



} 1.1

Uma sombra que suaviza e uma proximidade que cura. Repensar a ética teológica

Entrevista a Antonio Autiero

Conduzida por Vítor Coutinho

Ainda na proximidade das comemorações dos 30 anos de existência da revista *Humanística e Teologia* não deveria faltar neste espaço um olhar atento para as últimas décadas da teologia moral e para a sua situação presente. Optámos pela forma de entrevista por nos parecer que este género permite uma comunicabilidade fácil e uma flexibilidade temática. Convidámos o Prof. Doutor Antonio Autiero, da Universidade de Münster (Alemanha), e já colaborador com esta Faculdade de Teologia, por ser um notável representante de uma geração de teólogos que participou activamente, a nível internacional, na elaboração da ética teológica durante um dos períodos mais decisivos da história desta disciplina. A entrevista ao Prof. Antonio Autiero (AA) é conduzida pelo Prof. Vítor Coutinho (VC). O texto mantém as marcas da oralidade.

A ética teológica na sociedade actual

Vítor Coutinho (VC): A teologia moral cristã tem uma longa tradição e prestou um inegável serviço à reflexão ética. Por que razão tem tão pouca credibilidade nas sociedades actuais?

Antonio Autiero (AA): Antes de mais, a relação entre a ética, em geral, e a ética teológica, em particular, é uma relação que deve ser pensada numa fórmula equilibrada. A teologia moral e a ética teológica cristã têm uma longa tradição, mas não devemos pensar que a ética filosófica tenha uma tradição mais curta, mais breve. Tenhamos em conta que a reflexão ética na filosofia começa muito antes da reflexão ética na teologia, porque a tradição teológica, num certo sentido, vem depois, encontrando-se com a tradição ética da filosofia, sobretudo da filosofia grega, aristotélica. Deste encontro, para uma e para outra, mas sobretudo para a teologia moral cristã, nasce uma perspectiva muito fecunda e um modo muito interessante de elaborar a reflexão ética. Assim sendo, a tradição teológico-moral está numa relação muito próxima, não de dependência, mas de interação, com a tradição filosófica da ética. Encontramos isto já no início da era cristã, com algumas influências éticas do pensamento grego, mas também do pensamento romano. Penso, por exemplo, em toda a reflexão sobre o catálogo das virtudes, típica do pensamento de Cícero e de outros escritores da antiguidade clássica romana, e que constituiu um verdadeiro ponto de partida no tratado das virtudes em contexto cristão, sobretudo no que diz respeito às chamadas virtudes cardeais. Encontramos interações também noutras épocas. Por exemplo, na Idade Média, o regresso a Aristóteles, com a tradução latina das suas obras, produz uma relação muito fecunda. Tomás de Aquino só pode ser entendido na sua mensagem ética cristã, na sua ética teológica, no contexto desta fecunda interação com a ética de Aristóteles. Também actualmente, no campo da reflexão ética, existem aproximações de um ao outro campo, da teologia à filosofia e da filosofia à teologia.

VC: Não lhe parece que a voz do pensamento teológico sobre a ética perdeu um pouco de plausibilidade e de autoridade, na sociedade contemporânea?

AA: Esta impressão é, seguramente, correcta, e tem que ver, por um lado, com uma espécie de clausura da ética teológica cristã em relação às correntes de pensamento filosófico hoje mais em destaque. Uma atitude de interrelação com as correntes filosóficas, que a teologia sempre fez ao longo da sua história, não tem acontecido suficientemente nos últimos decénios, sobretudo no decénio anterior ao Concílio Vaticano II. Nos anos 60 do século XX, diversas correntes filosóficas da ética assumem aquilo que muitos designam por "viragem prática da filosofia". Sobretudo na Alemanha, diversas escolas de pensamento tomam a seu cargo uma reabilitação da filosofia prática, redescobrimo precisamente o aspecto prático, e como tal, ético, do pensamento filosófico. Isto pode encontrar-se hoje num conjunto muito diversificado de abordagens da chamada ética aplicada, ou filosofia prática, ou ética filosófica. A teologia moral não teve suficientemente em conta esta viragem para uma dimensão prática de um conceito

de vida, de uma visão do mundo, e ficou em desvantagem em relação a este tipo de reabilitação que aconteceu na filosofia. Um segundo motivo de desvantagem, de distância, de perda de relevância, está ligado ao facto de a teologia moral cristã, em particular a teologia moral católica, olhar com suspeição algumas filosofias práticas e as julgar de uma maneira prevalentemente negativa. Isto aconteceu sobretudo em relação às mais próximas do mundo anglo-saxónico, onde se desenvolveram reflexões muito interessantes na área da filosofia da linguagem e no âmbito das teorias utilitarista. A teologia moral católica, num e noutro caso, teve dificuldades em aproveitar os desafios positivos destas abordagens. No primeiro caso, a teologia moral católica entendeu que competia à filosofia da linguagem, em geral, à filosofia analítica, ocupar-se sobretudo dos aspectos lógicos e linguísticos, descritivos e não imediatamente normativos ou prescritivos. Reduziu o contributo destas filosofias aos elementos mais lógico-linguísticos, e, como tal, mais descritivos, e menos prescritivos. Muito pior, e posso chamar-lhe um verdadeiro mal entendido, aconteceu com as filosofias práticas de matriz utilitarista. A teologia moral católica objectou, de modo muito rigoroso e explícito, que estas filosofias, ao promover o útil, o fizessem demasiado a custo do verdadeiro e do justo. Pode parecer que estas reacções da teologia a estas formas da filosofia contemporânea tenham apenas implicações abstractas. Na realidade, contudo, levaram a que a teologia moral se tenha afastado da comunidade científica e das instâncias de reflexão ética. A perda de um equilíbrio levou a uma espécie de irrelevância da teologia moral.

VC: Talvez possamos dizer que o facto de a teologia moral ter falado muito do bom e do justo, e menos do belo e do agradável, tenha levado as pessoas a não captar o seu contributo como algo que lhes possa enriquecer a vida. O que falta à teologia moral para que possa ser ouvida como uma voz relevante na sociedade?

AA: Podemos fazer uma reflexão sobre os dois aspectos. O que fez o teólogo moral para que não seja compreendido? E o que não fez a ética filosófica para compreender o teólogo? Existem, no meu modo de ver, responsabilidades de ambos os lados. Por um lado, a teologia moral cristã, a católica em particular, propôs durante muito tempo uma mensagem fortemente marcada pela relação entre uma visão geral do ser e uma visão particular do agir. Em termos mais precisos podemos dizer que quis propor uma mensagem moral a partir de uma determinada ontologia, a partir de uma metafísica. A sua reflexão orientou-se do ser ao fazer. Esta opção tem, certamente, uma lógica interna, que ajuda a visão ética da teologia moral cristã a estar ancorada, radicada, numa base forte, robusta e consistente, de carácter geral, valorativo e metafísico. No entanto, este modelo levou a teologia a um endurecimento na relação com a realidade e a uma certa

abstracção do discurso moral. Por outro lado, as reflexões da ética filosófica baseavam-se numa relação mais ténue entre o mundo do ser e o mundo do agir, já que essa relação estreita entre o ser e o agir tinha sido vista como uma falácia naturalística. Por isso ganhou relevo o estudo dos aspectos lógico-linguísticos, a análise da formulação dos juízos morais. Além disso acentuou-se a promoção daquilo que na colectividade é mais útil. As vias de realização do bem comum foram procuradas numa perspectiva mais pragmática que teórica, mais funcionalística que essencialista. Desenvolveram-se dois planos de discurso que não comunicaram entre si: um na promoção da linha pragmático-funcional, e o outro, a teologia, na promoção de uma linha metafísico-teorética. Esta, para mim, é a raiz de uma incompreensão que tem responsabilidades de uma e de outra parte.

Situação da ética teológica

VC: Neste olhar sobre a ética teológica seria importante fazer um balanço das últimas décadas. Se quiséssemos um retrato da ética teológica tal como era há 30 anos e outro como ela é hoje, que traços gerais poderia apresentar de uma e de outra situação? Como se poderiam caracterizar os dois perfis?

AA: É muito diferente recuar trinta anos ou recuar sessenta. Quais eram as características dominantes da teologia moral, há trinta anos? Nos anos oitenta do século passado, tinha realizado já as mudanças provocadas pelo Concílio, desde o final da década de sessenta. Uma primeira resposta poderia ser esta: se compararmos a teologia moral dos dois períodos, podemos dizer que a dos anos oitenta estava mais próxima do Concílio Vaticano II, não só cronologicamente, mas também intencionalmente. A teologia moral de hoje, e a teologia em geral, deve sempre legitimar-se, mais do que há trinta anos, do facto de ser ou querer ser uma teologia conciliar. Isto tem a ver com um fenómeno muito interessante e importante, que toca a vida da Igreja, em particular da Igreja Católica, em todos os seus aspectos. Estamos agora a cinquenta anos do Concílio. Que história da recepção do Concílio podemos escrever hoje? Os especialistas destas temáticas poderiam esclarecer-nos sobre o facto de termos fases muito diferentes. Há fases vigorosas, despertas, atentas, plurais, intencionalmente muito vivas nesta recepção. Mas também há fases de uma recepção cansada, modesta, de inércia. Penso que a actual vai neste sentido. Há também pontualmente ataques sistemáticos ao Concílio Vaticano II em si e por si, ou um distanciamento, ou uma negação. Enquanto os primeiros decénios foram mais vigorosos, agora sente-se o Concílio Vaticano II de forma mais inerte na vida eclesial. Tudo isto tem a ver com o modo como a provocação da renovação conciliar

liar dos anos sessenta era sentida há trinta anos e é sentida hoje. Também a teologia moral vivia uma época mais vigorosa, mais rica, nos decénios passados, porque estava mais próxima do Concílio Vaticano II, vivia no calor e na cor do Vaticano II. Agora o calor tornou-se tépido e a cor tornou-se esbatida. Isto faz sentir uma espécie de abrandamento e de cansaço na teologia moral. Contudo, existem factores que nos fazem pensar que, na trama de fundo, são muitos os elementos e sementes que continuam em acção. Hoje, existe talvez um novo elemento de diferença em relação à situação de há trinta anos: a teologia moral é sobretudo provocada pela reflexão das comunidades e das tradições teológicas extra-europeias, sobretudo dos chamados países emergentes. Apresenta-se no horizonte com desafios, problemas e abordagens mais despertos e atentos, mais dinâmicos. Tudo isto faz com que possa ir mais longe na procura de soluções a problemas muito mais próximos da história das comunidades e das tradições das quais provêm. Penso, por exemplo, na questão da relação entre o cuidado da saúde e a ameaça das grandes epidemias, como a sida, sentida sobretudo no continente africano. Seguramente, há trinta anos, este tema não estava presente desta forma, e a fonte da reflexão sobre este problema não se situava no continente africano, como acontece agora. Há trinta anos, era objecto de reflexão certamente no espaço norte-americano. Hoje encontramos-lo geograficamente deslocado e enfatizado nesta óptica de uma reflexão extra-europeia, extra-occidental. Podemos dar outros exemplos, como o tema do racismo e a convivência entre grupos étnicos e culturais diferentes, que acontece sobretudo no continente asiático. Também aqui há uma deslocação que vai para além dos clássicos confins do mundo ocidental, do primeiro mundo, da Europa e da América, e toca países e culturas emergentes. Uma outra comparação entre os dois períodos pode ser feita a partir da constatação de novos sujeitos, novas proveniências e novas acentuações temáticas. Quando falo de novos sujeitos, refiro-me também a um terceiro aspecto que poderia caracterizar esta comparação. A história da teologia moral nos anos oitenta tinha como sujeito, ainda que não de forma absoluta, um grupo clerical. O sujeito do discurso ético e da elaboração científica da teologia moral eram ainda quase exclusivamente sacerdotes ou religiosos, em suma, o clero. Se observamos como é elaborada hoje a teologia moral católica, tanto no interior das instituições académicas como no seio de outras instituições de pensamento, constatamos claramente que os sujeitos que fazem teologia moral provêm actualmente muito mais do contexto laical do que do contexto clerical. Isto leva a uma elaboração do pensamento ético que mais facilmente se abre à experiência vivida: com frequência são leigos que provêm de situações vividas no âmbito conjugal, familiar, pais e mães de família, etc.; e isto não é indiferente à sua reflexão. Temos assim uma constelação diferente de sujeitos, de lugares e de temas.

VC: Podemos falar também de uma mudança hermenêutica?

AA: Seguramente que sim. Uma hermenêutica num duplo nível. Por um lado, a pressão que sente a teologia moral é uma pressão que vem de baixo, da existência, e requer uma interpretação desta existência – a hermenêutica do existente. Por outro lado, uma pressão que vem do alto, ou seja, da verdade, que requer da teologia moral uma interpretação dos assuntos e asserções veritativas. Vejo hoje que, à luz desta deslocação de que falámos, dos lugares, dos sujeitos e dos temas, seguramente também a hermenêutica é obrigada a um salto e se repropõe hoje de maneira mais dilemática, numa relação mais dramática entre verdade e vida.

VC: Nestes trinta anos, um marco importante do desenvolvimento da teologia moral foi, por diversos motivos, a encíclica *Veritatis Splendor*. Em que medida esta encíclica foi um contributo positivo para a reflexão ético-teológica? Podemos falar de alguma contradição com o movimento de renovação suscitado pelo Concílio?

AA: Esta questão é muito importante, porque não se trata somente de olhar à lupa um documento, mas de tentar perceber como todo o texto na sua hermenêutica pode apresentar pontos a favor e pontos contra. Olhamos para a *Veritatis Splendor* não só como um texto em si, como encíclica, na sua relevância e nas formas de respeito que este documento exige, mas também como indicador de uma mentalidade, e testemunha de algo vivido, de uma imagem de Igreja. Aqui vejo, evidentemente, a complexidade da pergunta que coloca. Sem dúvida que a *Veritatis Splendor* é muito importante para analisar os últimos anos da teologia moral, mas também para analisar a relação entre teologia, Magistério e comunidade. Porque digo que é um elemento importante? Por um lado, parecia que pretendia apresentar-se numa continuidade com o Concílio Vaticano II. Houve quem estudasse a fundo o paralelismo entre a *Gaudium et Spes* e a *Veritatis Splendor*. Evidentemente este balanço foi muito modesto e desencorajador. Estes dois documentos movem-se sobre duas antropologias que são de difícil compaginação. Para se perceber a importância deste aspecto, tomo como exemplo o tema da consciência. No famoso nº 16 da *Gaudium et Spes*, a consciência é vista como o momento "genético" do sujeito moral. Na consciência e no respeito da consciência, o indivíduo alcança definitivamente a sua dimensão de sujeito ético, de sujeito moral. Poderemos dizer que a *Gaudium et Spes* vai num sentido no qual o tema da consciência se torna a manifestação de subjectividade moral. Com isto afirmo que a *Gaudium et Spes* entende a subjectividade em sentido relacional, em termos de relação com Deus (transcendência), relação com os membros da comunidade (tradição) e relação

com os membros da família humana. Por subjectividade não entendo a apoteose do indivíduo ou do individualismo através do tema da consciência, mas de uma forma de antropologia da relação substancial, onde a consciência é o lugar desta manifestação. A *Gaudium et Spes* faz este percurso. Se olharmos para o tema da consciência na *Veritatis Splendor* temos uma outra acentuação, uma outra antropologia e uma outra via de saída, um outro resultado da reflexão sobre a consciência, que seguramente tem também a sua relevância, mas que atesta que a proximidade ao Vaticano II começa a não se sentir (estamos em meados dos anos noventa). O tema da consciência na *Veritatis Splendor* passa através de um canal do reconhecimento da verdade, visto como o primeiro dever da própria consciência. Esta deslocação da acentuação para a dimensão veritativa do discurso ético, na *Veritatis Splendor* aparece ao início. Nos nº 4 e 5, diz que a verdadeira e própria razão da crise moral no nosso tempo está numa dicotomia entre a verdade e a liberdade, ou, podemos dizer, entre a verdade e a consciência. Para superar a crise é necessário aproximar a consciência à verdade. Estes são factores indicativos de que temos duas compreensões diferentes. Na antropologia da *Gaudium et Spes* a consciência é o lugar da relação substancial que geneticamente me torna sujeito ético. Na *Veritatis Splendor*, o lugar da consciência é aproximado ao tema da verdade e do reconhecimento da verdade que me rege. Eis porque uma enfatização da continuidade entre os dois documentos se torna difícil de ver. A *Veritatis Splendor* é um documento importante porque nos ajuda a perceber em que ponto nos encontramos em relação ao Vaticano II e à sua antropologia, e em relação às concepções antropológicas que estão na base dos desafios éticos que enfrentamos.

VC: Alguns colegas falam de um retrocesso para uma outra direcção...

AA: Sim, seguramente pode ser lido também deste modo: a trama substancial da *Veritatis Splendor* é, em certo sentido, é muito mais elaborada que a *Gaudium et Spes* do ponto de vista ético. A *Gaudium et Spes* não pretende ser uma constituição com uma mensagem ética, enquanto a *Veritatis Splendor* é uma encíclica exclusivamente de conteúdo moral. Na sua materialidade, podemos dizer, é uma 'suma theologia moralis fundamentalis' num modo muito mais elaborado. *Gaudium et Spes* não tinha esta intenção, tinha uma outra óptica, uma perspectiva pastoral de como a Igreja e os cristãos devem estar no mundo para trazer frutos de bem para todos, e para dar respostas adequadas aos desafios morais do nosso tempo. Como tal, não saberei dizer qual dos dois documentos tem mais o carácter de um texto ético. A minha preferência vai para a *Gaudium et Spes*, porque vê como decisivo as condições mutáveis, a exigência substancial de relação entre sujeito e os outros sujeitos, na transcendência e na

solidariedade, e deseja trazer frutos de bem para o bem comum. A intenção é claramente uma intenção ética.

VC: Assistimos a uma mudança de paradigma, na teologia moral, nestes últimos trinta ou quarenta anos, depois do Concílio. Podemos também dizer que no ensino moral da Igreja se realizou uma mudança de paradigma nos conteúdos e na forma? O Magistério acolheu estas mudanças que se realizaram na teologia moral?

AA: Falamos de uma mudança para um paradigma que podemos qualificar como paradigma antropológico. A grande mudança que se operou foi a de colocar a reflexão antropológica no centro. Parece-me que esta mudança de paradigma se tornou, em boa parte, objecto da atenção do Magistério. Se olharmos para esta chave antropológica, vemos que não foi somente uma mudança acontecida na filosofia e na teologia, mas também uma nova atenção substancialmente presente no Magistério. Vemo-lo, por exemplo, na primeira encíclica de João Paulo II, *Redemptor Hominis*, que mostra, tal como o discurso de abertura do seu pontificado, a acentuação que o Papa queria dar: o homem é o caminho da Igreja. Esta primeira encíclica, que é uma reflexão teológica sobre o sentido da presença do homem no mundo, testemunha uma sensibilidade para a perspectiva antropológica. Existem muitos outros indicadores que nos fazem perceber a intenção de recuperar esta acentuação antropológica, da filosofia e da teologia, ou, em geral, da cultura, sobretudo da nossa tradição ocidental. O facto de se ter falado com muita frequência, também em muitos pronunciamentos do Magistério da Igreja, de um novo humanismo, faz-nos perceber que o tema "homem", a viragem antropológica, está no centro das atenções. Todavia, no que respeita à ética, esta viragem antropológica foi realizada a duas velocidades diferentes: uma maior e outra menor. Realizou-se de forma muito rápida no micro-cosmos da pessoa e das suas relações mais estreitas, relativamente a questões éticas como a consciência da comunidade, a consciência da história concreta das mulheres e dos homens na Igreja, a sua responsabilidade. Houve uma rápida mudança de paradigma quanto à consciência de dever ser sujeito autónomo e responsável, no sentido de gerir as próprias decisões, de adquirir competências éticas, de assumir a própria responsabilidade moral, ponderando os meios mais adaptados aos fins reconhecidos. No que diz respeito à reflexão ética por parte do Magistério, a velocidade de renovação foi mais lenta do que a velocidade de renovação do povo cristão. Afirmamos isto sem negar a acentuação antropológica referida, sem esquecer que se reforçou a consciência de que o caminho da Igreja é o homem, sem ignorar o ímpeto do pensamento do novo humanismo. No fundo, a verdadeira dificuldade não está tanto numa tensão entre o teólogo e o Magis-

tério, mas mais entre a pregação do Magistério e a experiência real do povo de Deus. Isto porque as duas velocidades foram diferentes.

Em busca de um perfil da ética teológica

VC: Ao fazer um balanço do percurso da ética católica pode ser útil ter em conta as expressões usadas. Em vez da tradicional designação de "Teologia moral", tem-se divulgado nos últimos anos a designação de "Ética teológica". O que está subjacente a esta opção semântica?

AA: Sem dúvida que houve uma mudança linguística, semântica, mas também é certo que muitas vezes ambas as expressões são usadas indiferenciadamente. A locução "teologia moral", sobretudo se pensamos no contexto alemão, foi usada mais no âmbito da teologia católica, enquanto a designação "ética teológica" foi introduzida e particularmente usada na teologia protestante. Não é somente uma "mudança de fachada", uma renovação linguística. Na sua proveniência, esta mudança está ligada também ao facto de a reflexão católica e a reflexão protestante terem assumido acentuações diferentes. Contudo, depois do Concílio Vaticano II, também na teologia moral católica muitas vezes se prefere a designação "ética teológica". Enquanto, inicialmente, dividia e distinguia o horizonte católico do protestante, hoje existe uma espécie de absorção. Os teólogos protestantes não costumam falar de "teologia moral", mas os teólogos católicos usam muitas vezes "ética teológica". Neste sentido, também se superou a barreira confessional no uso dos termos. O que se ganha ao deslocar a terminologia para uma ou para outra forma? Certamente não se trata somente de uma questão de cosmética, como se uma fosse mais bonita que a outra. Esta mudança está relacionada com a construção dos conceitos. Quando falamos de teologia moral, falamos de um substantivo, teologia, e de um adjetivo, moral. Quando falamos de ética teológica, também temos um substantivo e um adjetivo, mas invertem-se no sentido. A que era substantiva, a teologia, torna-se adjetiva, e vice-versa. A ética é teológica. Neste cruzamento da relação entre adjetivo e substantivo existe, antes de mais, uma vantagem de possível aproximação de linguagem. Hoje, a cultura contemporânea movimenta-se muito num discurso ligado à filosofia prática, à ética. Usar "ética teológica" significa, antes de mais, usar o mesmo substantivo que nos aproxima daqueles que o usam como objecto da sua reflexão, como os filósofos. Existe uma ética filosófica e uma ética teológica. Assim sendo, uma primeira vantagem é a participação num mesmo discurso da ética, do ponto de vista de abordagem, de conceitos. É este o grande desafio do mundo contemporâneo, que colocou no centro a preocupação pela ética. É claro que o teólogo, enquanto filósofo, especifica a

sua ética ao sistema filosófico que tem como referência. Existe uma ética filosófica de tradição aristotélica, uma com proveniência da filosofia da linguagem, uma ética filosófica analítica, uma ética filosófica utilitarista, etc.. Deste modo, quando a teologia reflecte sobre a ética, tem de saber com que instrumentos do saber teológico pode e quer fazer o discurso ético. Uma segunda vantagem desta mudança é que o teólogo é mais desafiado a participar numa reflexão sobre a ética, como os outros, e a perceber melhor qual a relação que a sua ética deve ter com a sua teologia. A relação entre ética e fé reflecte-se nesta relação entre ética e teologia, levando a perceber o que é adjectivo e o que é substantivo. Existe uma correspondência entre estas duas ordens de pensamento. Uma terceira vantagem está no facto de se reconhecer à ética uma certa autonomia de discurso científico. E isto quer dizer que se potencia muito mais o facto de, neste discurso científico da ética, poder mudar a relação entre argumentação e dedução applicativa de uma verdade metafísica. É uma relação fundante dos juízos, por via da argumentação ou de dedução applicativa. A locução "ética teológica" produz estes efeitos, de uma maior aproximação à comunidade de pensamento ético, de uma maior vigilância do carácter teológico desta ética, e de um interesse mais claro e explícito pelos aspectos argumentativos do discurso ético.

VC: A mudança que a *Gaudium et Spes* operou na teologia moral é também de carácter metodológico, contribuindo de forma abrangente para uma renovação da moral. Como podemos caracterizar esta renovação da moral?

AA: Para responder à sua questão, que faz referência a aspectos muito importantes, podemos ver de que modo a *Gaudium et Spes*, para além das indicações do âmbito da moral fundamental, nos dá também indicações muito importantes sobre o método de tratar os temas morais do nosso tempo. Também sob este perfil se estabelece uma diferença entre a *Gaudium et Spes* e a *Veritatis Splendor*. Como exemplo, refiro-me ao facto de a *Gaudium et Spes* metodologicamente fazer apelo a duas interessantes locuções, estruturas e níveis. Em primeiro lugar, afirma que o cristão, ao procurar respostas às questões éticas, deve escutar o Evangelho e a experiência humana. Trata-se aqui, no fundo, da questão clássica sobre as fontes da moral. Como fonte da mensagem moral, da doutrina ética, temos, por um lado, o Evangelho, a referência à fé e à revelação, e à história que esta revelação fez nesta comunidade. Por outro lado, temos também a experiência. Poder-se-ia questionar o que significa esta conjunção – Evangelho e experiência. Não se trata de pôr em conjunto, indiferenciadamente, um aspecto terreno e um aspecto celeste, de misturar mundano, intramundano e meta-mundano. Ao propor o recurso ao Evangelho e à experiência humana, o documento conciliar indica claramente que o método da teologia

moral não pode ser somente de absorção de uma mensagem, neste caso do Evangelho, que se aplica depois às coisas da vida. Afirmo que é também a própria vida que nos ensina. Sendo assim, é interessante notar que, no segundo nível metodológico, a primeira referência seja à importância da cultura e das ciências humanas. Não se trata de uma experiência somente factual, de coisas que experimentamos, mas a experiência que é reflectida com os instrumentos científicos das disciplinas antropológicas. O recurso às ciências humanas não é somente funcional, como se alguém retirasse do Evangelho a norma moral, para depois a sustentar com alguns dados das ciências antropológicas, daqui e dali. É mais do que isso. Trata-se de um método que, na génese do discurso moral, tenha em conta o Evangelho e a experiência humana. Esta experiência não se limita à sua factualidade, mas inclui a sua capacidade para ser um discurso que resulte de uma reflexão sistemática feita com a ajuda das disciplinas antropológicas, histórico-sociais, das ciências humanas, do estudo da cultura. Neste ligame vejo que a *Gaudium et Spes* teve uma compreensão, não somente do ponto de vista fundamental, do sujeito ético nas suas relações substanciais, mas também do perfil metodológico, que inclui a experiência como resultado de uma reflexão científica. Encontro muito menos esta indicação metodológica na *Veritatis Splendor*. Vejo aqui mais uma espécie de aplicação do método clássico, de carácter substancialmente dedutivo, “operare sequitur essere”, no sentido da falácia de sentido naturalístico de que falámos antes. A metodologia do discurso moral não é aqui indutiva, de experiência reflexa, mas torna-se dedutiva, de verdades reconhecidas e aplicadas. Também sob este segundo nível, metodológico, vemos diferenças entre um e outro documento.

VC: Já referiu a relevância da experiência moral na reflexão ética. O que aprendemos deste debate entre fé e vida? O que poderíamos concluir?

AA: Houve particularmente dois debates que ajudaram a pôr em relevo a necessidade de um trabalho contínuo de aperfeiçoamento. Por um lado, o debate entre fé e ética, que se intensificou no final da década de 60 sobretudo no contexto da teologia moral católica alemã, e se desenvolveu entre duas linhas de pensamento: a ética autónoma e a ética da fé. Um outro debate, que de certo modo se cruza com este, e que não acontece primariamente na teologia, mas noutras ciências de carácter antropológico, histórico-social, é o debate mais geral da relação entre teoria e prática. Não é por acaso que, na teologia da libertação, este debate entre teoria e prática (num esquema descendente, da teoria à prática, num esquema ascendente, da praxis à teoria, num esquema circular, de limitação da praxis, através de conteúdos teóricos, mas também de estímulos à teoria através da história concreta, da praxis humana), ainda que não seja típico da teologia (encontramo-lo também na filosofia, nas ciências

sociais, nas teorias políticas), se tenha feito sentir. Estes são dois debates que influenciaram muito o caminho e o progresso da teologia moral cristã nestes últimos decénios, a relação entre ética da fé e ética da autonomia e a relação entre teoria e praxis.

VC: Dispomos hoje de outras possibilidades para compreender a questão da autonomia moral?

AA: Temos hoje reflexões interessantes relativamente à questão da autonomia moral, que nos fazem perceber que a autonomia não é potenciamento da individualidade, pois desta raiz nasce a força e a sede de poder, a guerra entre os indivíduos. A autonomia, tanto na tradição filosófica da modernidade como nas perspectivas teológicas, não é produção de um individualismo ameaçador, mas um potenciar das capacidades de se colocar voluntariamente em relação. A autonomia relacional não é uma contradição, mas uma capacidade de entrar em relação, como se percebe na filosofia do diálogo, de origem hebraica, que nos últimos decénios teve muita importância na história da filosofia contemporânea (Martin Buber, Ferdinand Ebner). A autonomia não é matriz de separação, mas reserva de relacionalidade. Isto não impede um confronto social, político, ideológico.

VC: Um importante representante da teologia moral (Alfons Auer) diz que a teologia tem na reflexão ética também uma função crítica. Em que âmbito lhe parece que esta função crítica da ética teológica pode ter hoje uma oportunidade privilegiada?

AA: A dimensão crítica da teologia está, antes de mais, ligada ao seu carácter de reflexão científica. É próprio de todo o saber científico ter uma dimensão crítica. A característica de um saber científico é, por sua natureza, questionar as suas razões, as razões dos seus pontos de partida, gerir e controlar o seu caminho lógico, linguístico, argumentativo. Procura também que os resultados da sua investigação tenham a capacidade e a força de transformar a praxis. Também a teologia moral, enquanto reflexão científica, tem este carácter crítico. Talvez tenha surgido uma certa alergia à afirmação de que a teologia tem uma dimensão crítica, por se entender que se falava de uma crítica ao Magistério. Não penso desta forma, porque poderia ser muito redutiva, sem uma correspondência à verdade. A dimensão crítica da teologia é a mesma dimensão que todo o saber científico deve ter, ou seja, deve dar as razões dos seus fundamentos, acompanhar de uma forma lógica os processos argumentativos e assumir escolhas que possam transformar a praxis. Se a teologia moral não for crítica, seguramente que não obedece a estas três exigências e, em definitivo, não é

um discurso ético. Para mim, esta dimensão crítica é uma dimensão intrinsecamente inscrita na condição científica da teologia.

VC: Poder-se-ia falar também de crítica no sentido de profética, de pôr em questão os consensos da sociedade, de ser uma instância que leva a repensar os consensos que vamos criando.

AA: Isso seguramente pode acrescentar-se ao que disse antes. Entendemos por "crítica" não só uma espécie de boa vigilância do discurso, dos seus fundamentos, até dos seus frutos, mas também uma espécie de observatório, de reserva, que põe continuamente o discurso ético numa condição de ser inadequado, de não ter alcançado a sua plenitude, recordando que as realizações alcançadas devem ser levadas mais longe. Neste sentido, a teologia moral tem uma dimensão crítica, não por julgar o discurso do outro, mas porque julga, vigia, avalia o próprio discurso ético, e se dá conta que este tem continuamente a necessidade de ser renovado, aprofundado. Toda a expressão do saber teológico, e também a teologia moral, deve ser reelaborada. A teologia pode e deve fazer isto de uma forma ainda mais empenhada que outros saberes, porque as fontes de que ela se alimenta são inexauríveis, e são essas próprias fontes a dizer-nos que toda a teologia deve ser constantemente repensada. Crítica, aqui, torna-se antes de mais autocrítica. Só na medida em que for capaz de autocrítica, de perceber que as posições alcançadas podem ainda e sempre ser levadas mais para diante, é que a teologia pode ser crítica no sentido de judicativa. Este é o terceiro sentido de crítico: colocar em crise soluções que, internamente ou externamente, no interior da Igreja ou na sociedade, estagnaram, soluções que se sedentarizaram. A teologia, na sua reflexão científica, coloca-as em crise e estimula a sua mudança. Esta dimensão crítica da teologia moral tem uma composição muito completa, muito variada, muito diferenciada.

Moral cristã entre teologia, Magistério e vida dos crentes

VC: Durante estes últimos decénios modificou-se a relação da praxis dos católicos com o Magistério da Igreja e também a relação da sociedade com as propostas morais da Igreja. Como caracteriza a relação com esta instância do ensino moral do Magistério eclesial?

AA: Já falámos de uma incompreensão em dois níveis. Agora, com a sua pergunta, que é muito pertinente, alargamos a base dos actores em concorrência. Temos a sociedade, a comunidade eclesial e o Magistério. Ao incluir o Magistério são necessárias clarificações, para não fugir à questão. Devemos

ter em conta, antes de mais, que a comunidade cristã, enquanto tal, na eclesiologia do Concílio Vaticano II, é uma comunidade que se percebe, à luz da Palavra de Deus e à luz da consciência de Igreja amadurecida no Concílio, como uma comunidade unitária, não já hierarquizada de maneira juridicamente relevante, mas como um povo em caminho. Estas duas características são importantes. Esta comunidade tem como base o facto de Deus construir com ela uma aliança de misericórdia, de compaixão e de amor, entendendo-se a si mesma como uma comunidade una. Neste sentido, a relação entre o Magistério e a comunidade, entre Magistério e teologia, entende-se dentro desta unidade de intenções, que quer ser um mesmo povo sobre o qual Deus manifesta a sua benevolência e a sua salvação. Por outro lado, este é um povo itinerante, um povo inserido na história. Já a teologia clássica falava do "homo viator", que pode ser visto hoje como figura da comunidade itinerante, que vai ao encontro da plenitude, daquela salvação que o Deus misericordioso oferece já hoje, mas que ainda não é realizada totalmente. As perspectivas de carácter abstracto, metafísico, essencialista não convivem muito bem com uma concepção que vê a Igreja como um povo em caminho, em estado itinerante. Tudo isto dá lugar a desafios muito importantes. O primeiro tem a ver com a necessidade de encontrar uma unidade entre os que conduzem o povo, que são também parte do povo, e aqueles que são conduzidos, isto é, uma unidade entre o ministério dos pastores, o serviço dos teólogos e a condição dos crentes. Este primeiro desafio procura formas diferentes de sistematizar esta relação, no seio de uma eclesiologia que toma a sério a categoria bíblica de Igreja como povo de Deus a caminho. O segundo desafio diz respeito mais directamente à relação entre a voz do Magistério e a elaboração científica da reflexão teológica, que é tarefa dos teólogos. Não é por acaso que, nos últimos anos, ao elaborar esta visão surgida do Concílio Vaticano II, surgiram, também por parte do Magistério, tomadas de posição importantes, muito relevantes, sobre a natureza eclesial da tarefa do teólogo, mas também sobre a relação entre a teologia e o Magistério. Isto porque, à luz desta eclesiologia de povo de Deus em caminho, a relação entre teologia e Magistério não podia permanecer tal como era vista numa eclesiologia hierárquica, jurídica, pré-conciliar. Por isso, se a teologia moral católica, se a Igreja mostrar à sociedade que leva a sério esta relação entre teologia e Magistério, a própria sociedade terá motivos novos para repensar a sua aceitação da mensagem ética católica. Porque digo isto? Porque é claro que um mau relacionamento entre teologia e Magistério pode desembocar numa espécie de autoritarismo que, evidentemente, não coloca somente em questão o papel do teólogo, mas leva também a que a sociedade preste menos atenção à importância da mensagem que lhe é transmitida. Se a sociedade percebe que o teólogo é tratado de forma autoritária, é afectada também a credibilidade da mensagem do próprio teólogo. Este é um ulterior motivo de irrelevância da teologia moral no mundo de hoje.

Se a teologia for vista como um processo hierárquico, autoritário, jurídico, no interior da Igreja, não é levada a sério.

VC: Falou de uma relação importante entre o Magistério e a investigação científica dos teólogos. Existe uma outra relação: entre a teologia moral e a vida dos cristãos. Também esta relação com a vida dos cristãos pode ter uma função no desenvolvimento da reflexão moral?

AA: A consciência de Igreja que o povo cristão tem, a consciência de ser um povo itinerante, leva a que no centro da reflexão ética não estejam primariamente as doutrinas morais do Magistério e dos teólogos, mas sobretudo o ethos da comunidade. Aqui vejo a diferença entre a vertente doutrinal da teologia moral, com o seu carácter científico, e a referência concreta, incarnativa, duma comunidade que, na história, vive a sua realidade ética, com ethos, um estilo, que não pode ser irrelevante para a teologia nem para o Magistério. Utilizando uma metáfora geométrica: passa-se de uma linha descendente (do Magistério, através do teólogo, ao povo) a uma linha circular, onde o vivido tem relevância para as elaborações que a teologia faz, e tem relevância para aquilo que o Magistério considera dever tratar como algo vitalizante. Trata-se de uma circularidade que não constatávamos no modelo hierárquico, jurídico, essencialista: do vivido à reflexão, à doutrina, à reflexão, ao vivido.

O pluralismo da verdade

VC: Aos observadores mais atentos é evidente que, também neste período que sucedeu ao Concílio, têm coexistido linhas de reflexão ético-teológica divergentes e até opostas. Será desejável, na Igreja Católica, um discurso moral uniforme, uma só voz? Será salutar e possível esta convivência entre diversas correntes de teologia moral?

AA: Esta questão está estritamente relacionada com o modo como concebemos o nexos entre verdade e vida. Quanto mais sublinharmos a importância do valor substancial da verdade e atribuirmos à vida um valor meramente aplicativo, tanto mais nos tornamos indiferentes às diversas leituras da realidade, às diversas teorias, às diferentes propostas das tradições ou escolas teológico-morais. O mal-estar que o pluralismo produz em muitas pessoas (nalgumas provoca mesmo ansiedade e angústia) está em estrita relação com as expectativas que temos em relação à verdade como fundamento da ética. Se, porém, nos deslocarmos, como faz a *Gaudium et Spes*, para o binómio “Evangelho e experiência humana”, compreendemos que a vida, o drama da existência, é

legível e iluminável a partir de diversas perspectivas, que podem dar lugar a diversidade de visões e tradições morais. A atenção aos dramas da existência, que supera uma leitura meramente aplicativa (verdade aplicada à vida), abre a janela ao pluralismo, tornando-o menos ameaçador, menos perigoso do que no quadro do contexto de relações aplicativas entre verdade e vida. Não é uma questão somente de tolerância ou de intolerância, mas de saber qual é o paradigma de fundo para compreender o discurso moral. Vejo que na *Veritatis Splendor* o espaço para o pluralismo é reduzido; no máximo passa por um reconhecimento da tolerância ou da aceitação passiva de outros modos de ver. Isto seguramente levanta problemas à consideração da relação entre a tarefa da teologia e a transformação da praxis humana.

VC: Pode-se falar de uma verdade provisória, em moral?

AA: Nesse caso não usaria o termo no singular, mas falaria de verdades éticas. É a formulação de um juízo sobre como agir, a que posso chegar à luz do Evangelho e da experiência humana, com a ajuda da mediação reflexiva sobre esta experiência, mediante as ciências humanas. Estamos aqui no contexto da ética normativa. Quando digo 'assim é eticamente legítimo', emito um juízo, que quer ser verdadeiro, isto é, não quero dizer uma falsidade. Neste sentido, os vários juízos, as várias verdades, estão ligadas a esta dinâmica de individuação dos juízos, de fundação dos juízos, onde não se pode recorrer somente à verdade de tipo essencial, mas também a muitos elementos discursivos mediados pela compreensão da experiência, e pelo que as ciências humanas nos dizem ao reler e ao reflectir sobre a experiência. Isto não pode ser uma leitura apenas provisória, carente de significado, mas diz a verdade neste contexto, nesta relação entre aquilo que se percebe do Evangelho e da experiência humana, e o pronunciamento (uma vez que toda a verdade é pronunciada) como suporte normativo, como asserção ("aussagen" – dizer para fora). Esta asserção é uma verdade que conduz a novas afirmações, ao reler, em condições diferentes, o Evangelho e a experiência humana através de todas as outras ajudas disponíveis. Assim sendo, para responder à sua pergunta de forma drástica, direi que não existe um juízo moral que não seja provisório, porque um juízo eterno é um juízo que compete somente às verdades que dizem respeito a conteúdos eternos. A moral não é uma disciplina ou ciência da eternidade, mas é ciência da história. Enquanto tal, a ética governa o provisório, o intra-mundano, é uma forma de reflexão e de verdade que não é última, mas penúltima. Se a considero penúltima, significa que ainda não cheguei ao fim da minha viagem, pode acontecer que me encontre perante uma incógnita que me faça mudar de estrada. Poderei mudar de direcção, ou por renegar a minha intenção de ir até ao fim do caminho, voltando para trás (a negação de uma verdade moral), ou porque para chegar

ao fim devo fazer um desvio da estrada, ao compreender que, por motivos vários, esta estrada não leva à meta. Um axioma da teologia moral medieval dizia "respice finem et agas prudenter", "olha para o fim e age com prudência". A prudência leva-me a perceber qual é a estrada; olhar para o fim leva-me a saber qual é a meta. Mas não posso dizer que, uma vez percebida a meta, exista uma única estrada. A prudência é a escolha dos meios adaptados para alcançar o fim.

VC: Neste sentido, o que será a provisoriedade de que falou?

AA: A provisoriedade será a vigilância. Em vez de provisoriedade, preferia falar, em termos bíblicos paulinos, de atenção, de vigilância, de "parresia", de estar atento. Devo vigiar sempre, pois conheço o fim, mas esqueço-me dele, e pode acontecer que já não me atraia como já me atraiu. Esta provisoriedade, "parresia", vigilância, não me dispensa do dever, mas engrandece-me o dever. Isto é a prudência, uma categoria fundamental no discurso ético, mesmo fora do âmbito teológico. É uma categoria fundamental porque o homem prudente é precisamente aquele que não se priva de um exame contínuo, sobretudo sobre o fim e sobre a sua vontade de alcançar a meta, para que não deixe de estar verdadeiramente interessado, atraído, enamorado pelo fim, para que não deixe de se empenhar em não "falhar o alvo", pois dessa forma não atingiria o seu fim, mas uma outra coisa diferente. Isto é também o pecado, a "aversio a Deo", a aversão a Deus. Sabemos que o fim último é a visão beatífica, na leitura teológica da ética. É claro que a ética se ocupa, nas palavras de São Tomás de Aquino, com os fins intermédios, enquanto a teologia dogmática e a teologia espiritual se ocupam dos fins últimos. Assim, é necessário estar atento, para que na praxis, ao procurar alcançar os fins intermédios, não se faça nada que leve a falhar o alvo, a ficar sem energia no meio do caminho. Pode acontecer que ao fazer muitos ziguezagues não consiga alcançar o fim, nem já o queira alcançar. É este "não o querer alcançar" que é verdadeiramente o pecado.

Desafios das sociedades contemporâneas

VC: De que mais carece a sociedade em que vivemos: de moral, de religião ou de antropologia, ou, por outras palavras, de valores morais, de sentido do religioso e do transcendente, ou de concepções de ser humano?

AA: Poderia parecer uma espécie de alternativa: uma, outra, ou uma outra coisa. Na realidade, sem querer exagerar no valor unitário de tudo, podemos dizer que aquilo de que tem necessidade a humanidade é de todas estas três coisas.

De tudo um pouco. Não no sentido redutivo dos termos, mas no sentido em que existe um entrelaçado entre valor moral e interesse pela vida, e também de abertura ao transcendente, isto é, de religião, ética e antropologia. Existe um entrelaçado que faz bem a todas, porque uma religião sem antropologia torna-se um discurso abstracto, uma ética sem antropologia torna-se um conjunto de regras sem conteúdo. Os equilíbrios que se geram a partir de uma ética sem antropologia, de uma antropologia sem religião, e de uma religião sem antropologia, são sempre equilíbrios precários, instáveis. Muitas vezes, para fazer frente a desafios complexos, estes depósitos de reservas de energia são colocados conjuntamente e, como vasos comunicantes, ajudam-se reciprocamente. Não penso que se deva discutir sobre optar entre uma ou outra coisa, mas se veja a necessidade de todas em conjunto. Todavia, é necessário estar atento ao facto de que o discurso ético não é um discurso religioso, e uma religião não é uma moral. É muito importante manter uma diferenciação da esfera de competências, ou seja, manter a autonomia dos discursos, mesmo do ponto de vista metodológico, na individuação das prioridades a colocar.

VC: Tornou-se um lugar-comum falar da crise moral das sociedades contemporâneas. Por vezes fala-se num sentido muito pessimista, mas também se poderá usar em termos positivos sobre esta crise moral dos tempos modernos? Concorda que há uma crise moral?

AA: Creio que, quando se diz que o nosso tempo é um tempo de crise da moral, cada um retira desta afirmação uma parte de verdade mais próxima ao seu mundo, à própria concepção de vida. Basta ver como, por exemplo, muitas vezes, perante os grandes casos de corrupção, ou nos grandes fenómenos de maus costumes, de carácter colectivo, se afirma frequentemente que o nosso tempo vive uma crise moral, e que há necessidade de mais moral. Também na política isto se tornou um "leitmotiv": a referência a uma política corrupta, ou feita por pessoas corruptas, faz-nos perceber que a necessidade de moralidade está muito presente no nosso mundo. Quando falamos de crise moral não devemos pensar principalmente numa crise de resposta aos problemas morais, pois é preciso ter em consideração que nem sempre sabemos qual é a melhor solução para um determinado problema ético. Quando se fala de crise moral põe-se em realce o facto de que falta uma atitude moral de fundo em muitas pessoas. É uma crise de carácter moral, do carácter moral da pessoa, do ethos fundamental da pessoa. Aceitamos que a pessoa possa cometer erros, que sejam da sua responsabilidade. Contudo, o mais preocupante não é tanto a solução errada para um problema, como a carência de sensibilidade moral em procurar soluções para os problemas. Existe uma espécie de falta de escrupulo e de sensibilidade, seja no campo privado, seja no campo público. Vemos isso, por

exemplo, na crise do mundo financeiro, que se desliga de qualquer consideração ética para pensar unicamente no lucro. Ou na crise de um certo tipo de política que, em função dos seus próprios interesses, põe em causa o bem comum. Estas são as verdadeiras crises morais.

VC: Fala-se muito da oposição da sociedade à ética teológica. Podemos também falar de estímulos positivos que a ética teológica pode acolher da sociedade moderna? O que pode aprender a ética teológica da sociedade?

AA: Esta pergunta liga-se ao que dissemos anteriormente, leva-nos a dizer que a ética teológica aprende da sociedade, da experiência reflectida da vida das pessoas, uma espécie de discrição que é, ao mesmo tempo, uma maior atenção ao drama humano, e uma menor tensão de um peso normativo das respostas que devem ser dadas. Não devemos pensar que, embora a pessoa e a comunidade se empenhem em encontrar respostas morais aos seus problemas, estas respostas sejam sempre bem conseguidas. A teologia moral teria também uma maior vantagem se tomasse em consideração que o erro ético, na resposta concreta, deva ser tido em conta. Deste modo, não fica anulado o carácter de bondade de um sujeito mesmo quando a resposta concreta a uma determinada questão ética seja uma resposta errada. Não é por acaso que a tradição clássica da teologia moral católica tenha falado significativamente da consciência errónea, da consciência que pode errar. E a consciência errónea não é uma consciência errada, mas uma consciência que erra. O que quer isto dizer? Uma consciência errónea mantém todo o seu carácter de uma boa consciência. Como já dissemos antes, segundo diz a *Gaudium et Spes*, a boa consciência é o homem bom, o sujeito moral bom. Podemos dizer que existe um sujeito moral bom que pode fazer actos moralmente errados, actos não convenientes. Neste sentido, a teologia moral deveria aprender que, na dramaticidade da história do vivido, algumas metas possam não ser alcançadas, sem que, com isto, se retire o carácter bom da pessoa. Se a teologia moral católica confiar muito na bondade objectiva dos actos, surgirá um discurso que ignora o drama humano ou o considera como algo não legítimo. Apresento um exemplo muito concreto e muito delicado. Relativamente à decisão de uma mulher interromper a própria gravidez, ao fazer um juízo moral objectivo com base na convicção de que o aborto representa uma falta de respeito por uma vida humana nascente, pode-se correr o risco de fazer uma moralização do carácter da pessoa que realiza semelhante acto. Dá-se mais atenção ao aspecto objectivo do acto em si, descurando-se o aspecto dramático do sujeito que, em toda a sua autenticidade moral, se encontra numa situação dramática, num dilema, e que, muitas vezes não tem outra saída a não ser o aborto. Creio que, aprendendo da experiência da história, da reflexão da vida real, a teologia moral

recupera um sentido de maior proximidade. Optar pelos débeis é uma tarefa também da teologia moral. Quem está perante um dilema torna-se débil.

VC: Diversos autores falam de uma "democratização da ética" para se referirem a um alargamento do debate e da reflexão ética, tanto ao nível da extensão temática como dos intervenientes. Que leitura faz deste fenómeno?

AA: Antes de mais, é importante referir que a referência à democratização das decisões éticas é olhado com suspeição, como é dito na encíclica *Evangelium Vitae*, e em tantas posições dos pontífices, sobretudo os últimos dois, que se dirigem aos políticos, mantendo clara a distinção entre construção democrática de um consenso e verdade moral. Existe uma espécie de tendência de degradação, de descrédito, em relação a estes processos de democratização da decisão moral. Devemos ter em atenção, por outro lado, o recurso à filosofia contemporânea, que pode ser muito frutuosa, sobretudo nas correntes de pensamento de Jürgen Habermas e de Karl-Otto Apel, que confiam muito no carácter eticamente positivo da discursividade – a ética do discurso. Estas abordagens filosóficas mostram que dar espaço a uma democratização, isto é, produzir maior competências comunicativas no seio de um grupo, tendo em vista decisões morais, é um bem, não pelo facto do produto final ser construído pelo nosso consenso, porque um bando de mafiosos pode chegar também a um conjunto de consensos, em que o objectivo final seja o assassinato de uma pessoa. Não é por chegarmos a acordo sobre um objectivo que torna boa a nossa acção, mas porque, na comunidade de discurso (*Diskursgemeinschaft*), nesta comunidade comunicante, aprendemos a estimar as razões dos outros. É uma ajuda a sair de uma concepção "pre-judicial", dogmática, fixista, ou mesmo a temperar o nosso desejo de poder, de pensar que tenho poder sobre quem pensa de maneira diferente. Ao falar de democratização da ética procuro ter a preocupação de não reduzir esta afirmação a um pôr-se de acordo sobre o que é bem ou sobre o que é mal, sobre aquilo que torna uma coisa boa ou má. Os pontífices fazem bem em chamar a atenção para o facto de que não é somente a soma das opiniões que torna boa ou má uma acção. Ao mesmo tempo devemos pôr em relevo o facto de que fazer crescer competências comunicativas no interior de um grupo é, também, um bem moral. Uma espécie de democratização de processos para individuar as respostas éticas deve ser vista e valorizada positivamente.

VC: Apesar de ser frequente essa referência a uma "democratização da ética", nos seus diversos sentidos, não deixa de ser notória uma certa dificuldade em encontrar consensos. A Europa, tanto a nível comunitário como em cada um dos seus países, tem estado envolvida em múltiplos debates políticos e sociais, sobre

estruturas familiares, propostas educacionais, aplicações das biotecnologias, modelos de cuidados de saúde. Podemos dizer que existe uma descontinuidade com as tradições de pensamento enraizadas na nossa cultura, que põe em causa a matriz cristã da cultura europeia nestas políticas? Na sua perspectiva, quais são as raízes desta situação?

AA: Actualmente, os âmbitos da vida colectiva, da vida familiar, das biotecnologias, são os mais agitados, onde existem visões diferenciadas, divergentes, não só sob o aspecto ético, mas também jurídico e político, que tornam muito difícil um discurso de interacção e de equiparação. Felizmente temos espaços onde estas diferenças podem ser tematizadas e elaboradas. É claro que esta elaboração repousa sempre sobre uma espécie de compreensão das raízes das afirmações do outro, e compreensão também das razões que estas raízes possam provocar. Apresento um exemplo muito concreto no campo da biotecnologia aplicada às origens da vida: a questão das células estaminais. Temos, na Europa, perspectivas diversas: a anglo-insular, com uma espécie de aplicação gradual da tarefa de tutela do embrião, por um lado, e a continental, que tem na Alemanha a sua máxima expressão, na tutela da vida embrionária desde o primeiro momento. Estas duas perspectivas põem em realce o facto de que onde (a nível comunitário, colectivo, supra-nacional) existe a necessidade de linhas operativas e de programas de investigação internacionais, se torna difícil encontrar uma solução com medidas equilibradas. Se temos duas visões tão diferenciadas devemos também ter cuidado para não afirmar de uma forma simplista que uma é verdadeira e a outra é falsa. Se a outra fosse falsa não teria direito de existir. Devemos pensar que existem raízes eventualmente minimalistas em relação a outras razões que são mais evidentes, mais claras, mais convincentes, mas que não deixam de ser razões. Isto deve gerar uma capacidade de perceber as razões dos outros e de ver as suas raízes, de estar consciente que, nas escolhas éticas, se trata de encontrar uma medida de conveniência, que chamamos expressamente um compromisso, que não se torna fonte de uma verdade ética, mas fórmula para poder gerir, na complexidade, os aspectos emergentes de uma diversidade ética. Esta disponibilidade para um compromisso é visto, com frequência, na reflexão ética como uma espécie de degradação, tal como a referência à democratização. Embora pareça que "compromisso" e "democracia" não pertencem ao vocabulário da ética, na realidade pertencem, não como lugares veritativos, fontes de verdades éticas, mas como lugares de possíveis comportamentos partilhados. Têm uma outra função, mas nesta função têm a sua importância e a sua tarefa.

VC: Uma das preocupações actuais ao nível sócio-político é um certo crescimento de nacionalismos, fundamentalismos, aumento dos partidos de extrema-

direita. Considera que isto pode ser um desafio também para a teologia, ou é um problema meramente sócio-político?

AA: Por um lado, é um problema de carácter político, porque o crescimento de nacionalismos, que dividem e definem o outro como um inimigo, na negação absoluta e total de uma riqueza da alteridade, é seguramente um problema político. Aqui, a ética teológica, fazendo recurso a uma identidade partilhada, a identidade dos crentes, pode ajudar a um resultado mais unificante. Este é mais um recurso que a ética teológica possui, na sua referência teológica, religiosa, de experiência de fé, e também como uma dimensão eclesial que põe em maior comunhão as várias Igrejas. Mas, visto que temos o mesmo Evangelho e somos uma Igreja una, também pode existir a pretensão de ter uma única ética. Deste modo, evidentemente, deixaríamos de ter uma resposta suficiente para essas tentativas de separação. Poderemos encontrar a parte comum que deve ser valorizada, como experiência de fé que nos aproxima, mas que não nos torna iguais. Teremos de ter a coragem de anunciar a diversidade como uma forma de riqueza. No fundo, o crescimento das pretensões nacionalistas e fundamentalistas, provenientes muitas vezes de movimentos de direita, está ligado a uma mentalidade segundo a qual quem é diferente de mim deve ser subjugado por mim, ou que leva a construir muros para defender daquele que é diferente. A ética teológica poderia ser uma fonte muito importante para afirmar que quem é diferente de mim não me ameaça, e dele não me devo defender nem ofender.

VC: Podemos ver algum paralelismo entre estes fundamentalismos sociais ou nacionalismos políticos e um certo rigorismo moral de alguns sectores da Igreja católica? Haverá uma raiz comum a ambos os fenómenos?

AA: Compreendo bem a origem da sua questão, que é muito perspicaz. É uma evidência que existem franjas muito reaccionárias na Igreja, que são ao mesmo tempo reaccionárias na doutrina e na política. Evitaria fazer um nexo causal entre os dois fenómenos. Podemos ver um primeiro nexo ao nível das atitudes, não das causas. Não penso que uma mentalidade tradicionalista gere fundamentalismo ou violência. Mas pode ter em comum uma atitude de se sentir possuidor de uma verdade sem possibilidade de adaptação flexível. Quem é inflexível, é-o em todos os campos.

A sexualidade: leituras de um afastamento

VC: Se olharmos para a produção bibliográfica dos últimos trinta anos, verificamos que nos anos oitenta há uma atenção considerável da ética teológica

para com os temas da sexualidade. Por outro lado, nos últimos anos não encontramos muitos estudos no âmbito da ética sexual teológica, nem muitas abordagens com originalidade. Como interpreta esta situação?

AA: Encontro uma dupla razão e um duplo sinal. Por um lado, talvez tenhamos moderado uma focalização excessiva sobre os temas da moral sexual, que foi típica dos decénios passados. Parecia que todo o destino ético de uma pessoa, de um grupo, de uma colectividade se jogasse no âmbito da ética sexual. Perceber isto e reduzir essa excessiva focalização é certamente um facto positivo. Contudo, há uma consequência desta situação que nos deve preocupar. Esta focalização na ética sexual era também expressão de uma intencionalidade em normativizar os costumes sexual, no sentido de um controlo exterior. O tema da corporeidade, na sociedade e na Igreja, tiveram no passado um peso muito forte. Nos últimos tempos, todavia, as questões de moral sexual sofreram uma espécie de abandono por parte das instâncias responsáveis por uma reflexão moral. De uma forte acentuação e de uma vontade de normativizar ou controlar os comportamentos, passamos a uma espécie de exclusão, de redução da vida sexual a uma dimensão privada, e como tal, sem necessidade de ser objecto de uma reflexão ética. Esta situação é, portanto, ambivalente. Existe uma vantagem em tudo isto, porque é certo que a reflexão cristã da ética não se ocupa sempre e só da moral sexual. A desvantagem é que nesta privatização da dimensão moral da sexualidade se priva, particularmente as gerações mais novas, de crescer numa espécie de aprendizagem educativa para uma realização sadia, feliz, positiva, da sexualidade. Por outro lado, esta situação pode estar relacionada com os sistemas de controlo da qualidade da função de um teólogo moral. Neste âmbito o tema da ética sexual facilmente pode ser assumido como algo portador de perigo para os juízos que se possam fazer. Por outras palavras, para ser mais explícito, existe nos teólogos uma certa percepção de serem mais controlados neste campo, e para fugirem do risco de sanções (e isto é uma constatação), são cada vez menos aqueles que escrevem sobre este tema. Este é um aspecto funcional que pode também ter a sua importância. Espero pessoalmente que não seja este o motivo principal. Devemos prestar maior atenção ao que é dito sobre a sexualidade noutros âmbitos fora de um horizonte imediatamente ético, já que nos dias de hoje os estudos sobre a sexualidade não são menos importantes que nos decénios passados. Talvez assim pudéssemos aprender um pouco mais sobre a sexualidade, para que a ética sexual seja mais razoável e mais positiva.

VC: Para o comum dos cristãos e para a sociedade em geral não é fácil perceber que a ética sexual cristã tenha uma mensagem positiva. Como se poderia apresentar esta positividade?

AA: A positividade percebe-se na mudança de paradigma a que assistimos na ética sexual. Passou-se de uma ética sexual que regia os mecanismos da reprodução, uma ética da vida conjugal com finalidade reprodutiva, a uma ética de expressão mais positiva que acompanha a maturação de modalidades sadias para viver a relação. De uma ética sexual das funções passamos a uma ética sexual das relações.

VC: O Prof. Autiero participa frequentemente em congressos e diversos espaços de reflexão internacional. Pode indicar-nos algumas das pistas de reflexão mais promissoras no âmbito da ética sexual cristã contemporânea?

AA: Aquilo que me parece ser uma intenção de fundo e um tema significativo da ética, em contextos muito diferenciados e em diversas modalidades de discurso, é o tema das relações entre as pessoas. Julgo que este é um caminho muito promissor, que nos ajuda a repensar a questão da igualdade entre as pessoas, com efeitos marcantes no âmbito da ética feminista, por exemplo. Isto é um campo (*gender ethics*) que será cada vez mais importante no futuro. Esta ética das relações, que produz uma igualdade entre os indivíduos, levará a valorizar uma ética ao serviço da elaboração de sistemas e normas para superar as desigualdades sociais: uma ética da pobreza, uma ética das discriminações raciais. A matriz da qual nascerá uma nova sensibilidade já começou, colocando no centro as relações, para promover a igualdade e reduzir as desigualdades, nos sistemas, não só individuais, mas institucionais e colectivos. Será uma ética mais atenta aos sujeitos vulneráveis. Num certo sentido, é a mesma intuição que teve a ética social da teologia da libertação relativamente à opção pelos pobres, mas de um modo mais adequado aos tempos de hoje. Hoje poderíamos dizer que esta opção vai no sentido dos sujeitos débeis. O princípio de vulnerabilidade será um princípio heurístico muito importante. Temos já três categorias: relação, desigualdade, vulnerabilidade. Uma quarta palavra chave que poderia ser interessante, sobretudo numa perspectiva ético-teológica, é "compaixão", propondo uma "ética compassiva". Não é uma ética débil, incapaz de indicar perspectivas precisas ou juízos que comprometam. A compaixão, na ética, leva a perceber e a acompanhar o drama das pessoas que sofrem dilemas morais, sabendo que é mais importante para a pessoa saber-se acompanhada no sofrimento, do que ter uma solução sobre como sair desta dramaticidade. Não se pode negar que, na tradição da ética teológica, este sentido de acompanhamento da misericórdia tenha estado sempre presente. Mas, temos sempre a necessidade de sentir que, quando estamos num dilema ético, quem está ao nosso lado e nos acompanha nos leva a sério e não pretende dar imediatamente uma resposta do exterior sobre como este drama se deve resolver. Relação, desigualdade, vulnerabilidade e compaixão, são as palavras-chave de uma ética para o futuro.

Vozes teológicas na bioética

VC: Um outro campo importantíssimo da teologia moral é a bioética, a ética da vida. É, inegavelmente, o campo da ética com maior desenvolvimento e actualidade. É conhecido o contributo da teologia para este desenvolvimento. Mudou, também, desde os fins dos anos setenta, o tipo de presença da teologia na bioética?

AA: Direi que sim. Mudou num sentido negativo, na medida em que ao conceber-se a bioética como uma ética secular, nalguns ambientes a presença do teólogo foi vista com suspeição. Isto aconteceu, apesar de a bioética ter tido origem no contexto da teologia moral, que constituiu uma espécie de “pré-história da bioética”, ao desenvolver uma reflexão sobre os temas da ética da vida, sobre o ethos da profissão médica, sobretudo a partir da perspectiva do quinto mandamento. Quando a história mudou, muitos pensaram que tinha terminado a era da presença da teologia na bioética, e desenvolveram-se bioéticas seculares e laicas, anti-religiosas. Este é um aspecto marginal, mas que deve ser tido em consideração. Não obstante esta reacção, em muitos outros contextos foi determinante o reconhecimento da importância da presença do teólogo no discurso bioético. A reacção depende muito da forma como o teólogo se insere num discurso como o da bioética, que representa o máximo âmbito de abertura pluralística de visões de vida e de soluções normativas. Dependendo da forma como o teólogo se apresenta neste contexto, existe maior ou menor interesse em dialogar com a teologia, e ajuda também a teologia a não ser retirada do circuito plural e pluralístico do discurso bioético contemporâneo.

VC: Que desafios enfrenta actualmente a teologia no campo da bioética?

AA: Antes de mais, temos de ter em conta que as biociências caminham rapidamente numa direcção que levarão a colocar questões sobre a capacidade de criar vida. As temáticas ligadas à biologia sintética, que são ainda modestas nos dias de hoje, colocarão ao teólogo a questão sobre qual a competência do homem em relação à génese, à origem da vida. Neste campo a teologia apresenta, por vezes, respostas muito limitadas e em nada inovadoras. Grita imediatamente que o homem não pode cair na tentação de querer fazer de Deus. Penso que a teologia, enquanto discurso sobre Deus, deve tentar manter-se longe deste tipo de enfatização, que por vezes vê o homem como funcionário pueril e insignificante. Com a vida não se brinca, nem a fazer de Deus nem a fazer de homem. A vida acolhe-se, serve-se, cuida-se, promove-se, embeleza-se. Isto fá-lo Deus, fá-lo o homem, fazem-no os anjos. A bioética teológica não deve ceder a esta tentação de carácter linguístico, mas tem de estar muito atenta

para motivar o homem a fazer da vida tudo o que é possível para a tornar digna, humana, bela. Ao mesmo tempo, a tarefa da teologia é oferecer ao homem um sentido para a sua contingência. O discurso da vulnerabilidade, de que falávamos antes, torna-se auto-reflexivo e leva também a aceitar a própria vulnerabilidade. E a vulnerabilidade mais radical é a da contingência definitiva, a da morte. Se não for a teologia a realizar esta abertura do leque, com o discurso do sentido e da aceitação do limite da morte, dificilmente outras instâncias o farão. Uma boa filosofia da vida pode fazê-lo de forma genérica, mas em definitivo isso espera-se da teologia. Isto não implica imediatamente uma tradução em termos normativos, no sentido de, por exemplo, proibir a biologia sintética, ou proibir a eutanásia. Significa criar uma cultura de acolhimento da vida que coloca toda a capacidade do saber e da ciência ao serviço de uma vida boa e de uma boa vida, e contribui para uma sensibilidade capaz de acolher o limite, e o limite fundamental que é a morte. Não como uma derrota da tarefa de embelezar a vida, mas como horizonte final de sentido, dentro do qual se pode colocar todo o compromisso por esta acção positiva. Este equilíbrio muito delicado, sob o perfil da exemplaridade do ethos de Jesus de Nazaré, leva-nos a perceber como ele era, ao mesmo tempo, o médico que cuida e cura, e o servo sofredor que toma a cruz e morre. É esta dupla valência, em que uma não é derrota da outra, mas uma é o horizonte de sentido para a outra. Esta exemplaridade do ethos de Jesus parece-me interessante para uma perspectiva tipicamente teológica, no campo da bioética, como nos outros campos da ética.

Do passado ao futuro

VC: Para concluir esta reflexão. O Prof. Autiero é um protagonista da história da bioética destes últimos trinta anos. Como sonha que será a ética teológica, no futuro?

AA: Os sonhos são sempre projecção dos desejos, e um desejo sério nasce sempre da constatação dos défices que se tem no presente. No presente nascem desejos que se guardam como sonhos. Neste sentido, aquilo que sonho para o futuro tem muito a ver com o vivido e com a percepção e elaboração destes défices, de que o presente me tornou consciente. Sonho que se possa expandir a capacidade comunicativa e dialógica, no discurso ético em geral, de uma ética que sabe estar em confronto, que sabe estar em relação, para que a teologia não perca a cidadania nesta panóplia de visões em confronto. O teólogo, enquanto eticista, deverá debruçar-se sobre a realidade, levando a sério o drama humano de pessoas sinceramente desejosas de se tornarem sujeitos morais. O simples curvar-se sobre a realidade humana tocada pelo drama é já benéfico a

essa mesma realidade, porque ao curvar-se sobre ela produz sombra, cria conforto. Se além de curvar-se, procurar também cuidar, acariciar, trazer alento, então cresce a possibilidade de sanar a realidade. Acredito numa teologia moral que tenha muito presente este movimento do curvar-se para criar sombra que suaviza e proximidade que cura. Em suma, esta é a raiz de fundo do específico teológico numa ética teológica. Isto não dispensa de ser uma verdadeira e autêntica ética, ou seja, de incluir argumentos, regras, bons procedimentos. Mas, ao mesmo tempo, tem de ser um espaço em que, teologicamente, esta presença de um Deus que salva se torna evidente.