escritas na natureza das coisas, mas no "coração do homem" (em seu ser racional enquanto tal), para usar a expressão paulina.³² A natureza impessoal pode impor ao homem leis físicas, biológicas, psicológicas ou sociológicas, mas não leis morais, ainda que aquelas devam ser consideradas na individuação de um imperativo moral (que não pode tampouco ser simplesmente *deduzido* delas). A criação foi submetida ao homem por Deus. O conceito tomista de *recta ratio* permite sem violência introduzir no processo de avaliação moral os dados das modernas ciências do comportamento, bem como a perspectiva evolucionista e dinâmica da pessoa humana.

7. O FUNDAMENTO TEONÔMICO DA AUTÊNTICA AUTONOMIA MORAL

De tudo o que foi dito até agora aparece com clareza que se pode e se deve falar de uma autonomia moral do homem, autonomia que se fundamenta precisamente na única fonte possível da liberdade do homem: a absoluta Liberdade de Deus. O cristianismo revela (já o vimos) a origem e o modelo perfeito de tal autonomia: Jesus Cristo. É a "lei do Espírito de vida", o mesmo Espírito de Cristo, como princípio interior de ação, o que possi-

dentro de si (en tais kardiais) o conteúdo da Lei..." Compare-se com Rom 8,14 em que Paulo mostra como a exigência contida na lei (to dikáion tou nomou) se cumpre pela ação do Espírito em nós, à luz da tese central da carta aos Romanos, que é a salvação de todos em Cristo. Vê-se então que nossa afirmação não é infundada. Ante as tendências agostinianas e o risco de sobrenaturalismo, Tomás de Aquino, com sua explicação da lei natural como *recta ratio* colocava, inspirando-se na tradição paulina, os fundamentos para uma distinção entre o temporal e o espiritual no discurso teológico-moral.

32. Cf. Rom 8,14. Paulo chama de lei à ação interna do Espírito em nós, ou ao Espírito como princípio interior do agir cristão. Não é de estranhar se se tem em conta que esta linguagem era familiar à mentalidade judia de seu tempo. O A. T. já falava de modo semelhante. Ezequiel e Jeremias anunciam profeticamente uma nova aliança, um coração e um espírito novos, o Espírito de Javé no coração do homem, a Lei do Senhor colocada por Deus no íntimo de nosso ser. (Cf. Jer 24,7 e 31,31-34; Ez 36,26-28). Cf. LYONNET, S., *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains*, 161-186. Ed. du Cerf, 1969.

bilta que na liberdade e espontaneidade próprias do amor “seja cumprida (plerothéi) em nós a plenitude da Lei”, tendo sido libertados da Lei.³³ Cristo é o fundamento desta possibilidade de autonomia moral para o cristão e para o não cristão (do ponto de vista ontológico-existencial, não noético).

Assim, J. Fuchs pode afirmar: “O sentido mais ‘profundo’ e ‘transcendente’ e, não obstante, ‘próprio’ da moral humana é a vida segundo a fé no evento de Cristo e a formação da humanidade e do mundo novo que se espera precisamente por causa deste evento”.³⁴

Só illogicamente se pode dar a afirmação de imperativos morais absolutos, negando *explicitamente* sua fundamentação no Absoluto. Mas a lógica das afirmações explícitas do homem nem sempre corresponde à “lógica” (se é que se pode falar assim) do mais íntimo da consciência do homem, onde se (atematicamente) a aceitação ou negação do verdadeiro Deus, o Deus de Jesus Cristo. Este, não é o deus construído pelas filosofias ou ideologias, mas o Deus absolutamente gratuito, que inicia o diálogo com o homem antes que este possa pensar em ir a Ele. A razão, ao propor ao homem imperativos absolutos, refere-se necessariamente (ainda que nem sempre explicitamente) à Razão absoluta que é seu fundamento. O homem não pode, senão autodestruir-se, prescindir totalmente da tendência inata a todo ser criado para o Bem absoluto que o fundamenta. No homem tal tendência é a *recta ratio* como imperativo absoluto livremente acolhido, no amor. Tal imperativo pode ser rejeitado (porque o livre arbítrio é um dos pressupostos da liberdade do homem), mas a expensas da perda da liberdade verdadeiramente humana. Submeter-se a uma realidade inferior ao homem, fazendo dela um absoluto, é cair na escravidão (a escravidão do pecado de que fala Paulo). A liberdade humana não é só “livre arbítrio”. Tampouco é cega necessidade ou imposição externa de uma lei arbitrária. Ela é — isto sim — espontânea conformidade com a Razão absoluta que se identifica com o Bem absoluto. É porque a Razão e o Bem absolutos são a Liberdade absoluta que se pode encontrar em Deus (e só em Deus) o fundamento da autonomia moral do homem. “E não me pode abandonar — afirma J. de Finance — nem a uma Liberdade que não fosse Razão, nem a uma Razão que não fosse Liberdade”.³⁵ A teonomia positivista-voluntarista

33. FUCHS, *Esiste una morale non-cristiana?* op. cit., p. 365.

34. DE FINANCE, JOSEPH, *Autonomie et théonomie*, em *Gregorianum*, 56 (1975), 228.

35. Ao menos “de iure”, talvez “de facto” a fé cristã influenciou na fundamentação das verdades morais, ajudou a superar certas *aporias*, algumas das quais nem com a fé foram superadas, no campo da moral.

é tão *desumana*, como a autonomia não-teonômica. “Mas, porque a Razão Primeira é Liberdade e Amor, ela é num sentido diferente, mais rico e mais profundamente ‘verdadeiro’ que nossa própria razão, norma *homogênea* de nossa liberdade, que se encontra nela como em sua fonte e seu arquétipo”.³⁶ O fundamento desta afirmação está — como mostra J. De Finance — no fato de que a *relação* da liberdade humana e da Liberdade fundante não é uma relação de pura exterioridade, mas de imanência recíproca (o que é possível precisamente porque tal Liberdade transcende as realidades criadas).

Todo outro fundamento de uma autonomia humana que não quer ser puro arbítrio ou servidão a valores inferiores ao homem (ambas as hipóteses alienam o homem) peca por falta de lógica.

Na Revelação cristã estas verdades, fundamentáveis filosoficamente,³⁷ adquirem (como já vimos) uma profundidade insuspeitada: a autocomunicação do Pai, por Jesus Cristo (a Verdade), na vida do Espírito, é o princípio interior de um amor que é ao mesmo tempo “obediência da fé” e liberdade dos filhos de Deus.

Pode parecer estranha esta aproximação dos conceitos de dever moral e de amor. Mas, não será — como nota J. De Finance — “por que no uso corrente, o amor perdeu sua estrutura fundamentalmente ‘racional’ e a moralidade seu *elan*?”.³⁸

8. A IMPORTÂNCIA DA FÉ CRISTÃ PARA O NASCIMENTO DO HOMEM NOVO

Apesar de tudo o que foi dito sobre o caráter autenticamente humano da moral cristã (ou precisamente por isso), a moral cristã é imprescindível para o surgimento do homem novo e para a construção de um mundo humano. Como é imprescindível a Igreja dentro do plano divino da libertação ou salvação do homem. A moral cristã deve constantemente procurar sua identidade em Cristo. Quanto mais se aproximar desta sua identidade, mais será uma moral *humana* — digna do homem — e mais poderá

36. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 225.

37. A teologia moral se aproxima da dogmática na medida em que se coloca nesta perspectiva. Moral e Dogmática aparecem como aspectos complementares de uma mesma disciplina. Cf. FUCHS, *Teologia moral e dogmática*, em: *Existe una morale cristiana?* o. cit., pp. 79-111.

38. ANTONIO MACHADO, *Los Complementarios*, Ed. Losada, Buenos Aires, 140-142 citado por J. M. GONZALEZ RUIZ em *Teologia de Antonio Machado*, Ed. Marova, Madrid, 1975, p. 137.

contribuir para construir, junto com todos os homens de boa vontade, um mundo à altura do homem.³⁹

Assim como é verdade que "extra ecclesiam nulla salus", também é verdade que sem a moral cristã, como fermento no mundo, não há salvação para o homem. E se a Igreja pode afirmar aquilo, sem excluir da salvação a nenhum homem de qualquer época da História ou de qualquer povo (cf. LG 9 e 16), assim também se deve sustentar imprescindível necessidade da moral cristã para que possa haver no mundo uma verdadeira moral humana, sem negar que ela possa existir fora da comunidade concreta dos homens que fizeram de Cristo a "norma pessoal concreta" de seu comportamento moral. Porque a Igreja não é uma seita e, sendo uma comunidade particular, é o sacramento da salvação universal. Ao mesmo tempo em que deve definir suas fronteiras (como poderia de outra maneira ter um rosto determinado?), deve negá-las para afirmar a presença do Reino de Deus, que é sua razão de existir, em todo lugar onde haja um homem que procure ser, juntamente com seus irmãos, verdadeiramente homem.

No que se refere à moral, é o *meio* da moral humana, o que possibilita este caráter de fermento transformador próprio da moral cristã com relação ao comportamento moral da humanidade toda, em seu caminhar histórico. Alguém disse: "Se não há moral cristã, não há cristianismo", pensando com isso condenar a tese que defendemos neste trabalho. É verdadeira a afirmação. Mas também é verdade que se a moral cristã não é uma moral humana, tampouco há cristianismo. Porque então se negaria à Igreja o caráter específico de ser o sacramento da salvação de todos os homens.

Aqui se fundamenta a possibilidade de diálogo entre a Igreja e o mundo, entre cristãos e não cristãos. Tal é a atitude básica da Constituição conciliar *Gaudium et Spes*. No *meio* comum a ambos os participantes do diálogo e em suas diferenças. Por isso, o diálogo com o mundo exige à moral cristã, como queria o Concílio, uma mais decidida e clara fundamentação na fé cristã.

O Concílio fala de um serviço mútuo (cf. GS 11, 1,2,31-36,43...). A fé cristã, através do testemunho de um comportamento moral que se inspira na vida exemplar de Cristo servirá às morais não cristãs, incitando-as ocasionalmente a descobrir suas limitações, suas contradições inclusive, que talvez provenham da falta de compreensão do fundamento de sua pretendida autonomia. As morais não cristãs, inclusive as que prescindem de Deus, na medida em que afirmam imperativos absolutos autenticamente humanos (e por isso em "anônima" conformidade com a vida de Cristo), ser-

39. *Op. cit.*, 143-144 (citado ibid., p. 139).

viram à moral cristã, provocando uma revisão purificadora e alertando-a sobre o perigo de "usar o nome de Cristo em vão".

Talvez esteja mais perto de Deus quem, embora negando seu nome, tenta reger sua vida por imperativos morais absolutos, do que quem, fazendo do nome de Deus bandeira para defesa dos mais ambíguos interesses, não tem mais norma para sua conduta que conveniências de tipo pragmatista. Assim, o *meio* da moral *humana* torna-se um critério de discernimento da autenticidade tanto da moral quanto da fé. E este último vale também para as morais autônomas que rejeitam toda fundamentação teonômica. Tais morais, ao afirmarem, apesar desta rejeição, imperativos absolutos, só o podem fazer numa fé, que poderá ser a fé implícita em Deus, talvez, e poderá também não o ser (só as obras o podem mostrar, cf. Tg 2,14-19). Contudo, em última análise, não pode deixar de ser fé: chame-se isto fé na sociedade sem classes, na fraternidade, na livre concorrência como motor do progresso etc..

Por mais paradoxal que pareça, quanto mais a moral se fundamenta na fé em Deus, mais cresce em "racionalidade", e quanto mais pretende excluir Deus de seus fundamentos, mais tem que apoiar-se numa fé cega ou numa ideologia não suficientemente racional.

Não é por acaso que o marxismo encontrou uma terra fértil num povo como o russo, cujo pensamento "não é um pensamento de polemistas, de dialéticos, de raciocinadores, nem filósofos especulativos; é pensamento ascético, místico, solitário; não é lógica senão intuição". Um povo com "esta tendência coletiva, marcadamente irracionalista, ou insuficientemente racional, que nos desorienta no romance russo criado de tantos estranhos personagens, que vivem e se agitam como num mundo de pesadelo (que) se compensa amplamente com essa outra tendência para os universais do sentimento: anseio de imortalidade, piedade para com os humildes, amor fraterno, desejo de perfeição moral, anelo de suprema justiça, cristianismo em suma. Dir-se-ia que o russo escolheu um livro, o Evangelho, colocou-o no seu coração e com ele, somente com ele, pretende atravessar a História".

Se é verdade que um certo tipo de moral cristã teve sua parte de culpa no pecado original do marxismo (sua falta de lógica em rejeitar acriticamente sem mais a religião, em nome de uma crítica a uma determinada forma de vivê-la), poderá reparar sua falta na medida em que, inspirando-se na autêntica fé cristã, saiba encontrar uma moral verdadeiramente capaz de dialogar, com a medição da moral *humana*, com um povo fascinado pelo Absoluto.

Mas para isto terá de advertir que os povos da Europa Ocidental, que deram ao cristianismo instrumentos para uma determinada expressão racional de sua fé "ao alcançar um alto grau de prosperidade material... e também um alto grau de cultura, têm um momento de grande perigo em sua história, perigo que só a cultura mesma pode remediar. Estes povos chegam a padecer de uma grave amnésia; esquecem a dor humana. Sua civilização se superficializa, toma o sentido da utilidade e do prazer, esquecem essa terceira dimensão da alma humana, o fundo religioso da vida, o sentido trágico dela, que diz o grande Unamuno; deixam de um lado os problemas essenciais e paralisam sem sabê-lo as molas íntimas de sua própria civilização".

A Igreja, que tem na fé libertadora de Cristo, a fonte de toda autêntica liberdade, poderá como nenhum outro grupo humano dialogar com todos os valores autênticos dos homens e dos povos, livre de preconceitos, na medida em que saiba fundar nossa fé uma moral também libertadora. Uma moral para o *homem*.