

Desejamos aos leitores um feliz olhar sobre a realidade, na certeza de que o Deus da Vida e Senhor da História dinamize nossos Cérebros e Corações à executar a inteligência capaz de lidar com a complexidade para além da representação.

Profa. Dra. Ir. Maria Freire da Silva
Redatora

PRAGMÁTICA UNIVERSAL: UM DESAFIO PARA A TEOLOGIA MORAL

**- A QUESTÃO DA AUTONOMIA E DA BOA VONTADE EM ÂMBITO
ECLESIAL DIANTE DAS EXIGÊNCIAS EPISTÊMICAS DA
PRAGMÁTICA UNIVERSAL -**

Edélcio Serafim Ottaviani¹

RESUMO

O artigo apresenta uma problematização do conceito de Lei Natural proposto pelo Magistério da Igreja à luz da Pragmática Universal teorizada por Jürgen Habermas. Tem por intuito mostrar as implicações que estão por trás da definição do verdadeiro e legítimo intérprete da Lei Natural, ou seja, o Magistério da Igreja formado pelo papa e o conjunto dos bispos, numa sociedade cada vez mais plural e cuja responsabilidade sócio-político-econômica diante de problemas que afetam a toda a humanidade pede uma resposta ética de cunho universal, transcendendo uma confissão religiosa em especial. O médium proposto é o da racionalidade comunicacional que, aliás,

¹Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Lovaina – Bélgica. Professor permanente do programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da PUCSP e exercendo o cargo de assessor de pastoral junto à Vice-Reitoria Comunitária para assuntos acadêmicos na PUC-SP.

se encontra na gênese do próprio conceito de Lei Natural, proposto por Tomás de Aquino enquanto participação racional na Lei Eterna.

Palavras-chave: *Escola de Frankfurt, Pragmática Universal, Magistério da Igreja Católica, Lei Natural, autonomia, boa vontade.*

ABSTRACT

This article questions on the concept of Natural Law proposed by the Magisterial of the Church under the spotlight of Universal Pragmatics theorized by Jürgen Habermas. It has the scope of showing the implications which are behind the definition of the true and legitimate interpreter of Natural Law, i.e., the Magisterial of the Church formed by the Pope and the Bishops, in a society at ever more plural and whose social-political-economical responsibility before problems which affect the whole of humanity asks for an ethical response of universal extent, transcending one religious confession in particular. The proposed medium is the one of communicational rationality that, by the way, finds itself in the genesis of the concept of Natural Law itself, offered by Thomas of Aquinas while rational participation in Eternal Law.

Key-words: Frankfurt School, Universal Pragmatics, Magisterial of the Catholic Church, Natural Law, autonomy, good will.

INTRODUÇÃO

Num mundo cada vez mais mediático, onde as distâncias geográficas entre povos foram drasticamente reduzidas e a diversidade cultural transformada num fato reconhecido por todos, o reconhecimento da alteridade e o respeito frente ao diferente passaram a ser dados necessários à boa convivência em âmbito mundial. Já não se pode tratar da expedição de dióxido de carbono como um problema interno a cada país. O protocolo de Kyoto, ape-

sar de todos os seus limites, tem demonstrado que determinadas condutas, sejam elas coletivas ou individuais, implicam no futuro de nosso planeta. É por isso que os países industrializados devem tomar medidas contundentes contra um aumento da emissão de gás carbônico, contribuindo efetivamente à redução do efeito estufa.

Diante de tais questões, não podemos negligenciar que, ainda que em âmbito mais global, está em discussão o que entendemos por *autonomia*. Podemos agir como queremos, sem nos importar com a consequência de nossas ações na vida de outras pessoas? O fato da "ética" ser um dos temas mais discutidos neste início de século atesta que não! Hans Jonas, com seu princípio responsabilidade, pode bem demonstrá-lo.

Aprofundar este conceito, associando-o ao de responsabilidade, parece ser uma das tarefas mais urgentes de todo estudioso das normas e valores morais. No âmbito eclesial, a autonomia não deixa de suscitar inúmeros problemas, particularmente em nível pastoral, para quem dita e para quem recebe as orientações da moral sexual, por exemplo. Como paradigma às normas morais, o Magistério Católico lança mão do conceito de Lei Natural, e através desse conceito estabelece os fundamentos para determinar orientações doutrinárias e morais para todo o corpo da Igreja. No entanto, a forma como este conceito é apresentado não deixa de suscitar, seja nos próprios fiéis, seja nos interlocutores fora da Igreja, uma gama de questionamentos. Dentre estes interlocutores, podemos citar os teóricos partidários da Moral comunicacional. Nos âmbitos acadêmicos, particularmente entre aqueles que fizeram da Ética e da Moral seus objetos de estudo, a *pragmática universal* tornou-se se não um médium, ao menos um elemento teórico o qual não se pode negligenciar. O intuito desta teoria é estabelecer pelo rigor sistemático os elementos que dão legitimidade à fala e aos diferentes discursos de uma sociedade democrática, conseqüentemente todo discurso ético. Neste sentido, Igreja não pode se furtar, em sua vocação de anunciadora da verdade, em estabelecer um diálogo com esses teóricos, que a seu exemplo, buscam estabelecer normas de condutas cujos princípios fujam do pontual e se apoiem em num caráter universal. O presente artigo visa, pois, à luz da Pragmática

Universal, suscitar um aprofundamento e uma revisão do conceito de Lei Natural proposto pelo Catecismo da Igreja Católica, bem como resgatar o sentido da *autonomia do pensar* como um sinal maduro da consciência moral que prima pela responsabilidade e respeitabilidade sociais em vista de uma "vida boa com e para o outro dentro de instituições justas", como diz Paul Ricoeur.² Para isso, iremos abordar os antecedentes da Pragmática universal, um resumo da teoria habermasiana da pragmática universal, as bases do discurso moral da Igreja, o conceito de lei natural proposto pelo magistério e a releitura proposta por Bernard Häring e por fim a *boa vontade* e a *autonomia* no âmbito da Teologia Moral à luz da Pragmática Universal.

1. OS ANTECEDENTES DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL

1.1 A Escola de Frankfurt.

A fundação da Escola de Frankfurt, que passa a ter esse nome somente a partir da década de 60, se situa entre duas insurreições operárias do início do século XX, na Alemanha: a de novembro de 1918, culminando com a proclamação da república, e a de 1923, em Bremen, sufocada pelo Partido Socialista Alemão que na ocasião era governo.³

Este período foi marcado por inúmeros enfrentamentos da classe operária com o poder estabelecido e por uma eloqüente crítica dos líderes da Liga Espartaquista, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, às determinações da Internacional Comunista que pretendia concentrar em suas mãos as diretrizes de todos os partidos operários. Tanto Rosa Luxemburgo quanto Liebknecht eram a favor de uma organização autônoma dos operários, guardando as peculiaridades políticas, sociais e culturais alemãs. Eles eram contrários à orientação da Internacional Comunista que, sob a influência de

Lenin, procurava estabelecer a Revolução bolchevique como modelo a ser repetido em todas as revoluções operárias. Opunham-se também à instauração, nos países socialistas, da disciplina de fábrica que tinha por escopo uma organização cientificamente controlada para o aumento de produção. Segundo eles, esta disciplina, de inspiração leninista, não fazia mais do que aplicar, em nome da Ditadura do Proletariado, o taylorismo americano no trabalho industrial. Esta teoria, não obstante a promessa de melhores salários, havia se tornado sinônimo de *alienação* e falta de *autonomia*, já que a cadeia de montagem acabara por privar o operário da possibilidade de fazer valer as próprias escolhas e de demonstrar as suas capacidades individuais.

O *Institut für Sozialforschung* (Intituto de Pesquisa Social) foi oficialmente criado em 3 de fevereiro de 1923, a partir de uma semana de estudos marxistas (*Marxistische Arbeitswoche*), em 1922 na cidade de Tübingen.⁴ Seus fundadores procuraram desde o início assegurar o vínculo do instituto a uma Universidade e para tanto, foi escolhida a Universidade de Frankfurt. No entanto, o instituto funcionava em prédio próprio e procurava preservar sua autonomia acadêmica e financeira, graças à subvenção de um grande produtor de trigo alemão, radicado na Argentina desde o final do século XIX e pai de Felix Weil, um dos pesquisadores do instituto.

O *Institut für Sozialforschung* teve por objetivo desenvolver um centro de pesquisas que versasse sobre as questões sociais. Durante quase uma década, ele esteve sob a direção de Karl Grünberg, economista austríaco, adquirindo uma orientação claramente documentária ao estudar e registrar a história do socialismo e do movimento operário. Com a indicação de Horkheimer ao posto de diretor do Instituto em 1930 as pesquisas mudaram substancialmente de direção.

Com Horkheimer, e posteriormente com Adorno, inicia-se a *Teoria Crítica da Sociedade* que, tendo em conta as análises hegelianas, marxistas e freudianas da sociedade, procurou desenvolver uma crítica do capitalismo,

² RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

³Cf. MATOS, Olga. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993, p. 10.

⁴ Cf. FREITAG, Bárbara. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p.10.

fazendo emergir a sua contradição fundamental: o de uma estrutura econômica e social que não se sustenta sem a exploração; e contra toda expectativa positivista no progresso da ciência, apontou para a *dimensão dominadora da tecnologia avançada e dos meios de comunicação* em sua conexão com a *cultura massificada e a injustiça social*. Para Adorno, "a *tecnificação torna, entretanto, precisos e rudes os gestos, e com isso os homens. Ela expulsa das maneiras toda hesitação, toda ponderação, toda civilidade, subordinando-as às exigências intransigentes e como que a-históricas das coisas.*"⁵

Para Horkheimer, "o *teórico crítico* é o teórico cuja única preocupação consiste no desenvolvimento que conduza à sociedade sem exploração."⁶ Em suma, a *Teoria Crítica* notabilizou-se por seu constante diálogo e debate com as questões mais contundentes de sua época e também com as correntes sociais, culturais, econômicas, políticas e filosóficas mais expressivas da modernidade.

Após a ascensão de Hitler ao poder e o conseqüente fechamento do Instituto, Horkheimer passou a dirigi-lo de Genebra, na Suíça, onde ele passou a funcionar sob o nome de *Société Internationale de Recherches Sociales*. Em 1934 Horkheimer negocia sua transferência para Nova York. Concomitantemente, outros dois anexos foram criados: um em Londres e outro em Paris, dirigidos por Halbwachs e Bergson, respectivamente. Durante o período da emigração aos Estados-Unidos, a produção do Instituto se notabilizou por uma série de artigos que daria origem à *Teoria Crítica da Sociedade*, procurando salvar a reflexão filosófica dialética em meio a uma crescente tendência positivista e empirista nas ciências sociais:

Na dialética adorniana, o conceito de teoria, ao remeter a um futuro melhor, automaticamente à dimensão da prática; esta, no entanto, é totalmente excluída do raciocínio positivista. A prática positivista de Popper se reduz à prática

⁵ADORNO, Th. W. *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Parte I § 19. Tradução Luiz Eduardo Bicca. São Paulo, Ática, 1992, p. 33.

⁶ REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. A Escola de Francoforte. In: *História da Filosofia*. Tomo III 4. ed. São Paulo: Paulus, 1991, p. 839.

do cientista limitada explicitamente à sua área de especialização. O mesmo vale para o conceito de "crítica". Enquanto esta significa para Popper a falsificação de uma hipótese dada, através de dados empíricos que demonstram o contrário ou devido à descoberta de erros lógicos no processo dedutivo, "crítica" significa para Adorno e os teóricos da Escola de Frankfurt a aceitação da contradição e o trabalho permanente da negatividade.⁷

Em 1950, o Instituto foi reaberto em Frankfurt. Embora tivesse atuado como co-diretor ao lado de Horkheimer desde 1958, e após a aposentadoria deste, Theodor Adorno assume oficialmente a direção do instituto em 1967, permanecendo em sua direção por mais ou menos um ano até que, em 1968, assume a reitoria da Universidade de Frankfurt.

Sendo assim, podemos apontar como os principais membros da primeira geração da Escola de Frankfurt os economistas Friedrich Pollock e Henryck Grossmann; o sociólogo Kar-August Wittfogel; o historiador Franz Borkenau; o filósofo Max Horkheimer; o filósofo, musicólogo e sociólogo Theodor Wiesengrund Adorno; e posteriormente o filósofo Herbert Marcuse e o sociólogo e psicanalista Eric Fromm; o filósofo e crítico literário Walter Benjamin; o sociólogo da literatura Leo Löwenthal e o politicólogo Franz Neumann.

Com o renascimento do Instituto em 1950, novos expoentes acabaram por surgir, entre eles: os sociólogos e filósofos Alfred Schimdt, Oskar Negt e Jürgen Habermas.

1.1.1 As idéias principais oriundas da 1ª Geração da Escola de Frankfurt:

Em relação ao Marxismo:

A constituição da Escola de Frankfurt foi marcada por *esperanças revolucionárias e decepções históricas*. À luz das reflexões de Lukács, a escola

⁷ Ibidem, p. 51.

de Frankfurt adotou o *método dialético marxista de interpretação da história*, fundado na análise dos antagonismos de classe e sua superação, mas não aceitou as tendências de hierarquização rígida e positivista do leninismo. Por ocasião do primeiro congresso da Internacional Comunista (1919), Lenin havia afirmado que o curso da revolução proletária é idêntico em toda parte e propunha o mesmo processo desencadeado pela revolução bolchevique.

Os membros da Escola de Frankfurt divergiram desta orientação e se colocaram na mesma linha das reflexões de Karl Korsch (ideólogo marxista), para quem a revolução proletária não assimila o terror em seus objetivos e repudia o assassinato. Para a revolução proletária, derramar o sangue não é uma *conditio sine qua non*, pois não ataca os seres humanos, “mas as instituições e as coisas”; não compensa as desilusões e decepções com terror”.⁸

Em relação ao desencanto do mundo:

À Luz de Max Weber, os membros da Escola vêem no mundo real e repetitivo apresentado pela ciência, o despojamento dos aspectos místicos, míticos, sagrados e proféticos, deixando um grande vazio na alma. Associada ao espírito capitalista, esta visão mecanicista do mundo promove o advento de um mundo utilitário onde “a onipotência e a onipresença do dinheiro transformam os agentes sociais em seres passivos, determinados pelo poder e pela lógica da circulação das mercadorias e do acúmulo de capital”.⁹ A redenção e o reencantamento do mundo vem pela imaginação, e em particular a imaginação na arte.

Em relação à História da Filosofia:

Retomando o papel de *Descartes* como fundador do espírito moderno, centralizando no sujeito racional a interpretação e a descrição do mundo, a teoria crítica apresenta o pensamento cartesiano como Teoria Tradicional, na qual é reforçado o pensamento da “*identidade, da não-contradição* se esforçando em reconduzir a alteridade, a diversidade, a pluralidade, tudo o que é

outro em relação a ela, à dimensão do mesmo.”¹⁰ O contraditório, porque confuso, passa a ser visto como impensável, como sinônimo de “irracional”. Como afirma Olgária Matos, para os frankfurtianos, no âmbito da razão cartesiana, ao tratar sobre o Eu e a Natureza, não há diálogo comunicativo, mas tensão e luta.

Em relação ao progresso Tecnológico.

A exemplo de Heidegger, os frankfurtianos estão de acordo num ponto: o marxismo não questiona a ciência e a técnica, aceitando os mesmos princípios da sociedade burguesa que afirmam de forma inconseqüente o domínio da natureza pelo trabalho. Heidegger havia apontado, como o fez Nietzsche, o quanto de destrutividade e dominação se manifestam no espírito da técnica, *dissociando meios e finalidades*. No entanto, se Heidegger se aproxima da linguagem poética como forma de se relacionar e aprender o mundo tal como ele é, fugindo das reduções racionalistas do pensamento analítico, os frankfurtianos se colocam numa atitude reflexiva sobre o mundo e as relações sociais, buscando na teoria freudiana do desejo os elementos constitutivos dos comportamentos anti-sociais: “A sociedade é *um inferno* porque cada indivíduo necessita do outro para satisfação dos seus desejos, mas ao mesmo tempo o odeia porque ele é independente de si”.¹¹ Por detrás de toda moral, encontramos um sentimento egoísta: nosso instinto de justiça deseja que seja também negado aos outros aquilo a que tivemos de renunciar. Se é indiferente em relação à sorte do outro, a não ser quando este se torna uma ameaça para mim. Ao falar sobre *A educação depois de Auschwitz*, Adorno afirma que se os homens não fossem indiferentes uns aos outros, Auschwitz não teria sido possível.

Concluindo, a *Teoria Crítica* desenvolvida pelo *Instituto de Pesquisa Social* procura demonstrar que vivemos num mundo marcado pelo princípio da indiferença. Num mundo cujas leis são ditadas pela lei de mercado e onde tudo se troca, a vida humana não é mais do que uma mercadoria em meio

⁸ Cf. MATOS, Olgária. *A Escola de Frankfurt*, p. 16.

⁹ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰ *Ibidem*, p. 20.

¹¹ *Ibidem*, p. 36.

às outras mercadorias. O indivíduo é anulado no meio das exigências da lei de mercado. É o grande fetiche da sociedade capitalista: nela, o ser humano passa a ter valor à medida que ele é útil para outro, à medida que ele serve aos seus desejos e à superação das suas frustrações. Ele é um objeto, um meio, para que um outro eu atinja um fim. Ainda que o ser humano tenha avançado tecnologicamente, nada impede que ele aja tão violentamente quanto um de nossos primitivos ancestrais. Neste sentido, a dialética hegeliana não nos garante em nada que aquilo que foi transcendido não volte a acontecer outra vez. É em Kant e em sua noção de *indivíduo autônomo* legislando para si as normas universais do dever, que os frankfurtianos enxergam a única forma de fugir à massificação da sociedade contemporânea. É este indivíduo que deve ser recuperado. Uma individualidade recuperada, fugindo à tendência niilista da técnica como meio de exploração da natureza e do ser humano a serviço dos interesses do capital e das ideologias totalizantes.

2. O PENSAMENTO DE KARL OTTO APEL.

Segundo Jacqueline Russ, o pensamento de Karl O. Apel parte da seguinte questão: "*E se a comunidade que forma o horizonte da ciência pressupusesse uma ética?*"¹²

A partir desta questão, Apel, num ensaio de 1967, intitulado *O a priori da comunidade comunicativa e os fundamentos da ética*, abre o debate atual sobre a ética do discurso, desenvolvido hoje por Habermas. Debruçando-se sobre os grandes problemas contemporâneos, esse pensador procura refletir sobre os obstáculos que se interpõem à fundação de uma *macro-ética*, válida para a sociedade humana no seu conjunto. Diante do fracasso vigente do positivismo e seu corolário, a razão instrumental – sobretudo no campo moral quando se arvora apresentar soluções definitivas para os problemas éticos

em qualquer época e em qualquer cultura - urge a necessidade de uma ética universal que responda aos grandes problemas axiológicos. O desenvolvimento científico não foi acompanhado de uma evolução no campo ético. O slogan de que basta compreender a ordem para se atingir o progresso foi superado pela irracionalidade das duas grandes guerras e pela violação contínua da natureza, colocando em risco o futuro do planeta. No que diz respeito aos problemas apresentados pela revolução tecnológica, trata-se, portanto, de uma responsabilidade coletiva. Podemos dizer que, dentro deste contexto, onde ciência e ética parece se esbarrarem, uma fundamentação científica da ética se impõe, ainda que, como ele mesmo diz, não seja algo fácil a se realizar. Como diz Apel: "*A tarefa filosófica de fundar na razão uma ética universal nunca foi tão árdua, ou desesperada, como nesta época científica.*"¹³

No entanto, esta tarefa se apresenta de forma paradoxal, pois da mesma forma que ele é vista como necessária, ela se apresenta como impossível. Segundo Apel, o pensamento científico encontra respaldo na filosofia analítica, que repudia todo e qualquer fundamento metafísico em sua leitura sobre os fatos, e se associa ao existencialismo, o qual remete ao âmbito subjetivo toda e qualquer decisão ética, determinando o modo de pensar da sociedade contemporânea que se caracteriza pela carência de orientações éticas seguras (ditas universais) e por um pensamento ético voltado às decisões particulares do sujeito. Tal é o paradoxo que parece impossibilitar a elaboração de uma ética universal.

Diante deste impasse, Apel inverte a problemática demonstrando que o caminho delineado pela geração pós-moderna (incluindo os teóricos da Escola de Frankfurt) não fornece a menor resposta a este problema, pois recusa as bases de do *fundamento* de uma ética universal. Para Apel, no entanto, a lógica dos discursos argumentativos e a ciência não são neutras do ponto de vista axiológico. Ao contrário, elas pressupõem uma ética, baseada numa comunidade de argumentação. Afinal, todo o argumento apresentado

¹² RUSS, Jacqueline. *Pensamento Ético Contemporâneo*. Tradução de Constança Marcondes César. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999, p. 80.

¹³ APEL, K. O. *L'éthique à l'âge de la science*. Lille: Presses Universitaires, (s.d), p. 43. Apud RUSS, Jacqueline. *Pensamento Ético Contemporâneo*, p. 81.

pela lógica ou as provas apresentadas pela ciência pressupõem sempre uma comunidade de argumentação. Tanto os argumentos quanto as descobertas científicas pressupõem uma interação com a coletividade, pois o pensador ou o pesquisador solitário termina sempre por remeter a uma comunidade de pensadores que deverão validar como veraz todo e qualquer discurso que se pretenda como tal, proporcionando uma compreensão intersubjetiva que recorre a uma argumentação racional comum a todos. Ao constatar isto, Apel reintroduz o problema da linguagem comum no seio da comunidade científica. Esta pressupõe o reconhecimento dos seus membros como parceiros de discussão, com igualdade de direitos.¹⁴

No entanto, como Apel passa desta constatação à legitimação de um imperativo moral? Segundo ele, mesmo que o diabo acendesse à comunidade científica, ele não poderia deixar de se submeter às suas regras; ele deveria se comportar como se tivesse superado o seu egoísmo. Veríamos até mesmo o diabo acendendo à obrigação....

(Para Apel,) toda justificação lógica pressupõe a obediência a normas éticas fundamentais. Por exemplo, mentir tornaria impossível todo diálogo. Tal é a ética da lógica e da ciência. Evidentemente, esta ética é vinculada, pelo próprio Apel, à análise do aspecto performativo da linguagem. Todo enunciado referente aos fatos é, com efeito, inseparável de atos de linguagem, do gênero: "Afirmo por isso, contra todo enunciado referente ao real."¹⁵

Resumindo, a ciência, a lógica e a verdade supõem uma comunidade de argumentação, inseparável de normas éticas.

Como diz Jen Marc Ferry:

Apel se inscreve quanto a si próprio indiscutivelmente na linha filosófica de Kant, e sua grande obra sobre a "transformação da filosofia" religa-se à *démarche* de uma reflexão transcendental que "como crítica de sentido", re-

monta até o "a priori de uma comunidade de comunicação", na qual deve se revelar o fundamento último da significação dos discursos e de sua pretensão à validade. Apel tem o cuidado de precisar a este respeito que não se trata de um postulado da antiga metafísica, mas antes um postulado necessário para uma crítica do sentido, um "*sinnkritisch notwendiges Postulat*" Nesta construção, a idéia da "*communauté de communication*" – uma comunidade em direito ilimitado e idealmente isenta de violência – se apresenta como a referência obrigatória e última de toda prática humana dotada de sentido. Eis o porque de Apel não temer ao falar de uma "fundamentação última da razão (*Letztbegründung der Vernunft*)."¹⁶

Segundo Jacqueline Russ, a orientação que Habermas dará à teoria do *agir comunicativo* vai se distanciar da perspectiva adotada por Apel, baseada numa filosofia transcendental aos moldes de Kant. Habermas utilizará a terminologia "quase-transcendental", baseada nos moldes da pragmática universal.

2. HABERMAS E A DEFINIÇÃO DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL

Antes de abordarmos a teoria da Pragmática Universal propriamente dita, é preciso conhecer um pouco dos antecedentes que contribuíram à aproximação de Habermas do discurso filosófico operado por Apel no tocante ao *agir comunicativo*. Ao fazê-lo, notaremos que Habermas apresentará uma característica própria, a saber: o de ser o grande interlocutor entre as principais correntes filosóficas de nossa época, desenvolvendo a seguir um discurso filosófico original, referência obrigatória a toda reflexão ética que se pretende inserida nas grandes questões suscitadas pelo desenvolvimento tecnológico e seus efeitos na sociedade contemporânea.

Segundo Flávio Beno Siebeneichler, uma característica peculiar a Habermas, e que o diferencia de pensadores críticos tais quais Martín Heidegger, Michel Foucault e François Lyotard, é que ele não é de todo

¹⁴ RUSS, Jacqueline. *Pensamento Ético Contemporâneo*, p. 84.

¹⁵ Ibidem, p. 85.

¹⁶ FERRY, Jean Marc. *Habermas, l'Étique de la Communication*. Paris: PUF, 1987, p. 21-22.

crítico em relação à modernidade. Ele vê em Kant um contra-discurso na própria modernidade ao esclarecer os limites da Razão em sua apreensão da verdade das coisas. Para Habermas, Kant é a presença de um discurso crítico voltado à modernidade dentro da própria modernidade, no qual ele vê a gênese de um discurso filosófico "que procura esclarecer o esclarecimento sobre os seus limites e sua ignorância".¹⁷ Habermas se faz herdeiro desta tradição e, portanto, um crítico moderado da modernidade – neste sentido, menos negativo que Horkheimer e Adorno – não abrindo mão do médium necessário de todo discurso argumentativo, ou seja, da própria razão.

Para Habermas, o esclarecimento passa a ser visto como um processo de argumentação, cuja tarefa é mediar os embates entre razão e não-razão, entre razão e poder, dominação. A finalidade do esclarecimento e conseqüentemente do discurso argumentativo é a emancipação real do sujeito e da humanidade levando-os também à interpretação do que seja uma "vida boa". Habermas se coloca na esteira de Kant que pretende retirar o sujeito da minoridade, da falta de liberdade, da incapacidade de servir-se do seu próprio intelecto sem a ajuda de outrem, indo, porém, mais além ao demonstrar também o *porquê* do homem atual ser incapaz de servir-se da razão comunicativa.

O projeto teórico de Habermas se configura, portanto, como um esforço em retirar o ser humano desta minoridade e levá-lo a um estado emancipado, reconciliado e feliz e que encontra a sua realização na antecipação de uma convivência no contexto de uma comunicação não coagida. Resumindo, ele procura lhe restituir a sua *autonomia* em meio a uma sociedade massificada.

Influenciado pelos elementos já trabalhados pela Teoria Crítica de Horkheimer e Adorno – embora divergindo deles no tocante a sua visão negativa da história e da racionalidade moderna que associa quase sempre a razão ao poder e à dominação¹⁸ – Habermas propõe, no âmbito da Pragmática Universal, a crítica dialética em substituição à crítica dogmática, pois

¹⁷ SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 22.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 34.

a crítica dialética está mais próxima do agir comunicacional e conseqüentemente mais apta à Ética do discurso.

Para ele, a diferença axial é a seguinte:

A crítica dogmática procura impor à teoria criticada a sua própria visão. Ao demonstrar a falsidade da teoria contrária, ela conclui pela verdade própria. Tal crítica é sempre exterior ao objeto criticado, não conseguindo realmente levá-lo a sério.

A crítica dialética, por seu turno, segue um processo imanente, debruçando-se sobre a teoria a ser criticada e recebendo dela, no momento da crítica, impulsos de pensamentos que nascem precisamente de suas contradições. Isso porque, aos olhos da crítica dialética, as contradições da teoria criticada não constituem indícios de fraqueza de pensamento do autor tratado, mas indicadores de que um determinado problema ainda não foi resolvido definitivamente ou que está encoberto. Por isso, a crítica dialética está sempre em relação de independência e dependência com relação à teoria criticada.¹⁹

Com efeito, a dialética hegeliana atrairá sua atenção, assim como a sua reflexão sobre a identidade e emancipação do sujeito e da sociedade através da reflexão e do esclarecimento. No entanto, ao que se refere ao âmbito da práxis, Hegel parece fracassar, pois o sistema hegeliano parece cada vez mais enveredar pelo campo da reflexão teórica, distanciando-se do campo da emancipação ética do indivíduo e da sociedade. Resumindo, poderíamos dizer que interpretação fenomenológica da realidade, operada por Hegel, fez com que não somente sua filosofia, mas toda a filosofia posterior tivesse cada vez mais dificuldades em se ligar aos interesses reais e concretos da história humana. Talvez seja esta a razão que fez com que o jovem Marx, discípulo de Hegel, proclamasse um dia: *os filósofos até agora não fizeram outra coisa do que interpretar o mundo, cabe-lhes agora transformá-lo*.

Ainda que permanecendo um interlocutor crítico das teorias com as quais dialoga, Habermas se sente atraído tanto pela distinção de mundo

¹⁹ *Ibidem*, p. 22.

fenomenal (do ser) e mundo inteligível (do pensamento) e pelo conceito crítico de razão aprofundado por Kant quanto pela teoria hegeliana do esclarecimento. Para ele, "os autores criticados constituem pontos de referência, instâncias necessárias para sua linha de esclarecimento crítico".²⁰ Resumindo, Habermas apreende de Horkheimer e Adorno os elementos positivos da Teoria Crítica, mas se distancia deles por causa sua visão negativa da razão instrumental. À luz das palavras de Marx citadas acima e buscando superar os limites da crítica hegeliana, por demais teórica, Habermas procurará desenvolver uma filosofia sistemática que aproxime o mais possível a *Teoria da Práxis (vida social)*:

Ele procura apoio numa razão crítica que se relaciona com as ciências, as únicas tidas como capazes de emitir enunciados sobre as condições reais nas quais é possível construir uma vida humana justa e boa, o que depende da mediação entre teoria e *práxis* ou mundo social.²¹

A chave hermenêutica para esta empreitada, Habermas a encontrou no pensamento de Karl Otto Apel com sua teoria do *agir comunicacional*. De uma filosofia baseada no paradigma da consciência, ele vai elaborar uma teoria, baseada no *paradigma da linguagem ou da comunicação*, em sintonia com as exigências da *práxis* (mundo social vivido):

Eu queria simplesmente indicar que uma mudança de paradigma poderia tornar sem sentido os dilemas a partir dos quais Foucault explica a funesta dinâmica em que está submetida esta subjetividade que, sedenta de saber, termina por circunscrever-se nas pseudo-ciências. Mudar de paradigma e passar de uma razão centrada sobre o sujeito a uma razão comunicacional pode, aliás, incitar a retomar de outra forma este contra discurso que habita a modernidade desde o seu início.²²

²⁰ Ibidem, p. 33.

²¹ Ibidem, p. 76.

²² HABERMAS, J. La raison communicationnelle. In *Le discours Philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard, 1988. P. 356.

Habermas critica a crítica radical da razão operada por Nietzsche, já que, como vimos acima, não oferece uma saída "racional" aos problemas apresentados pelo cienticismo e pela técnica, a saber: o niilismo e a perda de autonomia do sujeito frente a sistemas sociais totalitários, legitimados pela religião ou pela moral, seja ela socialista ou burguesa:

Nietzsche se encontra diante da seguinte alternativa: ou bem submeter, uma vez mais, a uma crítica imanente a razão centrada sobre o sujeito, ou bem abandonar este programa no seu conjunto. Ele opta pela segunda opção; renunciando, uma vez mais, a revisar o conceito de razão, ele *afasta completamente* de si a dialética da razão.²³

Para ele, a crítica nietzschiana não oferece uma saída coerente, já que ela só aponta a superação dos impasses da modernidade, através da arte e da figura dionisíaca e mítica do *Übermensch* (o além-homem, acima do homem), sem, no entanto, definir quando e como isto se dará:

Com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia pela primeira vez a manter seu conteúdo emancipável e capaz de emancipar.²⁴ A razão centrada sobre o sujeito é, pela primeira vez, confrontada ao outro absoluto da razão. A título de instância oposta à razão. Nietzsche invoca as experiências de auto-desvelamento vividas pela subjetividade descentralizada, libertadas de todas as coerções da cognição e da atividade teleológica, de todos os imperativos utilitários e morais. É a "dilaceração do princípio de individuação" que abre o caminho pelo qual será possível fugir da modernidade.²⁵

Nietzsche pretende uma saída pelo viés da arte, e num primeiro momento através do drama wagneriano, baseado nos mitos germânicos.

²³ Idem. L'entrée dans la pós-modernité: Nietzsche. In *Le discours Philosophique de la modernité*, p. 105.

²⁴ N.T. A tradução francesa diz o seguinte: "la critique de la modernité renonce pour la première fois, à maintenir son contenu *émancipatoire*." Não encontrando no Dicionário Aurélio nenhum termo correspondente ao termo grifado, optei por traduzi-lo da forma acima, guardando sua característica passiva e ativa.

²⁵ Ibidem, p. 115.

Heidegger o tentará também, através da poesia. Porém, este não será o caminho de Habermas. Para ele, é preciso encontrar uma outra saída para os impasses provocados pelo niilismo das filosofias da consciência e seus corolários: desencantamento do mundo e aprisionamento do sujeito autônomo aos encantos da técnica. Porém, sua crítica filosófica não pretende retornar ingenuamente ao purismo da razão nos moldes kantianos. Antes, todo seu esforço será o de elaborar uma teoria sistemática que, no âmbito da vida social (pragmática), aponte para uma vida humana boa e justa mediada pela racionalidade do agir comunicacional.

Apropriando-se do conceito "atividade racional" desenvolvido por Max Weber e traduzido como "síntese prática", Habermas lhe dá uma nova e fecunda aplicação. Ela passa a ser a categoria chave de sua *Teoria da atividade comunicacional*. Segundo Jean Marc-Ferry,

O conceito weberiano da atividade racional se refere às categorias da ação socialmente organizadas, um sistema de ações que incorporam um "saber" e "racionalizam" assim o real, a realidade social, no sentido específico deste saber. Este último ele mesmo elaborado seja no sistema de ciências, seja na espontaneidade "do mundo vivido social" (*soziale Lebenswelt*), e mantém nesse sentido, através desses enunciados mesmos, uma referência latente à ação, quer dizer, à estrutura lógica das atividades sociais (comunicações, estratégias, tecnologias). Sendo assim, a *teoria da atividade* não está somente religada à teoria da sociedade, mas também à *teoria do conhecimento*: a teoria da atividade assegura assim de alguma forma, em Habermas como em Weber, a função sistemática.²⁶

Para Habermas a evolução de uma sociedade, bem como o estabelecimento de normas para a resolução de seus problemas mais graves, não se dá de forma arbitrária, pois "não somente a existência, mas ainda o vir-a-ser ou a transformação das normas que tem valor socialmente obrigatório e são reconhecidos na intersubjetividade, depende fundamentalmente da idéia que

uma comunidade de "eu" reunidos em um "nós" se faz do que é "verdadeiro", ou "justo", ou "válido" em geral"²⁷.

Ainda que Habermas tenha consciência de que esta "comunidade de comunicação real" nunca é coincidente com a sua estrutura *ideal*, faz-se necessário ao menos um postulado "racionalista" mínimo: *as questões de ordem prática são suscetíveis de verdade*. Com efeito, a *teoria da atividade comunicacional* analisa o que se produz numa interação social, quando dois protagonistas, dois "sujeitos" que tem cada um o seu plano e procuram realizá-lo (segundo o esquema de uma atividade racional em relação a um fim), devem no entanto procurar coordenar seus interesses. É assim que Habermas pode já atribuir à *atividade estratégica* o caráter "social", para que ela se desenvolva numa lógica de *interação* e pressupõe o modelo de uma relação *intersubjetiva*. No entanto, a interação estratégica já implica uma pré-compreensão de si e do outro, mesmo nos casos limites onde ela não é mais mediatizada por símbolos. É por causa disso que, mesmo se a *atividade estratégica* se faz conhecer como uma atividade orientada ao "sucesso" e não à "intercompreensão", ela deve, no entanto, pressupor esta intercompreensão que só realiza a *atividade intercomunicacional pura*.²⁸

A atividade comunicacional pura apresenta assim a característica de ser ao mesmo tempo uma utopia e um conceito necessário. É o conceito puro de uma atividade cujo sentido é a finalidade da intercompreensão, ao passo que o fim que dá seu sentido à atividade estratégica como tal não é a compreensão intersubjetiva. Certo, pode ser que as interações sociais reais não apresentem jamais o tipo de atividade comunicacional ao estado puro. Nesse sentido, poderíamos dizer que este tipo é uma construção utópica.²⁹

Esta intercompreensão possui em si um caráter de universalização que está presente mesmo na estrutura mesma da discussão. Lógico, a discussão supõe que a universalização não seja dada de antemão entre os participan-

²⁷Ibidem., p. 26.

²⁸Cf. Ibidem, p. 29.

²⁹Ibidem, p. 29-30.

²⁶FERRY, Jean Marc. *Habermas, l'éthique de la communication*. Paris: PUF. 1987, p. 24-25.

tes cujas posições iniciais se apresentam antes sob a aparência imediata da diferença e da particularidade:

A discussão não tem nenhum sentido se os argumentos emitidos por uma e outra parte dos protagonistas não possam em princípio ser reconhecidos. Segue que, uma discussão não tem outro horizonte de sentido, objetivamente falando, que a universalidade do consenso. A estrutura da discussão que se encontra na troca de argumentos, antecipa necessariamente o acordo seja sobre o que é, seja sobre o que deve ser, seja sobre o que provamos em relação àquilo que é ou que deve ser. Em todos os casos, a discussão visa a idéia de uma verdade constituída segundo o modelo do consenso, ao passo que o princípio desta universalidade intersubjetiva aparece na lógica da argumentação.³⁰

Eis, portanto, os quatro princípios que devem estar na base de todo discurso racional: *Inteligibilidade (Verständlichkeit)*, *Verdade (Wahrheit)*, *Exatidão (Richtigkeit)* e finalmente *Veracidade (Wahrhaftigkeit)*. Eles compõem a base de toda a atividade intercomunicacional que queira chegar à verdade de algum fenômeno em vista da solução dos possíveis problemas que afetam a vida social. É por isso que a teoria habermasiana pressupõe, antes de mais nada, um núcleo central do discurso, ou melhor, uma pré-disposição dialógica visando o consenso entre as partes.

3. AS BASES DO DISCURSO MORAL DA IGREJA

3.1. Palavra Revelada, Tradição e Magistério como fundamento da Teologia Moral.

Marciano Vidal, na Introdução Geral de sua nova obra: *Nova Moral Fundamental*: o lar Teológico da Ética, nos lembra que na Antiguidade a Ética sempre esteve ligada à religião. Ainda que as reflexões éticas estejam sempre fundamentadas no âmbito da racionalidade, pois da razão nascem as

³⁰Ibidem, p. 31.

orientações morais, “com a razão se sustenta [a Ética], e à razão tem de recorrer para manter em forma seu equilíbrio”³¹, ele nos recorda que não podemos relegar a um segundo plano o *sentimento*. Não podemos esquecer que na vida humana o “afeto” é também *conditio sine qua non* para todo discurso ético. Uma reflexão ética que exclui o afeto legisla para todos e para ninguém. Somente uma razão empática, ou “afetada”, como diz Marciano Vidal, pode fazer propostas éticas humanizantes para todos e realizar práticas morais de autêntica transformação humana”.³² Nesse sentido, é preciso superar a visão de que a Ética se constrói somente com um discurso filosófico, ela se constrói também com o direito, a sociologia, a política, a economia, com os meios de comunicação e com as demais ciências humanas, inclusive as ciências teológicas de inspiração religiosa. É nesse sentido que podemos dizer que Religião é também âmbito da Ética, já que não há Religião que se sustente sem a autenticação de uma vivência ética, é dessa inter-relação que podemos falar de “moral religiosa” ou Teologia Moral.

A tradição cristã parte do pressuposto que a razão divina se manifesta na história humana através de sinais percebidos e discernidos por pessoas inspiradas e que estão abertas e receptíveis a esta manifestação do Sagrado. O Cristianismo, na esteira do Judaísmo parte do pressuposto que a razão humana por si só não é capaz de dar conta de todos os meios necessários à construção da harmonia desejada por Deus e prefigurada na passagem de Gênesis³³, por isso necessita da orientação divina que se manifesta, sobretudo, na assembléia (eklesia) e nos escritos de teólogos que procuraram refletir sobre o agir e sobre a vontade manifestada deste mesmo Deus. Foi assim que foram escritos o Pentateuco, os Profetas, as Crônicas, os Salmos, os Livros Sapienciais, os Evangelhos, as Cartas apostólicas; enfim, livros que estavam ligados a história deste povo vocacionado à libertação e posteriormente reconhecidos como inspirados por Deus. Para os Cristãos, a Revela-

³¹ VIDAL, Marciano. *Nova Moral Fundamental: o lar Teológico da Ética*. São Paulo: Paulinas; Aparecida: Santuário, 2003, p.12.

³² Ibidem.

³³ Gn 1,13.

ção plena da vontade de Deus se dá na pessoa de seu Filho, Jesus o Cristo, "de condição divina esvaziando-se a si mesmo e assumindo a condição de servo, tomando a semelhança humana" (Fl 2, 7). Ele é a revelação plena do cumprimento da vontade divina na condição humana: "foi obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso, Deus o sobrexaltou grandemente e o agraciou com o Nome que é sobre todo o nome" (Fl 2, 8-9).

O seguimento de Jesus Cristo e sua imitação determinou o Cristocentrismo da Teologia Moral que encontrou até agora sua expressão mais elaborada através dos escritos de Bernard Häring. Segundo Marciano Vidal, a obra *Lei de Cristo* "é uma confissão lúcida e sem rodeios do Cristocentrismo moral, ou se preferirmos dizer: a linguagem do *seguimento*: "o *seguimento*, em seu significado religioso ou teológico, refere-se a Jesus: bem ao Jesus histórico da etapa pré-pascal ou bem ao Cristo da fé pós-pascal".³⁴ Marciano Vidal aponta para a diferença entre as noções de *seguimento*, de cunho judeo-palestinese, e de *imitação*, de influência helênica. O primeiro aponta para o caráter de Jesus: segui-lo quer dizer adotar o caráter de Jesus, tem mais a ver com a formação pessoal do seguidor; o segundo, com a manifestação exterior, na atitude real e concreta. Os dois, embora não sendo sinônimos, não se excluem, mas se complementam.

No entanto, nas últimas décadas, a Teologia Moral tem se debruçado sobre a estrutura pneumatológica da moral tomista que, por sua vez, se inspira nas fontes bíblicas das cartas paulinas.³⁵ A Encíclica *Fides et Ratio* aponta para as grandes intuições de São Tomás referindo-se ao papel do Espírito Santo amadurecendo em sabedoria a ciência humana.³⁶ São Tomás vai além quando reconhece que a ação do Espírito Santo ultrapassa os limites da comunidade dos fiéis: *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*.³⁷

³⁴ VIDAL, Marciano. *Nova Moral Fundamental: o lar Teológico da Ética*, p. 132.

³⁵ *Ibidem*, p. 153.

³⁶ Cf. JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio* § 44.

³⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 1 ad 1. "Toda verdade, dita por quem quer que seja, provém do Espírito Santo".

Recentemente, o Magistério da Igreja voltou a propor o ensino bíblico e a doutrina tradicional sobre a lei nova que ora vimos. Os dois documentos mais importantes que fazem referência à *lei nova* ou *lei do Espírito* foram *O Catecismo da Igreja Católica* e a Encíclica *Veritatis Splendor*. Ao lembrar a grande tradição dos padres do oriente, a *Veritatis Splendor* nos diz que a *lei nova* "não se contenta em dizer o que se deve fazer, mas outorga também a força para "praticar a verdade" (cf. Jo 3, 21).³⁸ Esta lei nova se inscreve na interpretação do magistério e é associada ao conceito de Lei Natural.

3.2. O Conceito de Lei Natural como paradigma à determinação do agir moral.

No que se refere a um paradigma racional que oriente a moral dos cristãos, o Magistério da Igreja adota o conceito de Lei Natural, retomando as palavras de Cícero:

Existe é verdade uma lei verdadeira. é a lei da razão: ela é conforme à natureza, distribuída entre os homens; ela é imutável e eterna, suas ordens chamam ao dever; suas interdições desviam da falta. (...) É um sacrilégio substituí-la por uma lei contrária; é proibido deixar de aplicar qualquer uma de suas disposições, quanto a suprimi-la, ninguém tem a possibilidade de fazê-lo. (CIC § 1957).³⁹

A lei "divina e natural" mostra ao homem o caminho a seguir para praticar o bem e atingir seu fim, enunciando os preceitos primeiros e essenciais que regem a vida moral. Seu esteio é a submissão a Deus, fonte e juiz de todo o bem. "A lei é denominada natural, não em referência à natureza dos seres irracionais, mas porque a razão que a promulga pertence como algo próprio à natureza humana" (CIC § 1995).

³⁸ JOÃO PAULO II, *Veritatis Splendor* § 24.

³⁹ APUD CATHÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE § 1957. Paris: Mame/Plon, 1992, p. 494.

Ela é *universal* e, sendo estabelecida pela razão, está presente no coração de todos os homens. Embora variando na sua aplicação de cultura para cultura, adaptando-se à multiplicidade das condições de vida, lugares, épocas e circunstâncias, a Lei Natural permanece como uma lei *imutável* que liga os homens entre si, através das variações da história. Por causa de nossa natureza propensa ao pecado, os preceitos da Lei Natural não são percebidos por todos de maneira clara, portanto, a graça e a revelação são necessárias para que as verdades religiosas e morais possam ser conhecidas 'por todos e sem dificuldade, com firme certeza e sem mistura de erro. (Cf. Pio XII, *Humani Generis*: DS 3876). A Lei Natural propicia à lei revelada e a graça um fundamento preparado por Deus e em concordância com a obra do Espírito" (CIC § 1960).

Em relação à lei divina, a Nova Lei (Novo Testamento) deve ser acolhida como "graça do Espírito Santo dada aos fiéis pela fé em Cristo. É operante pela caridade, serve-se do sermão do Senhor para nos ensinar o que é preciso fazer e dos sacramentos para nos comunicar a graça de fazê-lo" (CIC § 1966).

Dito isto, o catecismo passa num segundo momento a delinear o perfil do verdadeiro intérprete da "Lei Natural" sobre a terra:

O romano pontífice e os bispos são os doutores autênticos dotados da autoridade de Cristo, que pregam ao povo a eles confiado, a fé que deve ser criada e praticada' (LG 25). O magistério ordinário e universal do Papa e dos bispos em comunhão com ele ensina os fiéis a verdade que se deve crer, a caridade que se deve praticar, a felicidade que se pode esperar (CIC n° 2034).

(...) Os ministérios devem ser exercidos em um espírito de serviço fraterno e dedicação à Igreja, em nome do Senhor. Ao mesmo tempo, a consciência de cada fiel, no seu julgamento moral sobre os seus atos pessoais, deve evitar encerrar-se em uma consideração individual. **Dará o melhor de si para se abrir à consideração do bem de todos, tal como ele se exprime na lei moral, natural, revelada**, e, por conseguinte, na lei da Igreja e no ensino autorizado do Magistério sobre as questões morais. **Não convém opor a consciência pessoal e a razão à lei moral ou ao Magistério da Igreja** (CIC § 2036 - 2039).⁴⁰

⁴⁰ N.T. O grifo é meu.

4. ATUALIZAÇÃO DO CONCEITO DE LEI NATURAL NO ÂMBITO DA TEOLOGIA MORAL À LUZ DE BERNARD HÄRING.

Aprofundando o conceito de 'Lei Natural' segundo a tradição cristã, Bernard Häring escreve: "em ética, 'Lei Natural' significa a norma de comportamento derivada da própria natureza do homem em sua concreta realidade histórica, enquanto ele tem a capacidade de compreender a si próprio, de descobrir sua vocação ou chamamento, o significado de sua personalidade e de seu relacionamento com Deus, com os outros homens e com o universo criado."⁴¹

Para a tradição cristã, a ordem natural, embora não se identifique com a ordem da salvação, está estritamente ligada a ela. Não há identificação entre Lei Natural e revelação atual do desígnio de Deus, já que esta se caracteriza pelas diversas modalidades dentro das quais chegamos ao conhecimento do seu desígnio:

A modalidade conhecida como Lei Natural significa que, mediante as capacidades de nossa mente, mediante uma dividida experiência e reflexão, entendemos o que é bom, honesto e justo. O outro modo de atingir tal compreensão vem por meio da manifestação gratuita de Deus mesmo, por meio dos profetas e de homens verdadeiramente inspirados, e finalmente por meio de Cristo, que é a Palavra definitiva de Deus à humanidade.

Além do esforço de autoconhecimento, que atingimos por meio de experiências comuns e da co-reflexão, perceberemos, todavia, que é sempre Deus que desvenda aos olhos da razão aquilo que ela não pode ver senão gradualmente.⁴²

Na definição de Lei Natural está subentendida a capacidade do homem de perguntar o que ele é e o que significa para ele o ser e o agir. Porém, esta capacidade só se desenvolve plenamente na comunhão com outras pessoas e na recusa do isolamento: "Somente na comunhão com os homens o ho-

⁴¹HÄRING, Bernhard. *Moral Personalista*. Tradução de Márcio Fabri dos Santos. São Paulo: Paulinas, 1974, p. 214.

⁴²Ibidem, p. 215.

mem pode abrir os olhos da razão e desenvolver sua faculdade de comunicação verbal e vital".⁴³ Nesse sentido, quando se fala em Lei Natural deve-se entender não somente o que a razão subjetiva vê, sozinha e no isolamento, mas a experiência e a reflexão comum do homem na comunidade, enriquecido pela cultura e pelo diálogo.

Numa visão racionalista, a Lei Natural parte de princípios abstratos que são identificados com a expressão de certa verdade, mas que apresenta uma variedade limitada em sua aplicação. Em outros termos, esta visão racionalista se apresenta estática e desconhece o caráter dinâmico do contexto histórico em que vive o ser humano.⁴⁴

Porém, no que diz respeito à especulação sobre a Lei Natural, ela não pode se esquivar desse dinamismo, se ela quiser conservar seu sentido para o homem moderno:

A verdade se revelou ao homem na história de modo gradual, à medida que ele ia podendo receber sua mensagem. Da parte de Deus permanece sempre o mesmo desígnio, mas o homem vê aspectos e graus diferentes da verdade total. Nossa humanidade não é uma humanidade que teve desde o início um conjunto de princípios da Lei Natural bem formulados, prontos para serem aplicados a uma variedade de situações.⁴⁵

Häring nos lembra que a historicidade pertence à estrutura constitutiva do homem e, portanto, à estrutura constitutiva da Lei Natural.⁴⁶ Neste sentido, "a faculdade intelectual do homem, seu grau de liberdade, as tendências sexuais, suas capacidades de se alegrar trazem todas as marcas do tempo e de seu ambiente histórico".⁴⁷

Segundo Bernhard Häring, a "Lei Natural contém como elemento absoluto a exigência de um esforço ininterrupto, em uma continuidade de vida, na gratidão pelo passado e na responsabilidade pelas futuras gerações."⁴⁸

Assim, se o *Magistério Universal da Igreja Católica* quiser comunicar uma mensagem que seja "verdadeira" e tenha um real valor moral, ele deverá falar aos homens a partir das experiências e dos problemas deles, na linguagem do seu tempo:

Desde que a comunidade cristã não tenha recebido do início todas as respostas e não tenha ainda todas as respostas ou toda a verdade, a Lei Natural tem tanto a possibilidade como a necessidade de se desenvolver mediante uma compartilhada experiência humana e uma co-reflexão.⁴⁹

Esta reflexão entra em comunhão com a passagem do evangelho de Jesus segundo São João onde o Cristo diz aos seus apóstolos: "Tenho muitas coisas a dizer-vos, mas vós não as podeis compreender agora"(16, 12). Para Häring, a historicidade da Lei Natural é condicionada pela verdade apresentada por Cristo: "O meu Pai opera até hoje e eu opero também"(João 5, 17). Segundo ele, "a criação e a história que estão indo sempre avante não podem se confinar em fórmulas estereotipadas de Lei Natural. O dinamismo de nossa época exige aquela atitude indicada pelo Senhor: "Por isso todo escriba instruído no Reino dos Céus é semelhante a um pai de família que tira do seu tesouro coisas novas e velhas" (Mt 13, 52).

Em outra obra, intitulada *Livres e fiéis em Cristo*, Häring nos alerta sobre o perigo do "colonialismo ético" impondo em toda parte um sistema pré-fabricado de ética da Lei Natural, representativa apenas de uma parcela limitada da humanidade. A esta tendência, Häring opõe a *práxis* de São Paulo, São Mateus e dos Padres dos primeiros séculos que "elaboraram modelos de pensamento a respeito da Lei Natural tendo em vista a aprecia-

⁴³Ibidem, p. 215-216.

⁴⁴Ibidem, p. 220-221.

⁴⁵Ibidem, p. 221.

⁴⁶Cf. Ibidem, p. 223.

⁴⁷Ibidem.

⁴⁸Ibidem, p. 225.

⁴⁹Ibidem.

ção do que era considerado bom, certo e verdadeiro nas várias culturas em que o Evangelho era pregado. Isto evitou que impusessem costumes, tradições e leis, ligados a determinadas épocas, a culturas diferentes pela sua própria origem.”⁵⁰

5. BOA VONTADE E AUTONOMIA NO ÂMBITO DA TEOLOGIA MORAL À LUZ DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL.

Como vimos acima, no agir comunicacional, todo indivíduo é *livre e autônomo* para levantar as pretensões que julgar necessárias e convenientes no seu *pensar, conhecer* e a *agir* no mundo da vida. Apel já havia apontado para o fato que todo discurso, seja ele científico ou religioso e que tenha *pretensões à validade*, deve ser justificado por argumentos racionais.⁵¹ Deve estar submetido ao *imperativo moral* que pede abertura ao diálogo, como único modo de resolver racionalmente os conflitos nas relações inter-humanas acarretando obviamente a fundação de normas⁵² Este princípio moral ou metamoral é a transformação discursiva em Apel do princípio kantiano da *autonomia da vontade* como fundamentação ética. Em sua obra *A Fundamentação dos Costumes* Kant nos diz:

A razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser o de produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas *uma vontade boa em si mesma*, para o que a razão é absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das faculdades e talentos.⁵³

⁵⁰HÄRING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo - Teologia moral para sacerdotes e leigos*. Tradução de Imã Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 297.

⁵¹Cf. HERRERO, F. J. Ética do Discurso. In OLIVEIRA, Manfredo A. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 173.

⁵² Cf. Ibidem.

⁵³ KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril, 1980. p. 111. (Coleção Os Pensadores: Kant)

A Pragmática Universal, no rastro de Kant e Apel, sem, no entanto, repeti-los, destaca-se por seu caráter aberto e não discriminatório ao agregar à prática discursiva todo e qualquer argumento com pretensão à validade, inclusive o religioso. Esta peculiaridade é uma herança da Teoria Crítica de Horkheimer e Adorno que a Pragmática Universal aplica com especial desenvoltura. No âmbito da *Ética do Discurso* e conseqüentemente da *Pragmática Universal*, toda e qualquer instituição pode fazer uso da palavra, desde que sua linguagem, *médium intransponível* de todo sentido e validade, atinja uma compreensão intersubjetiva em sua apreciação ou afirmação sobre algo do mundo. No que diz respeito à elucidação sobre uma postura ética e universalmente justa a ser tomada diante das questões mais prementes suscitadas pelo desenvolvimento das novas tecnologias, a pragmática aponta para o discurso, *médium intranscendível de toda argumentação*, como *forma pública* reflexivamente intransponível de todo pensar. *Linguagem, discurso, consenso*: eis os conceitos chaves que devem nortear toda e qualquer postura que vise um entendimento mútuo na formação de um consenso sobre algo no mundo. É neste sentido que, ao meu ver, os conceitos de autonomia e vontade no âmbito da pragmática universal se apresentam como um desafio à Teologia Moral.

CONCLUSÃO

Enquanto que para a Pragmática Universal, todo sujeito é livre e autônomo para levantar pretensões de validade, com igual direito de argumentação em todos os âmbitos da vida e livre para *participar* e se *manifestar* nos discursos sobre todas as questões e problemas do mundo da vida, para Igreja, embora reconheça “a necessidade da contribuição de todos os cristãos e dos homens de boa vontade” (CIC § 2038) e de dizer que “todos os fiéis têm, portanto, o *direito* de serem instruídos nos preceitos divinos salutaros que purificam o juízo e, com a graça, curam a razão humana ferida e o *dever* de observar as constituições e os decretos promulgados pela legítima autoridade da Igreja” (CIC 2037), ela, no entanto, afirma que não convém

opor a consciência pessoal e a razão à lei moral ou ao Magistério da Igreja (CIC § 2039).

Ora, tal formulação levanta algumas questões que não deixam de ser polêmicas no âmbito da *Pragmática Universal*. Em primeiro lugar, tal qual a Igreja, esta última aponta para a falta de sustentação de todo argumento que não encontre respaldo na comunidade de diálogo. Javier Herrero ressalta a norma *formal procedimental* que diz: “*válido será o discurso cuja argumentação possa ser racional e responsabilmente aceita sem coação por todos os participantes*”.⁵⁴ Mais adiante, apresenta a reformulação do imperativo categórico kantiano operada pela Ética do discurso que desloca o campo da razão individual autônoma legislando em âmbito universal para ao campo do sujeito que ao postular uma conduta de âmbito universal é levado a passá-la pelo crivo de uma comunidade universal: “*em lugar de considerar como válida para todos a máxima que queres ver transformada em lei universal, submete a tua máxima à consideração de todos os participantes do discurso a fim de fazer valer discursivamente sua pretensão de universalidade*.”⁵⁵ Ora, ainda que o Catecismo da Igreja Católica afirme a necessidade de não encerrar-se numa consideração individual, alertando para a necessidade de uma subjugação da vontade individual à vontade universal, apoiando-se na noção de indivíduo livre e autônomo capaz de dominar suas paixões e dominar suas inclinações pelos açoitamentos da razão, coloca em cheque a própria noção de autonomia quando afirma que: **não convém opor a consciência pessoal e a razão à lei moral ou ao Magistério da Igreja**. Ora, se a argumentação não se sustenta em sua validade, ela deve ser superada pela própria racionalidade da contra-argumentação; porém podar de antemão toda iniciativa discursiva que apresente uma pretensão à validade e consequentemente todo o sentido de autonomia, é solapar o próprio sentido expresso na fórmula da Lei Natural: universal e racional. Além disso, o sentido da definição atribuída ao conceito de Lei Natural no Catecismo diverge da-

quele empregado por São Tomás na Questão XCIV da Segunda Parte da Suma Teológica. Ali São Tomás salvaguarda o caráter flexível da Lei Natural no que tange os preceitos decorrentes dos princípios primeiros da Lei Natural, quer dizer, os princípios segundos. São Tomás atenta para o caráter dinâmico da Lei Natural, sobretudo naquilo que se refere às aplicações no âmbito da razão prática. Impedir que a razão individual se manifeste, ainda que não esteja plenamente de acordo com o discurso universal do Magistério, é correr o risco de deixar ver a verdade, que pode muito bem se mostrar sob um novo ângulo através da consciência individual, foi assim com Galileu, foi assim com Einstein. A validade ou incongruência deste discurso será provada no âmbito da averiguação universal, que não se enquadra somente nos ditames da razão eclesial, mas que necessita, para se ter validade, de passar pelo crivo da racionalidade científica universal.

Cabe, portanto, à Teologia Moral elucidar ao Magistério as implicações sociais, políticas e morais que podem suscitar uma idéia de uma Lei Natural, baseada no exercício da racionalidade, que impeça o exercício autônomo da razão, condição *a priori* de toda boa vontade.

⁵⁴ HERRERO, F. J. Ética do Discurso, p. 181.

⁵⁵ Ibidem, p. 182.