

O Sentido da moral religiosa em uma sociedade de indivíduos autorreferentes

*The Meaning of Religious
Morality in a Society of Self-Referential Individuals*

ANDRÉ MARCELO M. SOARES *

Resumo: A experiência religiosa deveria conduzir a uma vivência ética da fé, mas tem sido substituída por uma vivência estética do *sagrado* marcada por uma sensação prazerosa e fugaz, às vezes até mesmo utilizada de modo terapêutico. Esta condição também afeta as grandes religiões (reveladas ou não) e provoca o surgimento de divergências morais e inúmeros conflitos hermenêuticos que são resolvidos por cada indivíduo ao desconsiderar os conteúdos da tradição religiosa da qual faz parte. Diante do pluralismo de intuições, sentimentos e racionalidades, a realidade se define pelas ambiguidades e controvérsias, muitas vezes insolúveis. Este quadro caótico constitui o crepúsculo da Modernidade, que comumente tem sido definido como Pós-modernidade.

Palavras-chave: Moral religiosa. Pós-modernidade. Divergências morais. Consenso. Cristianismo.

Abstract: The religious experience, which should lead to an ethical experience of faith, has been replaced by an aesthetic experience of the sacred marked by a pleasant and fleeting sensation, sometimes used therapeutically. This condition also affects the great religions (revealed or not) and causes the emergence of moral divergences and countless

* André Marcelo M. Soares é Doutor em Teologia (PUC-Rio) com pós-doutorados em Teologia e Bioética (PUC-Rio), em Ética Biomédica (IBCCF/UFRJ) e em Bioética (IBCCF/UFRJ). Membro titular e Secretário-Geral (2022-2026) da Academia Fides et Ratio (AFR). Membro honorário da Academia Brasileira de Medicina de Reabilitação (ABMR). Membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM). Membro efetivo do Centro de Estudos de Bioética (CEB-Portugal). Coordenador do Polo CEB-Rio de Janeiro. Professor do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Contato: machadoysuarez@hotmail.com

hermeneutical conflicts that are resolved by each individual when disregarding the contents of the religious tradition of which he is a part. Faced with the pluralism of intuitions, feelings and rationalities, reality is defined by ambiguities and controversies, which are often insoluble. This chaotic picture constitutes the twilight of Modernity, which has commonly been defined as Postmodernity.

Keywords: Religious morality. Postmodernity. Moral divergences. Consensus. Christianity.

A religião na sociedade contemporânea é definida pela ausência de um significado transcendente, pela espetacularização das celebrações e pela indiferença a qualquer tentativa de fundamentação racional (CONYERS, 1999; HICK, 2018, p. 259-261; SANCHIS, 2018, p. 93-96 e p. 187-203). Em diversas situações concretas, crer e conhecer se reduzem a uma mesma realidade, e é daí que nascem as mais variadas formas de *negacionismo*. Outrossim, a fé, que possui uma dimensão comunitária, sendo transformada pelas emoções em um *solipsismo sincrético*. Em tais circunstâncias, cada um ouve a Deus da maneira que achar melhor e, por este motivo, a moral religiosa nascida no atual cenário não se fundamenta, de fato, em Deus, mas nas interpretações particulares que fazem dele para proteger interesses pessoais. Esta realidade não é diferente daquela notada por Martin Buber (1878-1965): “[...] os homens desenham caricaturas e escrevem embaixo: *Deus*; assassinam-se uns aos outros e exclamam: *em nome de Deus*” (BUBER, 1970, p. 14).

A experiência religiosa deveria conduzir a uma vivência ética da fé, mas tem sido substituída por uma vivência estética do *sagrado* marcada por uma sensação prazerosa e fugaz, às vezes até mesmo utilizada de modo terapêutico (NOGALES, 2003, p. 665-705). Esta condição também afeta também as grandes religiões (reveladas ou não) e provoca o surgimento de divergências morais e inúmeros conflitos hermenêuticos que passam a ser resolvidos pelo indivíduo ao desconsiderar os conteúdos da tradição religiosa da qual faz parte. Diante do pluralismo de intuições, sentimentos e racionalidades, a realidade se define pelas ambiguidades e controvérsias, muitas vezes

insolúveis. Este quadro caótico constitui o crepúsculo da Modernidade, que comumente tem sido definido como Pós-modernidade.

No Cristianismo, observa-se a desfiguração da identidade intelectual resultante da invasão de tendências *emocionalistas*. Apesar de estarem inseridos em uma comunidade cristã, muitos indivíduos rejeitam parte dos valores morais identificados com a mensagem de Jesus Cristo. Não é raro observar um distanciamento entre o discurso e a prática, o que impossibilita a probidade nos compromissos cotidianos. Este fenômeno é consequência da extrapolação do genuíno sentido da experiência cristã. Vê-se o Cristianismo em tudo e, justamente por isso, torna-se difícil instituir, através da razão, parâmetros para avaliar a compatibilidade entre práticas diversas e o fundamento da doutrina moral cristã.

O fracasso da racionalidade moderna em resolver controvérsias por meio de argumentos bem fundados e a sua incapacidade de fornecer orientação moral confiável fizeram com que se recorresse às emoções e aos sentimentos. A religião contemporânea, tentando escapar do confinamento imposto pela racionalidade ilustrada, se fragmentou, abandonou a reflexão teológica e passou a se expressar através de uma *explosão de emoções*, que curiosamente gerou novos fundamentalismos emanados de posturas relativistas. Esta foi uma alternativa para resistir às pressões de um mundo que pretendia ser explicado integralmente pela razão. Contudo, a alternativa que parecia ser oposta ao *imanentismo secular* tonou-se, por falta de uma perspectiva transcendente, igualmente secular.

A assustadora variedade de respostas arbitrárias e incompatíveis que indivíduos – até mesmo aqueles pertencentes a um mesmo grupo religioso – dão às questões morais revela a dificuldade de assegurar acordos mínimos (MACINTYRE, 1981, p. 266). Como Martin Heidegger (1889-1976) já havia comentado certa vez: “[...] em nenhuma época o homem se tornou tão problemático como na nossa” (HEIDEGGER, 1951, p. 189).

A democratização do sagrado

Para Jean Baudrillard (1929-2007) e Michel Maffesoli (1944-), a análise da religião contemporânea após a crise da razão e das instituições modernas deve se iniciar a partir da ideia e do sentido de Deus na Pós-

modernidade – que passa obrigatoriamente por um exame das emoções e dos sentimentos religiosos que não se confundem com a fé.

Segundo Baudrillard, o desaparecimento de Deus na contemporaneidade se deve à proliferação de suas imagens; o *materialismo espiritual* advém do fracasso do sentido da ideia de Deus:

quanto à impossibilidade de nela (a massa) se fazer circular o sentido, o melhor exemplo é Deus. As massas conservaram Dele somente a imagem, nunca a ideia. Elas não foram jamais atingidas pela ideia de Deus, que permaneceu um assunto de padres, nem pelas angústias do pecado e da salvação pessoal. O que elas conservaram foi o fascínio dos mártires e dos santos, do juízo final, da dança dos mortos, foi o sortilégio, foi o espetáculo e o cerimonial da Igreja, a imanência do ritual contra a transcendência da ideia (BAUDRILLARD, 1994, p. 15).

Com o objetivo de abordar o problema da religião na sociedade contemporânea, Maffesoli, a partir da oposição nietzscheana entre o *apolíneo* e o *dionisíaco*, analisa a obra *As formas elementares de vida religiosa* (Cf. DURKHEIM, 1989), de Émile Durkheim (1858-1917), referida como sendo o primeiro estudo sociológico importante sobre a religião realizado no início do século XX. No livro, o autor considera crenças e práticas sob o ponto de vista do símbolo e, desta forma, viabiliza o entendimento de sua verdadeira significação. A realidade manifestada pelos símbolos não poderá ser compreendida sob a ótica das fórmulas rituais, uma vez que não é possível encontrar nelas e nas formas bárbaras de vida religiosa uma sistematização teórica.

Para Durkheim, todas as religiões que respondem a determinadas condições da existência humana devem ser consideradas verdadeiras, independentemente de uma maior ou menor elaboração de conceitos, ideias, sentimentos e imagens. Encontrar, para além da diversidade das formas, certo número de representações fundamentais e atitudes rituais que possuam sempre a mesma significação objetiva e atendam a mesma função é o que se mostra necessário e suficiente (GEERTZ, 1997, p. 116).

A teoria durkheimiana percebe a religião como sendo anterior a qualquer reflexão erudita. Sendo as representações religiosas necessariamente coletivas, a religião seria, portanto, algo eminentemente social (NOGALES, 2003, p. 32). Os ritos nascem no seio dos grupos com a finalidade de suscitar, manter ou refazer certos estados mentais (CAZANEUVE, 1985, p. 8-10). O *sagrado*, neste

contexto, apresenta-se como fenômeno e não como ideia, noção ou categoria. Seria como uma realidade que, ao transcender o sujeito e a própria realidade imediata, se manifesta na forma de símbolos – mitos, ritos, formas divinas, objetos sagrados venerados etc. (BOTTOMORE, 1987, p. 221-223).

Maffesoli adota uma *perspectiva simbolista* e cita Durkheim acreditando que a vida social, sob todos os seus aspectos e em todos os momentos de sua história, é possível somente em virtude de um vasto simbolismo. Portanto, o grupo se constitui pelo símbolo – expressões do *sagrado* ou atributos de Deus – que, causa e efeito de toda a vida social, evoca ou provoca no nível das sensações ou sentimentos, e não no nível da consciência e da razão.

Ao empregar em sua análise sociológica a distinção nietzscheana entre Apolo e Dionísio, Maffesoli aponta a inspiração *dionisíaca* como o principal ponto de partida para o reconhecimento do momento atual (Cf. MAFFESOLI, 1985). A oposição entre o *apolíneo* e o *dionisíaco* articula a relação das experiências fundamentais dos homens com os deuses. Esta oposição, que aparece na tragédia grega, é uma possível interpretação do final das *Eumênides* de Ésquilo (524-455 a.C.) e das *Bacantes* de Eurípedes (480-406 a.C.). Apolo é o deus da medida e da harmonia, e o *apolíneo* reflete o lado luminoso da visão grega do homem, a presença ordenadora do *logos* na vida humana, que conduz para a claridade do pensar e do agir razoáveis. Dionísio é o deus da embriaguez, da inspiração e do entusiasmo; o *dionisíaco* traduz, assim, o lado obscuro ou terreno, no qual reinam as forças desencadeadas pelo *eros*.

Sendo a Pós-modernidade a afirmação dos valores *dionisíacos*, nela o *devir* seria concebido de forma ativa. Esta concepção do *devir* poderia ser exemplificada por uma atitude prática, que teria em maior conta a felicidade do presente em detrimento dos princípios do passado que estabeleciam projetos para o futuro. Os valores da Modernidade, ao contrário, inauguram a era dos projetos, adiando a felicidade para o amanhã, ou para além desta vida. Esta oposição pode ser entendida no desdobramento da perspectiva nietzscheana que situa de um lado o corpo (da ordem do discurso do exterior) e do outro lado a razão (da ordem da consciência). Aqui, a diferença é estabelecida em comparação com o ponto de vista dualista cartesiano; isto é, a consciência não é o núcleo ontológico do homem, como quis René Descartes (1596-1650), mas sim o instrumento de uma totalidade do indivíduo denominada corpo.

Assim como Friedrich Nietzsche (1844-1900), Maffesoli considera a priorização da consciência e da razão a causa do adocimento da cultura do tipo positivista, racionalista e evolucionista. Seus sintomas são um excesso de esclarecimento e autodomínio. Outro aspecto dessa doença é de ordem psicológica, tendo sido revelado através de um ressentimento contra a vida e o *devenir*, ou melhor, contra uma concepção hedonista da vida. Neste sentido, a oposição entre o *apolíneo* e o *dionisíaco* é articulada para que se faça uma distinção entre a religião da Modernidade e a da Pós-modernidade. Aquela, com seu *deus transcendente* e seu saber teológico, preocupasse fundamentalmente com a salvação. Esta, com seu *deus imanente* ao mundo e desvinculada de uma *regula fidei*, valoriza a experiência puramente intersubjetiva e suas preocupações estão voltadas para o presente.

A religião pós-moderna se manifesta através do princípio *dionisíaco* da comunhão, denominada por Maffesoli de *união cósmica*, que se dá pela correspondência profunda entre os entes pessoais e as realidades impessoais. Este fenômeno se expressa por uma *anomia* (ausência de normas) e pode-se observar por meio do estado psíquico dos indivíduos que sentem, através de uma *emoção religiosa*, o efeito de forças impessoais, imanentes e transcendentais. Apesar de esta religiosidade conter todas as formas e estruturas (do evolucionismo ao historicismo linear), ela não se confunde com nenhuma outra. O princípio *dionisíaco* da *união cósmica* aponta para a transgressão e para a *orgia*. Maffesoli identifica no delírio, na confusão, na coesão, na comunhão e na efervescência das festas populares e cerimônias religiosas o ambiente favorável para o surgimento de um sentimento religioso e social na Pós-modernidade. Como Durkheim, que percebia o importante papel da função imaginária do ritual na estrutura tribal, Maffesoli compreende a *orgia* como o fator responsável pela transnificação da linguagem religiosa na cultura ocidental.

A *orgia* em Maffesoli, que não se reduz ao sentido sexual, possui características bastante distintas daquelas existentes no pensamento de Baudrillard. Enquanto Baudrillard denuncia que a *orgia* é um *simulacro*, Maffesoli a concebe como garantia da sociabilidade, uma forma do *estar junto*, instaurada pela participação de cada pessoa que assumiria seu papel no *teatro social*. Assim como em Baudrillard, a *orgia* para Maffesoli possui uma conotação de confusão e promiscuidade existente nos subterrâneos da natureza humana. No entanto, são tentativas saudáveis de estabelecer uma superação do

útil e lucrativo; enquanto para Baudrillard é a configuração do caos no sentido negativo vivido pela sociedade contemporânea. Em vez de remeter-se a uma visão catastrófica de *fim de mundo*, Maffesoli prefere perceber o *fim de um mundo*, regido por um determinado tipo de cultura cujos valores fecundados pela Modernidade, não explica mais a complexidade dos fenômenos atuais. Sua reflexão parte do pressuposto de que existem “forças” em estado de gestação ou já paridas, que convivem com outras já extintas ou em franco estado de decadência.

Afastada do obscurantismo teórico, a religião contemporânea foi transformada em um espaço de bem-estar que, ao conferir à fé um triunfo sobre a religião teológica de matriz institucional, democratiza o *sagrado* através da experiência sensorial litúrgica, do espetáculo dos milagres e da dramaturgia dos novos pregadores. Nela, a divindade se manifesta na universalização da fé, que independe de compromissos doutrinários e morais (KNITTER, 2002, p. 173-177; NOGALES, 1997, p. 319-423). É daí o esvaziamento dos conteúdos morais que se vê refletido no pluralismo de entendimentos presentes em uma mesma comunidade religiosa.

As dificuldades inerentes ao consenso moral

O maior desafio que se impõe à moral religiosa é o de comprovar que seu conteúdo existe não apenas na mente, mas que pode ser compreendido por todos e gerar uma prescrição com valor universal. Entretanto, resulta da *democratização do sagrado* a *democratização da interpretação moral*, caracterizada pela *indeterminação axiológica* e pela flexibilização da tarefa de estabelecer consenso, instituído não só como princípio de unidade interna, mas como instrumento de diálogo com os que se encontram fora da comunidade religiosa. Por fim, não havendo consenso interno, dificilmente será possível interagir com a realidade social, que necessariamente exige uma identidade formada na unidade.

Em várias confissões cristãs, sobretudo no Catolicismo, o surgimento de *grupos afinitários* (MAFFESOLI, 2006, p. 124-125) têm gerado consequências importantes na construção do consenso moral. Em tais grupos, a religião é vivida de modo sectário e seus membros se vinculam por meio da emoção ritualística, ensinamentos clandestinos e pela amizade ideológica, que pode ser de caráter revolucionário ou conservador. De modo geral, posam como representantes invulneráveis

da doutrina e da moral, mas rejeitam qualquer possibilidade de diálogo com posicionamentos opostos e rivalizam com a autoridade oficial constituída. Estranhamente, não desejam a separação; aliás, nem se enxergam como cismáticos. Por defenderem posições privadas como se fossem oficiais, vivem camuflados com a intenção de minar e obliterar a unidade, e desta forma rompem com a possibilidade de consenso e se transformam em *inimigos morais*.

Se para a religião a plausibilidade dos valores morais tem seu fundamento no *sagrado*, que Rudolf Otto (1869-1937) definiu como sendo o *augustum* (OTTO, 1985, p. 55-57), para os partidários do *não-cognitivismo* é impossível encontrar razões objetivas para definir o bem ou qualquer outro valor moral. Bertrand Russell (1872-1970) declara:

[...] questões relativas a “valores” residem totalmente fora do domínio do conhecimento. Isto é, quando dizemos que isto ou aquilo tem “valor”, estamos dando expressão às nossas próprias emoções, não há um fato que ainda seria verdadeiro se os nossos sentimentos fossem diferentes (RUSSELL, 1997, p. 230-231).

Para Alfred Ayer (1910-1989), os juízos morais não descrevem estados naturais. A facticidade de um ato moral é mera aparência: eles não representam objetivamente o mundo, pois “o que parece certo intuitivamente para um indivíduo, pode parecer duvidoso, ou mesmo falso, para outro” (AYER, 1991, p. 91). O valor depende, em última análise, do efeito emocional produzido em alguém (AYER, 1991, p. 93), não podendo ser observado empiricamente: só pode ser apreendido através de uma *intuição natural* (DI NAPOLI, 2012, p. 79-98). Na mesma direção, William Frankena (1908-1994) alega que “[...] os valores morais e princípios básicos são intuitivos ou evidentes por si mesmos, prescindindo de uma justificação lógica ou psicológica” (FRANKENA, 1963, p. 122). Diante de tais afirmações é necessário perguntar-se se é possível definir consensualmente o *bom*. Para quem o consenso é fundamental, então, deve importar partir deste ponto, tomado como princípio. Segundo George Moore (1873-1958):

[...] inúmeros filósofos pensaram que, ao nomear essas outras propriedades [prazer, utilidade etc.] estavam realmente definindo o *bom*; e que essas propriedades, de fato, não eram simplesmente “outras”, mas absoluta e inteiramente o mesmo que bondade (MOORE, 1960, p. 10).

Eis um impasse: se o *bom* não é uma *propriedade natural*, então como é possível formar consenso a partir do seu entendimento, tendo em vista o fato de ele funcionar como ponto de partida? Moore entende que *bom* é uma questão aberta e sem definição. O mesmo ocorre com todos os outros valores morais. Sendo assim, como seria possível discursar sobre o *bom* ou sobre quaisquer outros valores morais? Para Charles Stevenson (1908-1979):

[...] as disputas éticas nem sempre podem ser resolvidas por métodos cognitivos. [...] todos os métodos de raciocínio talvez sejam insuficientes para resolver disputas sobre valores (STEVERSON In: FEIGL; SELLARS (Eds.), 1949, p. 592).

Ao considerar estas palavras, pode-se concluir que a condição lógica dos argumentos éticos não é o bastante para resolver dilemas, pôr fim aos debates acerca dos valores e instituir consenso. Na perspectiva de Stevenson, o consenso sobre os valores, se existir, é gerado pela capacidade que uns tem de influenciar outros, pois “a essência do discurso ético é influenciar, não descrever” (SCHWARTZ, 2017, p. 266). Resta saber, então, qual é o poder desta influência e o grau de adesão às suas proposições. Para isto, é necessário indagar sobre a sua *prescritividade*. Se o consenso e suas cláusulas tem *força prescritiva*, é parte da investigação *metaética* entender seu alcance e a sua universalidade. Segundo Richard Hare (1919-2002), “a função da palavra *bom* é recomendar. Temos, portanto, de investigar o que é recomendar” (HARE, 1952, p. 127).

Para que as prescrições morais gozem de validade, é necessário haver razões universais que sustentem ações apesar da pluralidade dos indivíduos e da multiplicidade dos contextos. Este posicionamento pode sugerir um retorno à ética substantiva, preconizada por Elisabeth Anscombe (1919-2001) e Phellipa Foot (1920-2010), a partir da tentativa de dialogar com a ética das virtudes de tradição aristotélica e fundada no *princípio da causalidade*. Entretanto, se as ações são causadas pela razão, à medida em que ela as explica, como defende Donald Davidson (1917-2003), então o problema será identificar a peculiaridade da intenção de cada indivíduo nas ações racionais (DAVIDSON, 1963, p. 685-700).

Elementos deixados de lado por Rudolf Carnap (1891-1970), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e Orman Quine (1908-2000) precisam ser incorporados para garantir uma compreensão mais alargada da *intencionalidade*. Cultura, religião, posicionamentos

políticos, sentimentos e outras formas de ver a vida devem ser considerados na análise de uma ação, sobretudo porque dão a chance de perguntar: que tipo de razão explica uma determinada ação? E se ela explica, o faz universalmente? Tais questões permitem vislumbrar a medida da dificuldade para instituir um consenso moral (mesmo de base religiosa) em uma sociedade autorreferente.

A proposta de Küng

Para Hans Küng (1928-2021), nas sociedades de *códigos múltiplos* deve existir um consenso básico mínimo sobre certos valores ou normas para que se faça possível a convivência. Deve existir, também, uma forte consciência de que a convivência inter-humana só é possível se houver, tanto no nível nacional quanto transnacional, uma vinculação a determinados valores:

[...] o homem sente o desejo de possuir algo semelhante a uma orientação ética fundamental, já que sem vinculação a um sentido, valores e normas, ele nunca poderá conseguir, nem no mundo e nem em sua cidade, um comportamento verdadeiramente humano (KÜNG, 1990, p. 47).

Tal como Jürgen Habermas (1929-), Küng acredita ser necessário transpor a *razão instrumental*, caracterizada pela instrumentalização do conhecimento pelo poder, para alcançar uma *razão comunicativa*, que recrie o ideal de *espaço público*, no qual o diálogo, como condição de possibilidade, permita a construção de uma sociedade eticamente responsável (HABERMAS, 1981, p. 44, 114). De acordo com Küng, esta nova ética secular, denominada de ética mundial, se apresenta como uma ética da responsabilidade, sensível ao meio ambiente e preocupada com as futuras gerações; como uma ética pública, interessada na ordem política e na gestão dos bens públicos; e, finalmente, como uma ética mundial, voltada para a construção de um *consenso básico mínimo* sobre certos valores ou normas (KÜNG, 1990, p. 50).

Na ética mundial, as religiões podem proporcionar um horizonte global de sentido frente à dor, injustiça, culpa, assim como um sentido último para a vida. Além do mais, podem garantir valores supremos, normas incondicionadas, motivações profundas e ideais. Entretanto,

Küng adverte que a religião não pode ser considerada como a única fonte da moralidade. Porquanto, os homens e mulheres não religiosos dispõem de uma orientação ética fundamental e são capazes de conduzir suas vidas moralmente. Além disso, por ser dotado de autonomia, o ser humano não depende da fé para agir responsabilmente no decorrer da sua história (KÜNG, 1990, p. 56, 77ss.).

Küng afirma, ainda, haver uma enorme dificuldade para fundamentar propostas éticas pautadas em obrigações incondicionadas a partir da simples razão. A Filosofia sempre encontrou dificuldades para fundamentar uma Ética de obrigatoriedade geral e incondicionada, realmente praticável por todos os estratos da população. É neste sentido que, para ele, a religião surge como uma ferramenta eficaz. Não se trata, pois, da religião institucional, mas da religião compreendida como *espaço criativo*, instrumento de libertação, de compromisso social, como elemento de renovação espiritual e de reformas sociais e políticas (KÜNG, 1990, p. 67-68).

“As religiões podem apresentar suas exigências éticas com uma autoridade muito superior a qualquer instância simplesmente humana” (KÜNG, 1990, p. 75). Contudo, é necessário que haja não só uma coalizão entre crentes e não-crentes, mas também entre as diversas religiões (KÜNG, 1990, p. 82). Afinal, “se queremos uma ética que funcione em benefício de todos, ela deve ser única. Um mundo único necessita cada vez mais de uma atitude ética única” (KÜNG, 1990, p. 53).

Ao propor a colaboração das grandes religiões frente aos graves problemas vividos pela humanidade hoje, Küng desconsidera dois elementos fundamentais: 1) para conseguir uma estreita colaboração das religiões, seria necessário que o fiel evitasse considerar a sua religião como sendo a única verdadeira; e 2) seria preciso aceitar que todas as religiões são, no fundo, igualmente verdadeiras. Isto levaria a um *relativismo religioso* e a um *indiferentismo teológico* para o qual todas as posições religiosas são válidas e, portanto, indiferentes. A via de colaboração não pode anular a peculiaridade de cada religião em sua busca por uma verdade absoluta e universal.

A ética mundial de Küng surge como uma autêntica ética secular *libertária*, portanto, pós-moderna. Nela, a religião é aceita, mas não de forma determinada. Por necessitar de um conteúdo, torna-se simplesmente uma ideia indefinível, vazia e, por isso mesmo, incapaz

de fundamentar uma visão ética peculiar, plena de um conteúdo que oriente na prática a conduta moral.

Cristianismo: unidade essencial e diversidade hermenêutica

O Cristianismo é a experiência mística e espiritual do seguimento de Jesus Cristo e a imitação dos Seus atos, concebidos como fundamento da norma moral para a vida cristã¹. Neste sentido, todo o entendimento moral encontra seu fundamento e referência para a construção do consenso no Ressuscitado. Ainda assim, há muitos que declaram que o Cristianismo é um verdadeiro mosaico e que não há unidade ao analisar as peculiaridades interpretativas das diversas Igrejas e movimentos cristãos. Entretanto, a diversidade hermenêutica presente nas várias Igrejas cristãs não impede que se fale em unidade.

É imprescindível não ceder à tentação de tomar a hermenêutica como algo absoluto e o seu objeto como sendo relativo. Apesar das várias interpretações, a revelação cristã é somente uma (MONTES, 1994, p. 574-575; WERBICK In: SCHNEIDER (Org.), v. I, 2002, p. 17-19). Mesmo havendo entre as Igrejas e dentro delas opiniões distintas sobre determinados temas², isso não configura ausência de unidade naquilo que é fundamental na fé cristã³. Não é raro encontrar nos dias atuais algumas “Igrejas cristãs” que oferecem como “ensinamento cristão” concepções privadas acerca da vida moral. Com Edward Schillebeeckx (1914-2009), pode-se bem interrogar: “pois acaso o núcleo da mensagem cristã não é o critério pelo qual se deve medir toda Eclesiologia?” (SCHILLEBEECKX, 2003, p. 7).

Desde os seus primórdios, o Cristianismo conviveu com heresias de toda espécie, cismas e situações políticas conflituosas. Com o Cisma do Oriente (1054) e a Reforma Protestante (1517) ocorreu a

- 1 Para João Damasceno, “a semelhança do homem com Cristo se dá, sobretudo, na virtude” (Cf. JOÃO DAMASCENO. *De fide orthodoxa*, l. II, c. XII; PG 94, 919B). “Cristo deve ser imitado, porque nele resplandece a diversidade de atos imitáveis” (Cf. BOAVENTURA. *III Sent.*, d. 11, a. 1, q. 2 fund. 3 [III, 245a]).
- 2 DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO SOBRE O ECUMENISMO, n. 23. In: COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1979.
- 3 A unidade da fé cristã retrata e testemunha o amor trinitário de Deus visível na atuação salvífica de Jesus Cristo (Cf. WIEDENHOFER In: SCHNEIDER, T. (Org.), v. II, 2002, p. 109). “Segundo essas duas caracterizações fundamentais, a trinitária e a soteriológica, é que a unidade deve deixar-se medir”: (Cf. WIEDENHOFER In: SCHNEIDER, T. (Org.), v. II, 2002, p. 107). Para Santiago Madrigal, é a dimensão cristológica que imprime na Igreja, através dos tempos, a sua marca inconfundível: (Cf. MADRIGAL In: URIBARRI (Ed.), 2003, p. 149).

ruptura da perfeita comunhão (Cf. UNITATIS REDINTEGRATIO, 3; 13; 19), mas, ainda assim, a *unidade cristológica* se manteve intacta (Cf. UNITATIS REDINTEGRATIO, 18; 20). Foi isto que possibilitou, no decorrer da história, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, o desenvolvimento do movimento ecumênico.

A relação entre fé e razão teve uma importância capital na sistematização dos ensinamentos morais contidos nos Evangelhos. Por meio dela foi possível entender que a racionalidade necessita estar vinculada a um compromisso de vida (Cf. BOAVENTURA. *I Sent.*, prol. 3 (I, 13a). A retidão da vida cristã não está na exterioridade de um discurso teológico aparentemente ortodoxo, mas, sobretudo, na busca sincera pela verdade concretizada em práticas realmente cristãs. Isto é o que permite transcender o periférico debate moral em torno do *cognitivismo* e do *não-cognitivismo*.

Fé e razão constituem “como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade” (JOÃO PAULO II, PP., 1998, introdução, p. 4). No entanto, esta elevação depende de uma prática condizente com aquilo que fora revelado, sem a qual o discurso cristão se tornaria “letra morta” (2 Cor 3, 6.), um simples palavrório. Da mesma forma que a narrativa bíblica surgiu em um ambiente socialmente definido, as atuais comunidades cristãs devem esboçar seu compromisso social mediante a incorporação do testemunho bíblico nos atos da vida cotidiana (Cf. QUINZÁ In: URÍBARRI, G. (Ed.), p. 233-236). A relevância da fé cristã se manifesta através da formação de comunidades socialmente radicais que corrigem, através do compromisso com a dignidade humana, os valores e modelos dominantes de relação social. Para que isto ocorra, é imperativo que o Cristianismo não se retire da sociedade para falar de fora dela, mas participe dela de forma retificadora.

Considerações finais

Apesar de estar inserida em um mundo constituído por uma diversidade moral, a religião é inquestionavelmente um espaço de reflexão e análise das condutas morais. Mesmo considerando o fato de que a moral religiosa se funda na relação com a divindade, é indispensável perceber que as normas de conduta primam sempre pela harmonia social e pela felicidade pessoal dos indivíduos. Portanto, é na religião que podem ser achadas as primeiras formas da vida moral – dado relevante que permitiu Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) situar

a moral como o elemento pré-lógico da religião (Cf. LÉVY-BRUHL, 2010; LUPI, 1994, p. 221-230).

Ao investigar o sentido da moral religiosa em uma sociedade de indivíduos que se tornaram autorreferentes, abre-se um espaço oportuno e necessário para que a religião, vivida cotidianamente, avalie as razões contemporâneas presentes nos *fundamentalismos* e *relativismos*. Ambos não apresentam somente questões graves de interpretação, mas, fundamentalmente, um problema moral relacionado ao convívio com as diferenças e, portanto, relacionado à paz social.

O *fundamentalismo* diz respeito à forma de como a religião lida com a realidade. Além de eleger uma única perspectiva de leitura, busca eliminar todas as outras, o que não parece ser compatível com o espírito religioso que, necessariamente, convoca à integração no mundo. O *relativismo*, por sua vez, se refere à forma de como a religião lida consigo mesma. Assim, tem impacto destrutivo na forma de vida moral preconizada nos códigos doutrinários. Esta postura leva os fiéis a realizarem uma cisão entre fé e a conduta moral correspondente. São estes dois movimentos que permitem aos críticos concluir sobre a inviabilidade da relação entre Ética e religião.

Referências

- AYER, A. J. *Linguagem, verdade e lógica*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- BAUDRILLARD, J. À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BOAVENTURA. *I Sent.*, prol. 3 (I, 13a).
- BOAVENTURA. *III Sent.*, d. 11, a. 1, q. 2 fund. 3 [III, 245a].
- BOTTOMORE, T.B. *Introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1987.
- BUBER, M. *El eclipse de Dios*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970.
- CAZANEUVE, J. *Sociologia do rito*. São Paulo: Rés, 1985.
- COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1979.
- CONYERS, A.J. *Eclipse of heaven: the loss of transcendence and its effect on modern life*. South Bend: St. Augustine's Press, 1999.
- DAVIDSON, D. Actions, reasons, and causes. *Journal of Philosophy*, v. LX, n. 23, 1963, p. 685-700.

- DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO SOBRE O ECUMENISMO, n. 23. In: COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1979.
- DI NAPOLI, R. B. O intuicionismo moral e os dilemas morais. *Dissertatio*, n. 35, 2012, p. 79-98.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FRANKENA, W. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- HABERMAS, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. v. I, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1981.
- HARE, R. M. *The language of morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1951.
- HICK, J. *Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- JOÃO DAMASCENO. *De fide orthodoxa*, l. II, c. XII; PG 94, 919B.
- JOÃO PAULO II, PP. *Carta encíclica fides et ratio*. Sobre as relações entre fé e razão. São Paulo: Paulinas, 1998.
- KNITTER, P. F. *Introducing theologies of religions*. Maryknoll: Orbis Books, 2002.
- KÜNG, H. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 1990.
- LÉVY-BRUHL, L. *La mentalité primitive*. Paris: Flammarion, 2010.
- LUPI, J. Lévy-Bruhl: a pré-lógica e o irracional. *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 50, fasc. 1/3, jan.-sep. 1994, p. 221-230.
- MACINTYRE, A. *After virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- MADRIGAL, S. Eclesiologia em devenir: el estudio de la Iglesia en el ciclo institucional de teología. In: URÍBARRI, G. (Ed.). *Fundamentos de teología sistemática*. Madrid: Desclée De Brouwer, 2003.
- MAFFESOLI, M. *A sombra de Dionísio: uma contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- MONTES, A.G. *Fundamentación de la fé*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 1994.

- MOORE, G. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- NOGALES, J. L. S. *Filosofia y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- NOGALES, J. L. S. *La nostalgia del eterno*. Sectas y religiosidad alternativa. Madrid: CCS, 1997.
- OTTO, R. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- QUINZÁ, X. Virtus fidei: la teología como gramática de la fé. In: URÍBARRI, G. (Ed.). *Fundamentos de teología sistemática*, p. 233-236.
- RUSSELL, B. *Science and religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- SANCHIS, P. *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- SCHILLEBEECKX, E. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SCHWARTZ, S. *Uma breve história da filosofia analítica: de Russell a Rawls*. São Paulo: Loyola, 2017.
- STEVERSON, C.L. The nature of ethical disagreement. In: FEIGL, H; SELLARS, W. (Eds.). *Readings in philosophical analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, p. 592.
- WERBICK, J. Prolegômenos. In: SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de dogmática*. v. I, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 17-19.
- WIEDENHOFER, S. Eclesiologia. In: SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de dogmática*. v. II, Petrópolis: Vozes, 2002.

Artigo recebido em 06/08/2022 e aprovado para publicação em 13/09/2022

Como citar:

SOARES, André Marcelo M. O Sentido da moral religiosa em uma sociedade de indivíduos autorreferentes. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 21, n. 42, p. 467-482, jul./dez. 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v21i42-2022-7>
Disponível em: www.revistacoletanea.com.br