

*Umberto Eco*

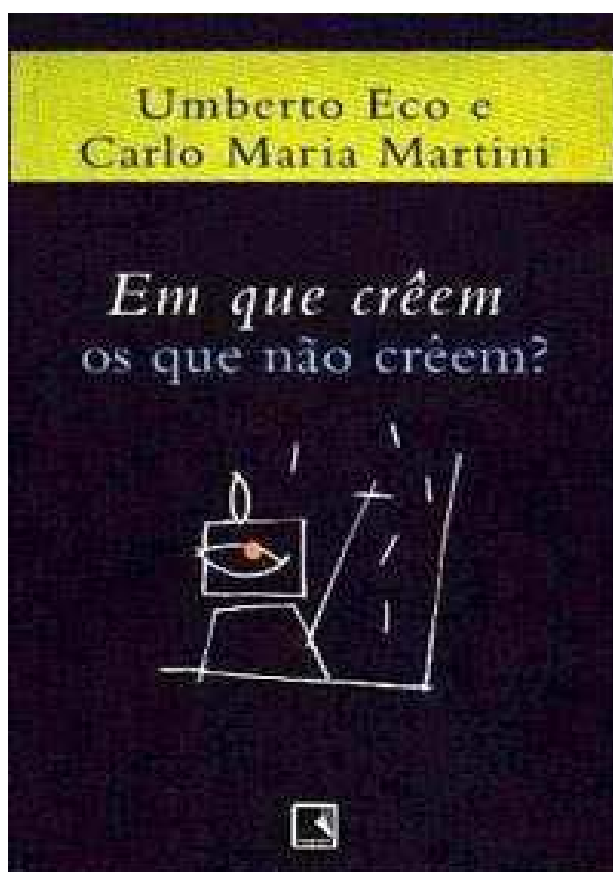
*e*

*Carlo Maria Martini*

(Arcebispo de Milão)

*Em que crêem os quais não crêem?*

*Um diálogo sobre a ética no fim do milênio*



Com a intervenção de

Emanuele Severino    Manlio Sgalambro

Eugenio Scalfari      Indro Montanelli

Vittorio Foa            Claudio Martelli

Tradução de Carlos Gumpert Melgosa

© 1996, Atlantide Editoriale S. P. A.

© 1997, EDIÇÕES TEMAS DE HOJE, S.A (T.H.)

Edição em espanhol realizada com a mediação

da Agência Letteraria Eulama

Título original: *In cosa crede chi non crede?*

Passeio da Castelhana, 28. 20046 Madrid

Desenho de capa: Rudesindo de la Fonte

Fotografias de capa: Cover (Umberto Eco) e

Contífoto (Carlo Maria Martini)

Primeira edição: outubro de 1997

ISBN (edição italiana): 88-86838-03-4

ISBN (edição espanhola): 84-7880-876-0

Composto no J. A. Desenho Editorial, S. L.

Reimpressão para Editorial Planeta Argentina S.A.I.C.

Independência 1668, 1100, Bs. As.

Primeira edição argentina: maio de 1998

ISBN: 950-730-039-2

Impresso na Argentina

EM QUE CRÊEM OS QUE NAO CRÊEM?

Autor: MARTINI, CARLO MARIA

Autor: ECO, UMBERTO

Editora: RECORD

Assunto: FILOSOFIA

ISBN : 8501055271

ISBN-13: 9788501055279

Livro em português

Brochura

1ª Edição - 1999 - 160 pág.

Este livro

O diálogo epistolar entre o cardeal Carlo Maria Martini e Umberto Eco, que ocupa a primeira parte do presente livro, deu começo no primeiro número da revista *Liberal* — aparecido em 22 de março de 1995 — e prosseguiu com ritmo trimestral. As oito cartas deste epistolário público — intercambiadas e respondidas com admirável pontualidade pelos dois correspondentes — aparecem aqui com a data de sua redação efetiva. O interesse que despertou entre os leitores e o eco obtido em toda a imprensa pelos temas tratados no curso de um ano — especialmente o último, o mais amplo e atrevido — fizeram aconselhável ampliar a discussão a outros interlocutores implicados por uma ou outra razão no tema: dois filósofos (E. Severino e M. Sgalambro), dois jornalistas (E. Scalfari e I. Montanelli) e dois políticos (V. Foa e C. Martelli). Suas «variações» apareceram no número 12 (março de 1996).

Por último, ao cardeal Martini foi proposta, não uma (impossível) conclusão ou síntese, a não ser, a recapitulação de alguns pontos determinantes. Uma réplica com funções de clarificação e, por que não?, de ulterior relançamento.

Os escritos aqui recolhidos reproduzem exatamente os textos da primeira edição, com emenda de umas poucas erratas e com novos títulos a cargo da redação da revista.

## *A obsessão laica por um novo Apocalipse*

Querido Carlo Maria Martini:

Confio em que não me considere desrespeitoso se dirigir a você lhe chamando por seu nome e sobrenomes, e sem referência aos hábitos que viu. Entenda-o como um ato de comemoração e de prudência. De comemoração, porque sempre me chamou a atenção o modo no qual os franceses, quando entrevistam a um escritor, a um artista ou a uma personalidade política, evitam usar apelidos reduzidos como professor, eminência ou ministro, a diferença do qual fazemos na Itália. Há pessoas cujo capital intelectual lhes vem dado pelo nome com o que assinam as próprias idéias. Deste modo, quando os franceses se dirigem a alguém cujo maior título é o próprio nome, fazem-no assim: «*Dites-moi*, Jacques Ma-ritain», «*dites-moi*, Claude Lévi-Strauss». É o reconhecimento de uma autoridade que continuaria sendo tal, embora, o sujeito não tivesse chegado a embaixador ou a acadêmico da França. Sim eu *empaturei-me* de dirigir-me à Santo Agostinho (e confio em que tampouco desta vez me considere irreverente por excesso) não lhe chamaria «Senhor bispo de Hipona» (porque outros depois dele foram bispos dessa cidade), a não ser, «Agostinho de Tagasta».

Ato de prudência, disse além disso. Efetivamente, poderia resultar embaraçoso o que esta revista requereu a ambos, quer dizer um intercâmbio de opiniões entre um laico e um cardeal. Poderia parecer como se o laico quisesse conduzir ao cardeal a expressar suas opiniões quanto ao príncipe da Igreja e pastor de almas, o que suporia uma certa violência, tanto para quem é interpelado como para quem escuta. É melhor que o diálogo se apresente como o que é na intenção da revista que nos convocou: um intercâmbio de reflexões entre homens livres. Por outra parte, ao me dirigir a você desta forma, pretendo sublinhar o fato de sua consideração como mestre da vida intelectual e moral inclusive, por parte daqueles leitores que não se sentem vinculados a outro magistério que não seja o da reta razão.

Superados os problemas de etiqueta, ficam os de ética, porque considero que é,

principalmente, destes dos quais deveria ocupar-se qualquer classe de diálogo que pretenda achar alguns pontos comuns entre o mundo católico e o laico (por isso não me pareceria realista abrir nestas páginas um debate sobre o *Filioque*). Porém, a este respeito, decidindo-me a realizar o primeiro movimento (que resulta sempre o mais embaraçoso), tampouco me parece que nos adentremos em uma questão de raivosa atualidade, sobre a que, possivelmente, surgiriam imediatamente posições excessivamente divergentes. O melhor, pois, é elevar o olhar e expor um argumento de discussão que, até sendo com efeito de atualidade, afunda suas raízes o suficientemente longe e foi causa de fascinação, temor e esperança para todos os componentes da família humana no curso dos dois últimos milênios.

Acabo de pronunciar a palavra chave. Com efeito, estamos nos aproximando do final do segundo milênio, e espero que seja ainda «politicamente correto», na Europa, contar os anos que contam partindo de um evento que tão profundamente — e estarão de acordo inclusive os fiéis de qualquer outra religião ou de nenhuma — influenciou na história de nosso planeta. A cercania desta data não pode deixar de evocar uma imagem que dominou o pensamento durante vinte séculos: o *Apocalipse*.

A *vulgata* histórica nos diz que nos anos finais do primeiro milênio se viveu obcecado pela idéia do fim dos tempos. É verdade que faz muito que os historiadores descartaram como legendários os tão cacarejados «terrores do Ano Mil», a visão de multidões *gimoteantes* aguardando uma alvorada que não teria que chegar, todavia, ao mesmo tempo, estabeleceram que a idéia do final tinha precedido em alguns séculos àquele dia fatal e, o que é ainda mais curioso, que o tinha sobrevivido. Daí tomaram forma os vários milenarismos do segundo milênio, que não foram unicamente movimentos religiosos, por mais ortodoxos, ou heréticos que fossem, porque hoje em dia se tende a classificar também como formas de milenarismo à muitos movimentos políticos e sociais, e de matriz laica e inclusive atéia, que pretendiam acelerar, violentamente, o fim dos tempos, não para construir a Cidade de Deus, a não ser uma

nova Cidade Terrena.

Livro bífido e terrível, o *Apocalipse* de São João, junto com a seqüela de *Apocalipse* apócrifos aos quais se associa — apócrifos para o Cânone, mas, autênticos para os efeitos, as paixões, os terrores e os movimentos que suscitaram —, pode ser lido como uma promessa, embora também, como o anúncio de um final, e assim foi reescrito a cada passo, é esta espera do 2000, inclusive por parte de quem não o lê. Não já, pois, as sete trombetas, e o pedrisco e o mar que se converte em sangue, e a queda das estrelas, e das lagostas que surgem com a fumaça do poço do abismo» e os exércitos do Gog e Magog, e a Besta que surge do mar; a não ser, o multiplicar-se dos depósitos nucleares incontrolados e incontroláveis; e as chuvas ácidas; e os bosques do Amazonas que desaparecem; e o buraco de ozônio; e as migrações de hordas de deserdados que vão a chamar, às vezes com violência, às portas do bem-estar; e a fome de continentes inteiros; e novas e incuráveis pestilências; e a destruição interessada do solo; e os climas que se modificam; e as geleiras que se degelam; e a engenharia genética que construirá nossos *replicantes*; e, segundo o ecologismo místico, o necessário suicídio da humanidade inteira, que terá que perecer, para salvar à espécie que quase destruiu, a mãe Géia a que desnaturalizou e sufocou.

Estamos vivendo (embora não seja mais que na medida desatenta a que nos acostumaram os meios de comunicação de massas) nossos próprios terrores do final dos tempos, e poderíamos dizer que os vivemos com o espírito do *bibamus, edarnus, cras moriemur* (1), [Bebamos, comamos, amanhã morreremos (N. do T.)] ao celebrar o crepúsculo das ideologias e da solidariedade no torvelinho de um consumismo irresponsável. Deste modo, cada um joga com o fantasma do *Apocalipse*, ao mesmo tempo que o exorciza, e quanto mais o exorciza mais inconscientemente, o teme, e o projeta nas telas em forma de espetáculo cruento, com a esperança de assim havê-lo convertido em irreal. A força dos fantasmas, entretanto, reside precisamente em sua irrealidade.

Agora queria propor a idéia, um pouco ousada, de que o conceito do fim dos tempos é hoje mais próprio do mundo laico que do cristão. Ou dito de outro modo, o mundo cristão faz disso objeto de meditação, todavia, comporta-se como se o adequado fosse projetá-lo em uma dimensão que não se mede pelo calendário; o mundo laico finge ignorá-lo, mas substancialmente, está obcecado por isso. E não se trata de um paradoxo, porque não se faz mais que repetir o que já aconteceu nos primeiros mil anos.

Não me deterei em questões exegéticas que você conhece melhor que eu, porém, queria recordar aos leitores que a idéia do fim dos tempos surgia de uma das passagens mais ambíguas do texto de São João, o capítulo 20. Este deixava entender o seguinte «cenário»: com a Encarnação e a Redenção, Satanás foi apressado, todavia, depois de mil anos retornará, e então será inevitável o choque final entre as forças do bem e as do mal, coroado pela volta de Cristo e o Julgamento Universal. É inegável que São João fala de mil anos, mas já alguns Padres da Igreja tinham escrito que mil anos são para o Senhor um dia, ou um dia, mil anos, e que portanto, não terei que tomar as contas ao pé da letra; em Santo Agostinho a leitura do fragmento adquire um significado «espiritual». Tanto o milênio como a Cidade de Deus não são acontecimentos históricos, mas sim, melhor, místicos, e o Armageddon não é desta terra; evidentemente, não se nega que a história possa finalizar algum dia, quando Cristo desça para julgar aos vivos e aos mortos, entretanto, o que fica em evidência não é o fim dos séculos, a não ser, seu proceder, dominado pela idéia reguladora (não pelo prazo histórico) da parusía.

Com isso, não só Santo Agostinho, mas também a patrística em seu conjunto, doa ao mundo a idéia da História como trajetória para diante, idéia estranha para o mundo pagão. Até Hegel e Marx são devedores desta idéia fundamental, como o será Teilhard de Chardin. Foi o cristianismo que inventou a história, e é, com efeito, o moderno Anticristo quem a denúncia como enfermidade. O historicismo laico, se acaso, entendeu esta história como imensamente imperfeita de modo que o amanhã aperfeiçoe o hoje, sempre e sem reservas, e no curso da

história mesma, Deus se vá fazendo a si mesmo, por assim dizê-lo, educando-se e enriquecendo-se. Todavia, não é esta a forma de pensar de todo o mundo laico, que da história soube ver as regressões e as loucuras; em qualquer caso, dá-se uma visão da história originalmente cristã cada vez que este caminho se percorre sob o sinal da Esperança. De modo que, até sendo capaz de julgar a história e seus horrores, é-se, fundamentalmente, cristão tanto se se compartilhar o otimismo trágico de Mounier, como se, seguindo ao Gramsci, fala-se do pessimismo da razão e do otimismo da vontade.

Considero, pois, que há um milenarismo desesperado, cada vez que o fim dos tempos se contempla como inevitável, e qualquer esperança cede o lugar a uma celebração do fim da história, ou à convocatória do retorno a uma tradição intemporal, ou arcaica, que nenhum ato de vontade e nenhuma reflexão, não digo já racional, a não ser, razoável, poderá jamais enriquecer. Disto surge a heresia gnóstica (também em suas formas laicas), segundo a qual o mundo e a história são o fruto de um engano, e só alguns escolhidos, destruindo ambos, poderão redimir ao próprio Deus; daí nascem as distintas formas de super-humanismo para as quais, no miserável cenário do mundo e da história, só os adeptos a uma raça, ou a uma seita privilegiada, poderão celebrar seus flamígeros holocaustos.

Só se conta com um sentido da direção da história (inclusive para quem não acredita na parusía) podem-se amar as realidades terrenas e acreditar — com caridade — que exista ainda lugar para a Esperança.

Existe uma noção de esperança (e de própria responsabilidade em relação ao amanhã) que possa ser comum à crentes e não crentes? No que pode apoiar-se ainda? Que função crítica pode adotar uma reflexão sobre o fim que não implique desinteresse pelo futuro, a não ser, julgamento constante aos enganos do passado?

Pois, de outra maneira, seria perfeitamente plausível, inclusive sem pensar no fim, aceitar que este se aproxima, colocar-se ante o televisor (resguardados por nossas fortificações



eletrônicas) e esperar que alguém nos divirta, enquanto as coisas, enquanto isso, vão como vão. E ao diabo os quais venham atrás.

*Umberto Eco*, março de 1995

*A esperança faz do fim «um fim»*

Querido Umberto Eco:

Estou plenamente de acordo em que você se dirija a mim utilizando meu nome e sobrenome, e por isso eu farei o mesmo com você. O Evangelho não é muito benévolo com os títulos («Vós, em troca, não lhes deixeis chamar "Rabí"... nem chameis a ninguém "seu Pai na terra... nem tampouco lhes deixeis chamar "Mestre"», Mateus 23, 8-10). Assim resulta, por outra parte, mais claro, como você diz, que este é um intercâmbio de reflexões realizado entre nós com liberdade, sem espartilhos nem implicações de cargo algum. Espero, em todo caso, que se trate de um intercâmbio frutífero, porque me parece importante pôr de relevo, com franqueza, nossas preocupações comuns e procurar a maneira de esclarecer nossas diferenças, tirando à luz o que, verdadeiramente, é diferente entre nós.

Estou deste modo de acordo em elevar o olhar neste primeiro nosso diálogo.

Entre os problemas que mais nos preocupam se contam sem dúvida os relacionados com a ética. Todavia, os acontecimentos diários que mais impressionam à opinião pública (refiro-me em particular aos quais afetam a bioética) são, freqüentemente, eventos «fronteiriços», ante os quais se impõe, em primeiro lugar, compreender do qual se trata, do ponto de vista científico, antes de precipitar-se a emitir julgamentos morais que sejam facilmente causa de polêmica. O importante é determinar antes que nada os grandes horizontes entre cujos limites se formam nossos julgamentos. E só a partir deles poderemos discernir também os porquês das valorações práticas em conflito.

Você me propõe o problema da esperança e, em conseqüência, o do futuro do homem, às portas do segundo milênio. Você evocou essas imagens apocalípticas que, ao que parece,

fizeram tremer às multidões para finais do primeiro milênio. Embora, tudo isso, não seja verdade, como se diz, *È ben trovato*, porque o medo ao futuro existe, os milenarismos se reproduziram constantemente ao longo dos séculos, seja em forma de seitas, seja na desses quiliasmos implícitos que dão vida, no mais profundo, aos grandes movimentos utópicos. Hoje em dia, além disso, as ameaças ecológicas foram substituindo às fantasias do passado, e seu caráter científico as faz ainda mais espantosas.

E o que é que o *Apocalipse*, o último dos livros que compõem o Novo Testamento, tem a ver com tudo isso? Pode-se definir, realmente, este livro como um depósito de imagens de terror, que evocam um fim trágico e irremissível, face às semelhanças de tantas páginas do chamado *Apocalipse* de São João, com outros numerosos textos apocalípticos daqueles séculos, sua chave de leitura é distinta. Esta vem dada do contexto do Novo Testamento, no qual o livro em questão foi (não sem resistências) admitido.

Tentarei me explicar melhor. No *apocalipse* o tema predominante é, em geral, a fuga do presente para refugiar-se em um futuro que, depois de ter desbaratado as estruturas atuais do mundo, instaure com força uma ordem de valores definitiva, conforme às esperanças e desejos de quem escreve o livro. Depois da literatura apocalíptica se acham grupos humanos oprimidos por graves sofrimentos religiosos, sociais e políticos, os quais, não vendo saída alguma na ação imediata, projetam-se na espera de um tempo, no qual as forças cósmicas se abatam sobre a terra para derrotar todos os seus inimigos. Neste sentido, pode observar-se que em todo *apocalipse* há uma grande carga utópica e uma grande reserva de esperança, entretanto, ao mesmo tempo, uma desolada resignação em relação ao presente.

Agora bem, talvez seja possível achar semelhanças de tudo isso, depois dos documentos singulares que logo confluíram no atual livro do *Apocalipse*, mas, uma vez que o livro se lê da perspectiva cristã, à luz dos Evangelhos, troca de acento e de sentido. Converte-se, não na projeção das frustrações do presente, a não ser, na prolongação da experiência da plenitude, em

outras palavras, da «salvação», levada a cabo pela Igreja primitiva. Nem há, nem haverá, potência humana, ou satânica, que possa opor-se à esperança do crente.

Deste ponto de vista, estou de acordo com você quando afirma que a idéia do fim dos tempos é hoje mais própria do mundo laico que do cristão.

O mundo cristão, por sua vez, não foi alheio ao pulsar apocalíptico, que em parte se remetiam à uns obscuros versículos do *Apocalipse*, 20: «...dominou à serpente antiga e a encadeou por mil anos... as almas dos quais foram decapitados... reviveram e reinaram com Cristo mil anos». Houve uma corrente da tradição antiga que interpretava estes versículos à letra, todavia, tais milenarismos literais, nunca gozaram de excessivo crédito na grande Igreja. Prevaleceu o sentido simbólico destas passagens, que interpreta aí, como em outras páginas do *Apocalipse*, uma projeção estendida ao futuro dessa vitória que os primeiros cristãos sentiam viver na presente graças a sua esperança.

Desta maneira, a história foi vista sempre, mais claramente, como um caminho para uma meta fora desta, que não imanente à ela. Esta perspectiva poderia ser expressa mediante uma tripla convicção:

1. A história possui um sentido, uma direção de marcha, não é um mero amontoado de feitos absurdos e vãos.

2. Este sentido não é puramente imanente, mas sim, projeta-se além dela, e portanto, não deve ser objeto de cálculo, mas sim de esperança.

3. Esta perspectiva não esgota, mas sim, solidifica o sentido dos acontecimentos contingentes: é o lugar ético, no qual se decide o futuro meta-histórico da aventura humana.

Até aqui observo que dissémos muitas coisas parecidas, embora com acentos diversos e com referências à fontes distintas. Agrada-me esta consonância sobre o «sentido» que tem a história e que permite que (cito suas próprias palavras) «possam-se amar as realidades terrenas e acreditar — com caridade — que exista ainda lugar para a Esperança».

Mais difícil é responder à pergunta de se existir uma «noção» de esperança (e de própria responsabilidade em relação ao amanhã) que possa ser comum à crentes e não crentes. Tem que haver, de um modo ou outro, porque na prática se pode ver como há crentes e não crentes, que vivem seu próprio presente, conferindo-se-lhe um sentido e comprometendo-se com ele responsabilmente. Isso resulta especialmente visível no caso de quem se entrega de maneira desinteressada e por seu próprio risco, em nome dos mais altos valores, sem compensação visível. O que quer dizer, portanto, que existe um *húmus* profundo, do qual crentes e não crentes, conscientes e responsáveis, alimentam-se ao mesmo tempo, sem serem capazes, talvez, de lhe dar o mesmo nome. No momento dramático da ação importam muito mais as coisas que os nomes, e não vale a pena, desatar uma *quaestio de nomine* (2) quando se trata de defender e promover valores essenciais para a humanidade.

[2 - Problema terminológico. (N. do T.)]

Entretanto, é óbvio, que para um crente, em particular católico, os nomes das coisas têm sua importância, porque não são arbitrários, a não ser, fruto de um ato de inteligência e de compreensão que, se é compartilhado por outro, leva ao reconhecimento inclusive teórico de valores comuns. Em relação à isto, considero que fica ainda muito caminho por percorrer, e que esse caminho se chama exercício de inteligência e valor para escrutinar juntos as coisas singelas. Muito freqüentemente repete Jesus nos Evangelhos: «Quem tem ouvidos para ouvir, que ouça!... prestem atenção!... ainda não compreendem nem entendem?» (Marcos 4,9; 8,17...)- Ele não se remete à teorias filosóficas, ou à disputas de escolas, a não ser, à essa inteligência que nos foi dada, a cada um de nós, para compreender o sentido dos acontecimentos e nos orientar. Cada mínimo progrido neste entendimento, sobre as grandes coisas singelas, significaria um passo adiante para compartilhar as razões da esperança também.

Uma última provocação em sua carta despertou meu interesse: que função crítica pode adotar uma reflexão sobre o fim, que não implique desinteresse pelo futuro, a não ser, processo

constante aos enganos do passado? Parece-me evidente, que não é só a idéia de um fim irremissível, o que pode nos ajudar a valorar, criticamente, quanto deixamos atrás. Tal idéia será, em todo caso, fonte de temor, de medo, de retirada para a gente mesmo, ou de evasão para um futuro «distinto», como precisamente ocorre na literatura apocalíptica.

Para que uma reflexão sobre o fim estimule nossa atenção, tanto para o futuro, como para o passado, para reconsiderá-los de maneira crítica, é necessário que este fim seja «um fim», que tenha o caráter de um valor final decisivo, capaz de iluminar os esforços do presente e lhes dotar de significado. Se o presente possuir valor em relação a um valor final reconhecido e apreciado, que eu possa antecipar com atos de inteligência e de responsável eleição, isso me permitirá também refletir a respeito dos enganos do passado sem angústia. Saberei que estou em marcha; poderei vislumbrar algo da meta; ao menos, em seus valores essenciais; saberei que me é possível me corrigir e melhorar. A experiência demonstra que somente nos arrependemos daquilo que pressentimos poder fazer melhor. Quem não reconhece seus enganos permanece preso à eles, porque não vê nada melhor ante si e se pergunta então, por que tem que abandonar o que tem.

Todos estes me parecem modos de conjugar essa palavra, «Esperança», que talvez não me atrevesse a escrever com maiúscula se você não me tivesse dado exemplo. Não é pois, ainda o momento de deixar-se embebedar pela televisão, enquanto esperamos o fim. Ainda fica muito por fazer juntos.

*Carlo Maria Martini*, março de 1995

### ***Quando começa a vida humana?***

Querido Carlo Maria Martini:

De acordo com a proposta inicial desta revista, volta-nos a apresentar a ocasião para nossa conversa trimestral. A finalidade deste intercâmbio epistolar é estabelecer um terreno de discussão comum entre laicos e católicos (onde você, o recorde, fala como homem de cultura e

crente, e não em qualidade de príncipe da Igreja). Pergunto-me, entretanto, se o que se trata é de achar unicamente pontos de consenso. Vale a pena que nos perguntemos, reciprocamente, o que pensamos sobre a pena de morte, ou sobre o genocídio, para descobrir, em que se refere à certos valores, nosso acordo é profundo? Se tiver que haver diálogo, deverá ter lugar também nas zonas, nas quais o consenso não exista. Todavia, isto tampouco basta: que, por exemplo, um laico não creia na Presença real e um católico obviamente sim, não constitui causa de incompreensão, mas sim, de mútuo respeito para as respectivas crenças. O ponto crítico se encontra ali, onde do desacordo, possam surgir choques e incompreensões mais profundos, que se traduzam em um plano político e social.

Um destes pontos críticos é apelar ao valor da vida frente à legislação existente sobre a interrupção do embrião.

Quando se confrontam problemas deste alcance, é necessário pôr as cartas sobre a mesa, para evitar qualquer equívoco: quem expõe a pergunta deve esclarecer a perspectiva da qual a expõe e o que espera do interlocutor. Eis aqui, pois, minha primeira clarificação: não me vi jamais na circunstância de, ante uma mulher que se declarasse grávida por causa de minha colaboração, ter que lhe aconselhar o aborto, ou dar meu consentimento à sua vontade de abortar. Se me ocorresse algo assim, faria todo o possível para persuadí-la de que desse vida a essa criatura, fosse qual fosse o preço que juntos tivéssemos de pagar. E isso, porque considero que o nascimento de um menino é algo maravilhoso, um milagre natural que terá que aceitar. E, contudo, não me sinto capaz de impor esta posição minha ética (esta disposição passional minha, esta persuasão intelectual minha) à ninguém. Considero que existem situações terríveis, das quais todos nós sabemos pouquíssimo (por isso, me abstenho de esboçar tipologia, ou casuística alguma); nas quais a mulher tem direito a tomar uma decisão autônoma, que afeta seu corpo, seus sentimentos e seu futuro.

Entretanto, outros apelam aos direitos da vida: se em nome do direito à vida não

podemos consentir que ninguém mate a um semelhante, e nem sequer que se mate a si mesmo (não quero me inundar discutindo os limites da defesa própria), da mesma forma, não podemos permitir que ninguém trunque o caminho de uma vida iniciada.

E vamos com a segunda clarificação: pecaria de malícia se — neste contexto — lhe convidasse a expressar seu parecer, ou a remeter-se ao magistério da Igreja. Convido-lhe, melhor, a comentar algumas das reflexões que lhe vou propor, e a nos contribuir elucidações sobre o estado da doutrina. A bandeira da Vida, quando ondeia, não pode, a não ser, comover todos os ânimos. Sobretudo, permita-me dizê-lo, os dos não crentes, até os dos ateus mais recalcitrantes, porque eles são precisamente quem, ao não acreditar em nenhuma instância sobrenatural, cifram na idéia da Vida, no sentimento da Vida, o único valor, a única fonte de uma ética possível. E entretanto, não há conceito mais esquivo, esfumado ou, como revestem dizer hoje os lógicos, *fuzzy*. Como já sabiam os antigos, a vida se reconhece não só onde há uma aparência de alma intelectual, mas também, uma manifestação de alma sensitiva e vegetativa. E mais, existem hoje quem se define como ecologistas radicais, para os quais há uma vida da Mãe terra mesma, incluindo seus Montes e seus vulcões, até tal ponto que se perguntam se não seria melhor que a espécie humana desaparecesse, ao objeto de que o planeta (ameaçado por ela) sobrevivesse. Estão, além disso, os vegetarianos, que renunciam em respeito da vida vegetal para proteger a animal. Há ascetas orientais que cobrem a boca para não ingerir e destruir microorganismos invisíveis.

Recentemente, em um congresso, o antropólogo africano Harris Memel-Fote recordava que a atitude habitual do mundo ocidental foi *cosmofágica* (bonito termo, tendíamos e tendemos a devorar o universo); agora devemos nos preparar (e certas civilizações o têm feito) a uma certa forma de negociação: trata-se de ver o que é que o homem pode fazer à natureza para sobreviver e o que é que não deve lhe fazer para que esta sobreviva. Quando há negociação é porque não existe ainda uma regra fixa, negocia-se para estabelecer uma. Parece-me que,

deixando à parte certas posições extremistas, negociamos sempre (e mais freqüentemente emotiva que intelectualmente) nosso conceito de respeito à vida.

A maior parte de nós se horrorizaria se tivesse que degolar a um porco, mas o presunto comemo-lo tranqüilamente. Eu não esmagaria jamais uma centopéia na grama, todavia, comporto-me com violência frente aos mosquitos. Chego até a discriminar entre uma abelha e uma vespa (embora ambas possam ser uma ameaça para mim, possivelmente porque reconheço à primeira virtudes que não reconheço à segunda). Poder-se-ia dizer que, se nosso conceito de vida vegetal ou animal está um pouco esfumado, não o está o da vida humana. E, entretanto, o problema turvou à teólogos e filósofos ao longo dos séculos. Se por ventura um macaco, oportunamente educado (ou geneticamente manipulado), fora capaz, não digo já de falar, mas sim de teclar em um ordenador proposições sensatas, sustentando um diálogo; manifestando afetos, memória, capacidade de resolver problemas matemáticos; receptividade ante os princípios lógicos da identidade e do terceiro excluído, consideraríamos-lo um ser quase humano? Reconheceríamos-lhe direitos civis? Veríamos-lo como humano porque pensa e ama? Entretanto, não consideramos, necessariamente, humano a quem ama, e de fato matamos aos animais até sabendo que a mãe «ama» à seus próprios brotos.

Quando começa a vida humana? Existe (hoje em dia, sem voltar para os costumes dos espartanos) um não crente, que afirme que, um ser é humano, unicamente, quando a cultura o iniciou à humanidade, dotando-lhe de linguagem e pensamento articulado (os únicos acidentes externos dos quais, conforme dizia São Tomás, pode-se inferir a presença da racionalidade e, portanto, de uma das diferenças específicas da natureza humana), por isso, não constitui delito matar a um menino que acaba de nascer, que é, portanto, e exclusivamente, um «infante»? Não acredito. Todos consideramos já como ser humano ao recém-nascido, unido ainda ao cordão umbilical. Até quando podemos nos retroagir? Se vida e humanidade estão já no sêmen (ou inclusive, no programa genético), consideraremos que o desperdício do sêmen é igual ao



homicídio? Não o diria o confessor indulgente de um adolescente que cedeu à tentação, mas não o dizem tampouco as Escrituras. Na *Gênese* o pecado de Caim é condenado através de uma explícita maldição divina, enquanto que o de Onán comporta sua morte natural por haver-se subtraído ao dever de dar a vida. Por outra parte, e você sabe melhor que eu, o traducianismo pregado por Tertuliano, segundo o qual a alma (e com ela o pecado original) transmite-se através do sêmen, foi repudiado pela Igreja. Se ainda Santo Agostinho tentava mitigá-lo sob uma forma de traducianismo espiritual, pouco a pouco, se foi impondo o criacionismo segundo o qual a alma é introduzida diretamente por Deus no feto em um momento dado de sua gestação.

São Tomás empregou tesouros de sutileza para explicar como e por que deve ser assim, dando lugar a uma longa discussão, sobre como o feto passa através de fases puramente vegetativas e sensitivas, e só ao cumprir-se estas se dispõe a receber a alma intelectual em ato (acabo de reler as formosas questões, tanto da *Summa* como do *Contra gentes*); e não vou evocar os longos debates que se levaram a cabo para decidir em que fase do embaraço tem lugar esta «humanização» definitiva (entre outras coisas, porque não sei até que ponto a teologia de hoje, está ainda disposta a tratar o assunto em termos de potência e ato). O que quero dizer é que dentro da própria teologia cristã se expôs o problema dos limites (sutilíssimos) a partir dos quais o que era uma hipótese, um germe — um obscuro articular-se de vida, unido ainda ao corpo materno, um maravilhoso desejo de luz, não distinto ao da semente vegetal que na profundidade da terra conflita por converter-se em flor—, em determinado momento deve ser reconhecido como animal racional, além de mortal. E o mesmo problema se expõe ao não crente, disposto a reconhecer que dessa hipótese inicial vai surgir em qualquer caso um ser humano.

Não sou biólogo (como não sou teólogo) e não me sinto capaz de expressar nenhuma afirmação sensata a respeito de tais limites, se é que existem realmente limites. Não há nenhuma

teoria matemática das catástrofes que saiba nos dizer se existe um ponto de inflexão, de explosão foto instantânea; talvez estejamos condenados a saber, unicamente, que tem lugar um processo, cujo resultado final é o milagre do recém-nascido, e que decidir até que momento se tem o direito de intervir nesse processo e a partir de qual já não é lícito fazê-lo, não pode ser nem esclarecido nem discutido. E portanto, ou tal decisão não se deve tomar nunca, ou tomá-la é um risco do qual a mãe deve responder só ante Deus, ou ante o tribunal de sua própria consciência, ou do da humanidade.

Já disse que não pretendia lhe solicitar um pronunciamento sobre a questão. O que lhe peço é que comente, o apaixonante processo de vários séculos de teologia, sobre uma questão que se situa na mesma base de nosso reconhecimento como consórcio humano. Qual é o estado atual do debate teológico a respeito, agora que a teologia não se mede já com a física aristotélica, a não ser, com as certezas (e as incertezas!) da ciência experimental moderna? Como bem sabe você, sob tais questões não subjaz, unicamente, uma reflexão sobre o problema do aborto, mas também, uma dramática série de problemas novíssimos, como a engenharia genética, por exemplo, ou a bioética, sobre a que hoje todos discutem, sejam crentes ou não.

Qual é hoje a atitude do teólogo frente ao criacionismo clássico?

Definir o que é, e onde começa, a vida é uma questão em que nos jogamos a vida. Expor-me estas perguntas é um duro peso, moral, intelectual e emotivo, creia, também para mim.

*Umberto Eco*, junho de 1995

### ***A vida humana participa da vida de Deus***

Querido Umberto Eco:

Com toda razão recorda você, ao princípio de sua carta, o objetivo desta conversa epistolar. Trata-se de estabelecer um terreno de discussão comum entre laicos e católicos,

confrontando também aqueles pontos nos quais não há consenso. Sobretudo, aqueles pontos dos quais surgem incompreensões profundas, que se traduzem em conflitos em um plano político e social. Estou de acordo, sempre que se tenha a valentia de desmascarar, antes que nada, os mal-entendidos que estão nas raízes da incompreensão. Resultará então muito mais fácil medir-se com as verdadeiras diferenças. E isso com tanto mais paixão e sinceridade, quanto mais afetado e comprometido resulte um pelo tema em questão, disposto a «pagar em pessoa». Por isso, apreciei muito sua primeira elucidação sobre o tema da Vida: o nascimento de um menino é «algo maravilhoso, um milagre natural que terá que aceitar».

A partir desta evidência devemos reconhecer que o tema da Vida (mais adiante comentarei esta maiúscula que utiliza você) constitui sem dúvida um dos pontos críticos de conflito, em especial no que se refere à legislação sobre a interrupção do embarço. Mas aqui nos encontramos já com a primeira fonte de mal-entendidos. Uma coisa, com efeito, é falar da vida humana e de sua defesa do ponto de vista ético, e outra é perguntar-se pela maneira concreta mediante a qual uma legislação pode defender, do melhor modo possível, estes valores em uma determinada situação civil e política. Outra fonte de mal-entendidos é o que você chama «a bandeira da Vida», que, «quando ondeia, não pode, a não ser, comover todos os ânimos». Acredito que estará você de acordo comigo em que as bandeiras resultam úteis para assinalar grandes ideais de ordem geral, todavia, não servem muito na hora de resolver questões complexas nas quais emergem conflitos de valores no âmbito dos próprios ideais. O que falta então, é uma reflexão atenta, detida, sensível, paciente. As fronteiras são sempre terrenos falaciosos. Lembro-me quando pequeno, passeando pelas montanhas fronteiriças do Vale da Aosta, detinha-me a pensar em qual seria realmente o ponto exato do limite entre as duas nações. Não compreendia como era, humanamente, determinada. E, entretanto, as nações existiam, e bem diferenciadas.

A terceira fonte de mal-entendidos é, a meu entender, a confusão entre o uso extenso,

«analógico» (como diriam os escolásticos, e cito-os, confiando em que você, como me assegura, tornou a ler algumas páginas da *Summa* e do *Contra gentes*) e do termo «Vida» e o uso restringido e próprio do termo «vida humana». Pela primeira acepção se entende qualquer ser vivente no céu, sobre a terra e clandestinamente, e em ocasiões inclusive a «Mãe terra» mesma com seus sobressaltos, sua fecundidade, sua respiração. O hino ambrosiano da noite da quinta-feira canta, referindo-se ao primeiro capítulo da *Gênesis*: «O quarto dia tudo o que vive/ tirou, Oh, Deus, das águas primordiais:/ saltam os peixes no mar/ os pássaros se perseguem pelo ar.» Mas não é este conceito extenso de «Vida» o que está agora em questão, por muito que possa haver aqui, também diferenças culturais e inclusive religiosas. O candente problema ético se refere à «vida humana».

Mas também, sobre isso se fazem necessárias certas elucidações. Pensa-se às vezes, e assim se escreve, que a vida humana é para os católicos o valor supremo. Semelhante maneira de expressar-se resulta pelo menos imprecisa. Não corresponde aos Evangelhos, que dizem: «Não temam a quem mata o corpo, pois não têm poder para matar a alma» (Mateus, 10,28). A vida que representa o supremo valor para os Evangelhos não é a vida física e, nem sequer, a psicológica (para as quais os Evangelhos usam os termos gregos *bios* e *psychê*) a não ser, a vida divina comunicada ao homem (para a qual se usa o termo *zōê*). Os três termos se distinguem cuidadosamente no Novo Testamento e os dois primeiros ficam subordinados ao terceiro: «que ama sua vida (*psychê*) perde-a; que odeia sua vida (*psychê*) neste mundo, guarda-la-á para uma vida eterna (*zōê*)» (João 12,25). Por isso, quando dizemos «Vida» com maiúscula, devemos entender antes que nada a suprema e muito concreta Vida e Ser que é Deus mesmo. É esta a vida que Jesus se atribui a si mesmo («Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida», João, 14,6) e da que todos os homens e as mulheres são chamados a formar parte. O valor supremo neste mundo é o homem vivente da vida divina.

Por aí se compreende o valor da vida humana física na concepção cristã: é a vida de uma

pessoa chamada a participar da vida de Deus mesmo. Para um cristão, o respeito da vida humana desde sua primeira individuação não é um sentimento genérico (você fala de «disposição pessoal», de «persuasão intelectual»), a não ser, o encontro com uma precisa responsabilidade: a deste ser vivente humano concreto, cuja dignidade não está ao arbítrio, unicamente, de uma valoração benévola minha, ou de um impulso humanitário, mas sim de uma chamada divina. É algo que não é só «eu» ou «meu» ou «dentro de mim», a não ser, diante de mim.

Todavia, quando se pode dizer que me encontro ante um ser vivente concreto ao que posso chamar humano, no qual se poussa a benevolência divina? Recorda você com toda razão que «todos consideramos já como ser humano ao recém-nascido unido ainda ao cordão umbilical». Entretanto, «até quando podemos nos retroagir?». Onde estão os «limites»? Você faz confrontação, oportunamente, às sutis reflexões de São Tomás, a respeito das distintas fases do desenvolvimento do ser vivente. Não sou filósofo nem biólogo, e não quero entrar em tais questões. Mas todos sabemos que hoje se conhece melhor a dinâmica do desenvolvimento humano e a claridade de sua determinação genética a partir de um momento que, teoricamente ao menos, pode ser precisado. A partir da concepção nasce, com efeito, um novo ser. Novo significa distinto dos dois elementos que, ao unir-se, formaram-lhe. Tal ser começa um processo de desenvolvimento que lhe levará a converter-se nesse «menino, algo maravilhoso, milagre natural que terá que aceitar». É este o ser do qual se trata, desde o começo. Há uma continuidade na identidade.

Acima de discussões científicas e filosóficas, o fato é que algo que está aberto a um destino tão grande, o de ser chamado por seu nome pelo mesmo Deus, é digno desde o começo de um enorme respeito. Não queria me remeter a um genérico «direito à Vida», que pode parecer frio e impessoal. Trata-se de uma responsabilidade concreta para quem é o referente de um enorme e pessoal amor, e portanto, de responsabilidade para «alguém». Em sua

condição de chamado e amado, este alguém tem já um rosto, é objeto de afeto e de atenção. Qualquer violação desta exigência de afeto e de atenção só pode ser vivida como conflito, como profundo sofrimento, como doloroso rasgo. O que estou dizendo é que resulta necessário fazer todo o possível para que tal conflito não se verifique, para que este desgarrar não se produza. São feridas que se fecham com muita dificuldade, talvez não o façam jamais. Quem leva as cicatrizes é sobretudo a mulher, a quem em primeiro lugar e de maneira fiduciária lhe confia o mais débil e mais nobre do mundo.

Se nisto consiste o problema ético e humano, o problema civil conseqüente será como ajudar às pessoas e à sociedade inteira a evitar, tanto quanto possível, tais desgarrões? Como apoiar a quem se encontra em um aparente ou real conflito de deveres, para que não resulte esmagado?

Conclui você dizendo: «definir o que é, e onde começa, a vida é uma questão em que nos jogamos à vida». Estou de acordo, pelo menos sobre o «que é», e já dei minha resposta. O «onde» pode continuar sendo misterioso, mas fica subordinado ao valor do «o que é». Quando algo é de supremo valor, merece o máximo respeito. Este deve ser o ponto de partida para qualquer casuística de casos limite, que resultará sempre árdua de confrontar mas que, partindo daí, não poderá ser confrontada jamais com ligeireza.

Fica, entretanto, uma pergunta; visto que sublinhei com insistência que para o Novo Testamento não é a vida física a que conta, a não ser, a vida que Deus nos comunica, como pode haver diálogo sobre um ponto tão preciso de doutrina «revelada»? Uma resposta se acha em muitas de suas próprias afirmações, que revelam a angústia e a ansiedade que todos sentimos quando nos achamos frente ao destino de uma vida humana, em qualquer momento de sua existência. Existe uma esplêndida metáfora que expressa de maneira laica o que une, no mais profundo, à católicos e à laicos: a metáfora do «rosto». Levinas falou que isso em termos afligidos, como de uma instância irrefutável. Todavia, queria recordar umas palavras de Ítalo

Mancini em um de seus últimos livros, *Tornino i volti (O regresso dos rostos)*, quase um testamento: «Nosso mundo, para vivê-lo, amar, nos santificar, não nos vem dado por uma neutra teoria do ser, não nos vem dado pelos eventos da história, ou pelos fenômenos da Natureza; vem-nos dado pela existência desses inauditos centros de alteridade que são os rostos, rostos para olhar, para respeitar, para acariciar.»

*Carlo Maria Martini*, junho de 1995

### ***Homens e mulheres segundo a Igreja***

Querido Carlo Maria Martini:

Hei-nos aqui de novo para prosseguir nossa conversação, e confesso-lhe que lamento, de certa maneira, que a redação tenha decidido que eu seja sempre o que comece, pois, dá-me a impressão de que resulto algo impertinente. Talvez, a redação se deixou levar por esse banal clichê, segundo o qual os filósofos estão especializados em formular perguntas, cujas respostas desconhecem, enquanto que um pastor de almas, é por definição, aquele que sempre tem a resposta adequada. Felizmente demonstrou você, em suas precedentes cartas, a problemática e sofrida, que pode chegar a ser a reflexão de um pastor de almas, decepcionando a quem esperava de suas palavras o exercício de uma função oracular.

Antes de lhe expor uma questão cuja resposta desconheço, queria expor algumas premissas. Quando uma autoridade religiosa qualquer, de uma confissão qualquer, pronuncia-se sobre problemas que concernem aos princípios da ética natural, os laicos devem lhe reconhecer este direito; podem estar ou não de acordo com sua posição, mas não têm razão alguma para lhe negar o direito a expressá-la, inclusive se se manifesta como crítica ao modo de viver dos não crentes. O único caso no qual se justifica a reação dos laicos é se uma confissão tende a impor aos não crentes (ou aos crentes de outra fé) comportamentos que as leis do Estado ou da outra religião proíbem, ou a proibir outros que, pelo contrário, as leis do Estado ou da outra religião consentem.

Não considero igual o caso contrário. Os laicos não têm direito a criticar o modo de viver de um crente salvo no caso, como sempre, de que vá contra as leis do Estado (por exemplo, a negativa a que aos filhos doentes lhes pratiquem transfusões de sangue) ou se oponha aos direitos de quem professa uma fé distinta. O ponto de vista de uma confissão religiosa se expressa sempre através da proposta de um modo de vida que se considera ótimo, enquanto que do ponto de vista laico deveria considerar-se ótimo qualquer modo de vida que seja consequência de uma livre eleição, sempre que esta não impeça as eleições de outros.

Como linha de princípio, considero que ninguém tem direito a julgar as obrigações que as distintas confissões impõem a seus fiéis. Eu não tenho nada que objetar ao fato de que a religião muçulmana proíba o consumo de substâncias alcoólicas; se não estiver de acordo, não me faço muçulmano. Não vejo por que os laicos têm que se escandalizar quando a Igreja católica condena o divórcio: se quer ser católico, não se divorcie, se quer se divorciar, faça-se protestante; reage só se a Igreja pretende impedir a si, que não é católico, que se divorcie. Devo confessar que até me causam irritação quão homossexuais pretendem ser reconhecidos pela Igreja, ou os sacerdotes que querem casar-se. Eu, quando entro em uma mesquita, retiro os sapatos, e em Jerusalém aceito que em alguns edifícios, no sábado, os elevadores funcionem por si mesmos detendo-se, automaticamente, em cada andar. Se quero me deixar calçados os sapatos, ou dirigir o elevador a meu desejo, vou a outra parte. Há atos sociais (completamente laicos) para os quais se exige o *smoking*, e sou eu quem devo decidir se quero me adequar a um costume que me irrita, porque tenho uma razão impelente para participar no ato, ou se prefiro afirmar minha liberdade ficando em minha casa.

Se um grupo de sacerdotes tomasse a iniciativa de defender que, em matérias não dogmáticas como o celibato eclesiástico, a decisão não deve corresponder ao Papa, a não ser, à comunidade de fiéis agrupada em torno de cada bispo, e ao redor desta iniciativa surgisse a solidariedade de muitíssimos crentes praticantes, eu negar-me-ia a assinar qualquer manifesto a



seu favor. Não porque fosse insensível à seus problemas, mas sim porque não pertença à sua comunidade e não tenho o direito de colocar meu *nuance* em questões que são estranhamente eclesiais.

Uma vez dito isto, parece-me algo muito distinto, para um laico sensível, o tentar compreender por que a Igreja aprova ou desaprova certas coisas. Se convidar para jantar a um hebreu ortodoxo (há muitos, por exemplo, entre meus colegas americanos que estudam filosofia da linguagem), apresso-me (por razões de cortesia) a lhe perguntar por antecipado que tipo de alimentos está disposto a tomar, mas isso, não me impede de lhe pedir elucidações depois, sobre a cozinha *kosher*, para compreender por que deve evitar certos alimentos, que a mim, a primeira vista, parecem consumíveis até para um rabino. Deste modo, parece-me legítimo perguntar ao Papa por que a Igreja se mostra contrária à limitação da natalidade, contrária ao aborto, contrária à homossexualidade. O Papa responde-me e eu devo admitir que, dado que se optou por dar uma determinada interpretação ao preceito *crescite et multiplicamini* (3), sua resposta é coerente. Posso escrever um ensaio para propor uma hermenêutica alternativa, mas até que a Igreja não dê conformidade a minha interpretação, tenda à saltar pela manga, ou, melhor dizendo, o estilo por parte do escoliasta.

[3 – Crescei e multiplicai-vos. (N. do T.)]

E chego por fim a minha pergunta. Não consegui encontrar ainda na doutrina nenhuma razão persuasiva pela qual as mulheres devam ser excluídas do sacerdócio. Se a Igreja quer excluir às mulheres do sacerdócio — repito-o —, tomo nota disso e respeito sua autonomia em matéria tão delicada. Se fosse mulher e quisesse a todo custo me fazer sacerdotisa, passar-me-ia ao culto de Ísis, sem tentar forçar a mão do Papa. Mas, como intelectual, como leitor (já veterano) das Escrituras, alimento certas perplexidades que queria ver esclarecidas.

Não vejo razões escriturais. Se leio o *Êxodo* (29 e 30), assim como o *Levítico*, apreendo que o sacerdócio é recomendado ao Aarão e à seus filhos, e não à suas mulheres (e por outro

lado, embora se queria seguir, segundo São Paulo, *Aos judeus*, não a ordem de Aarão, a não ser, à ordem de Melquisedec — que ademais goza de precedência histórico-escritural, veja-se *Gênese*, 14 —, as coisas não mudariam muito).

Todavia, se quisesse ler a Bíblia como um integrista protestante, deveria dizer, como o *Levítico*, que os sacerdotes «não se barbearão nem a cabeça nem a barba», para entrar depois em crise lendo *Ezequiel* (44, 20), segundo o qual, pelo contrário, deverão cortar-se cuidadosamente a juba; além disso, segundo ambos os textos não podem aproximar-se dos cadáveres. E como bom integrista deveria exigir que um sacerdote (embora fosse católico) se detivesse ao *Levítico*, segundo o qual os sacerdotes podem tomar esposa, ou ao *Ezequiel*, segundo o qual podem casar-se só com uma virgem, ou com a viúva de outro sacerdote.

Mas, inclusive um crente, admite que os autores bíblicos escreviam adaptando tanto a crônica dos acontecimentos, como os argumentos à possibilidade de compreensão e aos costumes das civilizações às quais se dirigiam, por isso se Josué houvesse dito; «Detenha, Oh, terra!» ou inclusive «Que se suspenda a lei newtoniana da gravitação universal!», tivessem-no tomado por louco. Jesus disse que terei que pagar os tributos ao César, porque era o que lhe sugeria a situação política do Mediterrâneo, mas isso não significa que um cidadão europeu tenha hoje o dever de pagar impostos ao último descendente dos Austríacos, e qualquer sacerdote perspicaz lhe dirá que irá ao inferno (ou assim o espero) se sonegar ao devido tributo ao Ministério da Fazenda de seu país respectivo.

O nono mandamento proíbe desejar à mulher de outro, mas o magistério da Igreja jamais pôs em dúvida que se referisse, por sinédoque, também às mulheres, proibindo-lhes desejar ao homem de outra.

Desta forma resulta óbvio, inclusive para o crente, que se Deus decide que a segunda pessoa da Santíssima Trindade tem que encarnar na Palestina, e naquela época, não ficava outro remédio que fazer que se encarnasse como varão, porque, senão, sua palavra não teria gozado

de autoridade alguma. Suponho que não negará você que, se por um inescrutável intuito divino, Cristo tivesse encarnado no Japão, teria consagrado o arroz e o *sake*, e o mistério da Eucaristia continuaria sendo o que é. Se Cristo encarnou-se um par de séculos mais tarde, quando gozavam de notável crédito profetisas montanhistas como Priscila e Maximila, possivelmente tivesse podido fazê-lo sob forma feminina, e assim ocorresse talvez em uma civilização como a romana, que tinha em grande consideração às Vestais. Para negar isto seria necessário afirmar que a fêmea é um ser impuro. Se alguém, em alguma civilização, ou em alguma época, tem-no feito, não é o caso, certamente, do atual Pontífice.

Podem-se aduzir razões simbólicas: dado que o sacerdote é imagem de Cristo, sacerdote por excelência, e que Cristo era varão, para preservar a riqueza deste símbolo o sacerdócio deve ser prerrogativa masculina. Mas de verdade um plano como o da Salvação deve seguir as leis da iconografia, ou da iconologia?

Visto que é indubitável que Cristo se sacrificou tanto pelos homens como pelas mulheres e que, em oposição aos costumes de seu tempo, conferiu privilégios altíssimos à seus seguidores de sexo feminino, visto que a única criatura humana nascida imune ao pecado original foi uma mulher, visto que foi às mulheres e não aos homens a quem apareceu, em primeira instância, após sua ressurreição, não supõe tudo isso um claro sinal de que Jesus, em polêmica com as leis de seu tempo, e na medida em que razoavelmente podia as violar, quis dar algumas claras indicações a respeito da igualdade dos sexos, se não ante a lei e os costumes históricos, sim pelo menos, respeito ao plano de Salvação? Fique claro que nem sequer ousou me aventurar na *vexata quaestio* (4) de se o termo *Elohim* que aparece ao princípio da *Gênese* é singular ou plural, e se nos diz gramaticalmente que Deus tinha sexo (e por idêntica razão me limito a considerar uma pura figura retórica, sem implicações teológicas, a afirmação de João Paulo I segundo a qual Deus é uma Mãe).

[4 - Tormentosa questão. (N. do T.)]

A argumentação simbólica não me convence. Tampouco o arcaico argumento segundo o qual a mulher em todos os momentos de sua vida expele impurezas (o argumento que foi defendido no passado, como se uma mulher com suas menstruações, ou que parisse com sangue, fosse mais impura que um sacerdote com *AIDS*).

Quando me encontro tão perdido em questões de doutrina recorro à única pessoa da qual confio, que é São Tomás de Aquino. Agora bem, São Tomás, que antes de ser doutor angélico era um homem de extraordinário sentido comum, em mais de uma ocasião tem que confrontar o problema de por que o sacerdócio é só uma prerrogativa masculina. Por nos limitar à *Summa theologiae*, o expõe em II- 1, 2, e se depara com a afirmação *Paulina* (ninguém é perfeito, nem sequer os Santos) segundo a qual as mulheres na assembleia eclesial, devem calar e não podem ensinar. Mas São Tomás acha nos Provérbios que *Unigenitas fui coram matrem meam, ea docebat me* (5). Como se as concerta? Aceitando a antropologia de seu tempo (o que outra coisa podia fazer?): o sexo feminino deve ficar submetido ao masculino, e as mulheres não são perfeitas em sabedoria.

[5- Unigênito fui em presença de minha mãe, ela me ensinava. (N. do T.)]

Em III, 31, 4 São Tomás se pergunta se a matéria do corpo de Cristo poderia ser assumida por um corpo feminino (como você sabe, circulavam teorias gnósticas segundo as quais Cristo tinha passado através do corpo da Maria como a água através de um tubo, como por um veículo casual, sem ser decidido, sem ser poluído por nenhuma *immunditia* relacionada com a fisiologia do parto). São Tomás recorda que se Cristo devia ser um ser humano *convenientissimum tamen fuit ut de foemina carnem acciperet* (6), para que, sirva de testemunha Santo Agostinho, «a liberação do homem deve aparecer em ambos os sexos». E, entretanto, não é capaz de livrar-se da antropologia de seu tempo, e continua admitindo que Cristo devia ser homem porque o sexo masculino é mais nobre.

[6- Todavia, foi muito apropriado que recebesse a carne de uma mulher. (N. do T.)]

São Tomás, em que pese a tudo, sabe ir além da inevitável antropologia de seu tempo. Não pode negar que os varões são superiores e mais aptos para a sabedoria que as mulheres, mas se esforça em mais de uma ocasião em resolver a questão de que às mulheres foi concedido o dom da profecia, e às abadessas a direção de almas e do ensino, e o faz com sofismas elegantes e sensatos. Entretanto, não parece convencido, e com a astúcia que lhe caracteriza, responde indiretamente, ou o que é o mesmo, finge não recordar que tinha respondido com antecedência, em I, 99, 2: se o sexo masculino for superior, por que no estado primitivo, antes do pecado original, permitiu Deus que nascessem mulheres? E responde que era necessário que no estado primitivo houvesse tanto homens como mulheres, não para garantir a continuidade da espécie, dado que os homens eram imortais e não era necessário introduzir a diferenciação sexual como condição de sobrevivência da espécie, mas sim porque (veja-se *Supplementum*, 39, 1, que não é de sua própria mão, mas se trata de uma idéia a que São Tomás recorre em outras ocasiões) «o sexo não está na alma». Com efeito, para São Tomás o sexo era um acidente que sobrevinha em um estágio avançado da gestação. Era necessário, e justo, criar dois sexos porque (e isso fica esclarecido em III, 4, respondeu) existe uma combinatória exemplar na geração dos humanos: o primeiro homem foi concebido sem varão nem mulher, Eva nasce do varão sem participação da mulher, Cristo de uma mulher sem participação de varão, mas todos os outros homens nascem de um varão e de uma mulher. E com essas três admiráveis exceções a regra é essa e esse, o plano divino.

Em III, 67, 4 São Tomás se pergunta se a mulher pode batizar, e liquida facilmente as objeções que a tradição lhe propõe: é Cristo quem batiza, mas dado que (como São Tomás tira de São Paulo, *Colossenses*, 3, 11, embora em realidade se diz com maior claridade em *Gálatas*, 3, 28) *in Christo non est masculus neque foemina* (7), igualmente, pode batizar um varão, pode fazê-lo uma mulher. Logo (aí o poder das opiniões correntes!) concede que, dado que *caput mulieris est vir* (8); e se houver varões presentes, a mulher não deve batizar. Porém, em *ad primum* distingue

muito claramente entre o que a uma mulher «não está permitido» (segundo o costume) e o que «pode» entretanto fazer (segundo o direito). E em *ad tertium* esclarece que, embora é certo que na ordem carnal a mulher é princípio passivo e só o varão é princípio ativo, na ordem espiritual, posto que tanto o varão como a mulher atuam em virtude de Cristo, tal distinção hierárquica não é válida.

[7- Em Cristo não há nem masculino, nem feminino. (N. do T.)]

[8- A «cabeça» da mulher é o varão. (N. do T.)]

Em que pese a tudo, em *Supplementum* 39, 1 (que, como já disse, não é de sua própria mão), expondo-se diretamente a questão de se a mulher pode receber a ordem sacerdotal, responde recorrendo, uma vez mais, ao argumento simbólico: o sacramento é igualmente um sinal, cuja validade não requer unicamente a «coisa», mas também, o «sinal da coisa»; e dado que no sexo feminino não se significa eminência alguma, as mulheres, posto que vivem em estado de submissão, não podem receber a ordem sacerdotal.

É certo que, em uma questão que não recordo, São Tomás usa o argumento *propter libidinem* (9), em outras palavras, que se o sacerdote fosse mulher, os fiéis (varões!) excitar-se-iam ao vê-la. Mas, dado que os fiéis são também mulheres, o que ocorre então com as jovens que poderiam excitar-se à vista de um «padre bonito» (recordo-lhe as páginas de Stendhal em *La Cartuja de Parma* sobre os fenômenos de incontinência passional suscitados pelos sermões de Fabrizio del Dongo?) A história da Universidade de Bolonha registra a uma tal Novella d'Andrea, ao que parece, teve cadeira no século XIV e foi obrigada a ensinar coberta por um véu para não distrair aos estudantes com sua beleza. Permitir-me-á você suspeitar que a tal Novella não era uma beldade tão irresistível, mas sim melhor, os estudantes propensos a certa libertina indisciplina. Pelo que se tratava, pois, era de educar aos estudantes, como hoje em dia de educar aos fiéis, não de excluir à mulher da *gratia sermonis* (10).

[9- Por causa da luxúria.]

[10- Graça da Palavra. (N. do T.)]

Em resumidas contas, minha impressão é que nem sequer São Tomás sabia dizer com exatidão por que o sacerdócio deve ser uma prerrogativa masculina, a menos que se aceite (como ele fazia, e não podia deixar de fazê-lo, segundo as idéias de seu tempo) que os homens são superiores por inteligência e dignidade. Todavia, não acredito que seja esta a posição atual da Igreja. Parece-me melhor a posição da sociedade chinesa, que, conforme se soube recentemente, e com horror, tende a eliminar às recém-nascidas de sexo feminino para manter com vida aos recém-nascidos de sexo masculino.

Eis aqui, pois, minhas perplexidades. Quais são as razões doutrinárias para proibir o sacerdócio às mulheres? Se se dessem simples razões históricas, de oportunidade simbólica, dado que os fiéis estão ainda acostumados à imagem de um sacerdote varão, não haveria razões para apressar à Igreja, cujos prazos são largos (embora isso sim, eu gostaria de conhecer uma data, antes da Ressurreição da Carne).

Mas o problema, evidentemente, não me corresponde. O meu não é mais que curiosidade. Entretanto, a outra metade do céu (como se diz na China) talvez esteja mais ansiosa.

*Umberto Eco*, outubro de 1995

### ***A Igreja não satisfaz expectativas, celebra mistérios***

Querido Umberto Eco:

Uma vez mais você decidiu começar este diálogo. Não acredito, entretanto, que sejam razões ideológicas as que determinem a quem corresponde começar, mas sim melhor, problemas práticos. No mês de setembro tive uma série de compromissos no estrangeiro e é possível que para a redação tenha resultado mais singelo ficar em contato com você. Por minha parte tenho uma pergunta que queria lhe fazer e que me reservo para a próxima vez; trata-se de uma pergunta a qual não consigo encontrar resposta e para a qual não me socorre nem sequer

essa «função, oracular» que às vezes, como nota você, atribuí, erroneamente, aos pastores. Como muito, tal função oracular poderia ser atribuída aos profetas, mas em nossos dias, temo, são bem mais raros.

A pergunta, pois, que tenho intenção de lhe fazer se refere ao fundamento último da ética para um laico. Eu gostaria que todos os homens e as mulheres deste mundo tivessem claros fundamentos éticos para seu obrar e estou convencido de que existem não poucas pessoas que se comportam com retidão, pelo menos em determinadas circunstâncias, sem referência a um fundamento religioso da vida. Todavia, não consigo compreender que tipo de justificação última dão a seu proceder.

Entretanto, deixando de lado por hora, este interrogante cuja ilustração me reservo para uma próxima carta, se é que me é concedida a primeira intervenção, passo a me ocupar das reflexões que faz você preceder a «espinhosa questão» do sacerdócio das mulheres. Você declara que, como laico, respeita os pronunciamentos das confissões religiosas sobre os princípios e problemas da ética natural, mas não admite a imposição aos não crentes, ou aos crentes de outra fé de comportamentos, que as leis do Estado proíbem. Estou completamente de acordo com você. Qualquer imposição de fora de princípios, ou comportamentos religiosos a quem não está de acordo com isso viola a liberdade de consciência. Dir-lhe-ei ainda mais: se tais imposições tiveram lugar no passado, em contextos culturais distintos do atual e por razões que hoje não podemos já compartilhar, o justo é que uma confissão religiosa o reconheça como engano.

Esta foi a valorosa posição adotada por João Paulo II em sua carta sobre o próximo jubileu do ano 2000, de título *Tertio millennio adveniente*, em que se diz: «Outro capítulo doloroso sobre o que os filhos da Igreja não podem deixar de voltar com o ânimo disposto ao arrependimento é o constituído pela aquiescência manifestada, em certos séculos especialmente, à métodos de intolerância e inclusive de violência ao serviço da verdade... É certo que um



juízo histórico correto não pode prescindir de uma atenta consideração dos condicionamentos culturais do momento... mas a consideração das circunstâncias atenuantes não exonera à Igreja da obrigação de um arrependimento profundo pelas debilidades de tantos filhos deles... De tais rasgos dolorosos do passado emerge uma lição para o futuro, que deve induzir todo cristão a abraçar com força o áureo princípio ditado no Concílio [*Dignitatis humanae*]: «A verdade não se impõe mais que com a força da própria verdade, a qual penetra nas mentes brandamente e de uma vez com vigor» (N. 35).

Queria, entretanto, fazer uma precisão importante a respeito do qual você afirma falando das «leis do Estado». Estou de acordo no princípio geral de que uma confissão religiosa deve ater-se ao âmbito das leis do Estado e que, por outra parte, os laicos não têm direito a censurar os modos de vida de um crente que se ajustam ao quadro de tais leis. Mas considero (e estou seguro de que também você estará de acordo) que não se pode falar de «leis do Estado» como de algo absoluto e imutável. As leis expressam a consciência comum da maioria dos cidadãos e tal consciência comum está submetida ao livre jogo do diálogo e das propostas alternativas, sob as que subjazem (ou podem subjazer) profundas convicções éticas. Resulta por isso óbvio, que algumas correntes de opinião, e portanto, as confissões religiosas também, podem tentar influenciar, democraticamente, no teor das leis que não consideram correspondentes a um ideal ético; que para eles não representa algo confessional, a não ser, pertencente à todos os cidadãos. Nisto consiste o delicado jogo democrático que prevê uma dialética entre opiniões e crenças, com a esperança de que tal intercâmbio faça crescer essa consciência moral coletiva que subjaz a uma convivência ordenada.

Neste sentido, aceito com muito gosto sua «espinhosa questão» sobre o sacerdócio negado às mulheres pela Igreja católica, porque você me expõe isso justamente como fruto do desejo de um laico sensível de tentar compreender por que a Igreja aprova, ou desaprova certas coisas. Bem é certo que aqui não se trata de um problema ético, a não ser, teológico. Trata-se

de compreender por que a Igreja católica, e com ela todas as igrejas do Oriente, quer dizer, na prática todas as igrejas que se remontam a uma tradição bimilenária, continuam fiéis a uma certa praxe cultural que sempre exclui às mulheres do sacerdócio.

Afirma você que não conseguiu encontrar ainda na doutrina, razões persuasivas para tal feito, com o maior respeito por sua parte para a autonomia da Igreja em matéria tão delicada. E expõe suas perplexidades em referência à interpretação das Escrituras, as assim chamadas razões teológicas, as razões simbólicas, ou inclusive as extraídas da biologia, para acabar examinando com acuidade algumas páginas de São Tomás, nas quais inclusive este homem «de extraordinário sentido comum» parece deixar-se levar por argumentações pouco coerentes.

Revisemos com calma todos estes pontos, embora renunciarei a entrar em considerações muito sutis, não porque eu não goste, ou as considere supérfluas, mas sim, porque temo que de outro modo esta carta, que forma parte de um epistolário público, ficará sem leitores. Já me pergunto se quem não conhece bem as Escrituras, nem muito menos à São Tomás, terão sido capazes de lhe seguir, no qual afirma a tal propósito, mas me alegra que tenha tirado você a confrontação nestes textos, porque neles me encontro como em casa e também porque espero que a algum leitor entrem vontades de folheá-los.

Vamos, pois, às Escrituras. Você, em primeiro lugar, remete-se a um princípio geral hermenêutico, segundo o qual os textos têm que ser interpretados não em sua literalidade integrista, a não ser, tendo em conta o tempo e o ambiente em que foram escritos. Estou plenamente de acordo com este princípio e com os becos sem saídas aos quais conduz uma exegese integrista. Queria objetar, entretanto, que nem sequer um integrista se sentiria incômodo com a regra sobre o penteado e a barba dos sacerdotes que você recorda.

Você cita ao *Ezequiel* (44, 20) e o livro do *Levítico* (suponho que se refere ao *Lev.*, 19, 27-28; 21, 5; cfr. também *Dt.*, 14, 1) para sustentar que se se interpretassem literalmente estes textos se incorreria em uma contradição: a barba descuidada para o *Levítico* e o corte regular

para o *Ezequiel*. Mas a mim (e a muitos exegetas parece-me que nesta questão de detalhe (citada aqui unicamente a título de exemplo) *Ezequiel* não pretende contradizer ao *Levítico*: este último pretende proibir certos ritos de luto de origem provavelmente pagã (o texto de 21, 5 deve traduzir-se como «não se farão tonsuram na cabeça nem se barbearão as bordas da barba, nem se farão incisões na carne» e *Ezequiel* faz referência provavelmente a essa mesma norma). Tudo isto não o digo nem em defesa dos integristas, nem para favorecer um ou outro penteado, a não ser, para indicar que às vezes não resulta fácil saber o que é que a Bíblia quer dizer sobre certos pontos concretos, nem decidir se sobre determinado argumento se fala de acordo com os usos de seu tempo, ou para assinalar uma condição permanente do povo de Deus.

No que se refere a nosso tema, os exegetas que procuraram na Bíblia argumentos positivos para o sacerdócio das mulheres se depararam sempre com grandes dificuldades.

O que posso dizer sobre os argumentos que se poderiam denominar «teológicos» e que você exemplifica com o arroz e o *sake*, possível matéria da eucaristia, se «por um inescrutável intuito divino, Cristo se tivesse encarnado no Japão». A teologia, entretanto, não é a ciência dos possíveis ou «do qual tivesse podido acontecer se...»; não pode fazer outra coisa mais que partir dos dados positivos e históricos da Revelação e tentar compreendê-los. Neste sentido, resulta inegável que Jesus Cristo escolheu aos doze apóstolos. Este deve ser o ponto de partida para determinar qualquer outra forma de apostolado na Igreja. Não se trata de procurar razões, *a priori*, mas sim, de aceitar que Deus se comunicou de uma certa maneira e em uma certa história, e que tal história em sua singularidade nos segue determinando ainda hoje.

Na mesma linha concordo com você em que as razões simbólicas, ao menos tal e como até agora nos foram expostas, não são *a priori* convincentes. Recorda você com toda a razão os privilégios altíssimos que Cristo conferiu às mulheres que o seguiram, a quem apareceu em primeiro lugar depois de sua ressurreição. Em polêmica com as leis de seu tempo, Cristo deu algumas claras indicações a respeito da igualdade dos sexos. Estes são fatos inegáveis dos quais

a Igreja deve extrair com o tempo as oportunas conseqüências, porque não podemos pensar, que se tenha dado já razão de tudo à força destes princípios operativos. Sem dúvida alguma, ficou superado também o argumento arcaico de tipo biológico.

Por isso, inclusive São Tomás, que era um homem de grande doutrina e grande sentido comum, mas que não podia ir muito além das concepções científicas de seu tempo e tampouco dos costumes de seus contemporâneos, não sabe propor argumentos que hoje sejam persuasivos para nós. Renuncio a lhe seguir na sutil análise ao que você submete várias passagens da *Summa*, não porque não o ache interessante, mas sim porque temo que o leitor se perderia. Em sua análise, entretanto, sugere-se que em São Tomás se dava uma espécie de combate interior entre diversos princípios e que se esforçava em encontrar razões para a praxe da Igreja, mas com plena consciência de não ser de todo convincente. Seu principal obstáculo era o princípio de que *sexus masculinus est nobilior quam femininus* (11)(*Summa*, 3, 31, 4 *ad primum*), que por um lado, ele aplicava como evidente para seu tempo e que por outro, contrastava com as prerrogativas dadas por Cristo e na Igreja às mulheres. Hoje em dia, um princípio assim parece superado e por isso desaparecem as razões teológicas que dele se derivavam.

[11- O sexo masculino é melhor que o feminino. (N. do T.)]

Mas então, perguntar-me-á você, qual é a conseqüência de tudo isso? A conseqüência é uma coisa muito singela e muito importante; quer dizer, que uma praxe da Igreja tão profundamente enraizada em suas tradições, que não conheceu exceções reais em dois milênios de história, não pode estar apoiada em razões abstratas, ou apriorísticas, a não ser, em algo que corresponde a seu próprio mistério. O mesmo fato de que a maioria das razões contribuídas ao longo dos séculos para ordenar sacerdotes só aos homens não possam hoje já propor-se, enquanto a praxe mesma persevera com grande força (basta pensar nas crises que até fora da Igreja católica, quer dizer, na comunhão anglicana, está provocando a praxe contrária), advertenos que nos achamos, não ante raciocínios simplesmente humanos, a não ser, ante o desejo da

Igreja de não ser infiel aos atos salvíficos que a geraram e que não se derivam de pensamentos humanos, mas sim da própria atuação de Deus.

Isso comporta duas conseqüências importantes às quais o atual pontífice se atém estritamente. Por um lado, trata-se de valorizar o papel e a presença da mulher em todos os aspectos da vida da sociedade e da Igreja, muito além de quanto se fez até agora. Por outro, trata-se de penetrar na compreensão da natureza do sacerdócio e dos ministérios ordenados com muito maior profundidade que nos séculos precedentes. Permito-me citar aqui umas muito importantes palavras do Concílio Vaticano II: «Cresce com efeito a compreensão, tanto das coisas quanto das palavras transmitidas, seja com a reflexão e o estudo dos crentes, os quais meditam em seu coração (cfr. *Lc*, 2, 19 e 51), seja com a experiência dada por uma mais profunda inteligência das coisas espirituais, seja pela evangelização daqueles quem com a sucessão episcopal receberam um carisma seguro de verdade. A Igreja, portanto, no curso dos séculos, tende incessantemente à plenitude da verdade divina, até que nesta não se cumpra a palavra de Deus» (*Dei Verbum* N. 8).

A Igreja reconhece, portanto, que não chegou ainda à plena compreensão dos mistérios que vive e celebra, mas olha com confiança para um futuro que lhe permita viver a realização não de simples expectativas ou desejos humanos, mas sim das promessas mesmas de Deus. Neste caminho se preocupa de não separar-se da praxe e do exemplo de Jesus Cristo, porque só permanecendo exemplarmente fiel a eles poderá compreender as implicações da liberação que, como recorda São Tomás citando a Santo Agostinho, *in utroque sexu debuit apparere* (12): «Foi muito conveniente que o Filho de Deus recebesse o corpo de uma mulher... porque deste modo se enobreceu toda a natureza humana. Por isso Agostinho diz: "A liberação do homem devia manifestar-se em ambos os sexos"» (*Summa*, 3, 31, 4).

*Carlo Maria Martini*, outubro de 1995

### *Onde encontra o laico a luz do bem?*

Querido Umberto Eco:

Eis aqui a pergunta que, como já lhe tinha antecipado na última carta, tinha intenção de lhe fazer. Refere-se ao fundamento último da ética para um laico, no quadro da «pós-modernidade». Quer dizer, mais em concreto, em que base a certeza e a imperatividade de sua ação moral que não pretende remeter, para cimentar o caráter absoluto de uma ética, à princípios metafísicos, ou em todo caso, à valores transcendentais e tampouco à imperativos categóricos universalmente válidos? Em termos mais singelos (dado que alguns leitores me têm feito chegar suas queixas pela excessiva dificuldade de nossos diálogos), que razões confere a seu obrar, quem pretende afirmar e professar princípios morais, que possam exigir inclusive o sacrifício da vida, mas não reconhece um Deus pessoal? Ou, dito de outro modo, como se pode chegar a dizer, prescindindo da referência a um Absoluto, que certas ações não se podem fazer não, sob nenhum conceito, e que outras devem fazer-se, custe o que custar? É certo que há leis, mas em virtude das quais podem chegar a nos obrigar até a custa da vida?

Sobre estas interrogações queria que tratasse nesta ocasião nossa conversação.

Como é lógico, eu gostaria que todos os homens e as mulheres deste mundo, incluindo a quem não acredita em Deus, tivessem um claro fundamento ético para seu comportamento e atuassem conforme o mesmo. Estou convencido, além disso, de que existem não poucas pessoas que se comportam com retidão, pelo menos nas circunstâncias ordinárias da vida, sem referência a nenhum fundamento religioso da existência humana. Sei também que existem pessoas que, sem acreditar em um Deus pessoal, chegam a dar a vida para não abdicar de suas convicções morais. Todavia, não consigo compreender que tipo de justificação última dão a seu proceder.

Resulta claro e óbvio que também uma ética laica pode achar e reconhecer de fato normas e valores válidos para uma reta convivência humana. É assim como nascem muitas

legislações modernas. Mas, para que os alicerces destes valores não se enfadonhem de confusão ou incerteza, sobretudo nos casos limite, ou sejam, simplesmente, mal-entendidos como costume, moda, comportamento funcional, ou útil, ou mera necessidade social, mas sim assumam o valor de um verdadeiro e próprio absoluto moral, é preciso que não estejam atados a nenhum princípio mutável, ou negociável.

E isso sobretudo quando abandonamos o âmbito das leis civis ou penais e, acima delas, entramos na esfera das relações interpessoais da responsabilidade, que cada um tem para seu próximo acima das leis escritas, na esfera da gratuidade e da solidariedade.

Ao perguntar-me sobre a insuficiência de uns alicerces puramente humanistas não queria turvar a consciência de ninguém, a não ser, unicamente, tentar compreender o que acontece em seu interior, em nível das razões de fundo, para poder promover assim, além disso, uma mais intensa colaboração sobre temas éticos entre crentes e não crentes.

É sabido, com efeito, que as grandes religiões empreenderam um caminho comum de diálogo e de comparação, ainda em seus inícios, para a afirmação de princípios éticos compartilhados por todos. Desta maneira, pretende-se não só eliminar as raízes de todo conflito religioso entre os povos, mas também, contribuir com maior eficácia à promoção do homem. Em que pese todas as dificuldades históricas e culturais que um diálogo semelhante comporta, este se faz possível graças ao fato de que todas as religiões situam, embora seja com modalidades diversas, um Mistério transcendente como fundamento de atuação moral. Desta maneira, resulta possível, identificar uma série de princípios gerais e de normas de comportamento nos quais qualquer religião pode reconhecer-se e para os quais pode contribuir sua cooperação em um esforço comum, sem ver-se obrigada a renegar nenhuma crença própria. Com efeito, «a religião pode cimentar de maneira inequívoca, porque a moral, as normas e os valores éticos, devem vincular, incondicionalmente, (e não só quando resulta cômodo) e, portanto, universalmente, (para todas as hierarquias, classes e raças). O humano se

mantém, precisamente, assim que lhe considera baseado sobre o divino. Cada vez resulta mais claro que somente o incondicionado pode obrigar de maneira absoluta, somente o Absoluto pode vincular de maneira absoluta» (Hans Küng, *Projeto para uma ética mundial*).

É possível um diálogo parecido na relação entre crentes e não crentes sobre temas éticos, especialmente entre católicos e laicos? Esforço-me, freqüentemente, em entrever nas expressões de alguns laicos, algo equivalente à razão profunda e, de alguma forma, absoluta de seu comportamento moral. Interessei-me, por exemplo, nas razões nas quais alguns fundam o dever da proximidade e da solidariedade, inclusive, sem recorrer a um Deus Pai e Criador de tudo e ao Jesus Cristo nosso irmão. Parece-me que se formula mais ou menos assim: Outros estão em nós! Estão em nós com independência de como os tratemos, do fato de que os amemos, odiemo-los, ou sejam-nos indiferentes.

Parece-me que este conceito de outros em nós, supõe para uma parte do pensamento laico uma espécie de fundamento essencial de qualquer idéia de solidariedade. Isso me impressiona muito, sobretudo quando o vejo funcionar na prática, para estimular, inclusive, a solidariedade para o longínquo, ou o estrangeiro. Impressiona-me também porque, à luz das reflexões crentes de São Paulo sobre o único Corpo do qual todos somos membros (cfr. I *Carta aos Coríntios*, cap. 12 e *Carta aos Romanos*, cap. 12), é um conceito de forte realismo e pode ser lido em chave de fé cristã. Mas, o que me pergunto precisamente, é se a leitura laica, que carece desta justificação de fundo, é suficiente, se tiver uma força de convicção iniludível e pode sustentar por exemplo, inclusive o perdão dos inimigos. E mais, parece-me que sem o exemplo e a palavra de Jesus Cristo, que da cruz perdoou a quem crucificava, inclusive, para as tradições religiosas este último ponto supõe uma dificuldade. O que dizer então de uma ética laica?

Reconheço, portanto, que existem numerosas pessoas que atuam de maneira eticamente correta e que em ocasiões, realizam inclusive atos de elevado altruísmo sem terem, ou sem serem conscientes de ter um fundamento transcendente para seu comportamento, sem fazerem



referência nem a um Deus criador, nem ao anúncio do Reino de Deus com suas conseqüências éticas, nem à morte e a ressurreição de Jesus e ao dom do Espírito Santo, nem à promessa da vida eterna; precisamente deste realismo é de onde extraio eu a força dessas convicções éticas que quero, em minha debilidade, que constituíram sempre a luz e a força de meu obrar. Mas quem não faz referência a este ou a análogos princípios, onde encontra a luz e a força para fazer o bem não só em circunstâncias fáceis, mas também naquelas que nos põem a prova até os limites de nossas forças humanas e, sobretudo, naquelas que nos situam frente à morte? Por que o altruísmo, a sinceridade, a justiça, o respeito por outros, o perdão dos inimigos são sempre um bem e devem preferir-se, inclusive a custo da vida, a atitudes contrárias? E como decidir com certeza, em cada caso concreto, o que é altruísmo e o que não é? E se não existir uma justificação última e sempre válida para tais atitudes, como é possível na prática que estas sejam sempre as que prevaleçam, que sejam sempre as vencedoras? Se inclusive a quem dispõe de argumentos fortes para um comportamento ético o custa grande esforço o ater-se ao mesmo, o que ocorre com quem conta com argumentos débeis, incertos e vacilantes?

Custa-me muito compreender como uma existência inspirada nestas normas (altruísmo, sinceridade, justiça, solidariedade, perdão) pode sustentar-se longo tempo e em qualquer circunstância, se o valor absoluto da norma moral não está baseado em princípios metafísicos, ou sobre um Deus pessoal.

É muito importante que exista um terreno comum para laicos e crentes no plano da ética, para poder colaborarem juntos na defesa do homem, da justiça e da paz. É óbvio, que a invocação da dignidade humana é um princípio que funda um comum sentir e obrar: não usar nunca à outros como instrumento, respeitar em qualquer caso e constantemente sua inviolabilidade, considerar sempre a toda pessoa como realidade indisponível e intangível. Todavia, aqui também chega um momento em que alguém se pergunta qual é a justificação última destes princípios. O que cimeta, com efeito, a dignidade humana se não o fato de que

todos os seres humanos estão abertos para algo mais elevado e maior que eles mesmos? Só assim pode esta não ficar circunscrita em termos intramundanos e garantir-lhe uma legitimidade que nada pode pôr em discussão.

Sinto, pois, um grande desejo de aprofundar em tudo aquilo que permita uma ação comum entre crentes e não crentes em relação à promoção da pessoa. Mas sei, ao mesmo tempo, que quando não existe acordo sobre os princípios últimos, antes ou depois, em especial quando se chega aos casos limite e os problemas de limites, surge algo que demonstra as divergências de fundo que existem. Faz-se então, mais difícil a colaboração e emergem em ocasiões, inclusive julgamentos éticos contrapostos, sobre pontos chave da vida e da morte.

O que fazer, pois? Proceder em comum com modéstia e humildade naqueles pontos nos quais exista acordo, com a esperança de que não emerjam as razões da diferença e da oposição? Ou melhor, tentar aprofundar juntos nas razões que de fato permitem um acordo sobre temas gerais (por exemplo, a justiça, a paz, a dignidade humana), de modo que se possa chegar à essas razões não ditas, que se zelam depois das decisões cotidianas e nas quais se revela então a não coincidência de fundo, ou a possibilidade, talvez, de ir além de cepticismos e agnosticismos, para um «Mistério» ao qual se entregar, porque dessa entrega nasce também a possibilidade de fundar uma ação comum em favor de um mundo mais humano?

Sobre este tema tão apaixonante queria, pois, conhecer suas reflexões. É evidente que toda discussão a respeito de temas éticos particulares leva sempre a perguntar-se sobre seus fundamentos. Parece-me que vale a pena, portanto, expor-se temas como estes, para projetar um pouco de clareza, ao menos, sobre o que cada um pensa e compreender melhor o ponto de vista do outro.

*Carlo Maria Martini*, janeiro de 1996

### ***Quando outros entram em cena, nasce a ética***

Querido Carlo Maria Martini:

Sua carta libera-me de uma árdua situação comprometida para me jogar em outra igualmente árdua. Até agora foi a mim (embora não por minha decisão) a quem correspondeu abrir o discurso, e quem fala o primeiro é fatalidade que interroga, esperando que o outro responda. Daí a apurada situação de me sentir inquisitivo. E valorei em sua justa medida a decisão e humildade com as quais você, por três vezes, desmentiu a lenda segundo a qual os jesuítas respondem sempre uma pergunta com outra pergunta.

Agora, entretanto, encontro-me no apuro de responder eu a sua pergunta, porque minha resposta seria significativa se eu tivesse recebido uma educação laica; pelo contrário, minha formação se caracteriza por um forte rastro católico até (por assinalar um momento de fratura) os vinte e dois anos. A perspectiva laica não foi para mim uma herança absorvida passivamente, a não ser o fruto, bastante sofrido, de uma longa e lenta mudança, de modo que fica sempre a dúvida de se algumas de minhas convicções morais não dependem ainda desse rastro religioso que marcou minhas origens. Já em idade avançada pude ver (em uma universidade católica estrangeira que arrola também à professores de formação laica, exigindo-lhes como muito manifestações de obséquio formal no curso dos rituais acadêmico-religiosos) alguns colegas aproximar-se dos sacramentos sem acreditar na «presença real», e portanto, sem nem sequer haver-se confessado. Com um calafrio, depois de tantos anos, adverti ainda o horror do sacrilégio.

Contudo, acredito poder dizer sobre que fundamentos se apóia hoje minha «religiosidade laica», porque retenho com firmeza que se dão formas de religiosidade, e portanto, um sentido do sagrado, do limite, da interrogação e da esperança, da comunhão com algo que nos supera, inclusive em ausência da fé em uma divindade pessoal e providencial. Mas isso, como se desprende de sua carta, sabe você também. O que você se pergunta é no qual radica o vinculante, impelente e irrenunciável nestas formas de ética.

Eu gostaria de adotar uma perspectiva distante em relação à questão. Alguns problemas

éticos me tornaram mais claros refletindo sobre certos problemas semânticos — e não se preocupe que possa haver quem diz que nosso diálogo é difícil; os convites a pensar muito facilmente provêm das revelações dos *mass-media*, previsíveis por definição —. Que se acostumem à dificuldade do pensar, porque nem o mistério nem a evidência são fáceis.

Meu problema era se existiam «universais semânticos», quer dizer, noções elementares comuns a toda a espécie humana que possam ser expressas por todas as línguas. Problema não tão óbvio, do momento em que, como se sabe, muitas culturas não reconhecem noções que nos parecem evidentes, como por exemplo, a de substância a que pertencem certas propriedades (como quando dizemos que «a maçã é vermelha») ou a de identidade ( $a = a$ ). Pude persuadir-me, entretanto, de que efetivamente existem noções comuns a todas as culturas, e que todas se referem à posição de nosso corpo no espaço.

Somos animais de posição ereta, por isso, resulta-nos fatigante permanecer longo tempo de cabeça pra baixo, e portanto, possuímos uma noção comum do alto e do baixo, tendendo a privilegiar o primeiro sobre o segundo. Igualmente possuímos as noções de direita e esquerda, de estar parados ou de caminhar, de estar de pé ou reclinados, de arrastar-se ou de saltar, da vigília e do sono. Dado que possuímos extremidades, sabemos todos o que significa golpear uma matéria resistente, penetrar em uma substância branda ou líquida, desfazer algo, tamborilar, pisar, dar patadas, talvez inclusive dançar. Poderia continuar longo momento enumerando esta lista, que abrange também o ver, o ouvir, o comer ou beber, o tragar ou expelir. E naturalmente todo homem possui noções sobre o que significa perceber, recordar ou advertir desejo, medo, tristeza ou alívio, prazer ou dor, assim como emitir sons que expressem estes sentimentos. Portanto, (e entramos já na esfera do direito) possuímos concepções universais a respeito da constrição: não desejamos que ninguém nos impeça de falar, ver, escutar, dormir, tragar ou expelir, ir aonde queiramos; sofremos se alguém nos ata ou nos segrega, se nos golpear, fere ou mata, se submeter à torturas físicas, ou psíquicas, que diminuam

ou anulem nossa capacidade de pensar.

Note-se que até agora me limitei a atirar em cena somente a uma espécie do Adão bestial e solitário que não sabe ainda o que é uma relação sexual, o prazer do diálogo, o amor aos filhos, a dor pela perda de uma pessoa amada; mas já nesta fase, ao menos para nós (e não para ele ou para ela), esta semântica se converteu na base para uma ética: devemos, acima de tudo, respeitar os direitos da corporalidade alheia, entre os quais se contam também o direito a falar e a pensar. Se nossos semelhantes tivessem respeitado estes direitos do corpo, não teriam tido lugar a matança dos Santos Inocentes, os cristãos no circo, na noite de São Bartolomeu, a fogueira para os hereges, os campos de extermínio, a censura, os meninos nas minas, os estupros de Bósnia.

Todavia, como é que, em que pese a elaborar imediatamente um repertório instintivo de noções universais, o bestão (ou a bestona) — todo estupor e ferocidade — que pus em cena pode chegar a compreender que não só deseja fazer certas coisas e que não lhe sejam feitas outras, mas também que não deve fazer à outros o que não deseja que façam a ele? Porque, por fortuna, o Éden se povoa em seguida. A dimensão ética começa quando entram em cena outros. Qualquer lei, por moral ou jurídica que seja, regula sempre relações interpessoais, incluindo as que se estabelecem com quem a impõe.

Você mesmo atribui ao laico virtuoso a convicção de que outros estão em nós. Entretanto, não se trata de uma vaga inclinação sentimental, mas sim de uma condição básica. Como até as mais laicas dentre as ciências humanas nos ensinam, são outros, é seu olhar, o que nos define e nos conforma. Nós (da mesma forma que não somos capazes de viver sem comer nem dormir) não somos capazes de compreender quem somos sem o olhar e a resposta de outros. Até quem mata, estupra, rouba ou tiraniza o faz em momentos excepcionais, porque durante o resto de sua vida mendiga de seus semelhantes aprovação, amor, respeito, elogio. E inclusive de quem humilha pretende o reconhecimento do medo e da submissão. A falta de tal reconhecimento, o recém-nascido abandonado na selva não se humaniza (ou, como Tarzan,

procura a qualquer preço a outros no rosto de um macaco), e corre o risco de morrer ou enlouquecer quem viver em uma comunidade em que todos tivessem decidido sistematicamente não lhe olhar nunca e comportar-se como se não existisse.

Como é que então há, ou houve, culturas que aprovam os massacres, o canibalismo, a humilhação dos corpos alheios? Simplesmente porque nelas se restringe o conceito de «outros» à comunidade tribal (ou à etnia) e se considera os «bárbaros» como seres desumanos. Nem sequer os cruzados sentiam aos infiéis como um próximo ao que amar excessivamente; e é que o reconhecimento do papel de outros, a necessidade de respeitar neles essas exigências que consideramos irrenunciáveis para nós, é o produto de um crescimento milenar. Inclusive o mandamento cristão do amor será enunciado, fatigosamente aceito, só quando os tempos estejam o suficientemente amadurecidos.

O que você me pergunta, entretanto, é se esta consciência da importância de outros é suficiente para me proporcionar uma base absoluta, uns alicerces imutáveis para um comportamento ético. Bastaria com que lhe respondesse que o que você define como fundamentos absolutos não impede a muitos crentes pecar sabendo que pecam, e a discussão terminaria aí; a tentação do mal está presente inclusive em quem possui uma noção fundada e revelada do bem. Mas queria lhe contar duas anedotas, que me deram muito que pensar.

Alguém se refere a um escritor que se proclama católico, embora seja *sui generis*, cujo nome omito só porque me disse quanto vou citar no curso de uma conversaçãõ privada, e eu não sou nenhum mexeriqueiro. Foi em tempos de João XXIII, e meu anciãõ amigo, elogiando com entusiasmo suas virtudes, afirmou (com evidente intençaõ paradoxal): «Este papa João deve ser ateu. Só um que não acredita em Deus pode querer tanto a seus semelhantes!» Como todos os paradoxos, este também possui seu germe de verdade: sem pensar no ateu (figura cuja psicologia me escapa, porque ao modo kantiano, não vejo de que forma se pode não acreditar em Deus e considerar que não se pode provar sua existênciã, e acreditar depois firmemente na

inexistência de Deus, e sentir-se capaz de poder prová-la), parece-me evidente que para uma pessoa que não tenha tido jamais a experiência da transcendência ou a tenha perdido, quão único pode dar sentido a sua própria vida e a sua própria morte, quão único pode consolá-la, é o amor para outros, o intento de garantir a qualquer outro semelhante uma vida vivível, inclusive depois de ter desaparecido. Naturalmente, dão-se também casos de pessoas que não acreditam e que, entretanto, não se preocupam em dar sentido a sua própria morte, igualmente, há também casos de pessoas que afirmam serem crentes e, entretanto, seriam capazes de arrancar o coração de um menino vivo com tal de não morrer por eles. A força de uma ética se julga pelo comportamento dos Santos, não pelo dos ignorantes *cuius deus venter est* (13).

[13- Cujo deus é o ventre. (N. do T.)]

E vamos com a segunda anedota. Sendo eu um jovem católico de dezesseis anos, vi-me envolto em um duelo verbal com um conhecido, maior que eu, famoso por ser «comunista», no sentido que tinha este termo nos terríveis anos cinqüenta. Dado que me provocava, expus-lhe a pergunta decisiva: como podia ele, não crente, dar um sentido a um fato de outra forma tão insensato como a própria morte? E ele me respondeu: Pedindo antes de morrer um enterro civil. Assim, embora eu já não esteja, terei deixado a outros um exemplo.» Acredito que inclusive você pode admirar a profunda fé na continuidade da vida, o sentido absoluto do dever que animava aquela resposta. E é este o sentido que levou a muitos não crentes a morrer sob tortura com tal de não trair a seus amigos e a outros a adoecer de peste para curar aos empestados. É também, às vezes, quão único empurra aos filósofos a filosofar, aos escritores a escrever: lançar uma mensagem na garrafa, para que, de alguma forma, aquilo no qual se acreditava, ou que nos parecia formoso, possa ser acreditado ou pareça formoso a quem venha depois.

É de verdade tão forte este sentimento para justificar uma ética tão determinada e inflexível, tão solidamente fundada como a de quem acredita na moral revelada, na

sobrevivência da alma, nos prêmios e nos castigos? Tentei apoiar os princípios de uma ética laica em um fato natural (e, como tal, para você resulta também de um projeto divino) como nossa corporalidade e a idéia de que sabemos instintivamente que possuímos uma alma (ou algo que faz as vezes dela) só em virtude da presença alheia. Por isso se deduz que o que defini como ética laica é no fundo uma ética natural, que tampouco o crente desconhece. O instinto natural, levado a sua justa maturação e autoconsciência, não é um fundamento que dê garantias suficientes? Claro, pode-se pensar que não supõe um estímulo suficiente para a virtude: total, pode dizer o não crente, ninguém saberá o mal que secretamente estou fazendo. Mas advirta-se que o não crente considera que ninguém lhe observa do alto e sabe portanto também — precisamente por isso — que não há ninguém que possa lhe perdoar. Se for consciente de ter obrado mal, sua solidão não terá limites e sua morte será desesperada. Tentará melhor, mais ainda que o crente, a purificação da confissão pública, pedirá o perdão de outros. Isto sabe no mais íntimo de suas entretelas, e portanto, sabe que deverá perdoar por antecipado a outros. De outro modo, como se poderia explicar que o remorso seja um sentimento advertido também pelos não crentes?

Não queria que se instaurasse uma oposição cortante entre quem acredita em um Deus transcendente e quem não acredita em princípio supraindividual de algum. Eu gostaria de recordar que precisamente à *Ética* estava dedicado o grande livro de Spinoza que começa com uma definição de Deus como causa de si mesmo. Além do fato de que esta divindade spinoziana, bem sabemos, não é nem transcendente nem pessoal, inclusive da visão de uma enorme e única Substância cósmica, em que algum dia voltaremos a ser absorvidos, pode emergir precisamente uma visão da tolerância e da benevolência, porque no equilíbrio e na harmonia dessa Substância única estamos todos interessados. Estamo-lo porque de alguma forma pensamos que é impossível que essa Substância não resulte de alguma forma enriquecida ou deformada por aquilo que no curso dos milênios também nós temos feito. De modo que me



atreveria a dizer (não é uma hipótese metafísica, é só uma tímida concessão à esperança que nunca nos abandona) que também em uma perspectiva semelhante se poderia voltar a propor o problema das formas de vida depois da morte. Hoje o universo eletrônico nos sugere que podem existir seqüências de mensagens que se transferem de um suporte físico a outro sem perder suas características irrepitíveis, e parecem inclusive sobreviver como pura não matéria algorítmica no instante no qual, abandonando um suporte, não se imprimiram ainda em outro. Quem sabe se a morte, mais que uma implosão não poderia ser uma explosão e impressão, em algum lugar, entre os vórtices do universo, do *software* (que outros chamam alma) que fomos elaborando enquanto vivemos, até de que formam nossas lembranças e remorsos pessoais, e portanto, nosso sofrimento incurável, nosso sentido de paz pelo dever completo e nosso amor. Afirma você que, sem o exemplo e a palavra de Cristo, a qualquer ética laica faltaria uma justificação de fundo que tivesse uma força de convicção iniludível. Por que subtrair ao laico o direito de servir do exemplo de Cristo que perdoa? Tente, Carlo Maria Martini, pelo bem da discussão e do parágrafo no qual creê, aceitar embora não seja mais que por um instante a hipótese de que Deus não existe, de que o homem aparece sobre a Terra por um engano de uma torpe casualidade, não só entregue a sua condição de mortal, mas também condenado a ser consciente disso e a ser, portanto, muito imperfeito entre todos os animais (e seja-me consentido o tom leopordiano desta hipótese). Este homem, para achar a coragem de aguardar a morte, converter-se-ia, necessariamente, em um animal religioso e aspiraria a elaborar narrações capazes de lhe proporcionar uma explicação e um modelo, uma imagem exemplar. E entre quão muitas é capaz de imaginar, algumas fulgurantes, algumas terríveis, outras pateticamente consolatórias, ao chegar à plenitude dos tempos tem em determinado momento a força, religiosa, moral e poética, de conceber o modelo de Cristo, do amor universal, do perdão dos inimigos, da vida oferecida em holocausto para a salvação de outros. Se eu fosse um viajante proveniente de longínquas galáxias e deparásse-me com uma espécie que foi capaz de

propor-se tal modelo, admiraria subjugado tamanha energia teogônica e consideraria a esta espécie miserável e infame, que tantos horrores cometeu, redimida só pelo fato de ser capaz de desejar e acreditar que tudo isso era a verdade.

Abandone agora se o desejar a hipótese e deixe-a a outros, mas admita que embora Cristo não fosse mais que o sujeito de uma grande lenda, o fato de que esta lenda pode ser imaginada e querida por estes bípedes sem plumas que só sabem que nada sabem, seria tão milagroso (milagrosamente misterioso) como o fato de que o filho de um Deus real fora verdadeiramente encarnado. Este mistério natural e terreno não cessaria de turvar e fazer melhor o coração de quem não crê.

Por isso considero que, em seus pontos fundamentais, uma ética natural —respeitada na profunda religiosidade que a anima— pode sair ao encontro dos princípios de uma ética fundada sobre a fé na transcendência, a qual não deixa de reconhecer que os princípios naturais foram esculpidos em nosso coração sobre a base de um programa de salvação. Se ficarem, como logicamente ficarão, certas margens irreconciliáveis, não serão diferentes dos que aparecem no encontro entre religiões distintas. E nos conflitos da fé devem prevalecer a Caridade e a Prudência.

*Umberto Eco*, janeiro de 1996

### ***A técnica supõe o ocaso de toda boa fé***

*Emanuele Severino*

Esta busca de um terreno comum para a ética cristã e a laica está dando por supostas muitas coisas decisivas. Ambas pensam a si mesmas como um modo de guiar, modificar e corrigir ao homem. Na civilização ocidental, a ética possui o caráter da técnica. Na tradição teológico-metafísica, chega a ser inclusive uma supertécnica, porque é capaz de outorgar não simplesmente a salvação mais ou menos efêmera do corpo, a não ser a eterna da alma. Com mais modéstia, mas dentro da mesma ordem de idéias, hoje em dia se pensa que a ética é uma

condição indispensável para a eficiência econômica e política. Os modos de guiar, modificar e corrigir ao homem são muito distintos, mas compartilham o mesmo espírito. Se não se compreender o significado da técnica e o significado técnico da ética, a vontade de achar um terreno comum para a ética dos crentes e dos não crentes está condenada a vagar na escuridão. Existe, entretanto, um ulterior traço comum à ambas as formas de ética: a boa fé, quer dizer, a retidão da consciência, a boa vontade, a convicção de fazer aquilo que sem a menor dúvida todo ser consciente deve fazer. O conteúdo da boa fé pode ser inclusive muito distinto. Há quem ama ao próximo porque está convencido de dever amá-lo, e há quem não o ama porque, por sua vez, de boa fé, está convencido de que não existem motivos para amá-lo. Assim que atua de boa fé, também este último realiza em si o princípio fundamental da ética, quer dizer, somente sua mera conformidade com a lei. Ético é o homem que em boa fé não ama; não ético é o homem que ama porque, em que pese a sua convicção de não dever amar, quer evitar a desaprovação social.

A convicção para atuar de uma certa maneira pode ter motivações distintas. Este me parece o tema sobre o que reclama atenção o cardeal Martini (veja-se «Onde encontra o laico a luz do bem?»). As motivações da boa fé não são a boa fé e nem sequer seu conteúdo: são o fundamento da convicção em que a boa fé consiste. A convicção de atuar de uma certa maneira surge, bem porque assim ordena atuar uma legislação de tipo religioso, bem porque, com o nascimento da filosofia na Grécia, a certeza de conhecer a verdade definitiva e incontrovertível faz que esta seja adotada como lei suprema e fundamento absoluto do atuar. Todavia, pode haver também quem está convencido de dever atuar de uma certa maneira, em que pese a saber que não dispõe de motivação absoluta alguma para tal forma de atuar. Em todos estes casos se atua em boa fé, quer dizer, eticamente, mas a solidez da boa fé varia segundo a consistência das motivações.

Quando a motivação da boa fé é a lei constituída pela verdade incontrovertível a que

aspira a tradição filosófica, quando a motivação possui um fundamento absoluto, a solidez da boa fé resulta ajudada e reforçada ao máximo (e ajudada ao máximo resulta a eficácia técnica da ética). Cabe deixar em suspense o problema da possibilidade de que nestas condições de solidez a lei seja transgredida, porque efetivamente se pode afirmar, como escreve Umberto Eco em sua resposta ao Martini, que também atuam mal quem acredita dispor de uns alicerces absolutos da ética; igualmente se pode dizer que a transgressão da verdade é possível porque essa transgressão é só uma verdade aparente, ou não nos aparece em sua verdade autêntica.

A solidez da boa fé que não dispõe de motivação alguma resulta, pelo contrário, reforçada ao mínimo, precisamente porque não é ajudada por nenhum fundamento; entretanto, não se pode descartar que consiga ser mais sólida que uma boa fé que crê apoiar-se em um fundamento absoluto. Entre estes dois extremos se situa a multidão de formas intermediárias da boa fé.

Faz tempo que venho dizendo que se a verdade não existir, quer dizer, se não existir um fundamento absoluto da ética, também carece de verdade o rechaço da violência. Para quem está convencido da inexistência da verdade e rechaça em boa fé a violência, este rechaço é, precisamente, uma simples questão de fé, e como tal lhe aparece. Pelo contrário, para quem está convencido de ver a verdade, e uma verdade que implique o rechaço da violência, este rechaço não se parece como simples fé, mas sim como sabedoria, igualmente, acontece na ética fundada sobre princípios metafísico-teológicos da tradição. E, ao não existir a verdade, esse rechaço da violência não é mais que uma fé, a qual, precisamente por isso, não pode possuir mais verdade que a mesma fé (mais ou menos boa) que, pelo contrário, acredita que deve perseguir a violência e a devastação do homem. Dá-me a impressão de que este raciocínio foi recolhido nas recentes encíclicas da Igreja e de que nesta direção aponta também o texto do cardeal Martini. Com a condição de que ele considera, com a Igreja, que ainda hoje pode existir um fundamento absoluto da ética, «além de cepticismos e agnosticismos»; que ainda hoje pode existir «uma

verdadeira e própria absoluta moral» e que, portanto, pode-se falar ainda de verdade absoluta, no sentido da tradição filosófico-metafísico-teológica que para a Igreja segue definindo a base de sua própria doutrina.

Contra este pressuposto da Igreja e de toda a tradição ocidental se eleva a filosofia contemporânea, que, por outro lado, só através de escassas frestas toma consciência de sua própria força invencível. Quando se sabe captar sua essência profunda, o pensamento contemporâneo não nos parece como cepticismo e agnosticismo ingênuo, mas sim como desenvolvimento radical e inevitável da fé dominante que se acha na base de toda a história do Ocidente: a fé no suceder do ser. Sobre o fundamento desta fé, o pensamento contemporâneo é a consciência de que não pode existir nenhuma verdade distinta do suceder» ou seja, do próprio atropelo de toda verdade. Por minha parte, convido freqüentemente à Igreja a não infravalorizar a potência do pensamento contemporâneo do qual, indubitavelmente, é necessário saber captar, por cima de suas próprias formas explícitas, a essência profunda e profundamente oculta, e entretanto absolutamente invencível, em respeito à qualquer forma de saber que se mantenha dentro dos limites da fé no suceder. O que se mostra nesta essência é que a grande tradição do Ocidente está destinada ao ocaso e que, portanto, resulta ilusória a tentativa de salvar ao homem contemporâneo recorrendo às formas da tradição metafísico-religiosa. A tradição metafísica tenta demonstrar que se por cima do suceder não existisse uma verdade e um ser imutável e eterno, deduzir-se-ia que um nada, no suceder provêm das coisas, transformar-se-ia em um ser (quer dizer, no ser que produz as coisas). Pelo que se trata, em troca (como expliquei em mais de uma ocasião), é de compreender que na essência profunda do pensamento contemporâneo se assenta a identificação de um nada e do ser (a qual é de uma vez cancelamento do suceder, ou seja, da diferença entre aquilo que é e aquilo que ainda não é ou deixou já de ser), que tem lugar precisamente quando se afirmam esse ser e essa verdade imutável nos quais a tradição confia. Assim, tenta-se compreender que qualquer imutável

antecipa, convertendo-o portanto em aparente e impossível, o suceder do ser, quer dizer, aquilo que para o Ocidente é a evidência suprema e supremamente inegável.

Todavia, se a morte da verdade e do Deus da tradição ocidental é inevitável, é-o também a morte de todo fundamento absoluto da ética, que situe a verdade como motivação da boa fé. Deste modo, qualquer ética não pode ser outra coisa que boa fé, ou o que é igual, somente pode ser fé, e não pode aspirar a mais verdade que qualquer outra boa fé. O desacordo entre as distintas fés só pode resolver através de um enfrentamento no qual o único sentido possível da verdade é sua capacidade prática, como fé, de impor-se sobre as demais. É um desacordo entre várias boas fés (entre as quais terá que contar também a boa fé da violência), já que a má fé é uma contradição (quer dizer, uma não verdade que não pode ser aceita nem sequer pela fé no suceder), em que o estar convencido de algo distinto do que se faz obstaculiza e debilita a eficácia do fazer.

As formas violentas do enfrentamento prático podem ser postergadas pela perpetuação do compromisso. Mas desta maneira o diálogo e o acordo são um equívoco, porque, se a verdade não existir, resulta só uma conjectura a existência de um terreno e de um conteúdo comuns, de uma dimensão universal idêntica para as distintas fés em contraste (e que por sua vez seja um imutável, quer dizer, algo que faz impossível o suceder do mundo). Se for só uma conjectura que você fale meu idioma, nossos acordos serão meros equívocos. E o equívoco zela a violência do enfrentamento. A última frase da resposta de Eco ao Martini —«E nos conflitos de fé devem prevalecer a caridade e a prudência»— é uma aspiração subjetiva, uma boa fé débil que se pode afirmar unicamente na medida em que não obstaculiza à boa (ou má) fé mais potente. Que Eco se expresse dessa maneira resulta por outro lado compreensível, porque ele, demonstrando que está ainda muito longe da essência profunda do pensamento contemporâneo, sustenta um ponto de vista que volta a propor a aspiração tradicional a um fundamento absoluto da ética. Deste modo e por cima de suas intenções, também seu

raciocínio é somente uma fé, como o de Martini.

Mas não acaba aí a simetria entre o texto de Martini e o de Eco. Martini propõe uma ética fundada sobre «princípios metafísicos», «absolutos», «universalmente válidos»: «um verdadeiro e próprio absoluto moral», apoiado sobre «claros fundamentos». Mas depois considera que estes claros fundamentos são um «Mistério» (quer dizer, algo que por definição é obscuro); em outras palavras, quer «um Mistério transcendente como fundamento de atuação moral». Por sua vez Eco propõe uma ética fundada sobre noções «universais», «comuns a todas as culturas», fundada em outras palavras nesse fato «natural», «certo», indiscutível, que é o «repertório instintivo» do homem. Mas logo considera, por sua vez, que o fato de que o homem, para sobreviver, construa-se um mundo de ilusões e de modelos sublimes é algo tão «milagrosamente misterioso» como a encarnação de Deus. Ambos os interlocutores pretendem situar na base da ética um fundamento «claro» e «certo», e portanto, evidente, mas depois afirmam que tal fundamento é misterioso, quer dizer, obscuro. Poderão evitar a incoerência, mostrando em que sentido o fundamento é evidente e em qual (distinto) misterioso. Mas a simetria continua. (Essa incoerência me parece que gravita em especial sobre o texto de Martini, mas resulta estranho que Eco —depois de ter afirmado que o homem, filho do azar, inventa grandes ilusões para sobreviver— considere «milagrosa» essa capacidade de fazer-se ilusões, quando, em troca, a presença desta significa simplesmente que a vontade de viver, presente no homem, possui um grau de intensidade capaz de forjar-se ilusões até esse extremo. Já Leopardi explicava que quando tal intensidade decresce e as ilusões desaparecem, o homem se converte em algo morto.)

A simetria entre os dois discursos não se detém aí, porque ambos apresentam como evidente um conteúdo que não o é. Martini, conforme parece, aproxima perigosamente os «princípios metafísicos» aos princípios religiosos da ética. São Tomás de Aquino e a Igreja são conscientes de sua diversidade. Os primeiros constituem uma verdade evidente da razão e são

absolutos porque são evidentes. Pertencem ao que os gregos chamavam *episteme*, São Tomás, *scientia*, Fichte e Hegel, *Wissenschaft*. Os segundos vêm dados, em troca, pela revelação de Jesus, que se propõe a si mesmo como mensagem sobrenatural e excede a qualquer capacidade da razão; seu caráter absoluto é a certeza absoluta do ato de fé (*fides quae creditur*), que é fé nessa configuração do Absoluto que é o mistério trinitário (*fides quae creditur*). Se se afirmar —como Hans Küng em um fragmento citado por Martini— que «a religião pode fundar de maneira inequívoca porque a moral... deve vincular incondicionalmente... e, portanto, universalmente», não se pode conceber o caráter inequívoco da religião como verdade evidente da razão. A religião funda «inequivocamente» o vínculo moral, no sentido de que nela a fé aceita os conteúdos sobrenaturais da revelação e sua imposição como determinação da moral. A fé é a certeza absoluta de coisas não evidentes (*argumentum non apparentium*), que representam um problema inclusive do ponto de vista da «razão» tal e como é entendida pela Igreja católica (embora esta última evite reconhecê-lo e, com São Tomás, afirme a «harmonia» de fé e razão). A fé é um fundamento problemático da moral; como problemáticas são a incondicionalidade e a universalidade da moral, assim que fundadas pela razão.

Mas também Eco situa como fundamento evidente da ética algo que não o é. «Persuadido de que, com efeito, existem noções comuns a todas as culturas» (como as do alto e do baixo, de uma direita e uma esquerda, de estar parados ou do mover-se, do perceber, recordar, gozar, sofrer...) — onde «persuadido de que, com efeito, existem» não é mais que uma maneira de dizer que sua existência é incontrovertível e evidente—, Eco sustenta que tais noções são «a base para uma ética» que ordena «respeitar os direitos da corporalidade alheia». Agora bem, que tais noções existam, e que a existência do próximo seja, como sustenta Eco, um ingrediente iniludível de nossa vida, é uma tese de sentido comum, mas não uma verdade evidente, a não ser uma conjectura, uma interpretação desse conjunto de acontecimentos que se denominam linguagens e comportamentos humanos; é, portanto, algo problemático. Estar



«seguros» da existência do conteúdo de tal interpretação supõe, pois, desde o começo, uma fé. Uma fé que Eco, como Martini, situa como evidência. E assim como para a tradição existe uma «lei natural» imodificável, que o comportamento do homem deve ter em conta, do mesmo modo para Eco há na base da «ética laica» um «fato natural» igualmente imodificável, metafísico e teológico: o instinto natural. A filosofia contemporânea, entretanto, em sua forma mais avançada nega qualquer noção comum e universal (e também, portanto, a que está presente no «não faça à outros o que não queira que faça a si», a que Eco se remete), posto que o universal é também um imutável que antecipa e faz vã essa inovação absoluta em que consiste o suceder. A boa fé da ética contemporânea leva a ocaso a boa fé que a tradição pretendia apoiar na verdade do pensamento filosófico, ou na verdade a que se remete a fé.

Todavia, acima das formas filosófico-religiosas da boa fé, e legitimada, entretanto, pela inevitabilidade desse ocaso, situou-se faz já tempo a ética da ciência e da técnica, quer dizer, a boa fé constituída pela convicção de que o que é necessário fazer, a tarefa suprema que se tem que levar a cabo, é o incremento indefinido dessa capacidade de realizar fins que o aparelho científico-tecnológico planetário está convencido de poder impulsionar mais que qualquer outra força, e que é hoje a condição suprema da salvação do homem na Terra. Na época da morte da verdade, a ética da técnica possui a capacidade prática de conseguir que qualquer outra forma de fé fique subordinada à ela. Todavia, qual é o sentido da técnica? E como é possível que a civilização do Ocidente seja capaz de acabar com a violência, se situar em seu próprio fundamento essa fé no suceder que — ao pensar as coisas como disponíveis a sua produção e violência — constitui a raiz mesma da violência?

(Fevereiro de 1996)

***O bem não se pode fundar em um Deus homicida***

*Manlio Sgalambro*

Os interrogantes que o cardeal Martini expõe em sua última intervenção, sobre os quais

me pediu que me pronuncie, induzem a partir de uma pergunta ulterior: como aparece o bem entre os homens? Como é possível que sobre este bando de canalhas, de vez em quando, com a rapidez do raio, abata-se algo, um ato bom, um gesto de pena, e retire-se com a mesma rapidez? A maravilha ética inicia-nos na moral em um mundo no qual resulta mais fácil que se cometa um delito. «É que fazem falta pretextos para cometer um delito?», pergunta a princesa Borghese em *Juliette*. O início da ética está intimamente unido ao estupor. O mal social é uma bagatela frente ao mal metafísico: um ato de bem contém a mais absoluta negação de Deus.

Refuta a ordem do mundo, atenta contra a disposição que se pretende divina. O bem é a maior tentativa de anular «o ser». Por isso não pode apoiar-se em Deus, em algo que em todo caso deu origem a um mundo que se sustenta ontologicamente sobre o mútuo *carnage*. Com o bem negamos, portanto, a Deus; mas «o ser», quer dizer, Deus, ou a ordem «metafísica» do mundo, leva sempre as de ganhar. Em consequência, como pode apoiar o bem em Deus? Lembro-me o julgamento global de Spinoza sobre intelecto e vontade em Deus, julgamento que se pode expressar desta maneira: Deus não é inteligente nem bom. É um ser, um horrível ser, acrescentaria um spinoziano coerente. Chamamo-lhe Deus só por sua potência. Suspeito de todas as formas que há, outras muitas coisas silenciadas na filosofia de Spinoza. Estimado senhor, queria em qualquer caso lhe fazer notar todo o peso que a grande teologia escolástica sofre por esta existência. Fazer-lhe notar os milhares de subterfúgios com os quais esta zela sua raiva! As leis da exclusão da impiedade são leis complexas e praticadas em estado de sonambulismo, sem que portanto nos demos conta de nada, como acontece cada vez que se leva a cabo uma infidelidade. A idéia de Deus não deve ser, essa é a questão, a idéia que formo de Deus, a idéia que de Deus se forma o ímpio. Deus não deve existir. Quero acrescentar que isso se deduz da austeridade da impiedade. Nós não podemos nos associar com uma natureza inferior. Acredito estar seguro da natureza inferior de Deus. A idéia de Deus não supõe uma natureza divina. Estou muito preocupado pela opinião comum, que se converteu em um elo

não divisível de idéias. Vejo com amargura que a idéia de Deus e a idéia do bem se apresentam enlaçadas. Pelo menos quando não nos vigiam. Compartilham-se nesse momento as piores astúcias de uma alma turvada. Naturalmente, você não sabe, mas eu sustento que o bem só pode pensar-se, não se fazer. O que me diria se eu acrescentasse que, sendo «pensamento», não pode «ser»? Acrescento além que para mim a impiedade é sede inexausta de bem e resulta-me revoltante que isso se relacione com Deus, cuja idéia, volto a repeti-lo, rechaça-o totalmente.

Ao escolher a um homem como próximo, como irmão, responde-se ao Absoluto que nos arroja juntos à morte. Porque para nós, os mortais, desejar o bem de um é desejar que não morra.

Escolher a um homem como próximo é escolhê-lo para a vida. Como pode fundar-se este ato, portanto, em um Deus «que chama a seu lado»? *Ille omnicida erat ab initio* (14): no princípio ontológico mesmo se contém nossa morte. O ato do bem, no momento em que escolhe a «outro» como próximo, diz-lhe: você não deve morrer. O resto é uma subespécie do útil. No bem há aflição e dor pelo fato da morte. O bem é uma luta contra a mortalidade do outro, contra «o ser» que o absorve e o mata (ou segundo as terríveis e ameaçadoras palavras que em um tratado do Mestre Eckhart descrevem assim o ato no qual «unimos» a Deus: «Um com Um, um do Um, um no Um e, no Um, eternamente um»). Entendido deste modo, o bem é impraticável e é unicamente «pensamento». Como se pode, por outro lado, sustentar uma visão que não seja a da impraticabilidade do bem? Desejar o bem de outros é desejar que não morram, isso é tudo. (Como se pode conciliar, repito, a idéia do bem com Deus, que é a morte mesma? Acredito, pelo contrário, que a idéia de Deus e a idéia da morte se associam de tal maneira que podemos usar tanto um nome como o outro.) O resto é *Justiz und Polizei*.

[14- E era homicida desde o princípio. (N. do T.)]

(Fevereiro de 1996)

***Para atuar moralmente, confiemos em nosso instinto***

O cardeal Martini não é unicamente um pastor de almas que opera em uma das mais importantes diocese italianas; é além disso um padre jesuíta de grande cultura, um intelectual militante, com esse espírito missionário que supõe uma espécie de marca genética da companhia a que pertence.

Os padres jesuítas nasceram como missionários, e não só para converter à fé a longínquas etnias educadas em outras civilizações e em outras religiões, mas também para conter na cristianíssima Europa o terremoto luterano e a ainda mais devastadora difusão da nova ciência e da nova filosofia.

Os tempos, depois, mudaram bastante; basta pensar que a companhia, depois de ter representado durante alguns séculos, a asa direita — se é que pode chamar-se assim — da Igreja romana, nestes últimos anos se situou, freqüentemente, à margem da heterodoxia, compartilhando com esta, se não teses teológicas, ao menos, comportamentos sociais e até objetivos políticos.

Queria dizer que os jesuítas de nossos dias privilegiaram seu desejo de conhecer outros sobre a missão de convertê-los, atitude de grande interesse para um laico que seja capaz de manifestar a mesma disponibilidade para o conhecimento e o diálogo.

O intercâmbio de cartas entre Martini e Umberto Eco proporciona-nos um exemplo insigne desta recíproca abertura, e em tal sentido resulta muito valioso. Pergunto-me se este ponto de partida pode servir de apoio para contribuir a uma nova fundação de valores. O cardeal assim o espera, mas —se tiver entendido bem suas palavras— vincula o resultado ao redescobrimto do Absoluto como única fonte possível da lei moral.

Pois bem, tal posição é preliminar. Se sobre ela não se consegue projetar clareza, resultará enormemente difícil que laicos e católicos levem a cabo juntos o replantamento de novos valores capazes de suscitar comportamentos tendentes ao bem comum, à busca do justo

e, em resumidas contas, a uma ética apropriada para as necessidades e as esperanças dos homens do século XXI.

Os padres da Igreja, em que pese a dar à graça um peso decisivo para a salvação das almas, não renunciaram nunca a percorrer, embora não fosse mais que de maneira subsidiária, o caminho que, com o único auxílio da razão, deveria levar o homem a conhecer e a reconhecer ao Deus transcendente.

Durante um milênio inteiro esta tentativa esteve unida às teses da Primeira Causa, do Primeiro Motor. Mas com o tempo os intelectuais mais finos compreenderam que aquela tese tinha perdido já toda sua força de persuasão, à medida que a ciência ia destronando ao homem e, com ele, à seu criador.

No momento mesmo, em que a necessidade e o azar substituíam à casualidade e ao destino, a pretensão de remontar-se mediante a razão do efeito final até a Primeira Causa resultava insustentável e, de fato, nenhuma mente amadurecida recorre hoje à semelhantes argumentos.

Não por isso se atenuou a vocação missionária; somente trocou de terreno. Se os padres da Igreja tinham acoplado à busca do Absoluto às relações entre o criado e o criador, seus epígonos modernos tornaram a propor o Absoluto como o único fundamento possível do sentimento moral. Posto que o homem não está dominado unicamente por seu próprio egoísmo, mas também pelo desejo da virtude, do conhecimento, do bem e da justiça, e dado que estes sentimentos são, em boa medida, conflitivos em relação ao mero amor de si, eis aqui a preciosa indução por meio da qual o conhecimento e o amor por outros se fazem derivar desse Deus transcendente que não se sustenta já em sua representação como grande artífice do universo. Não já, pois, Primeiro Motor, a não ser fonte de mandamentos e de valores morais: esta é a moderna representação que os católicos dão do Deus transcendente às portas do terceiro milênio.

Em outras palavras, o Deus transcendente deixou de ser no imaginário católico a potência ordenadora do caos universal da que falam os primeiros capítulos da *Gênese*, para adaptar-se à medida humana como fonte de verdade, bondade e justiça. Os animais, as plantas, as rochas, as galáxias, a natureza, em resumo, separa-se do domínio do divino, e ao mesmo tempo, afasta-se dele a imagem apocalíptica do Deus das batalhas, das tentações e dos castigos terríveis e cósmicos. Verdade, bondade, justiça, mas, sobretudo, amor: esta é a representação cristã que emerge da cultura católica mais informada e mais avançada à portas do século XXI.

Uma espécie, pois, de humanismo católico que consente o encontro com outras culturas, religiosas ou não, que custodiam bem viva a chama da moralidade.

Esta evolução da cultura católica, da metafísica, até a ética, não pode deixar de ser acolhida pelos laicos como um acontecimento extremamente positivo. Por outro lado, faz tempo que a filosofia está registrando de novo, depois de um longo parêntese de declive, um ardor de estudos precisamente no campo da moralidade, enquanto que, por sua parte, a ciência se expõe hoje problemas que tempo atrás eram competência exclusiva das especulações dos filósofos. Quando a reflexão modifica sua óptica e seus objetivos, isso acontece sempre pela pressão das necessidades dos homens, os quais evidentemente estão hoje em dia mais concentrados nos problemas da convivência que nos da transcendência.

Chegados a este ponto poder-me-ia objetar — se minhas observações fossem compartilhadas — em virtude de que razões recolho aqui o tema do Absoluto para negar que este conceito seja utilizável como fundamento da moral. Por que não deixar que cada um resolva a seu gosto os problemas de natureza metafísica e que, portanto, não influenciam nos comportamentos e nas motivações que os determinam?

Posso responder que o tema do Absoluto foi proposto por Martini e é, pois, obrigado lhe responder, por um lado, e, por outro, que não se trata de um tema sem nenhuma influência no problema que se está debatendo. O cardeal expõe, com efeito, uma questão a que me parece

que Eco não chegou a responder completamente, ou seja; se a moral não está ancorada nos mandamentos que se derivam de um Absoluto, será indiferente, será relativa, será variável, será, enfim — ou poderá ser — uma não moral, ou inclusive uma antimoral.

É que acaso não corresponde ao pensamento ateu a responsabilidade de concernir a moral e, portanto, de aplainar o caminho a sua destruição, à dissolução de todos os valores e, enfim, ao extravio que atualmente nos circunda? Não é verdade que é necessário retornar do Absoluto se quisermos refundar esses valores e sair do reino do egoísmo no qual nos afundamos?

Assim parece raciocinar o cardeal Martini. E sobre este assunto terá que lhe dar uma resposta. Reclama-a e tem direito a obtê-la.

O cardeal pensa — e não poderia ser de outra maneira, embora não fosse mais que pelos hábitos que viu — que a moral tem sua sede na alma e na doce debilidade do corpo sua permanente tentação. O cardeal, em conseqüência, ata todo seu raciocínio à separação entre o corpo e a alma, estando esta última formada a imagem e semelhança do criador e a ele vinculada por uma entupida rede de correspondências, a primeira das quais é a possibilidade da graça e, junto a ela, ou talvez inclusive, independentemente, dela, a inspiração direta do bem, perenemente assediado, mas perenemente vencedor.

Esta crença na alma não é discutível, posto que é axiomática para quem a possui. Pelo resto, como é sabido, a prova negativa é impossível. Além disso, por que razão devem empenhar os ateus em pôr em discussão, sem proveito algum, os baluartes que o crente levantou em defesa de suas ultraterrenas crenças?

Através da comunicação entre a alma e o Deus que a criou, o homem recebeu o hálito moral, mas não só isso: também recebeu as normas, os preceitos, as leis que se traduzem em comportamentos, com os conseguintes prêmios para quem os obedece e os correspondentes castigos, às vezes leves, às vezes terríveis e eternos, para quem não o faz.

Naturalmente, normas e preceitos podem ser interpretados e portanto relativizados segundo os tempos e os lugares; freqüentemente, os castigos celestes foram anulados pela clemência e as indulgências sacerdotais; outras vezes, em troca, antecipados pelo braço secular mediante processos, prisões e fogueiras.

A história da Igreja, junto à infinitos atos de exemplaridade e de bondade, está intimamente entretecida da violência dos clérigos e das instituições regidas por eles. Dir-se-á que todas as instituições humanas e os homens que as administram —por muito ministros de Deus que sejam— são falíveis e é verdade. Mas aqui se está discutindo outra questão, mais importante, ou seja: não há conexão absoluta que pode impedir a relatividade da moral. Queimar a uma bruxa, ou a um herege não foi considerado um pecado, e muito menos um crime, durante quase a metade da história milenar do catolicismo; pelo contrário, crueldades como estas, que violavam a essência de uma religião que tinha sido fundada sobre o amor, eram levadas a cabo em nome e como tutela dessa mesma religião e de quão moral dela intrinsecamente deveria formar parte. Repito-o: não pretendo desenterrar enganos e até crimes que hoje —mas só hoje— a Igreja admitiu e repudiou; simplesmente estou afirmando que a moral cristã, unida, eminentíssimo cardeal Martini, ao Absoluto emanado pelo Deus transcendente, não impediu de maneira nenhuma uma interpretação relativa dessa mesma moral. Jesus impediu que a adúltera fosse apedrejada e sobre isso edificou uma moral apoiada no amor, mas a Igreja por ele fundada, em que pese a não renegar daquela moral, extraiu dela interpretações que conduziram à autênticas matanças e a uma cadeia de delitos contra o amor. E isso não em alguns casos esporádicos, ou por alguns trágicos enganos individuais, a não ser sobre a base de uma concepção que guiou os comportamentos da Igreja durante quase um milênio. Concluo com este ponto: não existe conexão com o Absoluto, seja o que for, aquilo que se entende com esta palavra, que evite as mudanças da moral segundo os tempos, os lugares e os contextos históricos nos quais as vicissitudes humanas se desenvolvem.



Qual é então o fundamento da moral no qual todos, crentes e não crentes, podemos reconhecer?

Pessoalmente sustento que reside na pertença biológica dos homens a uma espécie. Sustento que na pessoa se enfrentam e convivem dois instintos essenciais, o da sobrevivência do indivíduo e o da sobrevivência da espécie. O primeiro dá lugar ao egoísmo, necessário e positivo sempre que não supere certos limites a partir dos quais se volta devastador para a sociedade; o segundo dá lugar o sentimento da moralidade, quer dizer, a necessidade de fazer-se encargo do sofrimento alheio e do bem comum.

Cada indivíduo elabora com sua própria inteligência e sua própria mente estes dois instintos profundos e biológicos. As normas da moral mudam e devem mudar, posto que muda a realidade a que se aplicam. Mas em um aspecto são imutáveis por definição: essas normas, esses comportamentos podem ser definidos como morais sempre que superarem de alguma forma o horizonte individual e obrem em favor do bem do próximo.

Este bem será sempre o fruto de uma elaboração autônoma e, como tal, relativa, mas esta não poderá prescindir nunca da compreensão e do amor para outros, posto que este é o instinto biológico que se acha na base do comportamento moral.

Pessoalmente desconfio desse Absoluto que dita mandamentos heterônimos e produz instituições chamadas a administrá-los, a sacralizá-los e a interpretá-los. A história, cardeal Martini, incluindo a da Companhia religiosa a que você pertence, autoriza-me ou, melhor dizendo, incita-me a desconfiar.

Por isso, deixemos de lado metafísicas e transcendências se quisermos reconstruir juntos uma moral perdida; reconheçamos juntos o valor moral do bem comum e da caridade no sentido mais alto do termo; pratiquemo-lo até o final, não para merecer prêmios ou escapar à castigos, a não ser, simplesmente, para seguir o instinto que provém de nossa comum raiz humana e do comum código genético que está inscrito em cada um de nós.

(Fevereiro de 1996)

### ***Da falta de fé como injustiça***

*Indro Montanelli*

Agradeço aos amigos da revista *Liberal* o convite para intervir neste debate entre o cardeal Martini e Umberto Eco, embora meu agradecimento seja algo hesitante. Nem tanto pelo que se refere ao laico Eco, com quem compartilho ao menos uma linguagem, mas sim porque confrontar temas como estes com um homem de igreja da talha de Martini me provoca, em certo modo, calafrios. Em qualquer caso, eis aqui, com toda humildade, minhas opiniões a respeito.

Nada que objetar à argumentação do cardeal, que me parece a seguinte: quem acredita poder reduzir a religião a um credo moral sem fundamento em um valor transcendente não podem resolver seu problema existencial, porque a Moral não possui em si nada de Absoluto, sendo as regras que ela dita sempre relativas, assim que propensas a adaptar-se às mudanças que se produzem, no tempo e no espaço, nos costumes dos homens.

Como negá-lo? Eu mesmo que, em meu muito humilde caso, e sem nenhuma pretensão de consegui-lo, procuro no estoicismo um modelo de comportamento, devo reconhecer sua relatividade e, em conseqüência, sua insuficiência; estas foram também patente de curso para seu mesmo Mestre, Sêneca, e induziram-lhe a comportar-se em sua vida de maneira notavelmente distinta de suas predicções, às quais se adequou unicamente na morte. Naturalmente, suas contravenções a seu próprio credo moral deveram-se ao fato de que esse credo não teve o sustento de um valor transcendente que o fizesse absoluto, imprescritível e inevitável.

Quem pode negar que por um mero código de comportamento, embora fosse o mais elevado, ninguém teria tido a força nem a coragem para subir à cruz, e sem esse ato o cristianismo se teria reduzido a uma pura e simples «academia» dentre quão muitas pululavam

na Palestina, destinadas somente a acumular pó nos porões de alguma sinagoga de Jerusalém. Eu também sei, Eminência, que, ante vocês os crentes, armados de fé em algo que lhes transcende, quer dizer, em Deus, nós, os que procuramos esta fé sem conseguir achá-la, não somos mais que uns deficientes. Deficientes que não terão jamais a força de converter-se em outros até entregar sua própria vida em troca da outra, e possivelmente nem sequer de resistir às lisonjas de um Nero qualquer. Mas, é suficiente? (e é esta a objeção que me atrevo a expor ao cardeal, sempre, repito, com toda humildade), basta com a consciência de tal menosvalia para dar a fé? Ou faz falta algo mais?

Sei perfeitamente que assim desembocamos em um problema, como é o da Graça, sobre o que, como é óbvio, não posso me medir com o cardeal Martini. Mas espero que esteja de acordo comigo em que este problema não turva unicamente aos pobres desprovidos como eu, mas sim, segue sendo causa de divisão, não só para o mundo cristão, mas também, no fundo, para o católico. Porque os primeiros em afirmar que a fé é uma iluminação concedida por um gracioso dom do Senhor àqueles que, em seu inextricável julgamento, ele destina à salvação, não foram Lutero, nem Calvino; foram os dois maiores padres fundadores da Igreja, Paulo e Agostinho, se é que interpretei bem algumas de suas passagens, lidos por mim só em uma *vulgata* e sem ajuda de teologia alguma, por desgraça.

Confesso-o, eu não vivi, e não vivo a falta de fé com o desespero de um Guerreiro, de um Prezzolini, de um Giorgio Levi della Vida (limitando-me às tribulações de meus contemporâneos, das quais posso prestar testemunho). Entretanto, sempre a senti e a sinto como uma profunda injustiça que priva a minha vida, agora que chegou ao momento de prestar contas, de qualquer sentido. Se meu destino é fechar os olhos sem ter sabido de onde venho, aonde vou e o que vim fazer aqui, mais me valia não havê-los aberto nunca. Espero que o cardeal Martini não tome esta minha confissão por uma rabugice. Ao menos em meu propósito, não é mais que a declaração de um fracasso.

(Fevereiro de 1996)

*Como vivo no mundo, este é meu fundamento*

*Vittorio Foa*

Não estou de todo convencido de que uma acareação entre crentes e não crentes seja um caminho útil para indagar no fundamento último da ética. Para começar, quem acredita está no fundo tão convencido de acreditar?, e os não crentes (falo por experiência própria), estão tão seguros de não acreditar? Sempre pensei que um crente, embora o seja, não deixa nunca de procurar. Os limites são incertos.

Se um crente exigir a um não crente que justifique suas crenças éticas sem exigir-se a si mesmo justificar a relação entre sua fé e suas próprias certezas, corre o risco de passar por cima de toda a história da humanidade e de impor, prejudicialmente, uma hierarquia que pode fazer vã a própria acareação. Pede-se ao não crente: diga-me ***em que crê quem não crê!*** Com um pequeno trocadilho, dá-se, é obvio, que o único modo de acreditar é o de quem faz a pergunta; assim, o problema fica resolvido antes de começar, não fazem falta justificações.

Ademais, da inutilidade, há um segundo risco que é especular respeito ao primeiro. Se a fé em um Deus pessoal consente «decidir com certeza em cada caso concreto o que é altruísmo e que não o é» ou, ainda mais, consente «dizer que certas ações não se podem realizar, sob nenhum conceito, e que outras se devem realizar, custe o que custar» (Martini), o crente que sabe o que é verdade e o que é justo tem não só o direito, mas também o dever, de obter que outros se adequem à verdade e à justiça. Deste modo se desata a confusão entre a letra e o Espírito, entre o Livro e a ética. No integrismo a experiência religiosa se dissolve. O integrismo se encontra também entre os não crentes. A acareação não é entre crentes e não crentes, a não ser sobre o modo de acreditar e o modo de não acreditar.

Faz falta algo mais que a fé religiosa, ou que um refinado humanismo ou racionalismo. Eu não consigo falar de ética se não contemplar o mal e não me introduzo nele. Estou

pensando no ódio étnico. Olhei aos olhos, sob distintas formas, durante quase todo este século. Começava o século com o nacionalismo dos Estados, os sofrimentos e a morte de nove milhões de homens jovens. Aquele nacionalismo não tinha chovido do céu, não era uma fatalidade. Tinha nascido das transformações, eu diria inclusive do tombo, de certas experiências civis, do sentimento nacional como sentir comum de uma comunidade, de querer ser como outros, com outros. O tombo tinha suposto a negação dos outros, uma vontade de morte. As leis da história inventadas para justificar aquele massacre eram todas falsas. Em qualquer momento daquele processo seria possível tentar detê-lo. A identidade de uma comunidade, como a de um indivíduo, nasce por diferença. O nó da ética se encontra nessa diferença: é negação de outros, ou é pelo contrário, convivência e busca comum? Aquele ódio não era fatal, era uma construção humana, as coisas poderiam ser distintas.

Ao final de século, a um tiro de pedra de nós, eis aqui de novo a guerra étnica, assim como o horror de sua limpeza. É, uma vez mais, uma construção humana, não uma catástrofe natural. Que problemas nos expôs? Lamentar os males humanos está bem, mas não basta. Rezar está bem, mas não basta. Ajudar, atenuar os sofrimentos, como tem feito admiravelmente o voluntariado católico, está bem, mas não basta. O problema está em compreender quem são os agressores e os agredidos, os verdugos e as vítimas; as vítimas devem ser reconhecidas como tais e, se for possível, terá que arrebatá-las das mãos dos verdugos.

A prédica do altruísmo como primazia de outros acaba por resultar fastidiosa e inútil. A fonte do mal reside no modo de comportar-se da própria consciência, no modo de organizarmos a nós mesmos e de construirmos nossa relação com o mundo. Existe uma difusa tentação, verdadeira fuga da realidade, de negar a comunidade (ou o indivíduo) com seu egoísmo, de rechaçar a identidade por diferença. Ao contrário, devemos partir precisamente daí. Não posso chegar ao amor por outros se não parto de um exame de mim mesmo. Resulta

verossímil que nos achamos ante o início de grandes movimentos migratórios no mundo, e na Itália não estamos culturalmente preparados para estes acontecimentos. As raízes do ódio (e do racismo que lhe propõe como modelo) são profundas; o que em determinado momento nos apresenta como inelutável é só o produto de todas as irresponsabilidades que o precederam, da maneira em que nos enfrentamos à intolerância, à insegurança cada vez mais estendida. Seguimos prometendo segurança em vez de procurar a maneira de viver a insegurança no respeito recíproco sem a ansiedade da autodefesa.

De maneira análoga, a questão ética se expõe para todos os aspectos do desequilíbrio que foi crescendo entre o progresso técnico com sua capacidade destrutiva e autodestrutiva e o grau de responsabilidade pessoal. Eu respeito profundamente a quem extrai suas certezas éticas da fé em um Deus pessoal ou de um imperativo transcendente. Queria pedir um pouco de respeito, um pouco menos de suficiência, para quem lavra suas certezas não na frágil convicção de ter obrado bem, a não ser na maneira mediante a que encara a relação entre sua vida e a do mundo.

(Fevereiro de 1996)

### ***O credo laico do humanismo cristão***

*Claudio Martelli*

Fala-se habitualmente de laicos e de católicos, de crentes e de não crentes, como se se tratasse de entidades sempre separadas e opostas, como de nações ou etnias culturalmente díspares e, cada uma em relação à outra, alheia, estrangeira e intolerante. Só depois, em ocasiões e com bastante fadiga, busca-se o diálogo. Permito-me assinalar que as coisas não deveriam ser assim e, por sorte, às vezes não o foram e não o são. Pelo menos entre a maioria dos homens e as mulheres do Ocidente.

Para conquistar um ponto de vista distinto devemos supor que o que separa laicos e católicos, a crentes e a não crentes —em geral e para a maior parte dos homens, ao menos no

Ocidente—, não é uma distinção abismal, mas, uma fronteira móvel, não só entre nós e outros, a não ser, o que é mais importante, dentro de nós.

O ponto de vista que sugiro é que a consciência moderna foi forjada como unidade pessoal para milhões de seres humanos, ao mesmo tempo pelo cristianismo e o pensamento ilustrado. Não sei se foi obra da astúcia da razão, ou da força das circunstâncias, mas o que vejo em geral são indivíduos nos quais, em maior ou menor grau de consciência, mesclam-se educação cristã e educação ilustrada, dando vida a esse organismo que denominamos laicismo, a essa identidade que denominamos laica.

Termos aos quais terá que restituir o significado originário de uma fé nos limites da razão, da razão difundida entre o povo, do sentido comum que, como dizia Descartes, está tão repartido que todos os homens acreditam havê-lo recebido como dote.

Quando, pela parte laica, apresentam-se os próprios créditos e se alude às próprias origens em geral se faz referência à ilustração.

Todavia, a ilustração não é algo estranho em relação ao cristianismo. Com as devidas exceções — o cepticismo de David Hume, ou o materialismo mecanicista de Holbach e de Helvetius —, a ilustração está dentro da milenar evolução do cristianismo e não é alheia à este, nem à suas mutáveis relações com o poder, consigo mesmo, com a sociedade, com os costumes e com as ciências.

Igualmente à Reforma protestante, a ilustração se remete ao cristão individual contra a Igreja católica e as seitas reformadas. A diferença da Reforma, não prega um cristianismo puro contra outro impuro, a não ser um cristianismo universal baseado no sentido comum.

A Ilustração —Reforma postergada— acelera e desloca a racionalização do cristianismo, laiciza e seculariza a mensagem cristã, mas só até o limite do teísmo. O branco dos ilustrados é a ignorância, porque a ignorância, especialmente no poder, é uma fábrica de problemas, uma ameaça permanente para a humanidade. Os ilustrados perseguem um objetivo político com as

armas da crítica intelectual: certo grau de liberdade maior, de maior tolerância das opiniões e dos direitos de todos, reformas econômicas e jurídicas, escrúpulos, eficiência, justiça. «deixem-nos guiar pelos *philosophes!*»

Nunca antes se viu que escritores, cientistas, poetas, historiadores, políticos e matemáticos tirassem da mão ao mesmo tempo e, com a branda violência da razão, fizessem-no progredir com o singelo procedimento de ir arrojando lastro.

A ilustração não é uma ruptura com o *ethos* (15) cristão: é uma tentativa de purificá-lo do absurdo e do fanatismo. Nem sequer a revolução, pelo menos ao princípio e antes das tropelias e dos embrulhos dos jacobinos, do terror e da decapitação do rei e da rainha, é hostil ao cristianismo.

[15- Comportamento, moral. (N. do T.)]

A Ilustração de Bayle e Voltaire, de Rousseau e Kant, de Newton e Laplace é, embora de modo crítico e desencantado, cristã; heterodoxa, ecumênica, tolerante, mas cristã; e embora não todos são crentes em um Deus pessoal, prevalece um convencido e declarado teísmo.

A consciência laica e seus declínios — o respeito aos outros, a inviolabilidade dos direitos da pessoa, a liberdade da ciência, a sofrida aceitação do pluralismo religioso e político, da democracia política e do mercado econômico—, tudo isso nasce dentro e não fora do cristianismo, dentro e não fora da história do Deus do Ocidente.

As tribulações de Galileu não eram falsas: isso nos faz supor que Galileu, além de pensar seriamente, também acreditava seriamente. E como Galileu, quantos mais?; e nós, os que afirmamos não acreditar, é que não acreditamos, por nossa vez, em algo?

Embora sejam valores puramente racionais, exigimos, entretanto, que sejam professados e praticados: da obrigatoriedade da escolarização à assistência sanitária, passando pela necessidade do respeito às leis, aos valores e a todos os infinitos regulamentos, contratos, termos e prazos de nossa existência cotidiana, incluindo —ainda há quem acredita nisso— a



obrigação moral, se não penal, de votar em todas as eleições.

Isso também é acreditar: acreditar nas ciências, na medicina, na carreira, nos colégios profissionais, nos juízes, na polícia, nas companhias de seguros: a vida do homem contemporâneo é um contínuo ato de fé laico em coisas, às vezes, muito mais abstrusas, absurdas e irrisórias das que se declaram em premissas fundadas no mistério.

Contudo, em princípio, custa-me aceitar que seja melhor guia para o comportamento moral um ensino e uns preceitos apoiados em um mistério transcendente. Como bom ilustrado cristão, por detrás dos valores, vislumbro os poderes. Não tenho nada contra os mistérios. Infundem-me temor as revelações. A repentina aparição e oferecimento de uma necessidade, de um descobrimento, de um aspecto novo da sociedade, da ciência, da arte, da cultura; e a igualmente brusca manifestação da repressão, da censura agressiva dos comportamentos disformes, ou conforme uma norma que se sustenta por si mesmo graças a sua força, que é verdadeira e limpa em sua evidência e em sua autonomia.

O cristianismo é um grande humanismo, talvez o maior, o único que, acima de heróis e semideuses, de imortalidades, de reencarnadores e de imóveis teocracias concebeu o Deus que se faz homem e o homem que se faz Deus, e em seu nome evangelizou o Ocidente, e o Ocidente cristão liberou ao homem.

Em épocas e em momentos distintos, os cristãos foram tanto perseguidos como perseguidores, e o cristianismo inspirou a vontade de poder de um povo, de um clero, de um homem, assim como os direitos da pessoa, da gente, e sua liberação de domínios injustos.

Pensar em discutir com o cristianismo como se fosse uma compacta e coerente ideologia, ou pior, argumentar em um julgamento como se se tratasse de enfrentar-se com um despacho legal associado é uma estupidez. Reduzir a fábula, a prejuízo, a superstição, a puro poder o maior, o mais duradouro, o mais subjugante dos humanismos forjados pelo homem é grotesco furor.

O mito cristão se estende do extremo de um teísmo personalista e de uma fé tão laicizada que pretende medir-se só com suas próprias obras, até as antípodas da santidade radical e do turvo poder temporário. Seu *ethos* profundo, incoercível, foi interpretado como *ratto* (16) e como *absurdum* (17), como mística e como lógica, como liberdade e como prisão, como sentido da vida e como sentido da morte, mas, em definitivo, o *ethos* cristão é amor.

[16 – Razão e 17- Absurdo. (N. do T.)]

Só os jesuítas, com sua psicanálise do poder, esquecem e tendem a ofuscar este ponto, todos outros sabem: a ética cristã é amor. E o amor do qual fala o cristianismo não é uma dedução lógica, a não ser uma intuição do coração: afinal de contas, não pretende ser demonstrado e desatendido, melhor seria interpretado mal, em sua doutrina, mas testemunhado em seus feitos.

É este cristianismo essencial, este cristianismo como amor, este cristianismo do sentido comum, o novo mito racional elaborado pelos *philosophes*, impugnado pelos ilustrados contra o cristianismo como poder, como superstição, como alquimia sofisticada, idólatra e violenta; brandida de modo horrendo contra outros cristãos réus de não pensar do mesmo modo sobre o Papa ou sobre a Virgem, a respeito dos Santos e sobre a confissão. Esse cristianismo degenerado — não somente o de Roma, ou Paris papistas, mas também, o de Genebra intolerante de Calvino — é também a causa do ateísmo. Para Voltaire são «as inconcebíveis estupidezes» do cristianismo escolástico pseudocientífico clerical e temporário, seus privilégios, seus abusos e suas fraudes os quais sacodem não só nossa honestidade intelectual, mas também nossa fé cristã.

Nesse momento «as mentes débeis e temerárias» chegam «a negar o Deus que esses mestres desonram». De distinta maneira se comportam os espíritos firmes e sábios, os quais compreendem que Deus nada tem a ver com isso, mas sim é culpa desses mestres nossos que atribuem a Deus seus próprios absurdos e seus próprios furores».

Para concluir muito bem citando a si mesmo: «Um catequista anuncia Deus aos meninos, Newton o demonstra aos sábios.» (Voltaire, *Dicionário filosófico*, voz «Ateu, ateísmo».)

E o que dizer do outro pai fundador e campeão infatigável do laicismo?, o que dizer de Kant, que pregava e predizia a paz perpétua e o governo universal, e que via no homem até três mentes, uma especulativa, uma prática e uma estética? Esgotado pelo esforço gigantesco e minucioso de emancipar em linha de princípio, à alemã, a investigação científica das visões metafísicas, apressa-se a submeter logo à liberada ciência pura (embora atenciosa, teórica, que não tecnológica) a um novo amo: a razão moral. Esta segunda, melhor dizendo, primeira mãe de nossas possibilidades, comunica-nos em determinado momento de nosso desenvolvimento que se quisermos —como podemos e devemos— seguir uma conduta moral, uniformizar em relação a um critério moral estável e incondicional, não podemos deixar de aceitar como postulados («proposição teórica como tal não demonstrável assim que se adere inseparavelmente a uma lei prática que tem um valor incondicional *a priori*») a imortalidade da alma e a existência de Deus (Kant, *Crítica da razão pura*).

A grandeza de Kant, em nível ético, reside precisamente nesta laicidade híbrida, neste heroísmo da conciliação racional com a essência do cristianismo. Um cristianismo redefinido como esperança de futuro e beatitude que se desenvolve através do aperfeiçoamento infinito do espírito humano, o qual tem na existência de Deus como supremo bem sua garantia.

Em Voltaire menos, em Kant algo mais, o laicismo mostra o rastro da ilustração cristã que absorve faticosamente a cisão latente no homem ocidental.

Não ocorre o mesmo no laicismo de Marx, de Nietzsche ou de Freud, antes e depois das grandes revoluções da ciência, da economia e dos povos.

Com eles, e não só com eles, o laicismo sai da dimensão da ilustração cristã, do credo que se dissolve na cultura e no sentido comum que se eleva a credo, e que fazia que Goethe, pagão e ilustrado, reconhecesse o mérito fundamental do cristianismo em sua capacidade de

nos conciliar com a dor, de justificar e absorver a dor, as dores da vida e da morte.

«Depois disso — diziam-nos os maiores quando eram pequenos — o mundo já não é o mesmo.» Depois de quando? Depois da Revolução Francesa? Depois do telégrafo? Depois de Marx? Depois de Darwin? Depois de Nietzsche? Depois de Freud e Einstein? Depois do comunismo e do nazismo? Depois das explosões nucleares e do mundo partido pela metade? Em resumidas contas, depois da modernidade tal e como a conhecemos nestes dois séculos de fins do milênio? Ou dentro dessa modernidade nova que nos chegou por último, que nos atrai e nos ultrapassa e que, enquanto procura uma unidade mais profunda a medida da exigência de unidade no mundo, multiplica análise e preceitos éticos, cataloga-os e exhibe-os em um supermercado moral, virtual, de religiões, esoterismos, doutrinas salutíferas, legalidades, psicoterapias e psicofármacos.

Na carta de Martini entrelaçam-se dois planos: a gente é da teoria ética que proporciona a justificação para as ações; o outro é o dos comportamentos práticos que se derivam da aplicação da teoria. Por isso, refere-se ao primeiro nível, é certo que muitas éticas religiosas têm em comum o remeter-se a um «mistério transcendente como fundamento de atuação moral», e que disso fazem derivar a idéia de que a norma moral possui um valor absoluto. Por outra parte, não é certo que a idéia do vínculo incondicional, que a norma moral, exerce sobre nós é característica da ética religiosa, posto que a ética kantiana (os imperativos) e, mais em geral, as éticas naturalistas (por exemplo, os direitos naturais das pessoas) afirmam igualmente a não negociabilidade dos preceitos morais. Do ponto de vista da derivação de princípios absolutos, a discriminação não se produz entre presença, ou ausência de um elemento transcendente na proposta ética, a não ser, com maior precisão, entre uma ética produto e projeto do homem e uma ética derivada, independente do homem e inscrita na natureza das coisas, ou no desenho divino.

Que esta é a distinção essencial se deduz da observação do segundo nível, o dos

comportamentos práticos que descendem das normas morais. As éticas que fazem derivar seus preceitos do mistério da transcendência são bastante distintas entre si. O que está claro é que não são típicos desta classe de éticas assim que tais «o altruísmo, a sinceridade, a justiça, o respeito por outros, o perdão dos inimigos». Nossa época conhece por experiência direta a falta de respeito para outros, própria dos chamados integristas, que freqüentemente se remetem abertamente a uma religião transcendente qualquer; tampouco «o perdão dos inimigos» é ensinado e praticado por todas as religiões. É certo que o cristianismo acabou por sustentar e praticar estes ensinamentos evangélicos em época contemporânea, mas não é menos certo que isso não está inscrito em seu código genético, como nos recorda isso, obscuramente, sua própria história. Por outra parte, houve éticas carentes de transcendência, mas aderentes a qualquer valor mundano afirmado de maneira absoluta, que mostraram ainda menor respeito pela humanidade: basta pensar nas éticas totalitárias da raça, ou da luta de classes, que afligiram este nosso século.

Terá que dar a volta, portanto, ao argumento de Martini. Não deve surpreender o fato de «que existem numerosas pessoas que atuam de maneira eticamente correta e que em ocasiões realizam, inclusive, atos de elevado altruísmo, sem terem, ou sem serem conscientes de ter um fundamento transcendente para seu comportamento». Pelo contrário, poderia resultar que a falta de valores morais absolutos, não negociáveis e que por isso têm que seguir, incondicionalmente, fora o que explicasse a tolerância e a renúncia à coação de outros. Uma concepção moral «de mais ampla pausa», a disposição a transigir e a acolher no próprio mundo de valores parte dos valores de outros —ou em todo caso, a não se opor a eles «a todo custo» — pode ajudar a desterrar os excessos dos comportamentos e a fazer menos difícil a convivência entre comunidades, que se sustentam em sistemas de valores distintos. (Nem sequer a reciprocidade pode ser um valor absoluto. Quem não recorda o aforismo de George B. Shaw: «Não faça aos outros o que não quereria que fizessem a si mesmo. Poderiam não ter

os mesmos gostos.») Ironias à parte, tive ocasião de viver a experiência concreta de rechaçar o princípio de reciprocidade em nome de um princípio de abertura gratuita maior, ao rechaçar as teses de quem, quando se estavam debatendo as leis sobre a imigração, estavam dispostos a reconhecer certos direitos aos estrangeiros (por exemplo, o de formar cooperativas trabalhistas, ou o de inscrever-se nos colégios profissionais) unicamente, provinham-se de países que reconheciam direitos análogos aos residentes italianos. Não é, portanto, a evangelização sem pausa de valores absolutos, nem sequer o da reciprocidade, o maior alicerce do comportamento moral. E tampouco um valor moral resulta mais elevado e digno de veneração quanto mais íntegro e imutável se conserve. Ao contrário, foi graças ao emergir do humanismo liberal a partir do cristianismo, primeiro, e mais adiante à influência da mencionada ética da tolerância e do compromisso, da parcial e sempre fatigante negociabilidade dos valores, em definitivo, da ética liberal (ou melhor dizendo, de uma característica de quão mesma em realidade compartilha com algumas éticas religiosas, como por exemplo o budismo), foi tudo isso, o que levou progressivamente, o cristianismo a renunciar ao projeto de evangelização forçada de toda a humanidade, que entretanto, tinha açoitado durante muitos séculos. Cabe esperar que esta influência possa alcançar os mesmos efeitos em outras éticas religiosas que, no dia de hoje, não renunciaram ainda a perseguir de distintas maneiras o predomínio sobre as consciências. Observo que o termo tolerância (que, entretanto, é familiar para outras visões éticas surja da Igreja católica) está ausente da carta de Martini, e isso pode explicar seu estupor frente ao bom obrar de uma parte dos laicos, assim como, seu esquecimento do mau obrar de uma parte dos crentes.

A idéia liberal de tolerância afirma o princípio de uma possível convivência com aquilo que não se compartilha. É um conceito moral flexível embora não por isso brando: expressa a idéia do reconhecimento da existência e da legitimidade do diverso, mas também o do mal-estar por sua presença; um mal-estar que induz a resistir ante ela, mas de modo contido e com certos

limites. Por estar intrínseca sua capacidade de modular os comportamentos dos homens, é estranha ao mundo sem *claros-escuros* da obrigação moral absoluta e carente de mediações.

Além disso, a tolerância é o resultado de uma eleição humana deliberada. Nada exclui que esteja inscrita na natureza, ou em um desenho divino, sempre que deixar aos homens uma substancial liberdade de eleição. Mas, por que os homens têm que ser tolerantes? A diferença da solidariedade, que expressa um compromisso que pode carecer inclusive de mediações, ao qual se adapta, como diz Martini, o princípio do «valor absoluto do outro», a tolerância, a que é intrínseca a idéia de «medida», expressa o resultado de um cálculo entre os mal-estares atuais que impõe e o balanço das conseqüências futuras positivas e negativas.

O cálculo moral (que, pelo resto, não é absolutamente alheio à ética cristã, como testemunham São Tomás de Aquino, Tomás Moro e Blaise Pascal) supõe que os comportamentos, e com eles a ordem social e civil, dependem da vontade e racionalidade dos homens. Depois de ter valorado as oportunidades e os vínculos oferecidos pelos contextos histórico-sociais, os homens identificam as normas que oferecem maiores probabilidades de conseguir os adequados níveis de qualidade de vida (liberdade, bem-estar, justiça, equidade de tratamento...). Esta concepção de quão moral o homem constrói gradualmente, mediante prova e engano, e não como um produto industrial, mas sim, melhor, como uma linguagem, como forma e ordem imperfeita do ser social, parece capaz de ter em conta as mutações que se produzem na consciência dos homens pela exposição à condições de vida inéditas e à sistemas de valores distintos.

Pelo fato de renunciar a uma verdade moral absoluta e imutável, a ética da tolerância pode aproveitar melhor as oportunidades, mas não por isso, se sonegar riscos e problemas. A renúncia à exigência de extrair qualquer movimento da página e da moral a partir da tutela de valores absolutos (e não negociáveis, portanto) impõe o preço de extrair da interação entre as condições histórico-sociais e a consciência humana o sistema de valores, a ordem das

prioridades que se devem atribuir sua constante adaptação e aperfeiçoamento. É esta uma tarefa que se renova continuamente e, continuamente, exige o impulso intelectual e moral de uma nova ilustração cristã, que esclareça com maior energia as relações entre o homem e o mundo moderno, que hoje são consideradas por muitos, com razão, bastante embaralhadas e confusas. Contudo, é evidente que os princípios práticos da prudência, da tolerância, do cálculo das oportunidades, ou a contenção de conflitos, podem guiar a progressiva, parcial e dolorosa renúncia à intangibilidade de nossos princípios morais — que é necessária para a nova convivência humana em escala planetária, entre religiões e entre crentes e não crentes — muito mais que o que possam fazer, explícitas chamadas a um mistério e uma metafísica transcendente. Nem o remeter-se com rigidez à tradições rigidamente interpretadas, nem a exaltação acrítica das oportunidades atuais, nem a ética pré-moderna, o ditado moral imutável nem a sedução pós-moderna da evolução espontânea da relação entre o homem e a natureza podem liberar «os modernos» desta responsabilidade.

(Fevereiro de 1996)

### ***Recapitulação***

#### ***A ética, entretanto, precisa da verdade***

*Carlo Maria Martini*

As intervenções sobre o interrogante «no qual acreditam os não crentes?», incisivamente forjado pela redação da revista *Liberal* (com o risco de uma interpretação algo reducionista do problema proposto por mim) foram numerosas e importantes. Pessoalmente, alegra-me que a partir dela se expôs uma discussão sobre os alicerces da ética. Fazia-nos falta, a todos.

Agora a revista convida-me a tomar de novo a pluma e, depois de algumas incertezas, decidi não dizer que não. Como é lógico, ninguém deve esperar uma «resposta» pontual e articulada. Far-me-iam falta, muitas mais, das poucas páginas das quais disponho, e talvez tampouco seja o mais conveniente. Queria, entretanto, recalcar a atenção com a que tenho lido



as contribuições individuais de Emanuele Severino, Manlio Sgalambro, Eugenio Scalfari, Indro Montanelli, Vittorio Foa e Claudio Martelli. Alegro-me ter dado e recebido material e estímulos para pensar e dialogar. Aqui vou limitar-me a explicar melhor o que estava detrás de minhas palavras.

Como premissa, queria fazer insistência na sincera intenção dialógica de minha intervenção. Não pretendia nem «ensinar», nem «dissertar», nem «polemizar», mas, sobretudo interrogar, e interrogar para saber, para compreender como um laico sustenta, teoricamente, o caráter absoluto de seus princípios morais. Pude captar em algumas respostas (sobretudo nas aparecidas aqui e lá na imprensa, em realidade, mais que nas das seis intervenções) certa veia polêmica e certo esforço de «apologética laica». Pude captar também, certa facilidade para simplificar a doutrina e a tradição cristã a propósito da ética, com síntese nas quais não leio meu pensamento. Por isso, animo-me a dedicar ao assunto algumas palavras mais.

O que mais agradeço, de fato, aos participantes no debate é seu estímulo para uma reflexão comum sobre o sentido do dever, sobre a pureza da vida moral, sobre os ideais éticos, que de certo modo, todos sentimos, ou nos quais queríamos nos inspirar. E tudo isso a partir da questão que suscitou minha carta à Eco: se a ética não for mais que um elemento útil para regular a vida social, como se podiam justificar os imperativos éticos absolutos, quando o mais cômodo é prescindir deles? E além disso, no que se apóia a dignidade humana, se não no fato de sua abertura para algo mais elevado e maior que ela?

O primeiro que observo é que, face à ampla e desconcertante variedade de posições, quase todas as respostas identificam na ética um elemento próprio do homem, algo graças ao qual o homem é o que é. Os seres humanos não esperaram ao cristianismo para dotar-se de uma ética e para expor-se problemas morais, sinal de que a ética estabelece um elemento essencial da condição humana, que a tudo afeta. Nela, seja laica, ou transcendente, emerge uma esfera fundamental do significado da vida, no qual se patenteia o sentido do limite, dos

interrogantes, da esperança, do bem.

Precisamente este último termo, o «bem», merece uma mais atenta consideração, entre outras coisas porque várias intervenções consideraram a responsabilidade para o rosto de outros como um «bem», uma eleição moral justa.

Eu gostaria de convidar à meditação sobre a dialética que é intrínseca a isso que se chama eleição moral justa, sobre o movimento interior do qual se deriva um ato livre tão determinado. Isto pode acontecer em qualquer momento da vida: cada ato livre é sempre o primeiro, original, imprevisível. O que é que resulta comprometido nesse ato, na decisão, por exemplo, de não dizer uma mentira porque é mau, e de dizer uma verdade porque é bom? Isso comporta a idéia do bem como retidão, como integridade e beleza, não como um pouco meramente útil. O que está comprometido é o sentido da vida, a divisão entre o que está bom e o que está mau e a existência de uma ordem do bem e do mal.

Em tal movimento leio um dirigir-se, que também pode ser pré-consciente e até opor-se a nosso sistema de conceitos, para o bem subsistente. Cabe observar que assim resulta menos árduo dar conta da surpreendente e não estranha discrasia entre teorias morais insuficientes e comportamento moral positivo, porque a correção dos comportamentos morais não se mede em primeiro lugar por um esquema de conceitos, mas sim pela orientação da vontade e sua retidão. Podem decantar-se pelo bem, inclusive quem não o percebe em teoria ou o negam. Um ato justo, realizado porque é justo, conduz a uma afirmação de transcendência. «Se Deus não existir, tudo está permitido», tinha observado Dostoievski. Palavras vãs? E entretanto Sartre está de acordo precisamente do seu ponto de vista ateu: «Com Deus desaparece toda possibilidade de encontrar valores em um céu inteligível; já não pode existir um bem *a priori*, porque não há nenhuma consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em nenhuma parte que o bem exista, que terei que ser honrado, que não deverei mentir» (*O existencialismo é um humanismo*).

Se se percorrer adequadamente, este itinerário de reflexão deve indicar que a moral não regula só as relações interpessoais e que abrange uma dimensão transcendente. Embora por outros caminhos, volto a deparar-me com uma idéia a que já deu voz Eco, quer dizer, que uma ética natural pode encontrar-se com a ética surgida da revelação bíblica, assim que na primeira está incluído, previamente, um caminho, ou uma referência à transcendência, não só ao rosto de outros. Na experiência moral humana destaca uma voz que nos chama, a «voz da consciência», que é imanente em cada homem e que estabelece a primeira condição para que seja possível um diálogo moral entre homens de raças, culturas ou convicções distintas.

Os recursos da ética são, portanto, maiores do qual se pensa. É necessário, entretanto, atrasar-se de maneira atenta e paciente em torno da experiência moral humana, evitando toda solução precipitada. Talvez um modo «impaciente» de pensar a moral aflora em algumas das intervenções que me precedem, nas quais a experiência moral se reduz fundamentalmente à vida corporal e ao instinto. Contudo, parece impossível identificar em Antígona uma moral surgida do instinto de sobrevivência da espécie, quando decide sair livremente ao encontro da morte para obedecer à leis não escritas, superiores às da cidade. Outros, em suas intervenções, tendem a desfigurar a ética, considerando que a tradição a coloca do lado da técnica. Se esta última produz, transforma, manipula, e pode ser pilotada pela vontade de poder, a ética, em troca, move-se em um horizonte de liberdade e atende à realização da pessoa.

Quem pretende fundar a moral no instinto de sobrevivência da espécie, considera-a relativa e mutável. É certo que trocam as circunstâncias, mas o que não trocam são as atitudes de fundo. Se refletir sobre o conteúdo moral essencial e sobre seus valores centrais, não vejo que tenham mudado absolutamente com o tempo, que o código fundamental da moralidade humana —contido nos Dez Mandamentos— esteja sujeito a revisão. Não advirto que o matar, o roubar, ou o mentir, possam chegar a converter-se em algo recomendável em si mesmo, ou dependente de nossos contratos instituídos. Isso é bem distinto da questão de se em

determinadas circunstâncias uma certa ação possa englobar-se baixo esta ou aquela categoria. Sobrecarregam muitas incertezas morais sobre as ações individuais, dão-se muitas oscilações concretas ao julgar os fatos, mas isso não quer dizer que resulte concebível que em um futuro chegue a decretar-se que o melhor é serem desleais, desonestos ou irresponsáveis.

Já aludi à extrema variedade das respostas dos seis participantes, circunstância sobre a que vale a pena meditar, porque constitui um índice de controvertida, e até confusa, que resulta a reflexão teórica a respeito da moral. Isto pode estender-se também ao âmbito dos crentes, onde às vezes parece prevalecer uma compreensão quase exclusivamente kantiana, quer dizer constrictiva, da ética, em que o acento recai exclusivamente sobre o dever. Eu mesmo, em minha precedente intervenção, referi aos princípios da ética e aos imperativos universalmente válidos. Mas eu não gostaria de dar lugar às más interpretações, como se eu quisesse fazer insistência unicamente sobre o que é obrigatório, sobre o que é justo fazer ou não fazer. É certo que invoquei, ao começar meu raciocínio, um aspecto da moral, o de ontológico e obrigatório, mas a esfera do ético não se reduz a isso; seu traço mais fascinante consiste em conduzir ao homem para uma vida justa e obtida, para a plenitude de uma liberdade responsável. Os imperativos éticos, rochosos, duros, se esmagarem a vontade malvada, dirigem para uma espontaneidade muito mais alta a vontade positiva de fazer o bem.

À uma última reflexão empurra a leitura das contribuições antes mencionadas. Persuadido de que a ética não totaliza a experiência humana, queria tomar distância dela por um instante. O processo do ateísmo moderno, já em parte para nossas costas, foi preparado e acompanhado (possivelmente em alguns aspectos entre os crentes também) pela degradação da idéia de Deus. Deus foi apresentado como relojoeiro do universo, enorme ser denotado unicamente por sua potência, imenso e onívoro Leviatã; como o inimigo do homem até como um demiurgo malvado, entre outras coisas. A crítica da religião, entretanto, é proveitosa se purificar a idéia de Deus de quedas e antropomorfismos, não se a empobrece e a degrada em

relação à pureza que se comprova na revelação bíblica lida em sua integridade.

Parece-me, portanto, que inclusive entre os não crentes deve levar-se a cabo uma difícil luta para não reduzir ao Deus, no qual não se crê, a ídolo dotado de atributos impróprios. Perguntamo-nos o que podem ter em comum o Deus bíblico que está junto ao homem, e é um «Deus para o homem», e o «*deus*» de quem se diz que é a mesma morte e que nada tem a ver com o bem (cfr. a intervenção de Sgalambro). Talvez fosse útil recordar o Salmo 23: «O Senhor é meu pastor, nada me falta; por prados de fresca erva me apascenta, para águas de repouso me conduz!»

Scalfari dá no branco, parcialmente, ao advertir uma evolução (ou «involução») de pensamento também na cultura católica, que tende a privilegiar unicamente a ética. Mas esta por si mesmo é frágil e deve ser sustentada pelo sentido último e pela verdade de conjunto. A verdade é o remédio para essa fragilidade do bem com a que nos deparamos, constantemente, em nossa experiência diária. Não expressaria pois minhas convicções de tudo se não dissesse que determinada produção de asserções apodícticos (a já assinalada separação entre Deus e bem, ou a oposição arbitrariamente estabelecida entre casualidade e casualidade...) permitem adivinhar uma crise do significado do verdadeiro. Se me interrogar como homem, não posso deixar de reconhecer a posição central e decisiva da experiência moral em minha vida. E isto quase ninguém discute, ao contrário, os não crentes parecem hoje em dia propensos em geral ao elogio da ética.

Todavia, a ética por si mesmo é suficiente? Constitui o horizonte único do sentido da vida e da verdade? Parece empresa descabelada fundar a ética só sobre si mesmo, sem referência ou conexão a um horizonte global e, portanto, ao tema da verdade. Mas, qual é a essência da verdade? Pilato fez à Jesus esta pergunta, mas não esperou a sua resposta, porque tinha pressa e possivelmente também porque não estava realmente interessado no problema. A questão da ética está unida ao problema da verdade; talvez se veja aqui um sinal das sérias

dificuldades que sobrecarregam sobre o pensamento contemporâneo, precisamente para afirmar que nada pode ser fundamentado e que tudo pode ser criticado.

*Em que crêem os que não crêem?* Ao menos é preciso acreditar na vida, em uma promessa de vida para os jovens, a quem não é estranho ver enganados por uma cultura que lhes convida, sob o pretexto da liberdade, a toda experiência, com o risco de que tudo conclua em derrota, desespero, morte, dor. É digno de reflexão que em muitas intervenções resultem ausentes as interrogações sobre o enigma do mal, e isso tão mais quanto pode considerar-se que vivemos em uma época que conheceu as mais terríveis manifestações da maldade. Certo clima de fácil otimismo, segundo o qual as coisas se vão arrumando por si mesmos, não só mascara o dramatismo da presença do mal, mas apaga também, o sentido da vida moral como luta, combate, tensão agônica; que a paz se consegue ao preço da laceração sofrida e superada.

Por isso, pergunto-me se estas inadequadas idéias sobre o mal não estão unidas à umas insuficientes idéias sobre o bem; se o pensamento ilustrado não se equivoca ao não captar, ou ao infravalorizar o elemento dramático inerente à vida ética.

(Março de 1996)

*Este livro foi digitalizado e distribuído GRATUITAMENTE pela equipe Digital Source com a intenção de facilitar o acesso ao conhecimento a quem não pode pagar e também proporcionar aos Deficientes Visuais a oportunidade de conhecerem novas obras.  
Se quiser outros títulos nos procure [http://groups.google.com/group/Viciados\\_em\\_Livros](http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros), será um prazer recebê-lo em nosso grupo.*



[http://groups-beta.google.com/group/Viciados\\_em\\_Livros](http://groups-beta.google.com/group/Viciados_em_Livros)

<http://groups-beta.google.com/group/digitalsource>