

O POLÍTICO E O SOCIAL EM *DEUS CARITAS EST*: ENTRE A JUSTIÇA E A CARIDADE

João Carlos Loureiro*

Ao Padre Abílio Duarte Simões,
testemunho vivo de caridade

0. Introdução

“A segunda metade de *Deus Caritas est* é uma espécie de política social do amor”

Jan Ross¹

A primeira Carta Encíclica de Bento XVI² é, seguramente, um marco no seu pontificado³. Assumindo com toda a radicalidade a afirmação de S. João – “Deus é amor”⁴, o discurso compreende, para além de uma introdução e de uma

* Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

¹ “Eros und Gott”, *Die Zeit* 26/01/2006 (n.º 5).

² Bento XVI, *Deus Caritas est*; foi também publicada uma edição com Introdução e Comentários de Angelo Scola (*Deus caritas est – encíclica: introduzione e commento di Angelo Scola*, Città del Vaticano, 2006; trad.: S. João do Estoril, 2006).

³ E um tema com fundadas raízes na sua reflexão. Alfred Läßle recorda que, conjuntamente com Joseph Ratzinger, traduziu, em 1946, para alemão, a *quaestio disputata* de S. Tomás sobre a caridade (*apud* Pablo BLANCO, “Amor, caridad y santidad: una «lectura transversal» de la Encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI”, *Scripta theologica* 38 (2006), p. 1041-1068, p. 1042). E afirma ser esta a primeira obra do actual Papa. Para um enquadramento do pensamento de Joseph Ratzinger, cf. também Pablo BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid, 2005.

⁴ 1 Jo 4, 8 e 16. Repare-se que há uma predominância dos textos joaninos na Encíclica, sendo o respectivo Evangelho citado 13 vezes. Para o amor em S. João e na Bíblia, cf. Mauro ORSATTI, “Dio è amore: riflessioni bibliche sul tema dell’enciclica di Benedetto XVI”, *Revista Teologica di Lugano* 11 (2006/2), p. 241-256.

conclusão, duas partes: a primeira assume como epígrafe “A unidade do Amor na criação e na história da salvação”; a segunda centra-se na “Caritas – a prática do amor realizada pela Igreja enquanto «comunidade de amor»”.

Na nossa exposição, privilegiaremos, como nos foi pedido, a análise dos n.ºs 26-29^{4a}, sobre justiça e caridade, um tema-chave na reflexão cristã. Propomos o seguinte itinerário:

- 1) a caracterização da *circunstância*;
- 2) curta exposição das *linhas de força* da Encíclica neste ponto;
- 3) tentativa de *clarificação* dos conceitos;
- 4) *dimensões e problemas* da doutrina social da Igreja;
- 5) *conclusão*.

1. Circunstância: coisas novas e coisas velhas

“O tema (...) só pode ser enfrentado no contexto dos desafios globais do nosso tempo”

Joseph RATZINGER⁵

O confronto com a justiça e a caridade pressupõe uma caracterização do horizonte do perguntar, filme, e não mera foto, de uma época em que pontificam os discursos dos pós- (pós-modernidade⁶, pós-história⁷, pós-filo-

^{4a} Centrando-se nos n.ºs 26 a 30, cf. agora António Pedro Barbas HOMEM, “Deus é Amor: breve comentário à Carta Encíclica do Papa Bento XVI”, *Nova Cidadania* 8 (2007/31), p. 60-62.

⁵ *Europa*, Milano, 2004 (trad.: *Europa: os seus fundamentos hoje e amanhã*, Apelação, 2005, p. 7). Embora a frase se refira ao tema Europa, não deixa de ser perfeitamente pertinente para a tarefa que nos propomos aqui.

⁶ Fórmula cujo preenchimento é marcado por uma essencial ambiguidade, a ponto de Rorty, considerado um dos autores integrados na família do pós-moderno, ter proposto a sua eliminação (cf. Onésimo Teotónio ALMEIDA, “Modernidade, pós-modernidades e outras nublosidades”, *Cultura* 22 (2006), p. 49-69, p. 49). Distinguindo entre modernidade tardia e pós-modernidade, cf. Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, 1989; cf. agora o epílogo publicado na 2.ª edição: “Postmodernidad y tercer milenio”, Madrid, 2000, p. 161 ss.

⁷ De um modo mais limitado e mais recentemente, a pós-história tem aparecido associada às leituras do fim da história de Francis FUKUYAMA (*The end of history and the last man*, 1992; trad.: *O fim da história e o último homem*, Lisboa, 1992). Trata-se, no entanto, de uma versão simplificada e reduzida do problema. Com efeito, Arnold Gehlen utiliza a palavra *posthistoire* (sem prejuízo da aparência, termo alemão), numa crítica à sociedade de massas, que refere, na filiação conceitual, Antoine Augustin Cournot, que, no entanto, não cunhou a palavra e que apontava para uma superação tecnocrática da história. Arnold GEHLEN indica que a fórmula pós-história chegou-lhe lendo Hendrik de Man e refere como nota caracterizadora o conceito de “cristalização”, que encontrara já em Pareto (“Ende der Geschichte?”, de 1975). Nota que, quando na década de cinquenta falou de *post-histoire* desconhecia a obra de Roderick Seidenberg que publicara, em 1950, *Posthistoric man* (cf. “Post-histoire”, 1975, p. 352, *Gesamtausgabe: Die Seele*

sofia⁸, pós-cristianismo⁹, pós-metafísica¹⁰, pós-tradicional, pós-secular¹¹, pós-nacional¹², pós-industrial¹³, pós-social¹⁴, pós-política¹⁵, pós-bioética¹⁶, pós-humano¹⁷, pós-ilustrado¹⁸, pós-socialismo¹⁹, pós-positivismo²⁰, pós-comu-

im technischen Zeitalter und andere soziologische Schriften und Kulturanalysen, vol., Frankfurt, 1993). A pós-história exprime-se numa perda do sentido da história. Entre nós, apoiando-se nomeadamente em Lutz NIETHAMMER, *Posthistoire: ist die Geschichte zu Ende?*, 1989, cf. Fernando CATROGA, *Caminhos do fim da história*, Coimbra, 2003, p. 148 ss.). O que importaria analisar é este novo fôlego da expressão no pós-queda do Muro.

⁸ Cf., por exemplo, Richard RORTY, que afirmou o primado da democracia em relação à filosofia.

⁹ Cf. João DUQUE, *Cultura contemporânea e cristianismo*, cit.; também o que escrevemos em “Jovens e família”, *Estudos* 3 (2004), p. 489-537, p. 499-500.

¹⁰ Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1988 (trad.: *Pensamento pós-metafísico*, Coimbra, 2004).

¹¹ Sobre este, v. *infra* o ponto específico que dedicamos à questão.

¹² Cf. Jürgen HABERMAS, *Die postnationale Konstellation: politische Essays*, Frankfurt a. M., 1998.

¹³ Para a sua caracterização, é fundamental o contributo de Daniell BELL (*The coming of post-industrial society: a venture*, 1974) sublinhando a ascensão de uma sociedade de serviços e do conhecimento; no espaço de língua francesa, cf. Alain TOURAINE, *La société post-industrielle*, Paris, 1969 (trad.: *A sociedade post-industrial*, Lisboa, 1970).

¹⁴ Entre nós, como mais um dos adjetivos do Estado (sobre esta questão da adjectivação, cf. José Joaquim Gomes CANOTILHO, “*Brançosos*” e *interconstitucionalidade: itinerários dos discursos sobre a historicidade constitucional*, Coimbra, 2006) cf. a defesa de um Estado pós-social em Vasco Pereira da SILVA, *Em busca do acto administrativo perdido*, Coimbra, 1996, p. 122 ss. e já antes em *Para um contencioso administrativo dos particulares. Esboço de uma teoria subjectivista do recurso directo de anulação*, Coimbra, 1989, p. 56-61, e também “Estruturas da Sociedade: liberdade e solidariedade”, in: Comissão Nacional Justiça e Paz, *Gaudium et Spes: uma leitura pluridisciplinar vinte anos depois*, Lisboa, 1988, p. 125-133; no mesmo sentido, Maria João ESTORNINHO, *A fuga para o direito privado*, Lisboa, 1996, p. 47-80, p. 96, p. 354; sem prejuízo das mutações a que tem estado sujeito o Estado Social, este continua a ser um traço característico fundamental do nosso Estado Constitucional.

¹⁵ Entre nós, criticamente, a partir de uma matriz schmittiana, Alexandre Franco de SÁ, *Metamorfose do poder*, Coimbra, 2004, p. 111.

¹⁶ Luís ARCHER, *Da genética à bioética*, Coimbra, 2006, p. 387-388.

¹⁷ Pós-humano é usado em duas acepções: para designar projectos de intervenção no genoma que, no limite, levam a um processo de “criação” (*Züchtung*), como acontece com os animais; também, como escreve Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zur liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, 2002 (trad.: *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, Coimbra, 2006), nomeando o “cenário de uma fusão entre homem e máquina”.

¹⁸ REYES MATE, *Memoria de Occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, 1997, p. 29.

¹⁹ Cf. Nancy FRASER (*Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*, New York, 1997, *apud* Seyla BENHABIB, *The claims of culture: equality and diversity in the global era*, Princeton/Oxford, 2002, p. 49) traduzindo a visibilidade que assumiu o “reconhecimento da diferença” dos vários grupos em relação às reivindicações em matéria de justiça/igualdade social.

²⁰ A expressão aparece, *inter alia*, no domínio do direito e também da filosofia das ciências (neste último caso, criticamente, considerando “enganadora” a formulação, cf. Michel BOURDEAU, “Où est la politique positive? Présentation”, *Archives de Philosophie* 70 (2007), p. 5-22, p. 6).

nismo, pós-religião²¹, pós-constitucionalismo²², pós-11 de Setembro²³) e/ou dos fins (depois do clima de fim/fins de século²⁴, que chamou a atenção para a recorrente questão do fim dos tempos²⁵, fim da modernidade²⁶, fim das ideologias²⁷, fim da história²⁸). Na necessária selecção de *topoi* que permitem esboçar o quadro do tempo, em função do problema que aqui nos convoca, não se estranhe que se deixem de lado os pincéis finos que permitiriam a minúcia do pormenor. Seleccionamos, pois, os seguintes descritores: *autonomismo*, enquanto expressão de uma hipervalorização do indivíduo e de uma radicalização da autonomia; *sociedade de risco(s)*, que não pode deixar, com os seus desafios, de se reflectir na justiça e na caridade; *globalização*, como oportunidade e

²¹ Criticamente, João DUQUE, *Cultura contemporânea e cristianismo*, cit., p. 28-29.

²² Cf. Lawrence LESSIG, “Post constitutionalism”, *Michigan Law Review* 94 (1996), p. 1422-1470, p. 1424: “Post-constitutional” means just this: Constitutionalism is that practice of a constitutional culture where limits on the authority of actors with power are enforced in the name of constitutional principle. In the United States, this enforcement is by a court, and here a court’s willingness, or eagerness, to act as a constitutional check turns in large part upon the extent to which the court can appear merely to be executing the constitution’s command. Clarity, simplicity, and directness in a constitution translate into vigor. Constitutionalism in this sense requires a certain sort of vigor.

Post-constitutionalism has lost this. When constitutional commands don’t appear clear, or when they rest transparently upon contested, heated, nonlegal debate, courts are more reluctant. They are reluctant to resolve disputes in these contested domains, because resolution of matters of contest seems within the domain of the democratic branches. The effect of the contest then is to shift questions from constitutional control to political control, from constitutionalism to democracy”. Em termos que não poderemos desenvolver aqui, está em causa a “capacidade de prestação” da constituição, tema que temos ilustrado, especialmente em diálogo com a doutrina norte-americana e tendo presente também a reflexão alemã. Na doutrina, o termo encontra-se também associado à pós-modernidade (*rectius*, à modernidade tardia).

²³ Trata-se de um descritor corrente após os atentados nessa data, em 2001.

²⁴ Assim, por exemplo, entre nós, o motivo-director do n.º 8 da *Românica: revista de literatura* (1999). Prepare-se que, no final do segundo milénio, também se multiplicaram um conjunto de estudos sobre tema fim do milénio.

²⁵ Stephen Jay GOULD/Jean DELUMEAU/Jean-Claude CARRIÈRE, *Entretiens sur la fin des temps*, 1998 (trad.: *O fim dos tempos*, Lisboa, 1999).

²⁶ Gianni VATTIMO, *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, 1985 (trad.: *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Lisboa, 1987).

²⁷ Pense-se no clássico de Raymond ARON (*Fin des idéologies, renaissance des idées*, apud Adriano MOREIRA, *Ciência Política*, Lisboa, 1979, p. 265). Considerando que o famoso “fim das ideologias” não passa de uma “impostura” (o que é, aliás, um recorrente motivo-director), cf. Fabio MERLINI, “Política e tempo: l’impostura della fine delle ideologie”, in: Agostino CARRINO (a cura di), *Diritto e politica nell’età dei diritti*, Napoli, 2004, p. 129-140.

²⁸ A circulação mais recente da fórmula, deve-se a Francis FUKUYAMA, *The end of history and the last man*, cit. No entanto, a discussão remete-nos necessariamente para a filosofia hegeliana e para a pluralidade de leituras que gerou. Para uma síntese do problema, com outras indicações, cf. Fernando CATROGA, *Caminhos do fim da história*, Coimbra, 2003, esp. p. 141-161.

ameaça; *interculturalidade*, enquanto jogo de pertenças e diálogo; *pós-secular* e *secularização*, como tentativa de captação das relações entre o religioso e o político na sociedade europeia; *racionalidade(s)*, num tempo em que se anuncia a crise da razão – indubitavelmente, de uma certa razão instrumental e cientista – e a necessidade de a repensar.

1.1. *Autonomismo*

Na modernidade, o mundo passou a ser reconstruído a partir do indivíduo²⁹. No princípio era o indivíduo e não o *zoon politikon*: as raízes do projecto mergulham ainda nos estertores medievais, com o nominalismo de Ockham³⁰.

Este processo expressou-se na “invenção da autonomia”³¹, com uma multiplicidade de contributos, não raro em conflito. O individualismo surge como uma das “doenças da modernidade”³², perceptível no quadro de uma “ética da autenticidade”³³, marcada pelo subjectivismo moral³⁴. Expressa-se, no que ora nos importa, num primado do *amor sui*, numa “epifania do eu”³⁵, radicalizada

²⁹ Cf. Louis DUMONT, *L'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, 1983 (trad.: *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, 1985).

³⁰ Cf., por todos, Mário Santiago de CARVALHO, “Sobre as origens dos paradigmas modernos do universalismo (a propósito de ‘cidadania’ e ‘cultura’)”, *Revista filosófica de Coimbra* 14 (2005/27), p. 43-79, p. 73-79, que escreve, a propósito, que “tal como na lógica o nominalismo representa a invenção do «singular» («nulla natura realis est communis») e a sua aplicação política passa por pensar a *polis* no horizonte da singularidade dos cidadãos ou do cidadão como uma singularidade” (p. 76).

³¹ As aspas devem-se ao facto de aludirmos aqui ao título da obra de J. B. SCHNEEWIND, *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*, Cambridge, 1998.

³² Expressamente neste sentido, cf. Charles TAYLOR, *The ethics of authenticity*, Cambridge (Mass.)/London, 1991.

³³ Para a qual contribuiu decisivamente Herder: cada um deve realizar a sua especificidade. Aliás, esta tese tem, em termos que não podemos aqui desenvolver, consequências no entendimento da própria consciência. Em Herder, há ainda claros reflexos da autenticidade ao nível colectivo (cf. Charles TAYLOR, “The politics of recognition”, in: *Multiculturalism and “the politics of recognition”*, Princeton, New Jersey, 1992, p. 25-73, p. 31). Veja-se a ideia de *Kultur* e a sua contraposição a *civilisation*: nuclear para esta questão é a leitura de Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, 1939, I. Utilizámos a versão francesa (*La civilisation des mœurs*, Paris, 1976), mas há edição portuguesa. Sobre os conceitos em causa, com outras indicações bibliográficas, v. João Carlos LOUREIRO, “«É bom morar no azul»: a constituição mundial revisitada”, in: Luciano Nascimento SILVA (org.), *Estudos jurídicos conimbricenses: Parte II, Direito Constitucional*, S. Paulo, em vias de publicação.

³⁴ Charles TayloR, *The ethics of authenticity*, cit., p. 18.

³⁵ Voegelin fala de uma “revolta egofânica” no quarto volume de *Order and history* (Bâton Rouge, 1974 *apud* Jacob SCHMUTZ, “Prefácio”, in: Eric VOEGELIN, *As religiões políticas*, Lisboa,

no “neo-individualismo”³⁶, tocando na compreensão institucional (por exemplo, quanto à família, mostra-se incapaz de compreender a sua especificidade³⁷) do social em termos gerais (pense-se no individualismo metodológico³⁸) e procedendo a uma crítica do conceito de bem comum entendido como ilegítima amarra para as pulsões individuais. Traduz-se numa “des-socialização” do indivíduo³⁹ que não pode deixar de ter efeitos no domínio da caridade. A explosão do voluntariado anda associada a uma fragmentaridade de uma série de compromissos e não já à visão tradicional da militância, de um empenhamento lato.

1.2. *Sociedade de risco(s): entre os velhos e os novos riscos sociais*

Deixando de lado uma caracterização das várias leituras da sociedade de risco⁴⁰, verifica-se que se assiste a uma mudança em termos de riscos sociais⁴¹

2002 (orig.: *Die politischen Religionen*, 1938; contudo, a tradução portuguesa foi feita com base na francesa).

³⁶ Cf., para esta categoria, do “neo-individualismo”, também conhecido por individualismo pós-moderno (*rectius*, da modernidade tardia), Adela CORTINA, “Individualisme i societate de consum”, *Questões de vida cristã* (1995/177), p. 22-30, p. 26-27, que seria um “individualismo narcisista ilimitado” (p. 26).

³⁷ Sobre esta, cf. Pierpaolo DONATI, *inter alia*, *Sociologia delle politiche familiari*, Roma, 2003; idem, *Lineamenti di sociologia della famiglia: un approccio relazionale all'indagine sociologica*, Roma, 2004.

³⁸ Criticamente, Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Roma, 1997, p. 70-72, que, socorrendo-se da velha querela dos universais, chama a atenção para a visão nominalista de que o individualismo metodológico é expressão, negando a realidade de entidades sociais. No entanto, a realidade destas também não deve ser vista, como faz Durkheim, em termos de “reificação do social”. Neste ponto, alicerçamos a nossa crítica de novo em Pierpaolo DONATI (*Introduzione alla sociologia relazionale*, Milano, 2002, p. 231-232): “(...) il sociale ha una sua realtà (*sui generis*), questa realtà non è assoluta ma relativa (io direi *relazionale*, il che non significa di nessun modo relativistica): non è dell'ordine ontológico della sostanza, ma della contingenza. *Il sociale è reale, ma è la realtà del modo contingente dell'essere in quanto essere relazionale*”.

³⁹ Para este problema como uma questão de “inclusão”, cf. Hauke BRUNKHORST, *Solidarität: von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt a. M., 2002.

⁴⁰ Para este ponto, com a indicação da literatura pertinente, permitimo-nos remeter para João Carlos LOUREIRO, “Da sociedade técnica de massas à sociedade de risco: prevenção, preocupação e tecnociência. Algumas questões juspublicísticas”, in: *Estudos em homenagem ao Prof. Doutor Rogério Soares*, Coimbra, 2001, p. 797-891; em relação a Ulrich Beck, veja-se agora também *Weltrisikogesellschaft: auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt am Main, 2007.

⁴¹ É neles que centraremos a nossa análise. Para outras dimensões da sociedade de risco, nomeadamente para o tratamento do princípio da precaução, cf. os nossos escritos referidos na lista anterior. Em relação a um ponto da Encíclica que escapa ao núcleo de abordagem, refira-se que o entendimento de eros e o modelo de sexualidade cristã reiteradamente defendida pela Igreja

e conflitos em torno das formas institucionais de reacção. Na Europa Ocidental, sem prejuízo das diferenças quanto aos modos e aos tempos, os desafios da questão social⁴² ou operária⁴³ abriram as portas ao Estado Social⁴⁴, que, nalgumas sociedades, padeceu de graves problemas de obesidade (Estado-providência⁴⁵). As alterações nas últimas décadas geraram novos riscos sociais⁴⁶, que

e reafirmada em *Deus caritas est* é também um contributo para enfrentar algumas das dimensões de risco, seja na evitação ou, pelo menos, restrição, no caso das doenças sexuais transmissíveis, seja ao nível caritativo do apoio aos afectados. Com efeito, políticas e direito sanitários têm os seus limites. A “nova desordem sexual” é, pois, um aspecto com relevantes custos sociais, sem que se legitimem estratégias de des-solidarização com os afectados.

⁴² Franz-Xavier KAUFMANN (“Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität”, in: Herfried MÜNKLER/Karsten FISCHER (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn: Rethoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung*, Berlin, 2002, p. 19-54, p. 24, referindo Donzelot) sublinha que, nesta discussão, o social é compreendido, em primeira linha, como o que falta, *ex negativo*, assistindo-se a um combate em torno das formas de solução. Assim, continuando a apoiar-nos na síntese de Kaufmann, os conservadores propõem o regresso à ordem social anterior, a recuperação do modelo corporativo; os liberais apontam para a continuação do processo de industrialização; os socialistas radicais apontam para a eliminação da propriedade privada; os reformistas sociais privilegiam a auto-organização dos trabalhadores e uma política estatal de apoio (p. 24).

⁴³ Entre nós, por via francesa. Repare-se que, de um ponto de vista jurídico, na última década do século XIX, surgem em França textos versando a “*législation industrielle*”: vejam-se, em 1895, o *Traité élémentaire de législation industrielle*, de Paul Pic, 1894, compreendendo uma parte dedicada à “propriedade industrial” e outra relativa à “legislação do trabalho”, correntemente conhecida como “legislação operária”; também o *Cours élémentaire de législation industrielle*, de Georges Bry, 1895 (para uma análise do processo conceitual, cf., na legislação alemã, Felix SCHMIDT, *Sozialrecht und Recht der sozialen Sicherheit: die Begriffsbildung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz*, Berlin, 1981, p. 209-212. Terá sido Georges Scelle a conferir um lugar central, em 1922, ao direito operário, enquanto direito autónomo (cf. Felix SCHMIDT, *Sozialrecht und Recht der sozialen Sicherheit*, cit., p. 223).

⁴⁴ A fórmula Estado Social esconde diversos modelos, sendo certo que na sua cartografia há variantes. Cf. Franz-Xavier KAUFMANN, *Varianten des Wohlfahrtsstaats: der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, Frankfurt am Main, 2003. Uma das classificações mais conhecidas é a de ESPING-ANDERSEN (*The three worlds of welfare capitalism*, 1990), assente na divisão entre regimes de bem-estar liberais, conservadores e social-democratas. Numa avaliação, o modelo revela determinadas fraquezas (cf., para uma síntese, John GELISSEN, *Worlds of welfare, worlds of consent? Public opinion on the Welfare State*, Leiden/Boston, 2002, p. 37 ss.), a saber: (1) a incapacidade, com excepção do caso italiano, de enquadrar os países mediterrânicos (rigorosamente, do Sul da Europa, pois Portugal é incluído, sem prejuízo de, culturalmente, ser esta a sua área de pertença); (2) inadequação na captação dos casos australiano e neozelandês, acantonados por Esping-Andersen no regime liberal de bem-estar; (3) desconsideração da importância das questões do género; (4) incompreensão da situação na Ásia Oriental, nomeadamente do caso japonês.

⁴⁵ A própria palavra providência traz uma marca de *Ersatz* secular de uma categoria central no cristianismo. Mas, mesmo aí, a confiança na providência não exclui a prudência: mais “é a providência de Deus que torna possível a prudência do homem” [Remi BRAGUE, “Prudência, previdência, providência”, *Communio* 14 (1997/5), p. 389-398, p. 395].

⁴⁶ Para esta noção, cf. Peter TAYLOR-GOOPY, “New risks and social changes”, in: Peter TAYLOR-GOOPY, *New risks, new welfare: the transformations of the European Welfare State*, Oxford, 2004, p. 1-28, 2-3.

correspondem a uma mudança para sociedades pós-industriais. Resumidamente⁴⁷, enquanto no modelo oitocentista, a questão social tocava apenas os homens, que asseguravam o ganha-pão, a inserção das mulheres no mercado de trabalho e o perfil de satisfação das necessidades revelaram a importância do envolvimento do casal na criação de um rendimento familiar⁴⁸.

O segundo factor a tomar a sério prende-se com o envelhecimento das populações, num quadro marcado pelo aumento significativo da esperança média de vida nos últimos 100 anos. Em causa está a sustentabilidade dos sistemas de segurança social, quer na sua dimensão previdencial⁴⁹ – assente nuclearmente em sistemas de repartição e não de capitalização – quer em termos de ajuda social⁵⁰ (a clássica assistência social). Associado a uma redução drástica dos nascimentos, fruto de uma aliança entre *técnicas* (disponibilidade de métodos anticoncepcionais e aborto, cirúrgico ou químico) e *mentalidades* (misto de hedonismo e de medos apocalípticos, neomalthusianos, espelhados, por exemplo, no relatório do Clube de Roma⁵¹), criaram-se as condições de insustentabilidade do próprio modelo, gerando-se conflitos entre solvabilidade e solidariedade⁵². Além disso, as necessidades de cuidado aumentaram significativamente, sendo as famílias crescentemente incapazes de responder a estas necessidades. Mais: a generalização do divórcio⁵³ e a diminuição dramática do

⁴⁷ Baseamo-nos, nesta síntese, quanto ao elenco de factores, no referido artigo de Peter TAYLOR-GOOPY, *New risks and social changes*, cit.

⁴⁸ Peter TAYLOR-GOOPY, *New risks and social changes*, cit., p. 3.

⁴⁹ Sublinhamos aqui duas grandes dimensões cobertas pela segurança social, mas sem, com isso, pretender esgotar o seu âmbito: para uma cartografia mais adequada, cf., no caso alemão, Eberhard EICHENHOFER, *Sozialrecht*, München, 2003, p. 10. Em Portugal, a simples leitura da Lei de Bases da Segurança Social (agora a Lei n.º 4/2007, de 16 de Janeiro, que revogou a Lei n.º 32/2002, de 20 de Dezembro) ilustra a complexidade do sistema de segurança social

⁵⁰ Entre nós, considerando as políticas nessa área, cf. Fernanda RODRIGUES, “Assistência social: uma política reticente em tempos de globalização”, in: Pedro HESPANHA/Graça CARAPINHEIRO (org.), *Risco social e incerteza: pode o Estado social recuar mais?*, Porto, 2001, p. 263-300.

⁵¹ A chamada “bomba demográfica” assumiu contornos diferentes daqueles que se anunciavam no início dos anos 70. Nas sociedades ocidentais, deparamo-nos com défices populacionais graves, que têm levado a mudanças na segurança social, nomeadamente por meio de alterações em matéria de pensões de velhice (redução do seu montante, penalização das reformas antecipadas, aumento da idade legal de reforma) e também de políticas de estímulo à natalidade. Numa orientação mais optimista do que é usual, cf. Bent GREVE (“Is there a demographic time-bomb?”, in: Bent GREVE (ed.), *The future of the welfare State: European and Global perspectives*, Hampshire/Burlington, 2006, p. 27-35) que sustenta, por exemplo, que o aumento da educação da nova geração levará a uma redução das necessidades em matéria de despesas de segurança social. No cenário que desenha, haveria melhores rendimentos, maior tempo de carreira profissional, menores gastos em matéria de saúde (p. 33).

⁵² Cf. Sabine URBAN, “The European Welfare State under pressure: between European and global integration. Some critical issues”, *The European Union Review* 10 (2005/1), p. 7-43

⁵³ A generalização do divórcio tem também outras consequências que não cabe analisar aqui, mas que se reflectem em custos sociais como forma de responder a um conjunto de

número de filhos ou a sua inexistência reduziram a bolsa natural dos cuidadores. Estes novos riscos levaram à criação de mecanismos de resposta, nomeadamente de seguros ou prestações de dependência.

A par dos pobres tradicionais, assiste-se à criação de novos pobres, num tempo de trabalho incerto e de afirmação do “homem flexível”⁵⁴.

Finalmente, estamos perante uma mundialização do risco, ou seja, perante uma “sociedade mundial de risco”. Avancemos, pois, para um novo descritor: a globalização⁵⁵.

1.3. *Globalização*

A globalização (*rectius*, a segunda globalização⁵⁶), impulsionada pela revolução técnica⁵⁷, nomeadamente em termos de comunicações, não deixou de ter efeitos políticos e sociais. Entre outros, sublinham-se:

a) em termos político-institucionais, assistimos, em geral, a uma limitação do papel do Estado. Não por acaso, face à crise de funções do Estado, Peter

disfunções geradas pela quebra do vínculo (cf., para ilustrar este ponto, por exemplo, Jennifer Roback Morse, “Why unilateral divorce has no place in a free society”, in: Robert P. GEORGE/Jean Bethke ELSHTAIN (ed.), *The meaning of marriage: family, state, market, and morals*, Dallas, 2006, p. 74-99, p. 84-85 e ainda, na mesma obra, W. Bradford WILCOX, “Suffer the little children: marriage, the poor, and the commonweal”, p. 242-254, também os elementos que apresentámos em *Jovens e família*, cit. Os efeitos vão muito para lá dos aspectos económicos (impacto na pauperização das crianças e, normalmente, das mulheres): pensemos nos custos psicológicos, na destruição dos mecanismos de socialização, já afectados, por problemas ao nível da “ecologia social”, mesmo nas famílias não afectadas pelo divórcio. Daqui resulta não um qualquer restauracionismo que proíba o divórcio, mas a adopção de medidas que ajudem as famílias, como a proposta de adequados mecanismos de mediação e aconselhamento conjugal antes do divórcio, especialmente havendo filhos menores. No entanto, não se pretende um paternalismo estatal – a sua intervenção legitima-se em face das consequências sociais, mas apenas dentro de balizas que não ponham em causa os direitos fundamentais –, sendo que o papel decisivo na estruturação de uma cultura de família, assente no respeito, deve partir das diversas instâncias da sociedade civil.

⁵⁴ A expressão é de Richard SENNETT (*The corrosion of character: the personal consequences of work in the new capitalism*, New York, 1999; trad.: *A corrosão do carácter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*, Lisboa, 2001); para uma síntese do seu pensamento, cf. Hanne WEISENSEE, *Demokratie, Staat und Gesellschaft in der Globalisierung*, Baden-Baden, 2005, p. 184-192.

⁵⁵ Tomamos aqui como sinónimos globalização e mundialização, o que está longe de ser pacífico, sendo certo que o termo é dominante em França.

⁵⁶ Para as diferenças em relação à globalização-I, com outras indicações bibliográficas e a referência a um modelo de três globalizações, entre nós sustentado por Avelãs Nunes, cf. João Carlos LOUREIRO, *Jovens e família*, cit., p. 493-496.

⁵⁷ Esta, ao possibilitar um grau de difusão de informação que criou um “presente comum” aos povos da Terra e gerou um enorme potencial de destruição, contribuiu para uma “solidariedade negativa, baseada no medo da destruição global”, como lucidamente diagnosticava Hannah ARENDT (*Men in dark times*, cit., p. 101-102).

Saladin perguntava há cerca de uma década *Para quê (ainda) Estados?*⁵⁸. Reduzida a sua capacidade de obtenção de receitas, no quadro de uma crise fiscal do Estado, a que está longe de ser alheia a concorrência económica internacional; confrontado com um acréscimo de pretensões, que fizeram emergir descritores como ingovernabilidade e sobrecarga; desafiado por uma miríade de riscos, com novos desequilíbrios de terror(ismo), o Estado já não é o que era;

b) em termos culturais, a diversidade é crescentemente reproduzida numa série de cidades do mundo. Na leitura de Ulrich Beck⁵⁹, é este, aliás, o alcance da globalização, com os problemas, tratados autonomamente, da pluriformidade e da interculturalidade;

c) em termos económico-sociais, a globalização tem provocado efeitos diferentes na criação e distribuição de riqueza, num tempo do “terceiro capitalismo”⁶⁰, ou seja, de “capitalismo cognitivo”; a questão social mundializou-se, sem “que se tenha atenuado a sua *força de incidência* ou que tenha perdido a sua importância em âmbito nacional e local”⁶¹;

d) em termos jurídicos, para além de aspectos que não importa agora considerar, como a *lex mercatoria*, tem-se assistido ao desenvolvimento de uma (inter)normatividade em rede. Os direitos do homem, enquanto *standard* internacional e numa visão não amputada, que não esquece os direitos económicos, sociais e culturais, ganharam novo fôlego. Ao lado de um direito internacional em expansão cresce uma dimensão cosmopolita. No campo que ora nos interessa, o “escândalo dos infra-homens”⁶² e da pobreza⁶³, não deixam de ter implicações em termos jurídicos⁶⁴, quer no plano interno, quer internacional.

⁵⁸ *Wozu noch Staaten?: Zu den Funktionen eines modernen demokratischen Rechtsstaats in einer zunehmend überstaatlichen Welt*, Bern/München/Wien, 1995.

⁵⁹ “Vorwort”, in: Ulrich BECK (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main, 1998, p. 7-10, p. 7.

⁶⁰ Yann MOULIER-BOUTANG, “Marx in Kalifornien: der dritte Kapitalismus und die alte politische Ökonomie”, *Aus Politik und Zeitgeschichte* (2001/B-52/53), p. 29-37. Trata-se de um terceiro capitalismo, por contraposição ao capitalismo mercantil (primeiro capitalismo) e industrial e financeiro (segundo capitalismo, embora, na verdade, se possam distinguir). Entre as suas características contam-se a virtualização da economia, a importância crescente das tecnologias da informação e do tratamento desta, assumindo crescente importância as redes (aliás, a sociedade em rede é hoje um conceito-chave de análise), a importância do cérebro humano como força produtiva (p. 30).

⁶¹ João Paulo II, *Sollicitudo rei socialis*, cit., n.º 9, p. 19.

⁶² Socorremo-nos aqui do título de uma obra de D. Hélder Câmara (*O escândalo dos infra-homens*, Porto, 1970).

⁶³ Cf. David BILCHITZ, *Poverty and fundamental rights: the justification and enforcement of socio-economic rights*, Oxford/New York, 2006; Jacques FIERENS, *Droit et pauvreté: droits de l'homme, sécurité sociale, aide sociale*, Bruxelles, 1992.

⁶⁴ No plano dos direitos fundamentais, afirma-se um direito a um mínimo para uma existência condigna: cf., entre nós, José Carlos Vieira de ANDRADE, “«O direito ao mínimo de existência

Como recorda Mary Robinson, antiga Alta Comissária das Nações Unidas para os Direitos do Homem, “a pobreza é ela própria uma violação de numerosos direitos humanos básicos”⁶⁵. Além disso, nessa rede, sem prejuízo da importância crescente das dimensões cosmopolita, internacional e comunitária, os Estados nacionais continuam a desempenhar um papel relevante na garantia da justiça social, através da produção de bens públicos (como a saúde ou a segurança social), dando efectividade a um conjunto de direitos económicos, sociais e culturais. O desenvolvimento de políticas de discriminação positiva, a partir de uma compreensão da igualdade em termos materiais, deu corpo a uma mudança nas sociedades.

Neste quadro, a globalização não deixa de se sentir ao nível da caridade e da justiça⁶⁶. A Encíclica regista-o, aliás:

a) apresentando como *campo de acção* o mundo: “Superando as fronteiras das comunidades nacionais, a solicitude pelo próximo tende, assim, a alargar os seus horizontes ao mundo inteiro”⁶⁷.

b) configurando-a também como *fonte de problemas*: “[n]a difícil situação em que nos encontramos também por causa da globalização da economia”⁶⁸.

Embora a globalização seja um fenómeno multidimensional, não há dúvidas que o aspecto que tem sido mais sublinhado no dia-a-dia prende-se com a sua dimensão económica (globalismo, na distinção de Ulrich Beck), falando-se

condigna» como direito fundamental a prestações estaduais positivas – uma decisão singular do Tribunal Constitucional: Anotação ao Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 509/02”, *Jurisprudência constitucional* (2004/1), p. 4-29; idem, *Os direitos fundamentais na Constituição portuguesa de 1976*, Coimbra, 32004.

⁶⁵ Romanes lecture, Oxford, 11 de Novembro de 1997 *apud* Polly VIZARD, *Poverty and human rights: Sen’s “capability perspective” explored*, Oxford/New York, 2006, v.

⁶⁶ Referindo-se a um desafio de “justiça global” que se coloca à Igreja de Bento XVI, cf. José Joaquim Gomes CANOTILHO (por evidente lapso, referido na obra como António), “O direito aos direitos humanos”, *Desafios à Igreja de Bento XVI*, Lisboa, 2005, p. 13-19, p. 18. No entanto, o tratamento global desta questão é anterior à teologia da libertação e vai muito para lá dessa corrente. Mais: após a queda do Muro de Berlim, e a afirmação da “república imperial”, João Paulo II procedeu, nomeadamente pela via mais solene da Encíclica (*Centesimus annus*, de 1991, comemorando os 100 anos da *Rerum Novarum*), a uma demolidora crítica do economicismo e consumismo capitalista. Pense-se também, já antes, na *Sollicitudo rei socialis*.

⁶⁷ *Deus caritas est*, n.º 30. Quanto ao próximo, a exigência de amor aparece já no Antigo Testamento: cf. Levítico (19, 18). Sobre a sua densificação no judaísmo, v., a partir da obra de Hermann COHEN (*Der Nächste: Vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch*, Berlin, 1935), as reflexões de Paul-MENDES-FLOHR, “A post-modern humanism from the sources of judaism”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 62 (2006), p. 369-377, p. 370 ss. A grande discussão é a de saber se próximo (*rea*) compreende apenas os outros judeus ou assume um sentido de universalidade. Agora também Avishai MARGALIT, *The ethics of memory*, Cambridge (Mass.)/London, 2002, p. 40 ss.

⁶⁸ *Deus caritas est*, cit., n.º 27.

mesmo de *moneytheism*⁶⁹. Não por acaso Hans-Georg Gadamer⁷⁰ refere-se a uma “religião da economia global”, num tempo em que se pergunta “quanta globalização pode um ser humano suportar?”⁷¹. Globalização que tem posto em causa o *social*⁷² da economia de mercado, interpelando, sem prejuízo dos confrontos em torno da garantia dos direitos sociais e o reequacionar das políticas sociais, os cristãos e todas as pessoas de boa vontade a um empenhamento caritativo – no sentido mais amplo da expressão, que não se esgota, como refere a Encíclia, nas dimensões materiais, mas passa pelo conforto do outro.

1.4. Pós-secular e secularização

Em *Deus caritas est*, encontramos apenas uma referência expressa às palavras que se inserem na família de secular. Falamos do n.º 37 onde se sublinha, a par do activismo, o “secularismo que ameaça muitos cristãos empenhados no trabalho caritativo”, realçando o papel da oração para evitar cair nesta tentação. No século XX, assistiu-se, na Europa, a um “eclipse de Deus”⁷³, aliás, parcial e não total, que não resulta da ausência de Deus. Mais: ao lado das confissões tradicionais, deparamo-nos com uma “religiosidade vagabunda” (*vagierende Religiosität*)⁷⁴. Se quisermos, no domínio da sociologia da religião,

⁶⁹ Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch, Religion im Wandel*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2007, p. 90-109 (1. Moneytheism: die religiöse Sphäre des Geldes).

⁷⁰ “Culture and media”, in: Axel HONNETH/Thomas McCARTHY/Claus OFFE/Albrecht WELLMER (ed.), *Cultural-political interventions in the unfinished project of enlightenment*, Cambridge (Mass.)/London, 1992, p. 171-188, p. 184.

⁷¹ Rüdiger SAFRANSKI, “Quanta globalização pode o ser humano suportar?”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 59 (2003), p. 253-263, que evoca um texto de Goethe: “O ser humano nasceu para uma posição limitada; para metas simples, próximas e definidas, capazes de serem entendidas, e ele habitua-se a utilizar os meios à sua disposição; mas logo que chega à vastidão, já não sabe nem o que quer, nem o que deve fazer (...)” (p. 262).

⁷² Social que faz toda a diferença: cf. para os seus fundamentos e história, contrapondo-a à “pura” economia de mercado, a síntese de Hans KÜNG, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München/Zürich, 1997, esp. p. 248 ss.). Para uma avaliação da economia social de mercado, cf. Nils GOLDSCHMIDT/Michael WOHLGEMUTH (Hrsg.), *Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft*, Tübingen, 2004.

⁷³ Socorremo-nos aqui do título de uma obra de Martin BUBER (*Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich, 1953; trad.: *Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca, 2003).

⁷⁴ Usamos aqui com alguma liberdade a fórmula de Thomas Nipperdey (*Religion im Umbruch: Deutschland 1870-1918*, München, 1988, *apud* Friedrich JAEGER, *Réinterprétations de la religion et théories de la société moderne*, Genève, 2006, p. 8, que a utiliza para captar a religiosidade para lá do enquadramento confessional, mas noutra período, como se pode ver pelas datas do complemento de título da obra (1870-1918).

assiste-se a uma série de distinções⁷⁵: “religião da igreja”/ “religião individual”, “religião eclesial”/ “religião de seita”, “religião institucional”/ “religião invisível” ou “difusa”.

Neste contexto, ultimamente, ao lado da palavra secularização, começámos a depararmo-nos com dessecularização e pós-secular. O conceito de secularização tem, também ele, uma história. O seu sentido primeiro prende-se com o universo juscanonístico, traduzindo a passagem, em finais do século XVI, de um membro de uma ordem para o estatuto de *saecularis*⁷⁶; no século seguinte, no final da Guerra dos Trinta Anos, foi utilizada para designar a expropriação de bens da Igreja. Numa perspectiva histórico-filosófica, o marxismo e a teologia negativa contribuíram para a construção do processo, sem prejuízo de um influxo provindo do liberalismo. Como sublinha Koselleck, o “aqui” e o “além” deram lugar à oposição passado/futuro⁷⁷, podendo falar-se, com mais rigor, de temporalização. Num sentido amplo, a secularização foi vista como uma autonomização do mundo, um chamamento do homem à responsabilidade pela constituição mundanal.

No horizonte da discussão, que não poderemos prosseguir aqui, afirmamos:

- 1) A inadequação do secularismo (enquanto patologia da secularização), mas também da secularização enquanto modo de articulação entre o político e o religioso;
- 2) a reconstrução das relações em termos pós-seculares, como explicitaremos;
- 3) a recusa da “*caritas* da secularização”, como propõe Gianni Vattimo⁷⁸, que densifica a expressão dizendo que significa especialmente que, sem secularização, ou seja, sem niilismo e a dissolução do pensamento fundamental do Ser, a *caritas* enquanto tal não pode existir⁷⁹.

⁷⁵ Para mais desenvolvimentos, com indicação das fontes, cf. Lluís OVIEDO TORRÓ, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: tensiones y respuestas*, Madrid, 2002, p. 100-107.

⁷⁶ Reinhart KOSELLECK, “Temporal foreshortening and acceleration: a study on secularization”, in Bernhard GIESEN/Daniel ŠUBER (ed.), *Religion and politics: cultural perspectives*, Leiden//Boston, 2005, p. 207-229, p. 209.

⁷⁷ Reinhart KOSELLECK, *Temporal foreshortening and acceleration*, cit., p. 212.

⁷⁸ Veja-se também, neste contexto, Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, 1996, esp. p. 59-63, no quadro de uma leitura “debole” do cristianismo, obra que termina sublinhando a caridade como “norma” escatológica (p. 105); mais recentemente *Nichilismo ed emancipazione: etica, politica, diritto*, 2003, propondo a passagem da *veritas* à *caritas* (p. 46).

⁷⁹ “Da violência do sagrado à *caritas* da secularização”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004), p. 1025-1029, p. 1029.

Mas o que significa pós-secular? Socorremo-nos, nesta explicitação, das linhas essenciais, com algumas modificações, de um texto que elaborámos para os *Estudos*^{79a}. Assim:

a) o pós – indica não apenas um depois temporal, mas também a marca de diferença em relação à pré-modernidade: o contexto é agora o de “sociedades pluriformes” e subsistemicamente diferenciadas. Trata-se de um adquirido civilizacional que não pode ser ignorado, sendo ilegítimos os integrismos e os fundamentalismos;

b) o pós-secular sublinha também o horizonte em que se move a discussão, reconhecendo:

- 1) os contributos do religioso na esfera pública e a riqueza que irrigou e irriga as sociedades, através das suas narrativas, pressupondo uma nova articulação;
- 2) a insustentabilidade da arrogância de uma razão secular que via o religioso como sinónimo de irracional, uma esfera do mero sentimento.

Neste sentido, para Habermas⁸⁰, a secularização é inadequada, se entendida como um jogo de soma-zero quer seja vista como a superação e a substituição da religião (modelo optimista da Ilustração), quer como ilegítima apropriação (modelo da expropriação⁸¹) de uma modernidade decadente. A primeira expressa-se no secularismo ou no laicismo, que não se deve confundir com a laicidade, sendo tradução de uma esfera pública iluminada (*rectius*, do iluminismo francês

^{79a} Referimo-nos a “Desafios (de) cardeais: de novo a questão das origens”, *Estudos* (2005/4), p. 159-182, p. 166-169. A literatura sobre o tema tem-se multiplicado, nomeadamente em língua alemã e italiana: neste último caso, com indicações também para a literatura germânica, cf. agora Francesco RIMOLI [“Laicità, postsecolarismo, l’integrazione dell’ estraneo: una sfida per la democrazia pluralista”, *Diritto Pubblico* (2006/2), p. 335-373 (também disponível em <http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html>]. Sublinhe-se também o Colóquio do ITC-isig – *Centro per gli studi storici italo-germanici* (Outubro de 2006), precisamente intitulado *Lo stato secolarizzato e le sue trasformazioni oggi/Der säkularisierte Staat und seine Umwandlungen heute* (programa disponível em <http://www.itc.it/isig/Renderer.aspx?targetID=1495>; é possível aceder às gravações das comunicações em www.radioradicale.it).

⁸⁰ *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main, 2001, p. 12-15 (há trad.: “Fé e saber”, in: Jürgen HABERMAS, *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, São Paulo, 2004, p. 135-154, p. 138-140).

⁸¹ Na génese, tenha razão Lübbe – a palavra secularizar teria sido usada para dar conta da passagem de territórios de diversos mosteiros para o eleitor de Brandeburgo, no processo de negociação que conduziu ao final da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) – ou assista esta a Strätz – que aponta para canonistas franceses que utilizaram a expressão com o sentido de abandono da vida religiosa (para este ponto, apoiemo-nos na síntese de Anselmo BORGES, “Secularização e tolerância”, *Revista de História das Ideias* 25 (2004), p. 129-146, p. 131; v. também Fernando CATROGA, *Entre deuses e céasares: secularização, laicidade e religião civil*, Coimbra, 2006, cap. II, sobre a semântica da secularização.

e sobretudo do positivismo cientista) que, nos termos de uma metanarrativa emancipatória, se “propôs destruir radicalmente toda a Revelação, através das armas da crítica bíblica, da crítica da consciência e da crítica da expressão *Deus loquens*”⁸².

Em termos sintéticos, pretende-se significar, desta forma, não apenas que as religiões se movem “num ambiente cada vez mais secularizado”⁸³ e que lhes é devido “público reconhecimento para com essas comunidades pela contribuição funcional por elas prestado na reprodução de motivos e atitudes desejados”⁸⁴, mas que, em sociedades pós-seculares, se “impõe a conclusão de que a “modernização da consciência pública” abrange e modifica reflexivamente mentalidades desfasadas, tanto religiosas como laicas”⁸⁵.

Um processo de aprendizagem mútua, sem nostalgias de restauração de um qualquer monopólio ou oligopólio confessional ou, no outro lado do espectro, da imposição de um arrogante laicismo, que pretende varrer o religioso da esfera pública. Desde modo, a pós-secularização obriga as igrejas a um “processo de adaptação”, no contexto do Estado Constitucional democrático. Mas também as sociedades não podem ignorar a importância da religião e das espiritualidades. Aliás, há quem cole a sociedade pós-secular a um conjunto de aspectos mais próprios da Nova Era⁸⁶ e dos cruzamentos entre ciência e mística, marca de uma certa pós-modernidade que melhor se diria modernidade tardia^{87 88}. Além disso, no caso europeu, os trabalhos de campo indicam, em

⁸² Miguel Baptista PEREIRA, “Sobre o discurso da fé num mundo secularizado”, in: Miguel Baptista PEREIRA, *Modernidade e secularização*, Coimbra, 1990, p. 335-396, p. 341 [originalmente publicado em *Igreja e Missão* (1988/142), p. 193-268].

⁸³ *Posição*, cit., p. 53.

⁸⁴ *Posição*, cit., p. 53.

⁸⁵ *Posição*, cit., p. 53.

⁸⁶ Sobre a Nova Era, cf. Conselho Pontifício da Cultura/Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, *Jesus Cristo, portador da água viva: uma reflexão cristã sobre a «Nova Era»*, Lisboa, 2003.

⁸⁷ Cf., neste sentido, alguns dos elementos disponíveis no sítio do *Centre for Postsecular Studies at London Metropolitan University* (<http://www.jnani.org/postsecular/>), que se propõe publicar um *International Journal for Postsecular Studies*.

⁸⁸ Cf. o artigo de Mike KING (London Metropolitan University), *Towards a postsecular society*, cit. (http://www.datadiwan.de/SciMedNet/library/articlesN81+/N83King_postsec.htm), que recenseia as seguintes áreas: the ‘new’ sciences of quantum mechanics, relativity and chaos (complexity) theory, which challenge the deterministic, mechanistic and reductionist worldview; the emerging field of consciousness studies; transpersonal psychology from Jung to Wilber; sections of Postmodern thinking including Heidegger and Levinas; sections of Christian theology, in particular the ‘Radical Orthodoxy’, inspired by Postmodernism; the creative arts in the 20th C, for example artists from Constantin Brancusi to Bill Viola who have explored a wide range of conventional and unconventional spiritualities in their art; Deep ecology and ‘ecosophy,’ mystical approaches to Nature, from Thoreau to Dillard.” “The emergence of a possible postsecular mode of thought has to be dated from about 1980, and its origins, rather ironically, may lie in science.

termos gerais, que se verifica mais um declínio da religião institucional, nomeadamente das igrejas tradicionais, do que do abandono da religiosidade, falando-se de um “acreditar sem pertencer” (“*believing without belonging*”)⁸⁹.

1.5. *Pluriformidade e interculturalidade*

Pluriformidade, intercultural ou interculturalidade não integram o léxico de *Deus Caritas est*. No entanto, a diversidade de culturas⁹⁰ é referida em várias passagens da Encíclica⁹¹ e trata-se de um tema a que Joseph Ratzinger tem concedido especial atenção, como prova a leitura do texto do debate com Habermas e o livro *Fé, verdade, tolerância*⁹².

Com a fórmula pluriformidade, termo que bebemos na doutrina holandesa⁹³, sublinha-se que a multiplicidade das culturas é apenas um dos aspectos da diversidade societária.

A interculturalidade⁹⁴ não pode deixar de ter repercussões em sede de fundamentos, e de abrir um espaço de resistência a uma política de radicalização do multiculturalismo⁹⁵.

In the 1980s Fritjof Capra in *The Tao of Physics* and Gary Zukav in *The Dancing Wu Li Masters* popularised the parallels between mysticism and quantum theory.”

⁸⁹ Grace DAVIE, “Europe: the exception that proves the rule?”, in: Peter L. BERGER (ed.), *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Grand Rapids, 1999, p. 68, onde nas páginas 69 e 70, podem encontrar-se os dados empíricos em que se apoia esta leitura.

⁹⁰ Mas numa leitura que não deve ser confundida com o pluralismo radical dos “pós-modernos”: para esta última, mobilizada para fundar uma certa leitura pós-secular, cf. Thomas M. SCHMIDT, “Postsäkulare Theologie des Rechts: eine Kritik der “radikalen Orthodoxie”, in: Martin FRÜHAUF/Werner LÖSER, *Biblische Aufklärung – die Entdeckung einer Tradition*, Frankfurt am Main, 2005, p. 91-108, p. 94-95.

⁹¹ N.º 2 (significados da palavra nas várias culturas); n.º 4 (cultura grega e outras culturas); n.º 7 (a referência à cultura não cristã); n.º 9 (a propósito das várias “culturas que circundam o mundo da Bíblia”); n.º 29 (“acção cultural”); n.º 30/a (aproximação entre homens e culturas por acção dos meios de comunicação de massas); no n.º 30, “anticultura da morte” e “cultura da vida”; no n.º 42, todas as culturas.

⁹² *Glaube, Wahrheit, Toleranz: das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg/Basel/Wien, 2004 (há agora tradução portuguesa: *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*, Lisboa, 2006).

⁹³ É esta uma fórmula que colhemos na literatura dos Países Baixos: cf. *Nota Grondrechten in een pluriforme samenleving*, 2004 (<http://www.minbzk.nl/contents/pages/8765/grondrechten.pdf>). Na doutrina, cf. também Marga GROOTHUIS/Femke VAN DER LEEUW/Peter MENDELTS, *Grondrechten in de pluriforme samenleving*, Leiden, 2004.

⁹⁴ Para mais desenvolvimentos, com as necessárias indicações bibliográficas, cf. v. João Carlos LOUREIRO, “«É bom morar no azul», cit.

⁹⁵ Michel WALZER (“Qué democracia para el futuro?”, num debate com Elikia M’BOKOLO e Alain Touraine, in: Jérôme BINDÉ (Coord.), *Claves para el siglo XXI*, Barcelona, 2002, p. 320;

Quanto à caridade, várias culturas religiosas convergem no sentido da sua exigência, contribuindo para um tecido social mais adequado à prática da caridade. Para além, naturalmente, do cristianismo⁹⁶ – cujas posições densificaremos –, vejam-se os deveres neste domínio em termos do islamismo e também do budismo.

Em relação à justiça, nomeadamente no que toca à justiça social, a diversidade cultural exprime-se ou pode exprimir-se numa pluralidade de noções de justiça⁹⁷. Receia-se, aliás, que essa diversidade mine os fundamentos da solidariedade económica e social⁹⁸.

1.6. *Racionalidade(s)*

Uma das categorias-chave da discussão da modernidade é, sem dúvida, a razão. A helenização do cristianismo, não apenas ao nível da língua no Novo Testamento, mas sobretudo da elaboração dogmática, fez dele uma “síntese –

tradução do original francês: *Les clés du XXI^e siècle*, Paris, 2000) considera que essa via de radicalização da política da identidade não pode ser considerada, em sentido próprio, uma forma de multiculturalismo, na medida em que se trata de defender uma “política monocultural e separatista”.

⁹⁶ Sublinhando a dimensão ecuménica, cf. um dos grandes teólogos luteranos, Eberhard JÜNGEL: “Caritas fide formata: die erste Enzyklika Benedikt XVI. – gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen”, *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 35 (2006), p. 595-614, p. 595-596. Jüngel regista que este carácter principal assente numa mensagem essencial do Novo Testamento tem também uma “função pragmática”: a *ecclesia docens* é primariamente uma *ecclesia audiens* (p. 396). Mostra que, em vários pontos, há um esforço ecuménico louvável (*fides* como *forma caritatis*, p. 602).

⁹⁷ David MILLER, “Social justice in multicultural societies”, in: Philippe Van PARIJS (ed.), *Cultural diversity versus economic solidarity: proceedings of the Seventh Francqui Colloquium, Brussels, 28 February-1 March 2003*, Bruxelles, 2004, p. 13-31.

⁹⁸ Advertindo precisamente para este risco, cf. Mark EYSKENS, “Opening address”, in: Philippe Van PARIJS (ed.), *Cultural diversity versus economic solidarity*, cit., p. 11-12, p. 11. Analisando os vários argumentos aduzidos (1. o efeito de *crowding out*, isto é, dispersão de forças e recursos, privilegiando o reconhecimento em vez da justiça; 2. o efeito corrosivo, em termos de confiança e solidariedade, ao sublinhar a particularidade em vez da igualdade; 3. o efeito do erro de diagnóstico, na medida em que as pessoas podem ser levadas a pensar que o problema fundamental é a questão do reconhecimento), cf. Keith BANTING/Will KYMLICKA, “Do multiculturalism policies erode the welfare state?”, in: Philippe Van PARIJS (ed.), *Cultural diversity versus economic solidarity*, cit., p. 227-284. Do ponto de vista empírico, concluem que “there is no evidence of a consistent relationship between the adoption of MCPs [“multiculturalism policies”] and the erosion of welfare state”(p. 268): cf., centrado-se nos casos canadiano e belga, no mesmo estudo, chegam a conclusão semelhante (p. 276). No entanto, no resumo final do artigo, admitem que, em casos individuais, “in which there is a tension between MCPs and the welfare state” (p. 277).

mediada por Jesus Cristo – da fé hebraica e do intelecto grego⁹⁹. No entanto, na modernidade¹⁰⁰, o esquecimento do transcendente e a limitação ao transcendental¹⁰¹ contribuiu para o degenerar racionalista da razão, para uma razão mutilada¹⁰². O excesso de pretensões da razão na modernidade, expresso na Ilustração¹⁰³ – essa “metáfora do tempo” (*Wettermetapher*)¹⁰⁴, entendido este como uma categoria meteorológica, de dissolução da neblina e de triunfo da luz –, abriria o caminho para a sua denegação. Razão forte, libertada da religião – em Kant captada ainda nos “limites da razão”¹⁰⁵ – mais tarde abandonada¹⁰⁶ como vestígio de uma idade incompatível com o novo estádio da humanidade (Comte) – no quadro de um projecto de domínio, marcado pelo que já foi denominado um novo gnosticismo, agora sob o signo da ciência, *rectius*, de uma certa compreensão dela.

Veio, pois, a assumir as vestes de uma razão instrumental¹⁰⁷, cientista e

⁹⁹ Joseph RATZINGER in: F. KÖNIG/K. RAHNER (Hrsg), *Europa: Horizonte und Hoffnungen*, Graz/Wien/Köln, 1983, p. 68, *apud* Johann Baptist METZ, “Anamnetic reason: a theologian’s remarks on the crisis in the *Geistwissenschaften*”, in: Axel HÖNNETH/Thomas McCarthy/Claus Offe/Albrecht WELLMER (ed.), *Cultural-political interventions in the unfinished project of enlightenment*, cit., p. 189-194, p. 190.

¹⁰⁰ Ao menos desde Francis Bacon, que limita o conhecimento a “sensible and material things” e acrescenta, a propósito da fé, que Deus é apenas do domínio da crença: “give unto faith, which unto faith belongeth” (*Works*, ed. Spedding, reed. 1961-63, vol. 3, p. 218 *apud* Manuel do Carmo FERREIRA, “Fé e saber em Hegel: uma reconciliação por mútua integração”, in: Cassiano REIMÃO (Org.), *O círculo hermenêutico entre a fé e a razão*, Lisboa, 2004, p. 57-62, p. 57.

¹⁰¹ Precisamente, no quadro de um lúcido diagnóstico dos tempos, António Castanheira NEVES, “Apresentação do tema geral”, in: *Gaudium et Spes: uma leitura pluridisciplinar vinte anos depois*, Lisboa, 1988, p. 29-32, p. 30, sublinha este processo.

¹⁰² Daí que uma das principais tarefas tenha sido e continue a ser, adaptando Nietzsche, a de médicos da razão. Aliás, como sublinha, Anselmo BORGES (“O Deus da religião e o Deus da metafísica”, *Communio* 22 (2005), p. 351-363, p. 362) apoiando-se em Andrés Torres Queiruga, o caminho passa por uma “razão ampliada”.

¹⁰³ Joseph RATZINGER (*Wendezeit für Europa?*, cit., p. 116) socorre-se, como aliás é recorrente e não apenas na literatura alemã, de Horkheimer e Adorno (*Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*).

¹⁰⁴ Em português, como em outras línguas latinas, a palavra tempo comporta dois sentidos que as línguas de matriz germânica distinguem: referimo-nos a *Zeit* (em inglês, *time*) e *Wetter* (em inglês, *weather*). Esta imagem colhemo-la em Hermann LÜBBE (*Politik nach Aufklärung: philosophische Aufsätze*, München, 2001, p. 7).

¹⁰⁵ Cf. João DUQUE, “Kant e a religião: breves considerações”, *Estudos* 3 (2004), p. 175-188.

¹⁰⁶ Não é possível, evidentemente, dar conta aqui de toda a complexidade do processo. Recorde-se, por exemplo, a redução da religião ao plano do sentimento (v.g., Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* *apud* Joseph RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, cit., p. 128: “Praxis é arte, especulação é ciência, religião é sentido e gosto pelo infinito”).

¹⁰⁷ Para esta construção da racionalidade, é fundamental a releitura de Max Weber, da leitura do processo de “desencantamento do mundo” e do triunfo de um pensamento centrado nos custos/benefícios que tende a colonizar as diferentes esferas da vida.

mutilada¹⁰⁸. Virada sobre si, abriu-se caminho às “patologias da razão”¹⁰⁹, à redução do homem “a mero animal racional”¹¹⁰. A este propósito, o então Cardeal Ratzinger advertia, transformando uma conhecida afirmação de Hans Küng, que “não pode existir paz no mundo sem paz verdadeira entre razão e fé”¹¹¹. E, permitam-me acrescentar, há, também aqui, uma diferença fundamental entre o cristianismo e as outras religiões. Com efeito, como nos relembra a leitura do início do Evangelho de S. João, Deus é *Logos*¹¹².

Um *topos* mobilizado na Encíclica passa pela articulação entre razão e direito natural. Com efeito, lê-se que “[a] doutrina social da Igreja discorre a partir da razão e do direito natural, isto é, a partir daquilo que é conforme à natureza de todo o ser humano”. Remete-se, assim, para o horizonte problemático do direito natural, campo que não será objecto de tratamento autónomo, mas apenas de alusão¹¹³.

Se a defesa de uma razão pós-metafísica, na linha de Habermas¹¹⁴, se revela frágil – o que está em causa é o fim de uma certa metafísica e não da metafísica¹¹⁵ – e se o seu carácter pós-secular será objecto de tratamento autónomo, importa defender uma:

¹⁰⁸ Para uma crítica sustentável da razão da modernidade, cf. a obra de Miguel Baptista PEREIRA e também Anselmo BORGES, “O Homem: um corpo-pessoa-no-mundo-com-os-outros: o crime económico na perspectiva filosófico-teológica”, *Revista Portuguesa de Ciência Criminal* (2001) (também in: Anselmo BORGES, *O corpo e a transcendência*, Porto, 2003, p. 69-111): “(...) a razão é certamente científica, mas não pode desligar-se da razão ética, da razão estética, da razão festiva, da razão religiosa...” (p. 94).

¹⁰⁹ As “patologias da razão” correspondem a um *topos* com carácter recorrente nos escritos de Joseph Ratzinger.

¹¹⁰ Miguel Baptista PEREIRA, “Alteridade, linguagem e globalização”, *Revista filosófica de Coimbra* 12 (2003/23), p. 36.

¹¹¹ Joseph RATZINGER, “A procura da paz”, *Communio* 21 (2004), p. 261-272, p. 267. Sobre a razão na obra de Ratzinger, nomeadamente a partir dos encontros com Jürgen Habermas e Paolo Flores d’Arcais, cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger y Juan Pablo II: la Iglesia entre dos milenios*, Salamanca, 2005, p. 73-96.

¹¹² Reflectindo sobre as implicações para uma adequada compreensão da razão, cf. Joseph RATZINGER, *A procura da paz*, cit., p. 270-271.

¹¹³ Recorde-se, a propósito, que, no encontro com Jürgen Habermas, na Academia Católica na Baviera, o então Cardeal Joseph Ratzinger (*Posição*, cit., p. 62) reconheceu que, embora o direito natural seja “particularmente na Igreja Católica – a forma de argumentação com a qual esta, nos diálogos que mantém com a sociedade laica e outras comunidades religiosas, apela à razão comum e procura as bases para um entendimento sobre os princípios éticos do direito numa sociedade secularizada e pluralista”, este se “tornou, infelizmente, rombo”. Para as relações entre o pensamento de Habermas e Ratzinger, cf. Detlef HORSTER, *Jürgen Habermas und der Papst: Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat*, Bielfeld, 2006, considerando já a *Encíclica Deus caritas est*.

¹¹⁴ Cf. Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, cit.

¹¹⁵ Cf., sobre esta questão, Gian Luigi BRENA, “Metafísica o post-metafísica? La questione del realismo a partire da Habermas”, *Hermeneutica* (2005), p. 259-275. Um bom exemplo de um

a) Razão *situada*: para o ser humano não há uma “visão de nenhures”¹¹⁶ e o pensar opera sempre a partir de uma certa cultura¹¹⁷. Lançados no mundo, num horizonte que transporta a densidade de uma linguagem temporalmente tecida, esta situação primeira não tem de significar uma prisão¹¹⁸, que não permite a universalização. Dito de outra forma: o pensar a partir de uma certa herança cultural ou de uma tradição não tem de desembocar nem no relativismo¹¹⁹, nem no niilismo¹²⁰ do *pensiero debole*.

b) Razão *agraciada*: a adequada perspectiva da razão exige que se revise a questão histórica das relações entre graça e natureza ¹²¹ ¹²², cuja separação se

outro modo de compreender a metafísica pode ver-se em Zubiri. Também no tema do amor não é indiferente a leitura assumida. Assim, Zubiri, criticando o “sentimentalismo vago” a que alguns reduzem o amor, adverte que este é uma “estrutura essencialmente metafísica” (cf., precisamente a partir da afirmação joanina de que Deus é amor, Xavier ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid, 1999 (reimpressão: a edição original é de 1997, p. 60-61; também p. 64).

¹¹⁶ Thomas NAGEL, *The view from nowhere*, New York/Oxford, 1986.

¹¹⁷ Uma mesma cultura de suporte pode, aliás, traduzir-se em diferentes mundividências.

¹¹⁸ Para não referir outras implicações ao menos de algumas teorias que, hipervalorizando a pertença (*Zugehörigkeit*), revelam uma insensibilidade às exigências cosmopolitas.

¹¹⁹ Vide, por exemplo, o pensamento de MacIntyre que não é relativista, apesar da tentação de alguns de o enquadrarem aí: cf., correctamente, Sander GRIFFIOEN (“Entering into a scheme of belief: MacIntyre’s account of moral traditions”, in: A. W. Musschenga/V. Voorzanger/A. SOETEMAN (eds.), *Morality, worldview, and law: the idea of a universal morality and its critics*, Assen/Maastricht, 1992, p. 27-38, p. 29).

¹²⁰ Neste sentido, e para o alcance deste conceito, cf. Gianni VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione: etica, politica, diritto*, Milano, 2003, p. 5-6.

¹²¹ Sobre natureza e graça na Encíclica, cf. Serge-Thomas BONINO, “«Nature et grâce» dans l’encyclique *Deus caritas est*”, *Revue Thomiste* 105 (2005), p. 531-549. Bonino (p. 536, n. 12) relembra que S. Boaventura é um dos teólogos que mereceu especial interesse por parte do teólogo Joseph Ratzinger e que as reflexões deste sobre os perigos de uma razão fechada à fé encontram expressão em passagens de *Collationes de septem donis Spiritus sancti*, Collatio IV, n.º 12.

¹²² Em torno da interpretação da Encíclica, tem havido alguma controvérsia em relação à tentativa de fazer corresponder eros e amor natural (cf. Pascal IDE, «La distinction entre éros et agapè dans *Deus caritas est* de Benoit XVI”, *Nouvelle revue théologique* 128 (2006), p. 353-369). Defendendo que, o eros purificado e agape são duas modalidades de um «amor agraciado» (*graced love*), cf. Roch KERESZTY, “*Deus caritas est*: a potential to renew christian life and thought”, *Communio* 33 (2006), p. 473-490, p. 478, n. 8. KERESZTY sublinha que importa distinguir os planos fenomenológico e ontológico da distinção, sendo a unidade a palavra última. O modelo do contraste – desvalorizador – da dimensão erótica corresponde a uma velha tradição que desembocou na obra de Anders NYGREN (1890-1978), um sueco, luterano, que contrapõe eros e ágape, reinterpretando a diferença luterana entre *amor dei* e *amor hominis*. No entanto, esta leitura é extremamente discutida e discutível e é recusada na Encíclica, ainda que não seja referida. Mais: a leitura de outro autor protestante, cujo livro foi também traduzido em português – referimo-nos a Denis de ROUGEMONT (*L’ amour et l’ Occident*, Paris; trad. *O amor e o Ocidente*, Lisboa, 1999) – também se move numa linha de contraposição entre ágape e eros (refere, aliás, no prefácio à edição inglesa de 1956, também constante da edição portuguesa, uma obra de D’ARCY que critica “os pontos de vista” ilustrados pela obra de Nygren e pela sua), embora com um diferente preen-

acabou por traduzir numa dicotomia entre fé e razão¹²³, esquecendo-se a sua correlatividade, marca do cristianismo¹²⁴. Numa visão que tome a sério a narrativa cristã, a graça não é mais um elemento que acresce à natureza¹²⁵. Para este processo¹²⁶, importa, desde logo, a releitura de Henri de Lubac¹²⁷, no catolicismo; as revisitações da ortodoxia radical¹²⁸, nomeadamente a obra de John Milbank¹²⁹, anglicano; e a análise de Dooyeweerd, calvinista¹³⁰.

chimento dos conceitos. Neste sentido, num comentário que poderá ser, neste ponto, uma generalização indevida, Avery DULLES, “Love, the Pope, and C. S. Lewis”, *First Things* (2007), disponível *online* no sítio da revista (<http://www.firstthings.com>) escreve que “Catholicism, here as elsewhere, stands for a both/and; Protestantism, for an either/or”. A reforçar esta ideia, veja-se, a propósito da Encíclica e em discussão com Anders Nygren, Eberhard JÜNGEL, *Caritas fide formata*, cit., p. 603, que afirma que não se trata de uma leitura necessária de Lutero, como procura mostrar a partir de uma citação de *Wider den falsch genannten geistlichen Stand*, que lhe permite concluir “Der amor Dei hat zumindest weltliche Entsprechungen” (p. 604).

¹²³ O Cardeal Cajetan aceitou as teses de uma “beatitude natural”, ou seja, a possibilidade de por meios puramente naturais se chegar ao conhecimento, prescindindo da graça: cf. John MILBANK, “The last of last: theology, authority and democracy”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 58 (2002), p. 271-298, p. 275-276.

¹²⁴ Sublinhando precisamente que o cristianismo se manifesta numa “dinâmica del *et-et*, y no en la dialéctica del *aut-aut*”, Pablo BLANCO, *Amor, caridad y santidad*, cit., p. 1049. Sobre as relações entre razão e fé, relembra-se a Encíclica *Fides et ratio*, de João Paulo II, e recomenda-se agora o discurso de 12 de Setembro de 2006, em Ratisbona, do Papa Bento XVI (sobre esta polémica intervenção, cf. agora Consuelo CORRADI, “La conoscenza del limite: il dialogo tra ragione e fede in un’età post-secolare”, in: LORENZO LEUZZI (ed.), *La carità intellettuale: percorsi culturali per un nuovo umanesimo. Scritti in onore di Benedetto XVI*, Città del Vaticano, 2007, p. 67-73, p. 67-69; em termos muito críticos, recorrendo a escritos anteriores do então Cardeal Joseph Ratzinger (nomeadamente, ao debate com Jürgen Habermas, na Academia Católica na Baviera), cf. Gian Enrico RUSCONI, *Non abusare di Dio: per un’etica laica*, Milano, 2007, cap. 7).

¹²⁵ Cf., para as relações natureza/sobrenatureza, entre nós, João DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa, 2003, p. 157-158.

¹²⁶ Não se desconhece a complexidade da questão, sendo que o seu aprofundamento corresponde a um programa de investigação para anos. Haverá, por exemplo, necessidade de nos confrontarmos com Karl Rahner, que avançou com a noção de “existencial sobrenatural”, que não escapou à crítica de Hans Urs von Balthasar [cf., para uma síntese do pensamento deste teólogo suíço sobre a questão das relações entre graça e natureza, Georges CHANTRAINE, “Le surnaturel chez Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar”, *Communio* 30 (2005/2), p. 106-120]. Em geral, para uma introdução ao problema da graça, cf. Luis F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, 1997.

¹²⁷ Nomeadamente a leitura de *Surnaturel* (1945) e, mais tarde, *Le mystère du surnaturel* (1965), a que não acedemos: para uma síntese, cf. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, cit., p. 19-22.

¹²⁸ Para uma introdução, cf. James K. A. SMITH, *Introducing radical orthodoxy: mapping a post-secular theology*, Grand Rapids/Bletchley, 2005 (reimpressão da edição de 2004).

¹²⁹ *Theology and social theory: beyond secular reason*, Oxford, 1993. Milbank defende uma teologia pós-secular, que passa pela crítica da chamada teologia liberal e secular, questionando, a partir de um diálogo com os “pós-modernos”, questionando precisamente as pretensões de neutralidade e de autonomia da razão secular. Na verdade, logo na Introdução da obra, encon-

c) Razão *ouvinte*: numa visão judaico-cristã da razão, esta está à “escuta da Palavra”¹³¹. No século XX, o pensamento de Martin Buber¹³² aponta para o encontro decisivo do Tu-eu, paradigmaticamente representado na sarça ardente no Sinai. Se quisermos, na síntese, simultaneamente rigorosa e colorida, de Miguel Baptista Pereira¹³³: “O encontro original, no caso de Buber, exprime-se na relação Tu-eu, tem carácter apelativo, é Palavra dirigida ao tempo na esperança de ser ouvida e praticada, pois sem o regresso do homem ao seu Tu é impossível a inversão do destino do mundo técnico”.

d) Razão *dialógica* ou *comunicativa*¹³⁴, como caminho de acesso à verdade. A partir de uma crítica das filosofias da consciência e do “imperialismo do eu”¹³⁵, afirma-se o *prius* dialógico; razão que se dirá comunicativa. Recordem-se aqui as palavras de Karl Jaspers: “A verdade é aquilo que nos liga uns aos outros”¹³⁶. A que acrescenta Hannah Arendt: “Só na comunhão (...) é que a verdade se revela”¹³⁷.

tramos uma síntese do programa de trabalho. Escreve: “To social theorists I shall attempt to disclose the possibility of a sceptical demolition of modern, secular social theory from a perspective with which it is at variance: in this case, that of Christianity. I will try to demonstrate that all the most important governing assumptions of such theory are bound up with the modification or the rejection of orthodoxy Christian positions. These fundamental intellectual shifts are, I shall argue, no more rationally “justifiable” than the Christian positions themselves” (p. 1). E acrescenta que se trata de pôr em causa “the questionable idea of an autonomous secular realm, completely transparent to rational understanding”(p. 1). Para uma crítica da teologia política pós-secular, cf. Thomas M. SCHMIDT, *Postsäkulare Theologie des Rechts*, cit., p. 104-108.

¹³⁰ Para uma introdução ao pensamento de Herman Dooyeweerd, v. David B. van HEEMST, *Herman Dooyeweerd and Eric Voegelin: a comparative study*, Lewiston/Queenston/Lampeter, 2005. Dooyeweerd contesta a pretensa neutralidade dos sistemas de “racionalidade”, considerando que todos os vários saberes têm subjacente um “motivo-fundamental” (considerando que, além do motivo bíblico, podem recortar-se o motivo forma/matéria, natureza/grça e natureza e liberdade).

¹³¹ Na teologia católica, cf. Karl RAHNER, *Hörer des Wortes: zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien, 1971.

¹³² *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen, 1997.

¹³³ “Filosofia e crise actual de sentido”, *Tradição e crise – I*, Coimbra, 1986, p. 5-167, p. 94.

¹³⁴ Utilizamos aqui a fórmula num sentido amplo, sem que isto signifique subscrever as limitações do procedimentalismo da ética do discurso (Habermas ou Apel, abstraindo agora das diferenças). Criticamente, defendendo uma razão experiencial, cf. Jesús CONILL, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas”, in: Adela CORTINA/Domingo GARCÍA-MARZÁ (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, 2003, p. 121-142, p. 124. De uma forma mais desenvolvida cf. “Hermenéutica antropológica da la razón experiencial”, in: Domingo BLANCO FERNÁNDEZ/José A. PÉREZ TAPIAS/Luis SÁEZ RUEDA (ed.), *Discurso y realidad: en debate con K.-O. Apel*, Madrid, 1994, p. 131-143 e *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, 1997.

¹³⁵ Miguel Baptista PEREIRA, *Filosofia e crise actual de sentido*, cit., p. 92.

¹³⁶ “Vom lebendigen Geist der Universität”, in: *Rechenschaft und Ausblick*, München, 1951, *apud* Hannah ARENDT, *Men in dark times*, cit., p. 104.

¹³⁷ Hannah ARENDT, *Men in dark times*, cit., p. 104, que, aliás, alarga o horizonte propondo uma comunicação também entre vivos e mortos.

e) Razão *anamnética*¹³⁸: a *anamnesis* é compreendida como um elemento próprio da herança hebraica, mergulhando na história, valorizando a temporalidade, ao contrário do legado grego (*maxime*, platónico)¹³⁹. Uma razão que toma a sério a memória (*ratio et memoria*) e as vítimas permite também uma densificação do princípio da dignidade da pessoa humana. Aliás, contribui para resistir a uma razão cega pelo cientismo, fixada na sua dimensão instrumental, e que acaba por pôr em causa também o sentido da justiça¹⁴⁰. Mais: a memória é fundamental para a justiça, numa história¹⁴¹ que reconheça as vítimas¹⁴².

2. Conteúdo: as teses da Encíclica

“Quem o mais fundo pensou é que ama o mais vivo“
HÖLDERLIN¹⁴³

Antes de procedermos a uma discussão do texto, no espírito de tertúlia que é marca decisiva do *modus operandi* do CADC, permitam-me que recorde, com

¹³⁸ Aqui a referência indispensável é Johann Baptist Metz; entre nós, cf. Anselmo BORGES, “Ateísmo, ética e mística”, in: Anselmo BORGES/António Pedro PITA/João Maria ANDRÉ (Coord.), *Ars interpretandi: diálogo e tempo: homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Porto, 2000, p. 113-165 (agora também in: *Corpo e transcendência*, Porto, 2003, p. 183-241, p. 238-240, mobilizando, além de Metz, Reyes Mate, Walter Benjamin, Max Horkheimer e Javier Muguerza. De REYES MATE leia-se *La razón de los vencidos*, Barcelona, 1991 (contrapondo a aproximação anamnética à aproximação argumentativa da realidade: p. 23), socorrendo-se de Benjamin; também, em síntese, o texto, publicado entre nós, intitulado “La herencia pendiente de la razón anamnética”, in: João Lopes ALVES (Coord.), *Ética e o futuro da democracia/Ethics and the future of democracy*, Lisboa, 1998, p. 91-104, avaliando as respostas de Habermas à interpelação da razão anamnética defendida por Metz.

¹³⁹ Cf. Johann Baptist METZ, *Anamnetic reason*, cit., p. 190.

¹⁴⁰ Cf. Johann Baptist METZ, *Anamnetic reason*, cit., p. 193, que faz este diagnóstico.

¹⁴¹ As experiências trágicas de inumanidade são contributo para uma densificação dos conceitos de dignidade de justiça. Em relação a esta, lembrem-se as palavras de Aristóteles: “A multiplicidade dos casos injustos faz compreender a multiplicidade das formas de justiça” (*apud* Josef PIEPER, *Virtudes fundamentais*, Lisboa, 1960, p. 70); quanto à primeira, a partir de Metz e, no caso do direito, de Winfried BRUGGER, cf., com outras indicações, o que escrevemos em “Os genes do nosso (des)contentamento (Dignidade humana e genética: notas de um roteiro)”, *Boletim da Faculdade de Direito* 77 (2001), p. 163-210, p. 184-186.

¹⁴² Entre nós, cf. a reflexão de Miguel Baptista PEREIRA, “Filosofia e memória nos caminhos do milénio”, *Revista filosófica de Coimbra* 8 (1999/16), p. 181-252. Para a importância de uma ética da memória, cf. Avishai MARGALIT, *The ethics of memory*, Cambridge (Mass.)/London, 2003.

¹⁴³ Na tradução de Paulo Quintela (“Sócrates e Alcibiades”, in: HÖLDERLIN, *Poemas*, Lisboa, 1945, p. 22). No original: “Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste”. Hans Urs von BALTHASAR, numa entrevista publicada na *Herder Korrespondenz*, em 1976 (utilizamos a tradução em língua inglesa: Michael ALBUS, “Spirit and fire: an interview with Hans Urs von Balthasar”, *Communio* 32 (2005), p. 573-593, p. 575. Na sua expressão cristã (“in Christian terms”): “the one who attempts to enter into the core of divine love as witnessed by Jesus Christ through Christian meditation, through theological speculation, or else through simple prayer – as, for example, Foucauld and his followers – he can enter truly into the world”.

o balbuciar esquemático, as linhas essenciais da Encíclica quanto ao tema desta intervenção¹⁴⁴, procurando, a pincel grosso, dar conta do conteúdo do texto.

2.1. *Prolegómenos*

Antecedendo os pontos que serão objecto da nossa especial consideração, afirma-se que: 1) a caridade da Igreja manifesta o amor trinitário procurando “o *bem integral* do ser humano”¹⁴⁵; 2) é um dever da Igreja.

Explicitando este ponto, começa por se fazer memória da forma radical de comunhão material¹⁴⁶ e do seu “núcleo essencial”: “no seio da comunidade dos crentes não deve haver uma forma de pobreza tal que sejam negados a alguém os bens necessários para uma vida condigna”¹⁴⁷. Recorda-se a instituição do diaconado: o serviço social “também [como] serviço espiritual” enquanto “estrutura fundamental da própria Igreja”¹⁴⁸.

Localiza-se o serviço da caridade (a diaconia) no quadro da liturgia (celebração dos sacramentos) e do anúncio da Palavra¹⁴⁹; chama-se a atenção para a organização da caridade (a figura jurídica das diaconias¹⁵⁰); regista-se que, aquando da restauração do paganismo pelo Imperador Juliano, se procedeu à imitação da “actividade caritativa da Igreja”¹⁵¹.

Ainda na antecâmara dos n.ºs 26-29, objecto da nossa análise, enfatiza-se a interdependência dos deveres da Igreja: anúncio da Palavra de Deus; celebração dos Sacramentos; serviço da caridade.

Sublinha-se ainda a universalidade da tarefa do mandamento do amor¹⁵², da caritas-agapé, que não reduz o outro aos irmãos na fé, mas a todo e qualquer ser humano.

2.2. *O núcleo de análise*

Recordemo-nos agora dos pontos essenciais que serão o objecto da nossa reflexão.

¹⁴⁴ Sem prejuízo de, ao longo do texto, termos presente a advertência constante da Introdução (n.º 1) no sentido de as duas partes estarem “profundamente ligadas entre si”.

¹⁴⁵ *Deus caritas est*, n.º 19, itálico nosso.

¹⁴⁶ Cf. Act 2, 42; 4, 32-37.

¹⁴⁷ *Deus caritas est*, n.º 20.

¹⁴⁸ *Deus caritas est*, n.º 21.

¹⁴⁹ *Deus caritas est*, n.º 22.

¹⁵⁰ *Deus caritas est*, n.º 23.

¹⁵¹ *Deus caritas est*, n.º 24.

¹⁵² *Deus caritas est*, n.º 25.

Diríamos que se podem recortar as seguintes teses:

1) *A actividade caritativa da Igreja tem perfeito sentido, não colhendo as objecções que apontam para o seu carácter supérfluo ou que vão ao ponto de a apresentar como obstáculo à construção de uma ordem justa.*

Com efeito, no n.º 26, começa-se pelas objecções à actividade caritativa da Igreja. Assim, com o especial contributo do pensamento marxista, afirma-se a caridade como: a) supérflua (“Os pobres – diz-se – não teriam necessidade de obras de caridade, mas de justiça”); b) obstáculo à construção de uma ordem justa, ao contribuir para a manutenção da ordem injusta e tranquilizar a consciência dos ricos¹⁵³. Na Encíclica, sublinha-se a verdade e o erro desta análise. Alguma verdade residiria na prossecução da justiça como tarefa do Estado e a necessidade de uma ordenação justa da sociedade. Mas isso já há muito integrava a doutrina cristã do Estado e a doutrina social da Igreja¹⁵⁴.

2) *Sendo a defesa de uma estrutura justa da sociedade um elemento essencial do cristianismo, concede-se que, face à questão social, e sem prejuízo de uma série de iniciativas, “os representantes da Igreja só lentamente se foram dando conta de que o problema da justa estrutura da sociedade se colocava em moldes novos”¹⁵⁵.*

Na Encíclica, localizando-se no século XIX, regista-se que o problema perene (justiça na ordem social) se confrontou com uma nova circunstância (“novos moldes”¹⁵⁶) (formação da sociedade industrial e questão social ou operária). Alguma lentidão na resposta ao nível do Magistério Romano não prejudicou quer a existência de um grupo de pioneiros, quer a resposta dada através do *corpus* doutrinário da DSI.

3) *Reafirma-se que a “justa ordem da sociedade e do Estado é dever central da política”¹⁵⁷ e que a justiça não torna dispensável a caridade.*

¹⁵³ Este aspecto é retomado no n.º 31: “Uma parte da estratégia marxista é a teoria do empobrecimento: esta defende que, numa situação de poder injusto, quem ajuda o ser humano com iniciativas de caridade coloca-se de facto ao serviço daquele sistema de injustiça, fazendo-o tornar-se, pelo menos até certo ponto, suportável. Deste modo, fica refreado o potencial revolucionário e, conseqüentemente, bloqueada a reviravolta para um mundo melhor”.

¹⁵⁴ *Deus caritas est*, n.º 26. Esta posição da Igreja, no sentido de rejeitar que a caridade possa ser usada em lugar da justiça, foi claramente sintetizada por Pio XI, na *Quadragesimo Anno*, quando escreveu que “o exercício da caridade não se pode considerar como substituto dos deveres não cumpridos da justiça”.

¹⁵⁵ *Deus caritas est*, n.º 27.

¹⁵⁶ *Deus caritas est*, n.º 27.

¹⁵⁷ *Deus caritas est*, n.º 28.

Bento XVI recorda a justiça como nota que deve conformar o Estado, sob pena de estarmos perante a *magna latrocinia* de que nos falava S. Agostinho¹⁵⁸. Regra de ouro é a separação entre reinos, de acordo com a exigência de diferenciação de dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César¹⁵⁹. A justiça como “dever central da política” é objectivo e medida, ou seja, fim e parâmetro, recusando-se uma compreensão meramente técnica da política, que esquece a sua dimensão ética.

Quanto à DSI, alicerçando-se na razão e no direito natural, não se trata de “conferir à Igreja poder sobre o Estado”¹⁶⁰, nem impor a fé aos não crentes, mas de contribuir para a purificação da razão, respondendo às patologias desta, e ajudando no reconhecimento do justo.

Além disso, porque “nem só de pão vive o homem” afirma-se, contra uma visão materialista do homem, a indispensabilidade da caridade, por muito elevado que seja o grau de realização da justiça. Condena-se também um Estado que se assuma como providência, curando de tudo, em desrespeito pelo princípio da subsidiariedade.

4) *O dever imediato de construção de uma ordem justa pertence aos fiéis leigos e não à Igreja, sem prejuízo da obrigação mediata desta, traduzida na “purificação da razão e [n]o despertar das [necessárias] forças morais”*¹⁶¹.

Trata-se do reconhecimento da autonomia das esferas, distinguindo entre dever mediato da Igreja na esfera da política e dever imediato dos fiéis leigos de colaboração na construção da cidade, na prossecução do bem comum. O primeiro cumpre-se por via do concurso para “a purificação da razão e o despertar das forças morais”. O segundo abre-nos para o campo da cidadania, para a esfera da “razão auto-responsável”, sendo os cristãos, também aqui, chamados a viver a caridade (caridade social)¹⁶².

5) *As organizações caritativas da Igreja integram-se no exercício de um múnus próprio e correspondem a uma dimensão irrenunciável e a uma necessidade que nunca se extinguirá, dado que o amor é constitutivo do ser humano.*

Esta proposição é explicitada no ponto seguinte que procura aprofundar “o perfil específico da actividade caritativa da Igreja”¹⁶³. Nesse número, que

¹⁵⁸ *De civitate dei*, IV, 4 (trad.: *A cidade de Deus*, vol. I, Lisboa, 1991, p. 383).

¹⁵⁹ Mt 22, 21.

¹⁶⁰ *Deus caritas est*, n.º 28.

¹⁶¹ *Deus caritas est*, n.º 29.

¹⁶² *Deus caritas est*, n.º 29.

¹⁶³ *Deus caritas est*, n.º 31.

transcende o nosso horizonte específico de análise, mobiliza-se a densidade da parábola do bom Samaritano¹⁶⁴, afirmando-se que o “programa do cristão (...) é um “coração que vê”¹⁶⁵. Critica-se a redução da actividade caritativa a uma visão assistencialista, respondendo às necessidades de testemunhar o amor de Cristo. Afirma-se ainda a independência da actividade caritativa cristã face a partidos e a ideologias, procedendo-se a uma crítica da filosofia do progresso, especialmente do marxismo. Finalmente, recusa-se uma instrumentalização proselitista da religião, mas sem esquecer o testemunho da sua fé: “a caridade não deve ser um meio em função daquilo que hoje é indicado como proselitismo. O amor é gratuito; não é realizado para alcançar outros fins. Isto, porém, não significa que a acção caritativa deva, por assim dizer, deixar Deus e Cristo de lado”¹⁶⁶.

3. Conceitos: a questão da linguagem

“O primeiro obstáculo que encontramos é um problema de linguagem”

Bento XVI, *Deus é Amor*¹⁶⁷

A clarificação dos conceitos impõe-se: importa saber de que se fala quando mobilizamos político e social, justiça e caridade. Acresce que esta última palavra é, não raro, desqualificada como desadequada aos tempos. Referimos já, ao apresentar as linhas de força da Encíclica, a objecção, nomeadamente marxista; mas também, em geral, tendeu-se a conferir um carácter pejorativo ao termo. Aliás, os próprios conceitos não escapam às marcas do tempo¹⁶⁸, assistindo-se especificamente a tentativas da sua localização temporal.

¹⁶⁴ Especificamente sobre a figura do bom Samaritano, referida quatro vezes (n.ºs 15, 25/b, 31/a, 31/b) na Encíclica, Real TREMBLAY, “La figure du bon Samaritain, porte d’entrée dans l’Encyclique de Benoît XVI *Deus caritas est*”, *Revista Teologica di Lugano* 11 (2006/2), p. 227-239 (para o texto italiano, cf. “La figura del buon Samaritano, porta d’ingresso nell’ Encíclica di Benedetto XVI *Deus Caritas est*”, *Studia Moralia* 44 (2006), p. 395-411).

¹⁶⁵ *Deus caritas est*, n.º 30.

¹⁶⁶ *Deus caritas est*, n.º 31.

¹⁶⁷ *Deus caritas est*, n.º 2, p. 9.

¹⁶⁸ Cf. a importância assumida pela história dos conceitos: veja-se, a este propósito, José Luis VILLACAÑAS/Faustino ONCINA, “Introducción”, in: Reinhart KOSELLECK/Hans-Georg GADAMER, *Historia y hermenéutica*, Barcelona/Buenos Aires/México, 1997, p. 9-62,

3.1. *O político e o social*

Pede-se-nos que analisemos o político e o social em *Deus Caritas est*. Não se estranha, pois, que comecemos por tentar, ainda que ao nível do esboço, precisar estes conceitos que nos remetem para esferas do agir humano. Registe-se, para esta análise, a importância de não esquecer que há tradições distintas, no Ocidente. Assim, se ao nível semântico, a diferenciação entre político e social aparece claramente em Hegel, já no universo anglo-saxónico predominou a visão aristotélica da *politeia*, em que o político surge no quadro da sociedade¹⁶⁹.

3.1.1. *Político*

A palavra político espelha sem reboço a sua raiz grega, remetendo-nos para a *polis*, mas transporta uma pesada polissemia. Na língua inglesa, encontramos três palavras que nos podem ajudar nesta tarefa de aproximação: *polity*, *politics* e *policy*. A *polity* é o domínio da comunidade política, da *politeia*, compreendendo a própria sociedade; a *politics* o campo específico do político (“política-domínio”)¹⁷⁰, centrado em torno do poder e do confronto de programas; finalmente, *policy* é sinónimo de “programa, o método de acção ou a própria acção de um indivíduo ou de um grupo, relativo a um problema ou à totalidade dos problemas de uma colectividade”¹⁷¹.

A distinção entre o político e a política depende do diferente preenchimento que se dê aos conceitos. Basta recordar a visão ampla do político como “dimensão integrante das significações humanas da *praxis*”¹⁷², abraçando ética, direito e política, sendo esta uma parcela do político, marcada por uma dimensão estratégico-finalista¹⁷³. Não é neste sentido amplo que encaramos o encargo que nos foi proposto. *Deus caritas est* e, no caso, a sua segunda parte – especialmente os n.º 26-29 – não é um dos textos em que a reflexão sobre o direito seja central.

Numa outra acepção, político e política distinguem-se na medida em que, com o primeiro termo, se procura identificar o que caracteriza uma certa activi-

¹⁶⁹ Cf. Franz-Xavier KAUFMANN, “Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität”, in: Herfried MÜNKLER/Karsten FISCHER (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinwohl: Rethoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung*, Berlin, 2002, p. 19-54, p. 21.

¹⁷⁰ Raymond ARON, *Democratie et totalitarisme*, Paris (trad.: *Democracia e totalitarismo*, Lisboa, 1966, p. 22).

¹⁷¹ Raymond ARON, *Democratie et totalitarisme*, cit., p. 22.

¹⁷² Louvamo-nos aqui nas palavras de Fernando José BRONZE (*Lições de introdução ao direito*, Coimbra, 2006, p. 246) que, também aqui, segue o seu Professor (António Castanheira Neves).

¹⁷³ Vide, mais desenvolvidamente, António Castanheira NEVES e, de novo, Fernando José BRONZE, *Lições de introdução ao Direito*, cit., p. 246 ss.

dade. Ou seja, assume-se, a partir de uma análise fenomenológica da actividade humana, que é possível recortar uma diversidade de modos de agir, com diferentes formas e estruturas, procurando determinar o seu lugar na existência humana. Ora, as diferentes concretizações empíricas são o domínio da política¹⁷⁴.

Impossibilitados de percorrer as diferentes etapas de reflexão sobre o político na história ocidental¹⁷⁵, limitar-nos-emos a salientar as suas várias raízes – fundamentalmente três¹⁷⁶ segundo Dolf Sternberger¹⁷⁷: raiz “politológica” (vinculação ao bem comum, representada exemplarmente na obra de Aristóteles¹⁷⁸), em que a política é vista como entendimento ou acordo¹⁷⁹; outra raiz do político (tradição realista¹⁸⁰ ou “demonológica”), centrada na aquisição e manutenção do poder¹⁸¹; uma raiz escatológica, augustiniana, que corresponde a um “modelo de salvação” e, verdadeiramente, a uma “antipolítica”¹⁸².

A tradição cristã recusou uma visão puramente realista do político, enfatizando a dimensão normativa (vinculação em termos de bem comum). Apli-

¹⁷⁴ Cf., a partir de Julien FREUND, André BERTEN, *Philosophie politique*, 2003 (trad.: *Filosofia política*, S. Paulo, 2004 p. 22-23). Quanto à obra de Julien FREUND, cf. *Qu'est ce que la politique?*, Paris, 1973 (trad.: *O que é a política?*, Lisboa, 1974).

¹⁷⁵ Também não é possível empreender uma discussão dos vários conceitos e modelos teóricos de captação do político e da política. Para uma síntese, considerando teorias descritivas, mais centradas no indivíduo (comportamentalismo ou behaviorismo, *public choice*) ou privilegiando um nível macro-sociológico (teorias sistémicas e neo-institucionalismo), e teorias normativas (liberal, comunitarista e crítica ou emancipatória), cf. Lluís OVIEDO TORRÓ, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales*, cit., p. 250-266.

¹⁷⁶ Peter SCHNEIDER (“Dolf Sternberger und der Begriff des Politischen: zu seinem 80. Geburtstag”, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 74 (1988), p. 102-113, p. 105) sublinha que o título *Drei Wurzeln der Politik* (obra a que não conseguimos aceder em tempo útil) não tem artigo definido, podendo haver outras.

¹⁷⁷ Não conseguimos, em tempo útil, obter a obra, pelo que tivemos de socorrer-nos de elementos esparsos: para este quadro, http://www.politik.uni-trier.de/mitarbeiter/pfeil/ws0506/pro_1.pdf

¹⁷⁸ A leitura aqui é a *Política* de Aristóteles e a consequente vinculação ética do político, a pressupor a inserção do homem numa comunidade. Estamos perante o chamado “modelo concordante” (REYES MATE, *La razón de los vencidos*, cit., p. 92-99) que sofreu o impacto da cisão moderna entre ética e política.

¹⁷⁹ DOLF STERNBERGER (*Grund und Abgrund der Macht*, Frankfurt am Main, 1964; trad.: *Fundamento y abismo del poder*, Buenos Aires, 1965, p. 25) sublinha a relação entre Aristóteles e Locke.

¹⁸⁰ Esta linha que se ilustra em Maquiavel é importante na modernidade e será radicalizada por Thomas Hobbes: em lugar da “vida boa” temos a conservação da vida como objectivo primeiro e a segurança como noção matricial (cf. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, Lisboa, 1995).

¹⁸¹ No texto, pretende-se dar conta apenas de algumas contribuições para a constituição do político no pensamento ocidental. No quadro dessas raízes, há uma pluralidade de leituras e de reflexões. A título meramente ilustrativo, refira-se a identificação de quatro tradições: maquiavélica, heideggeriana, aristotélica e contratualista (cf. André BERTEN, *Philosophie politique*, cit.).

¹⁸² Limitamo-nos aqui a transcrever Sternberger (*apud* Peter SCHNEIDER, *Dolf Sternberger*, cit., p. 105).

cando a análise de Alasdair MacIntyre¹⁸³, a política é uma prática, isto é, uma actividade social cujo sentido lhe é dado pela prossecução de um bem interno. Essa actividade teleologicamente vinculada exige o desenvolvimento de um conjunto de virtudes (hábitos). Estamos perante o “momento aristotélico”¹⁸⁴.

Além disso, um elemento chave passa pela afirmação da *autonomia do político*, contra todas as tentativas de reducionismo – religioso, económico e tecnocrático (neste último caso, o discurso sobre o fim das ideologias). Em termos eclesiais, trata-se de uma expressão da “autonomia das realidades terrestres”, como aliás sublinha a Encíclica, louvando-se expressamente no Concílio Vaticano II¹⁸⁵. No entanto, adiantamos desde já uma proposição que retomaremos mais à frente: autonomia não significa separação ou, se quisermos, autarquia¹⁸⁶, no sentido de irrelevância do religioso para o político, como pretendem, no interior do cristianismo, certas vozes que radicalizam o discurso da secularização.

Registe-se também que uma visão glutona do político – “tudo é político” – acaba também por negar essa autonomia, ao fazer desaparecer as fronteiras, histórica e contextualmente mutáveis, do político. Na leitura crítica de Cornelius Castoriadis¹⁸⁷, “«tudo é político» ou não significa nada ou significa: tudo terá de ser político, terá de provir de uma decisão explícita do soberano”.

O político é um campo marcado pela *doxa* (opinião), sendo fundamental a contingência¹⁸⁸ de poder decidir de outra maneira, e em que a decisão da maioria – no quadro do respeito da Constituição – não deve ser entendida como sinónimo de razão ou justeza.

3.1.2. *Social*

O social do título não escapa também à ambiguidade do termo. Com efeito, sem preocupações de exaustividade, pode remeter-nos quer para um

¹⁸³ Alasdair MACINTYRE, *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*, Chicago/La Salle, 1999, p. 65-67, distinguindo três conceitos de bem: bem instrumental, bem interno e bens relativos ao “florescimento” do ser humano enquanto tal e não no desempenho de certos papéis.

¹⁸⁴ Adela CORTINA, “El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional”, in: Adela CORTINA/Domingo GARCÍA-MARZÁ, *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, 2003, p. 13-44, p. 32.

¹⁸⁵ Cf. *Gaudium et Spes*, n.º 36.

¹⁸⁶ Justamente para a distinção entre autonomia e autarquia, cf. Klaus DEMMER, *Einführung in die Moralthologie* [trad.: *Introducción a la teología moral*, Estella (Navarra), 1994, p. 17-19].

¹⁸⁷ “Power, politics, autonomy”, in: Axel HONNETH/Thomas McCARTHY/Claus OFFE/Albrecht WELLMER (ed.), *Cultural-political interventions in the unfinished project of enlightenment*, cit., p. 269-297.

¹⁸⁸ Sublinhando a importância desta categoria, mobilizando expressamente Max Weber, cf. Daniel INNERARITY, *La transformación de la política*, Barcelona, 2002.

domínio mais amplo – a esfera da sociedade – quer para o uso mais restrito com que adjectiva a política ou a segurança (social). Lendo o texto da Encíclica, penso ser legítima a mobilização destes dois usos: por um lado, o social referindo-se à sociedade enquanto instância diferenciada em relação ao Estado, numa linha de um modelo dual (Estado/sociedade); por outro, o social da protecção social.

3.1.2.1. Sociedade e sociedade civil

No texto da Encíclica, acolhe-se a distinção entre sociedade e Estado. Assim, fala-se da “justa ordem da sociedade e do Estado”¹⁸⁹. Entendido no sentido de uma cisão/dualização (*Entzweiung*) entre sociedade e Estado, trata-se de uma invenção do liberalismo, a partir da diferenciação entre político e económico¹⁹⁰; numa acepção mais lata, de distinção entre dois pólos, assente na distinção e não na separação, esta estrutura dual é uma linha de força que mergulha as suas raízes no pensamento platónico, atravessa a Idade Média, entra na modernidade e persiste na contemporaneidade.

No n.º 30, utiliza-se a expressão sociedade civil. Esta tem também uma história, representando presentemente uma esfera pública que não se confunde nem com o Estado, nem com o mercado e também se distingue da esfera da vida privada. Sem prejuízo dos vários modelos de compreensão (liberais, comunitários), a sociedade civil é hoje uma categoria fundamental para a democracia, correspondendo a um aprofundamento da diferenciação característica da modernidade¹⁹¹ e tendo as igrejas também como participantes de pleno direito¹⁹². No contexto e na circunstância, refere-se à pluralidade de actores sociais, no caso, de entidades que intervêm no campo da ajuda social (“associações humanitárias”¹⁹³). No quadro da DSI, releva aqui uma exigência de subsidiariedade, que impõe ao Estado limites quanto ao âmbito e modo de actuação.

Uma defesa da sociedade civil que exige resistir quer às tentativas de privatização quer de despolitização¹⁹⁴.

¹⁸⁹ *Deus caritas est*, n.ºs 28-29.

¹⁹⁰ Cf. Peter KOSŁOWSKI, *Gesellschaft und Staat: ein unvermeidlicher Dualismus*, Stuttgart, 1982, p. 5.

¹⁹¹ Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular*, cit., p. 138.

¹⁹² Em termos de direitos fundamentais, importa, desde logo, sublinhar as liberdades comunicativas, a começar pela liberdade de expressão. Do ponto de vista teológico, veja-se a construção de uma teologia pública

¹⁹³ *Deus caritas est*, cit., n.º 30.

¹⁹⁴ Sobre este ponto, a partir da obra do sociólogo polaco Zygmunt BAUMAN, nomeadamente *La solitudine del cittadino globale*, cf. Francesco GIACOMANTONIO, “L’analisi politica, simbolica e fenomenologica del sociale nell’ultimo Bauman (1999-2005)”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 83 (2006), p. 679-688.

3.1.2.2. Protecção social

O social na esfera da protecção social é também uma dimensão contemplada na Encíclica. Esta categoria não deve ser confundida com a segurança social que é uma resposta, historicamente situada¹⁹⁵, à questão da protecção social.

A importância da caridade como modo de fazer face à questão social, no século XIX, é precisamente realçada no n.º 27 de *Deus caritas est* e retomada.

Assume-se a defesa, na linha da doutrina social da Igreja, de um “mínimo cívico”, a garantia de uma “cidadania social”. Contudo, exige-se hoje que as intervenções do Estado não se traduzam numa “colonização do mundo-da-vida”¹⁹⁶, que degrada os cidadãos a meros consumidores passivos de prestações sociais¹⁹⁷. Um bom exemplo é, sem dúvida, a necessidade de desenvolver políticas activas de segurança social, numa linha de responsabilização dos cidadãos.

3.3. A justiça e a caridade

Justiça e caridade são dois vocábulos correntes, apesar de a segunda não ter, para muitos, a melhor ressonância, sendo cada vez mais corrente – de um modo, aliás, inflacionado, segundo Ottfried Höffe¹⁹⁸ – utilizar-se uma palavra em alta: solidariedade. As limitações de tempo impedem uma análise semântica desenvolvida, nomeadamente através da avaliação de outras palavras associadas como altruísmo¹⁹⁹, misericórdia²⁰⁰ ou a fraternidade²⁰¹. Apenas a solidariedade,

¹⁹⁵ Com efeito, aproveitando e transpondo livremente uma abordagem de Castanheira Neves no quadro da sua reflexão sobre o direito como resposta possível a um problema necessário, verificamos que para responder à fragilidade e a vulnerabilidade do ser humano – que nos permitem situar ao nível do por-quê da protecção social (categoria mais ampla) – surge, verificadas determinadas condições, uma resposta que é a segurança social.

¹⁹⁶ Sobre este ponto, nas suas relações com o Estado Social, cf. Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., 1981 (trad.: *Théorie de l’agir communicationnel*, Paris, 1987); idem, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., 1992 (trad.: *Droit et démocratie: entre faits et normes*, Paris, 1997).

¹⁹⁷ Esta linha de crítica aos perigos de certas intervenções do Estado, geradoras de “passividade cívica” (sobre este ponto e com uma síntese das posições do Magistério, v. António dos Reis RODRIGUES, *O homem e a ordem social e política*, Lisboa, 2003, cap. X), sem subscrever, no entanto, um Estado mínimo (neste último caso, v., por exemplo, Robert NOZICK, *Anarchy, state and utopia*, New York, 1974;), é recorrente nas intervenções da Igreja: por exemplo, *Gaudium et Spes*, n.º 75; *Centesimus Annus*, n.º 48.

¹⁹⁸ Ottfried HÖFFE, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München, 1999, p. 90.

¹⁹⁹ Em especial no mundo anglo-saxónico, não raro fala-se de altruísmo. Como se sabe, tradicionalmente o conceito polar é o egoísmo, enquanto fechamento do eu. No entanto, a doutrina fala de um altruísmo hedonista ou natural que deve distinguir-se do altruísmo moral, quer este seja alicerçado na intuição ou na razão (Serge-Christophe Kolm, Jean Mercier Ythier, *Handbook*

que já foi considerada um “conceito em branco” (*Blankettbegriff*)²⁰², nos merecerá mais desenvolvimentos.

of the economics of giving, altruism and reciprocity, vol. 1, p. 54-55). Uma série de propostas naturalistas tem procurado analisar este binómio a partir de perspectivas que tresandam a reducionismo genético, no quadro do neodarwinismo, resultante da articulação do evolucionismo de Darwin com a genética. Basta pensar em Richard Dawkins (*maxime, The selfish gene*, Oxford, 1976; trad.: *O gene egoísta*, Lisboa). Também certas leituras do *homo economicus*, esquecido da racionalidade, agente egoísta e calculista, confrontam-se com a “racionalidade do nós” (*we-rationality*), com o paradigma relacional da pessoa, deparando com a existência dos que já foram designados “loucos racionais” (*rational fools*). No positivismo comteano, o altruísmo é peça essencial na construção da “religião da humanidade”. Eric VOEGELIN (*Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 2000; trad.: *Ciência, política e gnose*, Coimbra, 2005, p. 89) comenta que se trata de uma “humanidade de irmãos sem pai”.

²⁰⁰ A misericórdia, que é um elemento fundamental do legado judaico-cristão, não integrava o leque das virtudes clássicas: sublinhando precisamente este aspecto, nomeadamente realçando a sua ausência na moral estoíca, centrada na *iustitia distributiva*, cf. Ernst DASSMANN, “Nächstenliebe unter der Bedingungen der Knappheit: Zum Problem der Prioritäten und Grenzen der Caritas in frühchristlicher Zeit”, in: Josef ISENSEE (Hrsg.), *Solidarität in Knappheit: zum Problem der Priorität*, Berlin, 1998, p. 9-40, p. 10-11. Este autor acentua a distinção entre *liberalitas*, do universo pagão, e *caritas* (p. 12).

²⁰¹ Do ponto de vista histórico, há diferentes compreensões da fraternidade. Assim, no mundo helénico, encontramos o compatriota como irmão (Platão) ou como amigo (Xenofonte), pressupondo um *ethos* diferencial, assente em duas zonas: *ad intra* e *ad extra* (cf. Joseph RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München, 1960; trad.: *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca, 2005, p. 21-22). Já no Antigo Testamento, a noção de filiação divina, a partir do reconhecimento de um pai comum, é nuclear, construindo-se a ideia de uma humanidade; ideia que é reforçada no Novo Testamento. Refira-se ainda a importância da fraternidade no pensamento estoíco. Já na modernidade, Ilustração e marxismo avançaram com o conceito de irmão. Na Revolução Francesa, ainda há uma ideia de paternidade divina, linha que será confirmada por Schiller no *Hino à Alegria*: “Brüder, über’m Sternenzelt muss ein lieber Vater wohnen”, mas a humanidade da Ilustração perde as dimensões de pessoalidade (sobre a questão da ampliação da noção de irmão, bem como para todo este ponto, continuamos a alicerçar a nossa exposição na referida obra de Ratzinger). A humanidade constitui-se como o exemplo de um “monomito” (colhemos a expressão em REYES MATE, *Memoria de Occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, 1997, p. 11, que recorda que “[n]o hay ilustración en singular”). Da trilogia revolucionária francesa, não há dúvida que a fraternidade é o parente mal-amado em termos de tratamento: cf. Véronique MUNOZ-DARDÉ, “Brüderlichkeit und Gerechtigkeit”, in: Kurt BAYERTZ (Hrsg.), *Solidarität*, cit., p. 146-171, p. 146-147.

²⁰² V. aqui Josef ISENSEE, “Nachwort: Solidarität – sozialetische Substanz eines Blankettbegriffs”, in: Josef ISENSEE (Hrsg.), *Solidarität in Knappheit*, cit., p. 97-141, que explicita o alcance da formulação na p. 99, sublinhando que “[s]ie bedeutet den Grund des Handelns, nicht jedoch den Inhalt dessen, was hier und heute zu tun ist”.

²⁰³ Para a análise deste “novo moralismo”, cf. Joseph RATZINGER, *L’Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Città del Vaticano, 2005 (trad.: *A Europa de Bento na crise das culturas*, Lisboa, 2005, p. 22-23). Precisamente a partir da justiça, Ratzinger nota a sua inadequação (p. 23).

3.3.1. *Justiça*

A justiça é um conceito nuclear no discurso, que exige precisões, num tempo em que surge como palavra-chave de um “novo moralismo”²⁰³. No horizonte ocidental²⁰⁴, são essencialmente duas as fontes de que se haure: o legado helénico e a herança judaico-cristã.

Na tradição grega, é corrente distinguir a justiça em sentido objectivo – como elemento estruturante das instituições – e a justiça numa acepção subjectiva, isto é, como uma das virtudes chamadas cardeais. Na conformação do conceito, urge não olvidar o legado da tragédia grega, traduzido em clássicos como Antígona ou Euménides²⁰⁵. Em termos jurídicos, não se olvide o contributo do *ius romanum* e depois toda a refacção na visão do direito. Na esfera social, a justiça social surgiu como reivindicação no quadro da miséria e percorreu a Terra.

Se partirmos da herança de Jerusalém, isto é, da concepção bíblica, a justiça surge essencialmente como a marca do divino, associada à misericórdia e à Aliança²⁰⁶. Conceito interpessoal²⁰⁷, é atributo divino – “Ele é justo e recto”²⁰⁸. Deus manifesta a fidelidade ao Seu povo na história. Assim, em primeiro lugar, falar da justiça de Deus é utilizar um genitivo subjectivo²⁰⁹.

Numa perspectiva do homem, a justiça consiste em actuar de acordo com a vontade de Deus; no agir, há especiais obrigações para com os órfãos, as

²⁰⁴ Limitaremos o nosso discurso ao pensamento ocidental, deixando de parte a tentativa de análise de outras tradições. Mas, naturalmente, a exigência de uma visão de justiça não é desconhecida, nem historicamente foi indiferente a outras tradições.

Face ao desenvolvimento de um “Islão europeu” e a importância crescente do islamismo, merece especial atenção o discurso sobre a justiça que se nutre desta “religião do livro”: cf. Hans KÜNG, *Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München/ Zürich, 2006 (para a questão das obrigações sociais, cf. p. 178-180). Além disso, não pode esquecer-se que há filosofia que se diz em árabe: falsafa é o nome que traduz o grego filosofia (cf. Mário Santiago de CARVALHO, *Falsafa: breve introdução à filosofia arábico-islâmica*, Coimbra, 2006) e que veio a ter, na Idade Média, clara repercussão na constituição do pensamento europeu.

²⁰⁵ Klaus SCHWARZWÄLLER, “Gerechtigkeit: Raum für menschliches Leben”, in: Okko BEHREND/S/Ralf DREIER (Hrsg.), *Gerechtigkeit und Geschichte: Beiträge eines Synposions zum 65. Geburtstag von Malte Dieckhorst*, Göttingen, 1996, p. 9-36, p. 13-15.

²⁰⁶ Cf. Gianni COLZANI, “Justiça”, in: *Christos: Enciclopédia do cristianismo*, Lisboa/ S. Paulo, 2004, p. 509-510.

²⁰⁷ Cf. Mar OUELLET, “A justiça da Aliança”, *Communio* 17 (2000), p. 389-401, p. 394, apoiando-se em G. von RAD (*Théologie de l’Ancien Testament*, t. I, Genève, 1963).

²⁰⁸ Dt. 32, 4.

²⁰⁹ Precisamente nestes termos, cf. Eberhard JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens: eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen, ³1999 (trad.: *El evangelio de la justificación del impío*, Salamanca, 2004, p. 80).

viúvas e os estrangeiros. Mais: como sublinha Norbert Lohfink²¹⁰, a justiça é compreendida a “partir da superação da pobreza”. No Novo Testamento, a compreensão da justiça divina passa pela Encarnação, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo²¹¹. Da sua leitura²¹², deparamos com vários usos: justiça como sinónimo de fidelidade à vontade de Deus; justiça como dom de Deus pela Sua entrega (justificação). Esta última noção, que é fundamental nos escritos paulinos, aponta para a centralidade da justiça salvífica²¹³.

Se a reflexão sobre a justiça é um legado fundamental no pensamento ocidental – num rol meramente exemplificativo, recordem-se os contributos de Platão, Aristóteles, S. Agostinho, S. Tomás de Aquino, John Locke e Immanuel Kant – para já não falar do abalo provocado pelo pensamento marxista –, não há dúvida que, no século XX, o relançamento da teoria da justiça, especialmente no mundo anglo-saxónico, é profundamente tributário da obra de John Rawls. A teoria da justiça é hoje um território de enfrentamento, onde se confrontam comunitarismos e liberalismos. Noutra tradição, que alia fenomenologia e judaísmo, não se esqueça Emmanuel Levinas²¹⁴ e a alteridade, na relação com o tu, ou, por via da mediação, com o terceiro²¹⁵ (o próximo do próximo). Com efeito, o “dinamismo da convivência”, como dizia Zubiri, não se limita à inter-pessoalidade, se preferirmos, ao nível da comunhão pessoal (comunidade²¹⁶), mas alarga-se à versão “impessoal”²¹⁷ que define o social: trata-se de compreender o outro através de um conjunto de “conexões ou características sociais” (*habitudes sociales*²¹⁸) e do “lugar” social delas resultante.

²¹⁰ *Im Schatten deiner Flügel*, Freiburg im Breisgau, 1999 (trad.: *All' ombra delle tue alli: meditazioni sull' Antico Testamento*, Casale Monferrato, 2002, p. 86).

²¹¹ Eberhard JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, cit.

²¹² Neste ponto, baseamo-nos em Pierre DEBERGÉ, *La justice dans le Nouveau Testament*, Paris (trad.: *A justiça no Novo Testamento*, Lisboa, 2003, p. 6).

²¹³ Pierre DEBERGÉ, *La justice dans le Nouveau Testament*, cit., p. 21.

²¹⁴ Cf. Stéphane MOSÈS, “L' idée de justice dans la philosophie d' Emmanuel Lévinas”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 62 (2006), p. 379-394.

²¹⁵ Sobre o terceiro no pensamento de Levinas, Robert BERNASCONI, “Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas”, in: Bernhard WALDENFELS (Hrsg.), *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, 1998, p. 87-110.

²¹⁶ Vide, para esta identidade, Ignacio ELLACURÍA (*Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, 1990, p. 308-310).

²¹⁷ Usamos a expressão no contexto da filosofia zubiriana: cf., com amplos desenvolvimentos, o trabalho de um discípulo, Ignacio ELLACURÍA (*Filosofía de la realidad histórica*, cit., p. 189-194).

²¹⁸ Utilizamos aqui um conceito essencial no quadro da filosofia zubiriana: cf. Zubiri assume que se trata da tradução do termo grego *hexis*, que, de acordo com o clássico léxico filosófico de F. E. PETERS (*Greek philosophical terms: a historical lexicon*, New York, 1967; trad.: *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, Lisboa, 1977, p. 105), significa “estado, característica, hábito”; sobre o conceito, cf. António GONZÁLEZ FERNANDÉZ, *Un solo mundo: la relevancia de Zubiri para la teoría social*, Madrid, 1995 (<http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170>), Cap. V.

Registe-se que o conceito de justiça se confronta com o ceticismo do relativismo²¹⁹ ético-jurídico, do positivismo jurídico e da teoria dos sistemas²²⁰.

Contra as teses liberais espelhadas no subtítulo da obra de Friedrich Hayek²²¹, que considera a “justiça social como uma miragem”, sendo “provavelmente, (...) a mais grave ameaça” para “a maior parte dos valores da civilização livre”²²², a DSI tem sustentado que se trata de uma exigência irrecusável²²³. Registe-se, aliás, que a expressão justiça social é de talha relativamente recente, começando a ser usada na segunda metade do século XIX e nos princípios do século XX, mas na DSI só tem direito de cidadania no Pontificado de Pio XI, antes mesmo da *Quadragesimo Anno*²²⁴. Na teoria da justiça no seu recorte clássico, estávamos no terreno da justiça geral ou legal.

Na Encíclica, o substantivo justiça surge várias vezes²²⁵, o mesmo sucedendo com o justo/justa, neste último caso qualificando ordem (da sociedade e do Estado)²²⁶, ordenamento²²⁷, sociedade²²⁸, coisa²²⁹, estrada²³⁰, meio²³¹ e estruturas²³².

²¹⁹ Falando da questão no contexto da fé, mas com contornos que a transcendem, Joseph RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, cit., p. 107) refere que “o relativismo tornou-se de facto o problema central para a fé do nosso tempo”.

²²⁰ Otfried HÖFFE, *Gerechtigkeit: eine philosophische Einführung*, München, 2004, p. 34-38.

²²¹ Cf. *Law, legislation and liberty: the mirage of social justice*, Chicago/London, 1976 (trad.: *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, Madrid, 1979); entre nós, cf. João Carlos ESPADA, *Direitos sociais de cidadania: uma crítica a F. A. Hayek e Raymond Plant*, Lisboa, 1997 (tradução da dissertação de doutoramento apresentada em Oxford); Manuel Fontaine CAMPOS, *O direito e a moral no pensamento de Friedrich Hayek*, Porto, 2000; Hayek defende, no entanto, a existência de um rendimento mínimo para os carenciados: para uma discussão desta proposta, cf. Claudine LELEUX, *Travail ou revenu? Pour un revenu inconditionnel*, Paris, 1998, p. 11-17.

²²² *Law, legislation and liberty*, cit., p. 119.

²²³ Daí não escapar à crítica de Hayek que, referindo, em termos de aprovação, o princípio da subsidiariedade (p. 13, n. 6), critica a aceitação e defesa da “justiça social” feita pela Igreja Católica (p. 117). Já na página seguinte (118), traçando, de forma breve, a história da expressão em Itália, refere, sem mais comentários, a importância do livro de Antonio ROSMINI-SERBATI (*La costituzione secondo la giustizia sociale*, Milano, 1848). Trata-se de um sacerdote, cuja beatificação está em curso, considerado um dos grandes nomes do catolicismo italiano de Oitocentos, o que não impediu que a sua obra fosse incluído no Índice.

²²⁴ Jean-Yves CALVEZ/Jacques PERRIN, *Église et société économique*, cit., p. 230, que, em nota (37) referem mesmo o seu uso por S. Pio X, mas sem grande precisão.

²²⁵ “(...) [O] homem, vivendo na fidelidade ao único Deus, sente-se a si próprio como aquele que é amado por Deus e descobre a alegria na verdade, na justiça – a alegria em Deus que Se torna a sua felicidade essencial” (n.º 9); “O amor apaixonado de Deus pelo seu povo – pelo homem – é ao mesmo tempo um amor que perdoa. E é tão grande, que chega a virar Deus contra Si próprio, o seu amor contra a sua justiça. Nisto, o cristão vê já esboçar-se veladamente o mistério da Cruz: Deus ama tanto o homem que, tendo-Se feito Ele próprio homem, segue-o até à morte e, deste modo, reconcilia justiça e amor” (n.º 10). Na parte II, um dos tópicos é precisamente justiça e caridade.

²²⁶ *Deus caritas est*, n.º 28 a); n.º 29.

²²⁷ *Deus caritas est*, n.º 29.

²²⁸ *Deus caritas est*, n.º 28 a).

3.3.2. *Caridade*

Na versão portuguesa de *Deus caritas est*, *caritas* surge traduzida quer por amor²³³ – como revela, desde logo, o título –, quer por caridade. Amor é uma palavra vasta que cobre três vocábulos gregos: *eros*, *philia* e *ágape*²³⁴. Na nossa análise, interessa-nos nuclearmente o amor agápico, novidade radical – revolucionária²³⁵ – do cristianismo. No entanto, registre-se que uma das linhas de força da Encíclica passa por afirmar a unidade do amor humano, revalorizando a dimensão erótica²³⁶ ²³⁷ em termos agápicos²³⁸, aspecto que é desenhado na pri-

²²⁹ *Deus caritas est*, n.º 31/a): “Relativamente ao serviço que as pessoas realizam em favor dos doentes, requer-se antes de mais a competência profissional: os socorristas devem ser formados de tal modo que saibam fazer a coisa *justa* de modo *justo*, assumindo também o compromisso de continuar o tratamento” (itálico nosso).

²³⁰ *Deus caritas est*, n.º 36: “Nesta situação, o contacto vivo com Cristo é a ajuda decisiva para prosseguir pela *justa* estrada: nem cair numa soberba que despreza o homem e, na realidade, nada constrói, antes até destrói; nem abandonar-se à resignação que impediria de deixar-se guiar pelo amor e, deste modo, servir o homem”.

²³¹ *Deus caritas est*, n.º 31: “O cristão sabe quando é tempo de falar de Deus e quando é justo não o fazer, deixando falar somente o amor; n.º 35: “Este modo *justo* de servir torna humilde o agente”.

²³² *Deus caritas est*, n.º 27: “justa estrutura da sociedade”; vide também uma outra referência a “aquilo que é justo” no n.º 28: “Deseja simplesmente contribuir para a purificação da razão e prestar a própria ajuda para fazer com que aquilo que é *justo* possa, aqui e agora, ser reconhecido e, depois, também realizado”.

²³³ Sempre nas referências ao texto joanino – *Deus caritas est* – a começar pelo título. No original latino, surgem as expressões *amor* e *caritas*.

²³⁴ Sobre estes três usos, cf., em síntese, a Parte I da Encíclica, nomeadamente o n.º 3.

²³⁵ No sentido que a expressão veio a adquirir e não na acepção originária da astronomia: cf., para este ponto, Hannah ARENDT, *On revolution* (trad.: *Sobre a revolução*, Lisboa, 1971, p. 41 ss.). Caracterizando expressamente o cristianismo como uma revolução – que não assenta na violência, mas no amor – cf. o então Cardeal Ratzinger num diálogo com vários cardeais (v. *Nuove irruzioni dello Spirito: i movimenti nella Chiesa*; agora em tradução portuguesa: *Os movimentos na Igreja: presença do Espírito e esperança para os homens*, S. João do Estoril, 2007, p. 61-94, p. 63).

²³⁶ Este é um aspecto tratado na primeira parte da Encíclica, que não nos cabe aqui desenvolver. Sublinhe-se, no entanto, que esta dimensão corresponde ao legado judaico-cristão, que valorizou a corporeidade, que se diz em estrutura sexuada, assente no jogo entre a diferença e a complementaridade (o modelo do Génesis). Por isso, apesar de nem sempre o discurso ter sido o mais adequado ao longo da sua história, é claro, *ab initio*, que o cristianismo, em que é central a Encarnação – a espantosa novidade de um Deus que se faz carne – não é um gnosticismo, que despreza a matéria e o mundo (cf. a síntese de Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Teologia cristã e gnose”, *Communio* 22 (2005/3), p. 339-350, esp. p. 346-347). O cristianismo tem, pois, um outro olhar sobre a sexualidade e a natalidade. A propósito desta última, recorde-se aqui Hannah Arendt (*The human condition*, Chicago, 1958; trad.: *A condição humana*, São Paulo, 1981), cuja filosofia da natalidade tem vindo a ser revisitada: “[o] milagre que salva o mundo (...) é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. (...) [A] fé e a esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressadas de modo tão sucinto e

meira parte ²³⁹ ²⁴⁰. A própria relação de Deus com as pessoas é captada bíblicamente²⁴¹ numa linguagem com “arrojadas imagens eróticas”²⁴².

No Magistério social, a caridade surge ou como amizade (Leão XIII), na linha do uso aristotélico²⁴³, ou adjectivada como social (Pio XI), recenseando-se ainda a expressão caridade política²⁴⁴. Esta última expressão, utilizada por Pio XI, em 1927, veio a ser acolhida pelo Concílio Vaticano II na *Gaudium et Spes*:

Quando falamos de caridade, podemos estar a pensar num *fundamento* de acção, num *princípio estruturante* do agir ou num *domínio* ou *esfera* de acção.

3.3.2.1. Caridade como fundamento: dom e virtude

A caridade, nesta acepção fundamental – no sentido etimológico do que está no fundo – é especificamente cristã. Trata-se de uma virtude teologal – as outras são a fé e a esperança –, mas a “maior de todas é a caridade”²⁴⁵. Logo,

glorioso como nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a «boa nova»: «Nasceu uma criança entre nós»” (p. 259).

²³⁷ Jutta BURGGRAF, ao introduzir um conjunto de textos sobre a Encíclica, publicados na *Scripta Theologica* 38 (2006/3), p. 967-969, p. 968, recorda, para a leitura inclusiva do amor cristão (integrante do *eros*) o contributo de João Paulo II, citando *Amor e responsabilidade* (escrito antes da sua eleição) e a catequese sobre a teologia do corpo. Em relação a esta última, v. agora Yves SEMEN, *La sexualité selon Jean-Paul II*, Paris, 2004 (trad.: *A sexualidade segundo João Paulo II*, Estoril, 2006) onde se pode ler um extracto da Audiência de 6 de Junho de 1980, §4): “Parece, todavia, que o amor se abre diante de nós sob duas perspectivas: como se aquele a quem o *eros* humano limita o próprio horizonte se abraisse ainda, segundo São Paulo, a um outro horizonte de amor que falasse uma outra linguagem; o amor que parece emergir de outra dimensão da pessoa e chama, convida a uma outra comunhão. A este amor foi dado o nome de *ágape*, e *ágape* leva *eros* a realizar-se, purificando-o” (p. 72).

²³⁸ Não nos cabendo desenvolver este ponto, veja-se que Bento XVI (cf. n.º 3) responde expressamente à crítica de Nietzsche, que acusou o cristianismo de inimizade para com o *eros*.

²³⁹ Sobre a primeira parte, foi publicado, entre nós, um artigo de Emanuel M. SILVA, “O Amor que revela o outro como futuro: reflexão sobre a primeira parte da Encíclica de Bento XVI – *Deus caritas est*”, *Estudos teológicos* 10 (2006), p. 223-259.

²⁴⁰ A *philia* é, na economia do texto, o termo não desenvolvido. Para um tratamento do conceito, não se limitando à tradição judaico-cristã, cf. Duarte da CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, S. João do Estoril, 2000.

²⁴¹ Na Encíclica (n.º 9), sublinha-se o contributo de Oseias e Ezequiel.

²⁴² *Deus caritas est*, n.º 9. E explicita-se: “A relação de Deus com Israel é ilustrada através das metáforas do noivado e do matrimónio; consequentemente, a idolatria é adultério e prostituição. Assim, se alude concretamente – como vimos – aos cultos da fertilidade com o seu abuso do *eros*, mas ao mesmo tempo é descrita também a relação de fidelidade entre Israel e o seu Deus”.

²⁴³ Cf. *Ética a Nicómaco*; quanto a S. Tomás, cf. *Summa Teologica* (utilizamos a versão francesa de Saint Thomas d’Aquin, *La charité* (Paris/Tournai/Rome, 1936).

²⁴⁴ Nesta síntese, apoiamo-nos essencialmente em Angel GALINDO, *Moral socioeconómica*, cit., p. 180 ss.

²⁴⁵ 1 Co 13, 13.

a realidade fontal é Deus e a caridade aparece definida, na síntese do *Catecismo da Igreja Católica*²⁴⁶, como “a virtude teologal pela qual amamos a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos, por amor d’Ele”.

O Amor de Deus é um dom – um “Amor-dom” e não um “amor-necessidade”, como dizia C. S. Lewis²⁴⁷ –, que nos convoca a “ser-para-o-dom”²⁴⁸. Ou, no expressivo jogo permitido pela língua alemã e recorrentemente referido: o dom²⁴⁹ (*Gabe*) é tarefa (*Aufgabe*). Neste sentido, a caridade²⁵⁰ é uma proposta integral do agir que deve pautar todas as nossas acções e que resulta do amor de Deus em nós que nos move a amarmos os outros. O cristianismo revela a sua horizontalidade – o amor aos irmãos –, mas não se esgota num humanismo e a dimensão vertical do Amor trinitário é fundamental. Com efeito, o reductionismo horizontal do cristianismo desfigura-o, destrói-o e é apenas um dos exemplos da tentativa de transformar os conteúdos em função do que os homens querem ouvir²⁵¹.

Contra Nietzsche, que, na sua crítica do cristianismo – *rectius*, a uma certa visão do cristianismo, lida numa inadequada chave platonizante –, nos convoca para uma “fidelidade à terra”²⁵², afirmamos que a verdadeira e radical “fidelidade à terra” passa pela “fidelidade ao céu”²⁵³, a Deus-Amor: a nossa ex-

²⁴⁶ N.º 1822.

²⁴⁷ *The four loves*, 1960 (reimpressão: London, 1991), p. 7, onde precisamente contrapõe *Gift-love* a *Need-love*.

²⁴⁸ Marion *apud* “Dono e per-dono tra teologia e filosofia”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 81 (2004), p. 275-292.

²⁴⁹ Sobre a importância do dom nas sociedades, revelam-se imprescindíveis os trabalhos de Marcel MAUSS, que sublinha a sua importância na constituição das relações sociais. Aplicando Mauss no contexto da leitura da Encíclica, cf. Andreas LOB-HÜDEPOHL, *Deus caritas est: sozialethische Anmerkungen zur Antrittszyklika Benedikts XVI. im Blick auf ein prophetisches Diakonat*, Berlin (ICEP– Berliner Institut für christliche Ethik und Politik), p. 85-86.

²⁵⁰ Sobre a caridade como “dom universalizado”, v. Giorgio SALZANO, “Caridade e dom”, *Communio* 11 (1994), p. 405-411.

²⁵¹ Veja-se, a este propósito, as repetidas advertências de Hans Urs von BALTHASAR (v.g., “A paz pela paciência na teologia”, *Communio* 2 (1985), p. 550-558, p. 550-551, não só sobre a natureza da teologia (“que não deve ser equiparada a uma ciência antropológica, como a psicologia, a sociologia ou a ciência das religiões”, p. 550), como sobre a tentação de perda do parâmetro em função do agradável aos ouvidos. Recorda que “Desde o início do cristianismo que não serviu de norma para a proclamação cristã a questão do que gostam os homens de ouvir, do que entendem por “religioso” e do que esperam de uma religião” (p. 550-551).

²⁵² *Also sprach Zarathustra*, IV; trad.: *Assim falava Zarathustra*, Lisboa, 1980, p. 308-311 [esta é uma das notas que caracterizam o “meio-dia”, o tempo da perfeição e da plenitude: para uma leitura do tempo e do significado do “meio-dia” na obra nietzschiana, cf. João Manuel DUQUE, “Eterno retorno e escatologia: contributo para uma leitura «teológica» de Nietzsche”, in: Américo Enes MONTEIRO (Org.), *Reencontro com Nietzsche: no 1.º Centenário da sua morte (1900-2000)*, Porto, 2001, p. 129-146].

²⁵³ Veja-se, aliás, que para Nietzsche o ressentimento é o motor dos débeis e que devem ser destruídos ideais como “a bondade, humildade, amor aos inimigos, e sobretudo da justiça na

-centricidade remete-nos para ao cuidado do outro e da criação²⁵⁴, sem a sua sacralização, que seria o esquecimento da diferença/distância entre céu e

terra” (*Zur Genealogie der Moral*; trad.: *Para a genealogia da moral: um escrito polémico*, Lisboa, 2000, Primeiro ensaio, § 14, p. 48-50; *Der Antichrist*, cit., § 62, p. 104-105). Para uma análise, a partir do cristianismo, do pensamento de Nietzsche, cf. Juan ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, 1997, p. 79-95.

²⁵⁴ A “lógica da criação” é caminho para o respeito, sem sacralização, da natureza. Não se afigura, pois, fundada a acusação em voga, mobilizando um versículo do Génesis descontextualizado – “Crescei e multiplicai-vos e dominai a terra”, de ser imputável ao cristianismo a responsabilidade pela destruição do ambiente (neste ponto, transcrevemos, com pequenas alterações, o que escrevemos em *Constituição e biomedicina*, cit., vol. I, Parte III). Esta responsabilização do cristianismo aparece sistematizada num conhecido e citado artigo de Lynn WHITE (“The historical roots of our ecological crisis”, *Science* 155 (1967), p. 1203-1207) que, na síntese de Juan L. RUIZ DE LA PEÑA (*Crisis y apología de la fe: Evangelio y nuevo milenio*, Santander, 1995, p. 247-8), apontaria para quatro elementos da doutrina cristã: a) substituição de uma concepção cíclica por uma concepção linear do tempo; b) antropocentrismo dos relatos bíblicos – javista e sacerdotal – da criação; c) desmitologização da ideia de natureza e consequente disponibilização para a manipulação; d) compreensão da ciência como cumprimento do comando divino de submissão do Mundo. Seguiram-se outras que permitiram a Ruiz de la Peña (*Crisis*, cit., p. 249) proceder a uma sistematização, também quadripartida, das críticas: ideia de Deus (omnipotência, objecto que foi, como outros conceitos, secularizada, como realçou Carl Schmitt); ideia do Homem (*imago Dei*, a legitimar o primado do Homem sobre o resto da Criação; uma ideia de natureza dessacralizada e, assim, desvalorizada; uma ideia linear de história, essencial ao desenvolvimento das metanarrativas modernas. Embora importante no plano da história das ideias e das mentalidades – e é apenas nessa óptica que a questão será aqui considerada –, não é possível ir além de alguns tópicos de resposta. Assim, Jürgen MOLTSMANN (*Gerechtigkeit schafft Zukunft*, cit., p. 81), considera que o preceito bíblico tem mais de três mil anos, devendo as causas procurar-se, assim, na imagem de Deus do homem moderno. Ao realçar-se a ideia de onnipotência, a compreender-se como um aspecto fundamental da divindade, no quadro de uma compreensão nominalista de Deus, não se estranha que, no processo da Sua remissão para a transcendência, se tenham aberto as portas a esta ideia de domínio, agora incarnado no homem (p. 81-82). No fundo, estaria aqui em causa uma imagem “absolutista e masculina” do divino (p. 83), que teria esquecido as raízes, nomeadamente a estratégia ecologista do ano sabático como modo de preservação da Terra. Note-se, por último, que, como sublinham Jesús BALLESTEROS, Vicente BELLVER/Encarnación FERNANDEZ/Antonio Luis MARTINEZ-PUJALTE, “Las razones del ecologismo personalista”, *AFD* (1995), p. 671-2, o referido preceito bíblico tem de ser lido e complementado pelo versículo: “O Senhor Deus levou o homem e colocou-o no jardim do Éden, para o cultivar e, também, para o guardar” (Gn.2, 15), *Nova Biblia dos Capuchinhos*, Lisboa/Fátima, 1998, p. 27. Esta tradição de *stewardship* está profundamente enraizada no Judaísmo e no Cristianismo, estendendo-se também a outras religiões e contribuindo para a ideia de “património comum da Humanidade”. Por exemplo, o “Bom Pastor” é uma imagem recorrente em termos de Cristianismo; também no Islamismo trata-se de uma relação de califa, de mero lugar-tenente, de acordo com a etimologia (cf. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, cit., p. 745), em que tudo foi dado ao homem com o encargo de conservar a herança (*trust* ou, entre nós, fideicomisso, em árabe *amaanah*: cf. Kemal BASLAR, *The concept of the common heritage of mankind in international law*, The Hague/Boston/London, 1998, p. 14-15).

Além disso, na tradição ocidental e no interior do Cristianismo, há um tipo de vida que claramente defende um modelo de enraizamento ecológico: referimo-nos à vida monástica (cf., apoiando-se em Passmore, Mariachiara TALLACCHINI (a cura di), *Etiche della terra: antologia di*

terra²⁵⁵. Um cristianismo de verdadeira contempla[ç]ão²⁵⁶ passa por “encontrar Deus em todas as coisas”²⁵⁷, por uma “mística de olhos abertos”²⁵⁸, por “amar Jesus abandonado”²⁵⁹, pela recusa de uma “mística do oxalá” e pelo “materializar a vida espiritual”²⁶⁰. Este mundo que foi e é amado tão radicalmente por Deus que lhe deu o próprio Filho. E “só o amor é digno de fé”²⁶¹!

3.3.2.2. Caridade como princípio estruturante do agir

Se o fundamento se faz movimento, impulsionando todo o agir, é possível, no entanto, num sentido mais restrito, e de uma forma imperfeita²⁶², como aliás

filosofia dell'ambiente, Milano, 1998, p. 9-10). Em matéria de doutrina social da Igreja, veja-se agora o capítulo que lhe é dedicado no *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, do Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Città del Vaticano, 2004 (Capítulo X: Proteger o ambiente; há tradução portuguesa: *Compêndio da doutrina social da Igreja*, Lisboa, 2005). Mas recorde-se que logo na sua primeira Encíclica, *Redemptor hominis*, João Paulo II tratava da questão: cf. o n.º 15; vide também José Ramón GARITAGOITIA EGUÍA, *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, Madrid, 2002, p. 249, citando ainda um Discurso ao Presidente da Nigéria.

²⁵⁵ Sobre esta última, cf. Hans Urs von Balthasar e as reflexões que, socorrendo-se de um texto dele, faz Ricardo ALDANA (“The Word of God is not chained” (2 Tim 2:9) The Encyclical *Deus Caritas est* as an exercise in biblical thinking”, *Communio* 33 (2006), p. 491-504, p. 493-494).

²⁵⁶ Este jogo torna transparente a ligação intrínseca entre contemplação (interna) e o agir no mundo. Contemplação que não deve ser confundida com um sentimentalismo em que muitos acantonaram o cristianismo, da mesma forma que a acção não deve fazer perder a necessidade da relação com a fonte. Com efeito, como recorda Hans Urs von Balthasar, “Quem não quer ouvir em primeiro lugar Deus, nada tem a dizer ao mundo” (*Wer ist ein Christ?*, Freiburg im Breisgau, 1993; trad.: *Quien es cristiano*, Salamanca, 2000, p. 80). Também a partir de Hans Urs von Balthasar, passando pela poesia de Eliot, David SCHINDLER [“O tempo na eternidade, a eternidade no tempo”, *Communio* 8 (1991), p. 159-174], que escreve: “[o] que nos é revelado em e através do Deus de Jesus Cristo é como, desde o início, a contemplação e a acção manifestam-nos o seu verdadeiro significado apenas na relação entre si: na relação a que se chama amor” (p. 171).

²⁵⁷ S. Inácio de Loyola.

²⁵⁸ Colhemos esta fórmula de Karl Rahner e Johannes Baptist Metz em Anselmo BORGES, *Ateísmo, ética e mística*, cit., p. 231 (na compilação de escritos que é *Corpo e transcendência*, cit.).

²⁵⁹ Chiara LUBICH, *L'unità e Gesù abbandonato*, Roma, 1984 (trad.: *A unidade e Jesus abandonado*, Parede, 1985); sobre a importância do amor na espiritualidade da unidade, cf., por exemplo, *Una via nuova*, Roma, 2002 (trad.: *Um caminho novo: a espiritualidade da unidade*, Vale Merriço, Abridada, 2004). Trata-se de associar “castelo interior” (S. Teresa de Ávila) e “castelo exterior” (Chiara Lubich: v. g., *Costruendo il “castello esteriore”*, Roma, 2002), sendo que este é definido como “la nostra unità com i fratelli nella realtà del Corpo mistico di Cristo, in cui tutti siamo inseriti” (p. 63).

²⁶⁰ S. Josemaría ESCRIVÁ, *Amar o mundo apaixonadamente*, Lisboa, 2001, respectivamente p. 18 e 15 (Homília de 8 de Outubro de 1967).

²⁶¹ Referimo-nos ao título de uma pequena obra-prima de Hans-Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*. Para o lugar desta obra na sua trilogia, v. Peter HENRICI, “A trilogia de Hans Urs von Balthasar: uma teologia da cultura europeia”, *Communio* 22 (2005), p. 281-293, p. 284.

²⁶² Trata-se de uma das várias “falsas disjuntivas” a que se refere Rodrigo MUÑOZ (“Caritas: amor cristiano y acción social”, *Scripta theologica* 38 (2006), p. 1005-1022, p. 1009-1012), a par de caridade/obras de misericórdia, anúncio/testemunho, evangelização/promoção humana, identidade/diálogo.

teremos oportunidade de aprofundar, contrapormos caridade e justiça. A justiça corresponde ao que é exigido, em regra juridicamente; a caridade ao domínio do excesso em relação ao exigível de acordo com critérios puramente humanos²⁶³. A caridade é um *plus* e, nesse sentido, não se confunde com a solidariedade²⁶⁴.

3.3.2.3. Caridade como esfera

Quer ao nível da Igreja quer da sociedade política, a caridade foi compreendida como uma esfera ou domínio diferenciado de acção²⁶⁵. Assim, eclesialmente, distingue-se entre *querigma*, *liturgia* e *diaconia*, ou seja, respectivamente, anúncio da palavra, celebração da fé e serviço da caridade (a chamada acção sócio-caritativa).

Ao nível da sociedade, assistimos a um processo de “diferenciação funcional” em que a caridade correspondia ao domínio da assistência²⁶⁶ e que tem, no quadro de um Estado Social, vindo a ser crescentemente juridicizado. Não por acaso, a palavra assistência social, os tradicionais socorros públicos²⁶⁷, tem cedido lugar à ajuda social (*aide social*, *Sozialhilfe*)²⁶⁸.

Nesta acepção, a caridade confrontou-se com um duplo desafio: do marxismo, que pretendeu a consumação do reino da justiça em termos puramente intramundanos²⁶⁹, como vimos; do Estado-providência, mais recentemente.

²⁶³ Já numa perspectiva cristã há um verdadeiro dever de caridade: cf. Bernhard HÄRING, *Das Gesetz Christi*, cit., p. 203-204.

²⁶⁴ Veja-se que na afirmação do conceito em França, a contraposição entre caridade como acto de benevolência e a solidariedade, para sublinhar “l’interdépendance objective de tous les membres de la société” (Jacques DONZELOT, *L’invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, 1994, p. 87).

²⁶⁵ Angel GALINDO (*Moral socioeconómica*, Madrid, 1996, p. 179) refere-se ao “âmbito social da caridade”.

²⁶⁶ Sem prejuízo de, mesmo ao nível do pensamento liberal, ter sido defendido que estaríamos perante um domínio em que se deveria ir além da esmola. Este é o pensamento de Thomas Paine (1737-1809), exposto em *Rights of man* (trad.: *Os direitos do homem: uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa*, Petrópolis, 1989, p. 200): “ (...) [A]lguém dirá que tomar providências contra as desgraças a que toda a vida humana está sujeita, assegurando seis libras anuais para todos os pobres, miseráveis e pessoas com idade de cinquenta e até sessenta anos, e de dez libras anuais depois dos sessenta, não é uma coisa boa?”.

²⁶⁷ Esta é, entre nós, a fórmula tradicional consagrada no constitucionalismo liberal: cf. o art. 145.º, § 29, da Carta Constitucional; a Constituição de 1822 falava de caridade (cf. a epígrafe do Capítulo IV do Título VI). Vide já antes o contributo da França, onde a Declaração de 1793 considerava, no seu art. 21.º, que estes “sont une dette sacrée”.

²⁶⁸ Para este conceito, cf. Nai-Yi SUN, *Das Verhältnis zwischen Sozialversicherung und Sozialhilfe bei der Umstrukturierung des Sozialstaates*, Baden-Baden, 2005; entre nós, esta insere-se agora no chamado “sistema de protecção social de cidadania”.

²⁶⁹ Dolf STERNBERGER, *Grund und Abgrund der Macht*, cit., p. 62, sublinhando que a graça de Deus deu lugar à *historiae gratia* e o carácter profético do marxismo (mobilizando, neste

No, limite, defendiam a superação da caridade. Por outro lado, em relação ao agir da Igreja, a prática pastoral revelou também os perigos da perda de sentido da especificidade eclesial. Ratzinger²⁷⁰ sublinhava precisamente este aspecto, recordando o Evangelho: “Procurai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça e o resto vos será dado por acréscimo”²⁷¹. Além disso, entendida na sua integralidade, a *caritas* não se fica pelos bens materiais, mas compreende outros bens, de natureza espiritual. Nesse sentido, lê-se na Encíclica que “nunca haverá uma situação onde não seja precisa a caridade de cada um dos cristãos, porque o ser humano, além de justiça, tem e terá sempre necessidade do amor”²⁷².

3.3.3. *Solidariedade*

A caridade é, como vimos, virtude teologal, ou seja, tem Deus como fonte ou origem. Já a solidariedade²⁷³ não traz esta marca religiosa, sendo “virtude terrena”²⁷⁴. Repare-se que, na sua génese, estamos perante terminologia jurídica (*obligatio in solidum*)²⁷⁵, tendo a palavra solidariedade chegado até nós por via francesa.

Historicamente²⁷⁶, a palavra difunde-se enquanto substituição secular do termo caridade – foi esta a proposta de Pierre Leroux (1797-1871)²⁷⁷ – e

ponto, Karl Löwith); já o seu enquadramento como religião política é conflitual, discutindo-se se o conceito de religião comporta esse alargamento: cf. Hermann LÜBBE, *Politik nach Aufklärung*, cit.

²⁷⁰ *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt* (trad.: *A Igreja e a nova Europa*, Lisboa/S. Paulo, 1994, p. 119).

²⁷¹ Mt. 6, 33. Repare-se na recepção na Patrística: v., por exemplo, Clemente de Alexandria – “Buscai primeiro o reino dos céus e a justiça, pois que estas são coisas grandes; e as pequenas, relativas à existência, vos serão dadas por acréscimo”; Orígenes – “Buscai as coisas celestes e as terrenas vos serão dadas por acréscimo” (*apud* Igino GIORDANI, *Il messaggio sociale di Gesù*, cit., p. 24-25).

²⁷² *Deus caritas est*, n.º 29.

²⁷³ Luís de SEBASTIÁN, *Guardián de mi hermano: la solidaridad*, Madrid, 2002, p. 25-26.

²⁷⁴ Luís de SEBASTIÁN, *Guardián de mi hermano*, cit., p. 25.

²⁷⁵ Marciano VIDAL, *Para comprender la solidaridad*, Estella (trad.: *Para comprender a solidariedade*, Vila Nova de Gaia, 2005, p. 12) apresenta um outro filão em termos de significado: o da construção.

²⁷⁶ Steinar STJERN Ø, *Solidarity in Europe: the history of an idea*, Cambridge/ New York, 2005. Entre nós, cf. a síntese de Miguel Baptista PEREIRA, “O neo-iluminismo filosófico de António Sérgio”, *Revista de História das Ideias – Número especial dedicado a António Sérgio I*, p. 21-88 (que citamos a partir de idem, *Modernidade e secularização*, cit., p. 109-174, p. 110-117).

²⁷⁷ Cf. *De l’humanité, de son principe et de son avenir*, disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k88832c>. No Livro 4, intitulado *La solidarité mutuelle des hommes*, pode ler-se que «ce qu’ il faut entendre aujourd’ hui par charité, c’ est la solidarité mutuelle des hommes» (p. 196). A nível dos seus pressupostos, assume-se a humanidade como objecto do novo culto: «Le christianisme est la plus grande religion du passé; mais il y a quelque chose de plus grand que le christianisme: c’ est l’ humanité (p. 197). Neste quadro, em relação à caridade explicita-se que «[l]a charité du christianisme est, par son imperfection, une des plus grandes preuves que l’ on puisse citer de l’ imperfection générale du christianisme. Vous me dites d’ aimer mon

fraternidade²⁷⁸, que indiciava ainda uma paternidade comum ou que, segundo Marx²⁷⁹, em *A luta de classes em França*, abstraía e obscurecia as contradições das relações de classes²⁸⁰. É também imprescindível neste processo Charles Fourier, que terá sido o “principal obreiro da divulgação deste conceito”²⁸¹. Fer-

prochain, vous me l’ordonnez au nom de Dieu. J’obéis. Mais dites-moi ce que je dois faire de l’amour de moi-même, que la nature a mis évidemment en moi, et que Dieu, par la voix de la nature, me commande de suivre, tandis que vous, au nom de Dieu lui-même, me commandez d’aimer mon prochain. Me voilà donc avec deux amours et deux tendances, dont vous ne me démontrez nullement l’harmonie possible: savoir, d’une part l’amour de moi-même ou du moi, ou l’égoïsme; et d’autre part, l’amour du prochain ou du non-moi, ou la charité. Et ces deux amours sont aussi saints l’un que l’autre. Car si vous me dites que l’amour du prochain est saint aux yeux de Dieu, il est évident aussi que l’amour de moi-même est nécessaire, et par conséquent légitime et saint aux yeux du créateur de toutes choses. Il est certain que le christianisme a laissé l’humanité dans le vague et dans les ténèbres relativement à l’antinomie de l’égoïsme nécessaire et (p. 199) saint et de la charité également sainte et par conséquent nécessaire. Tous les préceptes des maîtres les plus excellents du christianisme ne sont jamais sortis de ce vague. La charité, comme ils l’ont conçue et enseignée, n’a jamais pu arriver à fonder une science véritable de la vie, parce qu’elle n’arrivait pas à relier le moi au non-moi, et qu’elle subalternisait l’égoïsme saint et nécessaire soit à l’amour des autres hommes, soit plutôt encore, comme je le montrerai tout à l’heure, à l’amour divin. Aussi n’est-ce pas à tort que l’égoïsme ou le moi s’est philosophiquement relevé plus tard, pour combattre cette charité qui l’avait subalternisé sans l’éclairer et le satisfaire. Le monde a abandonné peu à peu cette doctrine si belle de la charité; et dix-huit siècles après que Jésus avait dit: “aimez Dieu de tout votre coeur, et votre prochain comme vous-même, “il s’est trouvé des philosophes pour dire: “aimez-vous vous-même, et pour fonder la morale sur l’égoïsme et l’intérêt.”

²⁷⁸ É impossível dar conta aqui das diferentes formas de articulação entre fraternidade e solidariedade. Se, por exemplo, António Barbosa de MELO [*Democracia e utopia (Reflexões)*, Porto, 1980, p. 18] escreve que a “fraternidade (...) afirma o sentido essencialmente dialógico e convivente do ser humano e prescreve a solidariedade de todas as pessoas no gozo das vantagens e na partilha dos riscos produzidos pela vida em comunidade”, já Denninger procura explicar o que separa a solidariedade da tradicional fraternidade. Assim, na esteira do trabalho de Michael Walzer em torno da tolerância, propõe uma “escala de conceitos de solidariedade”, indo, numa linha, de modelos “etnocêntricos” a “universalistas” e noutra partindo do “irracional/sentimental” para uma racionalidade “finalística/utilitarista” (Erhard DENNINGER, “Nachwort”, in: Johannes BIZER/Hans-Joachim KOCH (Hrsg.), *Sicherheit, Vielfalt, Solidarität: ein neues Paradigma des Verfassungsrechts? Symposium zum 65. Geburtstag Erhard Denningers am 20. Juni 1997*, Baden-Baden, 1998, p. 137-150, p. 149). Assim, o outro seria agora reconhecido não a partir da revolucionária igualdade, mas, em articulação com a diversidade, “tomando-o a sério” na sua “alteridade, especificidade, singularidade e individualidade” (Erhard DENNINGER, *Nachwort*, cit., p. 149).

²⁷⁹ Isto sem prejuízo de Marx continuar a usar a expressão, que transporta uma ideia de laços estreitos entre as pessoas, no caso entre os trabalhadores.

²⁸⁰ A mesma posição se encontra em Friedrich ENGELS (“Das Fest der Nationen in London”, in: K. Marx/F. ENGELS, *Werke*, Bd. II, Berlin, 1974, p. 614 *apud* Miguel Baptista PEREIRA, *O neo-iluminismo filosófico*, cit., p. 116).

²⁸¹ Miguel Baptista PEREIRA, *O neo-iluminismo filosófico*, cit., p. 111.

dinand Lassale distinguia ainda entre solidariedade corporativa e humanitária, sendo a primeira restrita ao campo laboral; em Marx, a solidariedade aparece com a marca classista²⁸², embora seja uma fórmula raramente utilizável.

Na teoria social, a solidariedade surge como o resultado de um conjunto de normas e valores com uma função integradora²⁸³ (Comte e Durkheim); como interrelações que, simultaneamente, unem e dividem determinados grupos (Leroux, Marx e Weber)²⁸⁴. Teoria de Durkheim que acaba por ter uma importância fundamental na afirmação de uma dimensão social da República, quer através de Léon Duguit, quer de Maurice Hauriou²⁸⁵, e que, em virtude do peso cultural francês, acabaram por ter relevante influência entre nós²⁸⁶. Na filosofia moral, no século XX, Henri Bergson e Max Scheler acolheram-na²⁸⁷. Numa tipologia de formas de solidariedade, Christoph Stückelberger²⁸⁸ recenseia uma solidariedade de grupo e solidariedade universal, solidariedade com os fracos e a natureza, uma solidariedade caritativa e uma solidariedade estrutural jurídica²⁸⁹, uma solidariedade, indicando ainda um conjunto de “motivações para a

²⁸² Repare-se que, em França, a “insolidariedade” foi afirmada – com essa mesma palavra – como uma exigência que o proletariado deveria observar na sua luta: cf. Jacques DONZELOT, *L'invention du social*, cit., p. 117-118 (n. 26), que refere a utilização do termo por Lagardelle, amigo de Georges Sorel, e por Berth).

²⁸³ Steinar STJERNØ, *Solidarity in Europe*, cit., p. 85, cuja síntese seguimos de perto neste ponto.

²⁸⁴ Steinar STJERNØ, *Solidarity in Europe*, cit., p. 85.

²⁸⁵ Sublinhando a sua importância, precisamente Jacques DONZELOT, *L'invention du social*, cit., p. 86-103.

²⁸⁶ No caso de Duguit, o pano de fundo positivista – de um positivismo sociológico – que encontrara calorosa recepção em Coimbra facilitou essa tarefa: cf., para este último ponto, Fernando CATROGA (v.g., “Os inícios do positivismo em Portugal”, *Revista de História das Ideias* I (1977), p. 287-394). Em relação à influência de Duguit, vide Marcello CAETANO, “O problema do método no direito administrativo português”, *O Direito* 80 (1948) (citamos a partir do texto incluído em *Estudos de direito administrativo*, Lisboa, 1974, p. 117-158, esp. p. 136-137, p. 145; para uma avaliação dessa influência, juntamente com a de Jèze, cf. p. 143, considerando “apesar de tudo, como benéfica”, a sua influência nas Universidades portuguesas. Recorde-se que Duguit esteve em Portugal em 1923. Para a crítica da sua doutrina entre nós, cf. a ruptura produzida por Paulo Merêa (Idealismo e direito,); vide também Luís Cabral de MONCADA e Afonso Rodrigues QUEIRÓ (in: *Estudos de direito público*, vol. I, Dissertações, Coimbra, 1989, p. 49-50, no contexto de uma crítica mais geral ao relativismo filosófico, na medida em que este sustenta “os problemas de valor, os problemas éticos, devem ser deixados ao domínio da adesão particular sob a forma de crença” (p. 50).

²⁸⁷ Kurt BAYERTZ, “Begriff und Problem der Solidarität”, in: Kurt BAYERTZ (Hg.), *Solidarität: Begriff und Problem*, Frankfurt am Main, 1998, p. 11-53.

²⁸⁸ *Une éthique du commerce mondiale*, Genève/Paris, 2006, p. 69.

²⁸⁹ Aqui poderia distinguir-se uma solidariedade mais “fria” (cf., noutro contexto, José Joaquim Gomes CANOTILHO, “Enquadramento jurídico da imigração”, in: *I Congresso imigração em Portugal: diversidade, cidadania, integração*, Porto, 2004, p. 152-164, p. 155, qualificando os sistemas fiscais e financeiros de redistribuição; recordemos que a solidariedade é também

solidariedade” (ordenada, voluntária, democraticamente decidida e tática). Este levantamento deve ser entendido mais como uma pluralidade de usos do que como uma subscrição do modelo: desde logo, o cuidado com a natureza não se afigura, em termos estritos, como um caso de solidariedade.

No interior do catolicismo²⁹⁰, embora a expressão já fosse utilizada anteriormente²⁹¹, só com o Papa João XXIII foi integrada no Magistério²⁹²: *Mater et Magistra* (1961) é o primeiro documento papal onde o termo é acolhido. Sublinhe-se que, no quadro da DSI, a solidariedade aparece como um dos princípios estruturantes e como virtude moral²⁹³. Em tempos de mundialização, assume cada vez mais relevância. João Paulo II apresentou a solidariedade também como virtude cristã, sublinhando a existência de “numerosos pontos de contacto”²⁹⁴.

Em síntese: apesar de um uso cada vez mais difundido²⁹⁵, há um claro défice teórico quanto ao seu emprego²⁹⁶. Marciano Vidal²⁹⁷, numa listagem não exaustiva, recensou as seguintes perspectivas: liberal (“solidariedade paternalista”), comunista (“solidariedade de classe”), solidarista (“solidariedade ontológica”), personalista, da teologia política (“solidariedade compassiva ou anamnética”) e da teologia da libertação. A partir de uma perspectiva cristã, o

princípio estruturante do sistema previdencial da segurança social; para a sua explícita consagração positiva, cf. agora o art. 8.º da Lei n.º 4/2007, de 16 de Janeiro) e uma solidariedade mais “quente” (a clássica obrigação de alimentos de base familiar).

²⁹⁰ Por razões de economia, não tratamos aqui da história do conceito no pensamento protestante, nomeadamente luterano: cf. Heinrich de WALL, “Das Subsidiaritätsprinzip in der lutherischen Staats- und Gesellschaftslehre der frühen Neuzeit”, in: Peter BLICKE/Thomas O. HÜGLIN/Dieter WYDUCKEL (Hrsg.), *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip in Kirche, Staat und Gesellschaft: Genese, Geltungsgrundlagen und Perspektiven an der Schwelle des dritten Jahrtausends*, Berlin, 2002, p. 59-70. Anthony BLACK (“Subsidiarity in the Islamic world”, in: Peter BLICKE/Thomas O. HÜGLIN/Dieter WYDUCKEL (Hrsg.), *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip*, cit., p. 73-84) procurou analisar a questão da subsidiariedade, concluindo que, embora haja elementos de uma “subsidiariedade tradicional ou espontânea”, não há, tanto quanto saiba, a “counterpart, in earlier or modern times, to the legal-rational type of subsidiarity which is now being developed in Europe”(p. 83).

²⁹¹ Neste último caso, relembre-se a importância do solidarismo, que, no entanto, terá ficado prisioneiro das categorias aristotélicas de substância e acidente: cf. Miguel Baptista PEREIRA, *O neo-iluminismo filosófico*, cit., p. 112. Para uma síntese, cf. Oswald v. NELL-BREUNING, “Solidarismo”, in: *Sacramentum Mundi*, vol. 6, cit., c. 458-460.

²⁹² Steinar STJERNØ, *Solidarity in Europe: the history of an idea*, p. 67.

²⁹³ *Compendio*, cit., n.º 193, p. 134-135.

²⁹⁴ *Sollicitudo rei socialis*, cit., n.º 40.

²⁹⁵ Como é evidente, não é possível tomar aqui em consideração a multiplicidade de aproximações: v., por exemplo, a perspectiva de Richard RORTY (*Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, 1989; trad.: *Contingência, ironia e solidariedade*, Lisboa, 1994, p. 235-246).

²⁹⁶ Realçando este ponto, nomeadamente comparando com o *corpus* teórico disponível quanto à justiça, a liberdade e a igualdade, e sublinhando que um défice semelhante já se verificava com a fraternidade, cf. Kurt BAYERTZ, *Begriff und Problem der Solidarität*, cit., p. 12.

²⁹⁷ *Para compreender la solidariedad*, cit., p. 23-33.

sociólogo Pierpaolo Donati²⁹⁸ sublinha a relação, sem apagar as diferenças, entre caridade e solidariedade, considerando esta como uma dimensão mais externa, o “aspecto *social* da *virtude da caridade* entendida como amor sobrenatural à pessoa”²⁹⁹. Numa linha da diversidade de formas do social, pode aplicar-se ao Estado, ao mercado, às associações e ao “mundo-da-vida”³⁰⁰.

3.3.4. *Justiça e caridade*

Em termos fundantes, o *prius* é da *caritas*, do Deus-Amor, que se diz em trinitariedade³⁰¹ e se revela na história, numa teodramática³⁰², em que o homem é chamado a responder ao Amor primeiro de Deus. Esta resposta, que passa pelo amor neotestamentário, o amor cristão, tem implicações na ordenação social e política. No entanto, a diferença entre Criador e criaturas³⁰³, o “excesso do dom”³⁰⁴, a finitude do homem levam a que, sendo a justiça social uma exigência, esta só se consiga por aproximações. Como escreve Hans Urs von Balthasar³⁰⁵, “o amor ao próximo [deve] (...) conservar o seu carácter de orientação para o absoluto, para o Filho do homem”³⁰⁶. Mas nunca um voltar de costas ao mundo. A criação de condições de justiça e de respeito pela dignidade da pessoa humana é caminho para a esperança de pobres e oprimidos³⁰⁷. Somos,

²⁹⁸ *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 115.

²⁹⁹ *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 115, explicitando depois que, no caso da caridade, há uma ligação imediata e não apenas indirecta, como acontece com a solidariedade, à dimensão sobrenatural.

³⁰⁰ Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale*, cit., p. 125.

³⁰¹ Sobre a “trinitariedade do amor”, cf. Bernhard HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im Breisgau, ⁵1959(trad.: *A lei de Cristo: Teologia moral para sacerdotes e leigos*, t. III: *a vida em comunhão fraterna*, São Paulo, ²1966, p. 17).

³⁰² A expressão é de Hans Urs von Balthasar: cf. os cinco volumes de *Theodramatik*.

³⁰³ Falando de uma “uma radical diferença” (e já agora, de uma “radical dependência de Deus”, que não ameaça a “genuína autonomia”, sendo que, ao contrário do que foi já defendido a partir de uma matriz ateia, a relação homem/Deus não assenta numa lógica de “soma-zero”), v. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau, 1984 (trad.: *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*, São Paulo, 1989, p. 98-101).

³⁰⁴ Entre nós, precisamente João DUQUE, *O excesso do dom: sobre a identidade do cristianismo*, Lisboa, 2004. Esta desmesura do amor do cristianismo, reiteradamente sublinhada – Ivan Iolpe escreveu que “não se pode nunca amar demais, pode-se apenas amar demasiado pouco ou de forma errada” – é impensável no quadro budista (vide, para esta citação e sobre este ponto, Herwig ARTS, “A temperança: virtude estoíca ou cristã?”, *Communio* 16 (1995/5), p. 389-397, p. 389-390).

³⁰⁵ *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca, ³1990, p. 121.

³⁰⁶ No judaísmo, a articulação entre o amor ao próximo e o amor a Deus também é discutida, naturalmente a partir dos textos veterotestamentários: cf. Elena Lea BARTOLINI, “Amore per Dio e amore per il prossimo”, in: *Dio è amore: commento e guida alla lettura dell’ Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Milano, 2006, p. 9-34, esp. p. 13-17.

³⁰⁷ Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik: das Endspiel*, Einsiedlen, 1985 (trad.: *Teodramática*, vol. 5: *El último acto*, Madrid, 1997, p. 173). Assim, sublinha a dimensão social

é este o ensino da tradição judaico-cristã, colaboradores de Deus na conformação do mundo, pela sua justa e caritativa ordenação³⁰⁸. No cristianismo, justiça e caridade estão indissociavelmente associadas^{308a}. Mais, a radicalidade do amor transforma a própria justiça³⁰⁹. João Paulo II expunha, em *Dives in Misericordia*³¹⁰, claramente a diferença: “A misericórdia autêntica é, por assim dizer, a fonte mais profunda da justiça. Se esta é, em si mesma, apta para «servir de árbitro» entre os homens na recíproca repartição justa dos bens materiais, o amor, pelo contrário, e somente o amor (e portanto também o amor benevolente que chamamos «misericórdia»), é capaz de restituir o homem a si próprio. (...) Enquanto a igualdade introduzida mediante a justiça se limita ao campo dos bens objectivos e extrínsecos, o amor e a misericórdia fazem com que os homens se encontrem uns com os outros naquele valor que é o mesmo homem, com a dignidade que lhe é própria. (...) A misericórdia torna-se, assim, elemento indispensável para dar forma às relações mútuas entre os homens, em espírito do mais profundo respeito por aquilo que é humano e pela fraternidade recíproca. É impossível conseguir que se estabeleça este vínculo entre os homens se se pretende regular as suas relações mútuas unicamente com a medida da justiça. Esta, em toda a gama das relações entre os homens, deve submeter-se, por assim dizer, a uma «correção» notável, por parte daquele amor que, como proclama S. Paulo, «é paciente» e «benigno», ou por outras palavras, que encerra em si as características – do amor misericordioso, tão essenciais para o Evangelho como para o Cristianismo. Tenhamos presente, além disto, que o amor misericordioso implica também ternura, compaixão e sensibilidade do

da esperança, mas também a diferença entre a esperança como possibilidade humana (*spes communis*) e a esperança como virtude teologal (p. 172). Balthasar distingue a esperança cristã da esperança pagã e judaica: cf. p. 135-146.

³⁰⁸ Recusa-se, naturalmente, a intramundanação empreendida por Ernst BLOCH, expressa num “transcender sem transcendência”. Para uma leitura crítica da recepção, empreendida por Jürgen MOLTSMANN, da obra de Bloch na teologia, cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, vol. 5., cit., p. 164-172.

^{308a} Também sobre este ponto, não tendo sido já possível tomá-lo em consideração na redacção do corpo do texto, cf. Carl A. ANDERSON, “Justice and charity in *Deus Caritas est*”, in: Lívio MELINA/Carl ANDERSON (ed.), *The way of love: reflections on Pope Benedict XVI’s Encyclical Deus caritas est*, San Francisco, 2006, p. 341-351, referindo-se a textos anteriores, escritos nas vestes de Cardeal Joseph Ratzinger, sobre a temática.

³⁰⁹ Na síntese do Sínodo dos Bispos de 1971 (*Convenientes ex Universo*, n.º 35 apud António dos Reis RODRIGUES, *Doutrina social da Igreja: pessoa, sociedade e Estado*, Lisboa, 1991, p. 112-113): “O amor implica, de facto, uma absoluta exigência da justiça, a qual consiste no reconhecimento da dignidade e dos direitos do próximo. A justiça, por sua vez, alcança a plenitude interior somente no amor”. Sublinhando que a Bíblia recusa um dualismo entre amor e justiça, v. Rinaldo FABRIS, “«Dio è amore»: l’orizzonte biblico della Enciclica”, in: *Dio è amore*, cit., p. 35-52, p. 38-39.

³¹⁰ N.º 14.

coração, de que tão eloquentemente nos fala a parábola do filho pródigo, ou a da ovelha e a da dracma perdidas”³¹¹.

Perante um Deus do excesso, “loucura” não só para os gregos³¹², mas para o mundo, somos, como “seguidores de Cristo” (*Nachfolger*) chamados a partilhar este excesso e a viver segundo ele. Excesso amoroso que numa ordem justa passa pela moderação (temperança) e pela prudência em relação à utilização dos recursos do mundo, pela ideia de que este é um e os seres humanos são muitos³¹³, pelo que teremos de adoptar novas condutas assentes no respeito pela criação. Joseph Ratzinger, ao procurar dar conta daquilo em que acreditam os cristãos sublinha particularmente esta ideia de excesso: “cristão é aquele que não é calculista, que age com excesso. (...) O justo, aquele que só procura ser correcto, é o fariseu. Aquele que não procura ser só justo é que começa a ser cristão. Naturalmente que isto não significa que o cristão seja uma pessoa sem falhas, o que não comete nenhum erro. Antes pelo contrário: é aquele que está consciente dos seus erros e é generoso para com Deus e os homens, porque sabe que vive da generosidade de Deus e dos seus irmãos. (...) É aquele mistério ao mesmo tempo incrivelmente exigente e libertador, que só se entende no âmbito da palavra “excesso”, sem a qual não existe justiça cristã”.

³¹¹ A referência à compaixão (*karuna*), elemento central no ensinamento budista, não deve conduzir, no entanto, a uma inadequada confusão. Ou, se quisermos, a “busca dos pontos comuns” (socorremo-nos aqui do subtítulo da tradução em língua portuguesa de uma obra de Hans Küng: referimo-nos a *Religiões do mundo*, Lisboa, 2005, mas o original alemão intitula-se *Spurensuche: die Weltreligionen auf dem Weg*, München, 1999), nomeadamente na procura de um *ethos* global (e a referência é de novo aqui Hans Küng), não deve apagar as diferenças entre a “compaixão amorosa” e o “amor compassivo”, respectivamente de Buda e Jesus (*Spurensuche*, cit., p. 155). O Dalai Lama, em *A bondade do coração: uma perspectiva budista sobre os ensinamentos de Jesus* (Porto, 2002; orig.: *The good heart*) refere a existência de vários tipos de compaixão (p. 117 ss.). Além disso, há uma história, também no Ocidente, da compaixão: alguns subsídios, a começar na Antiguidade, em registos nem sempre positivos – recorde-se a associação dos estóicos entre compaixão e inveja – podem ver-se em Hannah ARENDT, *Men in dark times* (trad.: *Homens em tempos sombrios*, Lisboa, 1991, esp. p. 22-26). Também opondo-se ao cristianismo enquanto “religião da compaixão”, veja-se Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* (que citamos a partir de *Obras escolhidas de Nietzsche*, Lisboa, 1997, p. 13-14), de que transcrevemos um extracto: “A compaixão está em contradição com as emoções tónicas, que aumentam a energia do sentimento vital: tem um efeito depressivo. Perde-se força, quando se compadece. (...) A compaixão atravessa-se a todo o comprimento na lei da evolução, que é a lei da *selecção*. Mantém aquilo que está maduro para o declínio, bate-se a favor dos deserdados e condenados da vida, dá a própria vida, graças à abundância de elementos falhados de toda a espécie que conserva presos à vida, um aspecto lúgubre e duvidoso. Atreveram-se a chamar à compaixão uma virtude (em qualquer moral *nobre*, é considerada como fraqueza)” (p. 13).

³¹² 1 Cor 1, 22.

³¹³ Cf. a reflexão de Hannah ARENDT (*The human condition*, cit., cap. I) sobre a “condição humana da pluralidade”, isto é, o facto “de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (p. 15).

O Amor-agápico é, pois, fundamento primeiro da justiça, motor da sua transformação e caminho para o mais da caridade, chamando-nos a fazer novas, no calor do acolhimento do outro carente e sofredor, todas as relações, à luz de Cristo. Naturalmente, na autonomia do político isto não significa que, no plano das relações de mediação, do *socius*, não tenha de haver escolhas num contexto de escassez³¹⁴, sendo necessário estabelecer prioridades e decidir. Na concretização destas exigências, na conformação das sociedades, há pois o lugar para o dissenso nos projectos de realização, sem prejuízo de um quadro de exigências do cristianismo: defesa da dignidade da pessoa humana, “imagem e semelhança de Deus”; garantia da liberdade, na procura da verdade; recusa dos ídolos, o que pressupõe que nenhuma das esferas do mundo – incluindo a política – deve ser sacralizada, se quisermos, na linguagem bíblica, idolatrada³¹⁵. O reconhecimento de Deus como Senhor destrói ídolos e bezerros de ouro, a que a pessoa, quando esquece o Tu primeiro e fundador, tende a ir: recordemos a experiência do povo no Sinai; a advertência de Paulo nessa carta magna da liberdade que é a Epístola aos Gálatas³¹⁶: “Mas outrora, quando não conhecíeis a Deus, servistes os deuses que, na realidade o não são. Agora, porém, tendo conhecido a Deus, ou melhor, sendo conhecidos por Deus, como é possível que vos convertais outras vezes aos elementos fracos e pobres, querendo novamente ser escravos deles?”.

4. A Encíclica e a Doutrina social da Igreja: dimensões e problemas

“A tentativa de restituir, nesta crise da humanidade, um sentido compreensivo à noção de Cristianismo como *religio vera* deve, por assim dizer, apostar por igual na *ortopraxia* e na *ortodoxia*. Hoje – como em verdade outrora –, o seu conteúdo deverá consistir, no plano mais profundo, no facto de o amor e a razão coincidirem enquanto pilares fundamentais (propriamente ditos) do real: a razão verdadeira é o amor e o amor é a razão verdadeira”

Joseph RATZINGER³¹⁷

³¹⁴ Esta escassez de recursos não se limita aos meios financeiros, estando à cabeça o próprio tempo: cf., para as implicações em matéria de selectividade e para os tipos de recursos, a síntese de Josef ISENSEE, *Nachwort*, cit., p. 112.

³¹⁵ Entre nós, sublinhando a importância de uma crítica da idolatria, a partir da fé cristã correctamente entendida, cf. João DUQUE, “Secularização, fé e dogma”, in: *Desafios à Igreja de Bento XVI*, Lisboa, 2005, p. 72. Aliás, a própria religião não tem escapado, ao longo da história, a este processo de idolatrização. Evidentemente, nem o cristianismo: e os resultados foram, como se sabe, trágicos. Para uma análise da questão a partir de uma teoria da degradação da fé em ideologia, cf., entre nós, Henrique Barrilaro RUAS, “Fé e ideologia”, *Communio* 4 (1987), p. 313-317.

³¹⁶ 4, 8-9.

³¹⁷ “Verdade do cristianismo?”, *Estudos* 4 (2005), p. 183-195, p. 195 (tradução do texto publicado em *La documentation catholique* (2000/2217), p. 29-35.

A parte da Encíclica que analisamos não escapa a um conjunto de problemas com que se confronta a doutrina social da Igreja.

Num pequeno inventário, começaríamos, depois de uma reflexão sobre o lugar da DSI, pela questão da *legitimidade* da intervenção eclesial (1), passando pelas *fontes* (2), pelos *modos* de intervenção(3), pela *expressão* da intervenção (4) e terminando nos *conteúdos* da intervenção (5).

4.1. *Doutrina social da Igreja: locus e nomen*

A expressão doutrina social da Igreja (DSI), que se impôs no quadro católico, sem prejuízo das críticas intra-eclesiais³¹⁸, remete-nos para um conjunto sistematizado de afirmações do Magistério (da Igreja como genitivo subjectivo), no exercício da sua missão evangelizadora³¹⁹, que tem como objecto a vida económica e social, traduzindo-se em “princípios, critérios e directivas”³²⁰.

O termo doutrina (*Lehre, doctrine*) não escapa à controvérsia, havendo vozes que se inclinam para a fórmula ensino³²¹ ou ensinamento (*teaching*)³²² ou mesmo quem recuse qualquer uma destas expressões³²³. O primeiro termo – doutrina – é acusado de expressar um “dogmatismo intemporal”³²⁴ ou então – e a acusação tem sido estendida ao segundo – de expressar a ideia de um “projecto” de sociedade como terceira via em relação ao capitalismo e ao socialismo. Não podendo aprofundar aqui a questão, sempre se dirá que, no Magistério de João Paulo II, a expressão doutrina social da Igreja voltou a ser

³¹⁸ *Infra*, 4.2.2.1.

³¹⁹ Cf. *Compendio*, cit., Parte I, cap. II.

³²⁰ *Sollicitudo Rei Socialis*, cit., n.º 3, 8 e 41, respectivamente p. 10, 17 e 90-91.

³²¹ Na doutrina francesa, mas tendo sido traduzida em português, e com influência significativa entre nós, cf. Jean-Yves CALVEZ/Jacques PERRIN, *Église et société économique*: trad.: *Igreja e sociedade económica: o ensino social dos Papas de Leão XIII a Pio XII (1878-1958)*, Porto, 1960, p. 23, n. 1) que refere a legitimidade das duas fórmulas, doutrina e ensino. Aliás, os autores sublinham que Leão XIII não utiliza nenhuma delas. Pio XI, em 1931, falará de “filosofia social”, mas já refere a expressão de “doutrina em matéria social e económica” (cf. Jean-Yves CALVEZ/Jacques PERRIN, *Église et société économique*, cit., p. 24–25) Coube a Pio XII empregar explicitamente as expressões doutrina social da Igreja ou católica (op. cit., p. 25-26). Para um levantamento das expressões no Magistério romano – recorde-se que João XXIII, em *Mater et Magistra*, fala de “doutrina social cristã” – cf. o *Compendio*, cit., n.º 87, p. 71, n. 139).

³²² Kenneth R. HIMES, “Introduction”, in: Kenneth R. HIMES (ed.), *Modern catholic social teaching: commentaries and interpretations*, Washington, D.C., 2005, p. 1-6, p. 4.

³²³ Cf., sobre este ponto, Donal DORR, *Option for the poor: a hundred years of Vatican social teaching*, Dublin/Maryknoll (N. York), 1990, p. 9. G. J. M VAN WISSEN (“De katholieke sociale leer in de hedendaagse samenleving”, *Internationale Katholiek Tijdschrift Communio* 30 (2005/5-6), p. 323-344, p. 325, dá conta da utilização, como alternativa, da fórmula “ética social católica”.

³²⁴ Colhemos a expressão em Donal DORR, *Option for the poor*, cit., p. 9.

central, sem prejuízo de utilizar também outras (como ensino), tendo o Conselho Pontifício Justiça e Paz elaborado um *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*.

Num sentido estrito, costuma referir-se o Magistério do Papa Leão XIII como o fundador de um *corpus* social católico sistematizado para responder à chamada questão social (questão operária, questão dos trabalhadores³²⁵), culminando um trabalho de intervenção dos católicos – que encontra paralelo noutras igrejas cristãs. Tal não significa, no entanto, a inexistência de uma visão das relações entre cristianismo e sociedade nem a ausência de um magistério cristão pré-leonino relevante³²⁶. Além disso, ao nível das Igrejas locais, encontramos uma pastoral de intervenção social, nomeadamente em países como a França, a Bélgica, a Itália e a Alemanha. Recordem-se, por exemplo, as palavras proféticas do Cardeal Giraud, que, em 1845, não se calava perante um mundo laboral em que se assistia a “uma exploração do homem pelo homem que especula sobre o seu semelhante como sobre um vil animal ou como um simples agente ou instrumento de produção, calculando friamente até que ponto pode aumentar a sua carga, sem que morra sob o seu peso”³²⁷.

Para além da questão do nome e do horizonte temporal da referência, impõe-se ainda uma palavra quanto à localização da DSI, a implicar a pergunta pela sua natureza. Não se trata de um ramo da sociologia ou da filosofia – ainda que a interdisciplinariedade seja constitutiva, praticando um “diálogo com todo o saber”³²⁸ –, mas sim da teologia. Claramente o disse João Paulo II em *Sollicitudo Rei Socialis*³²⁹: “Ela [DSI] pertence (...) ao domínio (...) da *teologia* e especialmente da *teologia moral*”. No processo de aplicação, há um nível de mediação que toma a sério a história e a importância das ciências humanas e sociais³³⁰.

³²⁵ Na língua alemã, é vulgar a utilização da expressão *Arbeiterfrage*. Aliás, a expressão social pode ser usada num sentido mais amplo, compreendendo períodos anteriores ao século XIX. Neste caso, não há coincidência entre os conceitos, sendo a *Arbeitersfrage* uma concretização particular da questão social: cf., neste sentido, Heinz LAMPERT/Jörg ALTHAMMER, *Lehrbuch der Sozialpolitik*, Berlin/Heidelberg/New York, 2004, p. 26.

³²⁶ Registe-se que Pio XII (*Alocução aos pregadores da Quaresma*, 22 de Fevereiro de 1944 *apud* Jean-Yves CALVEZ/Jacques PERRIN, *Église et société économique*, cit., p. 105) lembra que “A Igreja, sociedade universal dos fiéis de todas as línguas e de todos os povos, tem a sua própria doutrina social, profundamente elaborada por ela desde os primeiros séculos até à época moderna, e estudada no seu desenvolvimento e aperfeiçoamento por todos os lados e sob todos os aspectos”.

³²⁷ *Christianisme et monde ouvrier*, Paris, 1975, *apud* J. M. Reis RIBEIRO, “A Doutrina Social da Igreja e o seu enquadramento histórico”, *Communio* 4 (1987/3), p. 197-210, p. 200.

³²⁸ Cf. *Compêndio*, cit., n. os 76-78, p. 64-65.

³²⁹ N.º 41.

³³⁰ *Compêndio*, n.º 78, p. 64-65.

4.2. *Fundamentos e legitimidade da intervenção*

Este corpo doutrinário, que remete para o *depositum fidei*, obriga-nos a reflectir sobre a legitimidade de intervenção das igrejas – no caso, a Igreja Católica – no domínio do político (entendido no sentido amplo referido anteriormente) e, na hipótese de passar o primeiro teste, sobre a acção por via da doutrina social da Igreja.

No primeiro caso, há leituras intimistas ou privatizantes do religioso que negam, de um ponto de vista normativo, a relevância pública da religião (objecção geral).

No segundo, admitindo, como princípio, a legitimidade da intervenção político-social da Igreja, critica-se a DSI, quer a partir do horizonte intra-ecclesial – pense-se na sua degradação a mera ideologia ou na crítica movida a partir do horizonte da teologia da libertação – quer por outras confissões cristãs que questionam o discurso, sustentando que a doutrina, ou pelo menos parte significativa dela, não resiste a um confronto com a Bíblia, para já não falar de críticas movidas por outros sectores não-cristãos.

Na Encíclica, defende-se a validade da DSI para além do círculo eclesial³³¹, propondo-se um “diálogo com todos aqueles que se preocupam seriamente pelo ser humano e pelo seu mundo”³³².

Para discutirmos a questão da legitimidade da DSI, começemos por analisar, em primeiro lugar, os seus fundamentos.

4.2.1. *Fundamentos da DSI*

A DSI reivindica como fundamentos a Revelação divina e o direito natural³³³, sendo o resultado da interacção entre fé e razão. Na Encíclica, como referimos, a questão não deixa de ser abordada, sublinhando-se que “A doutrina social da Igreja discorre a partir da razão e do direito natural, isto é, a partir daquilo que é conforme à natureza de todo o ser humano”³³⁴.

Distingue-se, assim, por exemplo, da ética social evangélica³³⁵ que sustenta que apenas é aceitável o recurso à mensagem bíblica³³⁶.

³³¹ *Deus caritas est*, n.º 27: “Na difícil situação em que hoje nos encontramos por causa também da globalização da economia, a doutrina social da Igreja tornou-se uma indicação fundamental, que propõe válidas orientações muito para além das fronteiras eclesiais”.

³³² *Deus caritas est*, n.º 27.

³³³ *Compendio*, n.º 74, p. 63.

³³⁴ *Deus caritas est*, n.º 28.

³³⁵ A expressão e o conceito de ética social terão sido cunhados pelo teólogo luterano A. Von OETTINGEN, no século XIX (cf. Karl-HEINZ NUSSER, “Sozialethik”, in: A. PIEPER/U. THURNHERR (Hrsg.), *Angewandte Ethik: eine Einführung*, München, 1998, p. 156-175, p. 156).

³³⁶ Cf. Wilhelm DREIER, “Sozialethik”, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 5, München, 1991, p. 58-68, p. 58. No entanto, Oswald v. NELL-BREUNING (“Sociedad”, in: *Sacra-*

Os fundamentos, que, em última análise, apontam para a Fonte – Jesus Cristo, Água viva – exprimem-se num conjunto de fontes, que se dizem de modo plural, a saber: Sagradas Escrituras, mas também a tradição da Igreja, haurida na primeira. É reconhecido o carácter fundacional e primário das Sagradas Escrituras também no processo de elaboração de uma teologia moral³³⁷, onde se insere, como vimos, a DSI.

A memória da intervenção social da Igreja é vastíssima. Numa aproximação necessariamente marcada pelas ausências, sublinharíamos a herança social veterotestamentária, a mensagem social de Jesus³³⁸ e, mais recentemente, a resposta da Igreja Católica, em termos de doutrina social, aos problemas dramáticos trazidos pela revolução industrial. Pelo meio, omitem-se séculos de intervenção sócio-caritativa, de apoio aos pobres e de constituição de redes de protecção social, de criação de hospitais e de albergarias.

4.2.2. *Legitimidade da intervenção*

Numa análise mais rigorosa e desenvolvida, importaria distinguir, como referimos, entre a legitimidade de intervenção no social e no político e a intervenção nas vestes de DSI. Com efeito, uma resposta positiva à primeira – legitimidade de intervenção ao nível social e político –, em abstracto admissível a não ser que se defenda uma visão do acantonamento privatista e secularista do religioso –, não significa uma resposta afirmativa no sentido da legitimidade da DSI e dos seus conteúdos (por exemplo, a defesa e os contornos do princípio da subsidiariedade). A leitura de Chenu e a teologia da libertação comprovam o sentido desta distinção.

Deixando de lado as teorias que negam, a partir dessa visão religiosa intimista, a legitimidade da DSI, esta tem de se confrontar com objecções pelo menos a três níveis: intra-ecclesial, intracristão e secularista. A segunda, para além do afloramento ao nível das fontes, não pode ser aqui tratada; quanto à última, em termos gerais, prende-se com a intervenção da Igreja no político e será considerada no modo de actuação. Vejamos, pois, a primeira – intraecclesial – e as razões apresentadas para essa intervenção.

mentum Mundi: Enciclopédia teologica, vol. 6, Barcelona, ³1986, p. 427) refere que, nos EUA, parte da doutrina sustenta, a partir de uma defesa do direito natural, um pensamento que, objectivamente, pode ser compreendido como “doutrina social”.

³³⁷ *Dei verbum*, n.º 10; *Veritatis Splendoris*, n.º

³³⁸ Cf. Igino GIORDANI, *Il messaggio sociale di Gesù*, Roma (trad.: *A mensagem social de Jesus*, Lisboa, 1959).

4.2.2.1. Crítica intra-eclesial

Numa perspectiva eclesial, há um conjunto de teses que, partindo da exigência da intervenção da Igreja no social e no político, considera conservadora e desadequada³³⁹ a doutrina social da Igreja.

4.2.2.1.1. Chenu e a DSI como ideologia

É paradigmática a tese de Marie-Dominique Chenu³⁴⁰, para quem a DSI não passaria de uma inadequada ideologia³⁴¹, vista como ferrete desvalorizador da Acção Católica, assente numa metodologia dedutiva e abstracta. Contra esta compreensão, sustenta a necessidade de uma metodologia indutiva e mobilizadora das ciências sociais. Na leitura de Chenu, a ruptura com o modelo leonino ter-se-ia consumado no Vaticano II e surgiria claramente no documento *Octogesima adveniens*, de Paulo VI.

A crítica à redução da DSI ao plano ideológico foi claramente enunciada por João Paulo II³⁴². Assim, na Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*³⁴³, afirma que a DSI não “é uma *ideologia*, mas a *formulação acurada* dos resultados de uma reflexão atenta sobre as complexas realidades da existência do homem, na sociedade e no contexto internacional, à luz da fé e da tradição eclesial. (...) Ela pertence, por conseguinte, não ao domínio da *ideologia*, mas da *teologia*, e especialmente da teologia moral”³⁴⁴.

4.2.2.1.2. Teologia da libertação

Paradigmaticamente pense-se na teologia da libertação³⁴⁵, que assume uma outra metodologia de análise e procede a uma radicalização da importância do

³³⁹ Logo a seguir ao Concílio, um conjunto de católicos “progressistas” sustentou que a DSI era “um empecilho para a devida mobilidade no encontro de Igreja e Mundo” (socorremo-nos da síntese de Rudolf WEILER, “Doutrina social católica e luta de classes”, *Concilium* (1977/125), p. 564-571, p. 561). Com uma série de perguntas à DSI, a partir de uma incorporação de uma série de instrumentos de análise marxista, cf., no mesmo número da *Concilium*, dedicado ao tema *Cristianismo e sociedade*, o artigo de Kuno FÜSSEL, “Aspectos teóricos da categoria «luta de classes»: um desafio para a doutrina social católica”, p. 572-580.

³⁴⁰ *La ‘doctrine social’ de l’église comme ideologie*, Paris, 1979. Infelizmente, não nos foi possível aceder à obra, o que permitiria uma consideração mais pormenorizada.

³⁴¹ Não é possível aprofundar aqui o conceito de ideologia.

³⁴² Charles E. Curran, *The moral theology of Pope John Paul II*, p. 63, sublinha que, apesar de não o referir, é indubitável que a referência é feita à tese de Chenu. Aliás, acusa o Papa de distorcer, em vários pontos, o texto de Paulo VI (p. 66).

³⁴³ Utilizamos a versão em língua portuguesa: *A solicitude geral da Igreja*, Lisboa, 1988.

³⁴⁴ *A solicitude geral da Igreja*, cit., n.º 41, p. 91.

³⁴⁵ Uma leitura crítica da teologia da libertação – que reconhece os problemas a que esta procura responder, a começar pelas estruturas de pecado, mas denuncia a sua inadequação e os seus perigos – é recorrente na obra de Joseph RATZINGER: cf. o “Prefácio à reedição de 2000” de

político na economia da salvação. Numa articulação entre marxismo e cristianismo, a partir dos pobres, da “voz das vítimas”, de uma “anamnesis do sofrimento”, reconhecendo-se no “paradigma do Êxodo”³⁴⁶, desenvolveu-se um *corpus* de intervenção social e política alternativo à DSI. Face à insustentabilidade de situações de opressão e miséria, converteram-se à metodologia marxista de análise, não faltando quem sofresse de uma triste cegueira ideológica³⁴⁷. Contudo, se essas situações devem ser denunciadas como incompatíveis com o Evangelho³⁴⁸, as vias de análise revelaram-se inadequadas. A DSI é que deve ser lida como uma “práxis cristã da libertação”³⁴⁹. Aliás, uma radicalização de certas posições no quadro da teologia da libertação desembocou em compromissos sórdidos e mesmo na teologia da violência.

4.2.2. As razões da DSI

Mais do que uma discussão com as propostas anteriores, que não é possível aqui, limitamo-nos a lembrar, tomando de empréstimo a síntese de Luíz Díaz Higarza³⁵⁰, as razões teológicas da DSI: antropológica, cristológica, eclesiológica, moral e escatológica.

a) *antropológica*: há uma visão do ser humano – uma “imagem do homem” – subjacente à DSI. Assume-se a sua fragilidade e a finitude, a sua dimensão de “ser com” (*Mitsein*): “não é conveniente que o homem esteja só”³⁵¹, lê-se no Génesis. Criada à imagem e semelhança de Deus, a pessoa

Einführung in das Christentum (trad.: *Introdução ao cristianismo*, S. João do Estoril, 2005, p. 7-19, p. 9-10; também *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, cit., p. 105-106).

³⁴⁶ Enrique DUSSEL, “O paradigma do Êxodo na teologia da libertação”, *Concilium* (1989/207), p. 86-99.

³⁴⁷ Vejam-se, por exemplo, as observações de Clodovis BOFF (*Cartas teológicas sobre o socialismo*, Petrópolis, 1989) sobre a sociedade cubana, que se podem ilustrar neste pequeno excerto: “Em Cuba a gente lava a alma e se consola dessa amargura contínua que se sente no trabalho junto ao povo, em contacto com suas dores. (...) Você me objeta que tudo isso, em Cuba, se consegue à base da supressão das liberdades. (...) Não, Cuba conseguiu tudo isso guardando fundamentalmente sua independência, dignidade e liberdade (...)” (p. 17). Aqui também é preciso se premunir contra as ilusões burguesas. Uma delas é pensar que só existe liberdade lá onde há pluralismo partidário” (p. 19). Também as posições de Ernesto Cardenal, no seu *Diário de Cuba*, tem comentários absolutamente incríveis, alguns dos quais reproduzidos em Martin KRIELE (*Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg im Breisgau, 1980; trad.: *Libertação e iluminismo político: uma defesa da dignidade do homem*, São Paulo, 1983, esp. p. 207-208).

³⁴⁸ Cf. *Liberdade cristã e libertação: Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé*, Lisboa, 1986.

³⁴⁹ *Liberdade cristã e libertação*, cit., Cap. V.

³⁵⁰ “Fundamentación de la doctrina social de la Iglesia desde el Magisterio Social Católico”, in: Ángel GALINDO (ed.), *Enseñar hoy doctrina social de la Iglesia*, cit., p. 45-77.

³⁵¹ Gn 2, 18.

humana é centro, a implicar o respeito pela dignidade da pessoa humana, mas é simultaneamente “*ex-cêntrica*”;

b) cristológica: a DSI apresenta-se como resposta ao chamamento evangelizador do Senhor. É preciso “tudo instaurar em Cristo”, num processo de transformação do mundo de acordo com os critérios do Sermão da Montanha. Cristo é critério por excelência do humano, devendo a DSI contribuir decisivamente para a conformação do mundo de acordo com os valores do Reino;

c) eclesiológica: a Igreja tem um papel fundamental no anúncio do Evangelho. Enquanto comunidade do amor de Cristo é também missão, chamada ao testemunho (*martyrion*) e à solidariedade com todos os seres humanos, em espírito de serviço.

d) moral: a dimensão moral da questão social, reinterpretada em termos da complexidade do tempo, de forma a compreender outras dimensões – por exemplo, ambientais – é razão de intervenção profética da Igreja, que não pode permanecer indiferente, sob pena de infidelidade, à injustiça e ao desamor no mundo.

e) escatológica: a partir de uma revelação que se diz na história, a exigir uma leitura dos “sinais dos tempos”, a esperança no Reino de Deus – a vocação escatológica – impulsiona uma transformação das realidades do mundo, um outro modo de ser e conviver em que a ortodoxia se diz em ortopraxis.

4.3. *A natureza da intervenção*

A relação do *modus operandi* da religião no político, no quadro de um Estado Constitucional, tem sido conceptualizada de diferentes maneiras.

Reduzindo a complexidade³⁵², podemos recensear três modos de relação entre Estado e uma determinada confissão religiosa: união³⁵³, diferenciação e separação. O primeiro corresponde a um retrocesso que põe em causa os fundamentos do Estado Constitucional³⁵⁴, ao abrir as portas a uma neoconfessionalização que não reconhece a legitimidade da diferença e o pluralismo; o último,

³⁵² Do ponto de vista da institucionalização, pode ver-se, com mais desenvolvimentos e outras indicações bibliográficas, João Carlos LOUREIRO, *Constituição e biomedicina*, cit., vol. II, Parte VI, Cap. III, onde se recortam os seguintes modelos: o religioso potestativo, proibido, substituído (o “político” como religioso) ou permitido (o religioso privatizado, isto é, a “religião domesticada”, ou o religioso parceirizado (modelo pluralista céptico e modelo “ecuménico”).

³⁵³ Também no texto se reduz, por comodidade expositiva, a complexidade. Com efeito, seria possível considerar as relações entre religião e poder político, sem que haja, no caso, uma igreja de suporte: cf., para este ponto, Rajeev BHARGAVA, “Political secularism”, in: *The Oxford handbook of political theory*, Oxford, 2006, p. 636-655, p. 639, que dá conta da pretensão dos nacionalistas hindus de erigirem o hinduísmo em religião nacional.

³⁵⁴ No limite, estaremos perante uma teocracia.

que corresponde à tradição francesa da separação, tem na sua génese o *corpus* republicano laicista³⁵⁵ que visa a erosão religiosa e assenta no preconceito da religião como um estádio a superar. A privatização é, fiel ao seu sentido original, uma privação³⁵⁶, sendo que, na óptica cristã, é uma infidelidade ao Evangelho³⁵⁷, tal como o é a confusão dos reinos, a negação, sob bandeira conservadora ou revolucionária, da sua distinção³⁵⁸.

Distinção – se quisermos de autonomia, mas não de separação – que pressupõe, como se lê na Encíclica, uma “recíproca relação” entre esferas³⁵⁹. Deste modo, não só se dá a “César o que é de César”, mas também – como sublinha Edith Stein³⁶⁰ – a “Deus o que é de Deus”, o que tende hoje a ser particularmente esquecido. Trata-se de um modelo não de imposição, mas de convencimento³⁶¹, em termos de um “diálogo político ecuménico”, como diz Michael Perry³⁶².

4.4. A expressão da intervenção

Como se exprime a intervenção no político e no social?

Um primeiro nível de intervenção passa pelo concurso na formação do carácter, do *êthos*³⁶³. Com efeito, não basta uma dimensão principal, sendo fundamental, para a observação das normas e dos valores, o carácter. Na ética, este é um dos aspectos que sublinhou magistralmente Aristóteles³⁶⁴. A *paideia* cristã³⁶⁵ é um caminho por excelência para um agir virtuoso. Mesmo Maquiavel,

³⁵⁵ A Conferência Episcopal Portuguesa (*A Igreja na sociedade democrática*, Lisboa, 2000, p. 16) advertiu que “[n]eutralidade religiosa não pode significar que o Estado seja anti-religião, fazendo da laicidade uma espécie de credo, tomando-o num Estado confessional de sinal contrário”.

³⁵⁶ Cf. Alastair HANNAY, *On the public*, London/New York, 2005, p. 71.

³⁵⁷ Vide Johannes Baptist METZ, *Zur Theologie der Welt*, 1968 (trad.: *Teologia do mundo*, Lisboa/Rio de Janeiro, 1969); para o enquadramento da obra de Metz, veja-se o capítulo da obra de Battista MONDIN, *I teologi della speranza*, Torino, (trad.: *Esperança marxista e esperança cristã*, Porto, 1972, p. 107-115).

³⁵⁸ Sobre a distinção entre os reinos como marca específica do cristianismo, que corresponde a uma linha de leitura consolidada, que é impossível reproduzir aqui, cf. entre nós, a reflexão de Miguel Baptista PEREIRA, *Modernidade e secularização*, cit., *passim*.

³⁵⁹ *Deus caritas est*, n.º 28.

³⁶⁰ *Una ricerca sullo Stato*, Roma, 1993 apud Andrea GIANNI, “Laicità dello Stato e dignità dell’ uomo: una riflessione antropologica”, *Communio* (2006/2006), p. 84-96, p. 91.

³⁶¹ Que não deve ser confundido com persuasão.

³⁶² *Love and power*, New York, 1991.

³⁶³ Para a distinção entre *êthos* e *éthos*, José Luís ARANGUREN, *Ética*, Madrid, 1979, p. 133-34. O primeiro significa o carácter e o segundo refere-se ao hábito ou costume, isto é, o “que engendra el *êthos*”.

³⁶⁴ *Ética a Nicómaco*, cit.

³⁶⁵ Uma *paideia* cristã, lida aqui em termos pessoais, não pode deixar de ser vista também à luz da educação de toda a humanidade a que procede Deus. Veja-se, a este propósito, S. Paulo e a intervenção de Deus como pedagogia, expressão de uma paciência na fé. Olegario GONZÁLEZ

que introduziu um novo paradigma no político, não deixou de referir a importância da virtude na cidade³⁶⁶. São necessários “hábitos do coração”, para usarmos com alguma liberdade uma célebre fórmula de Tocqueville; na Encíclica³⁶⁷, o Papa fala da necessidade de uma “formação do coração”^{367a} que passa pelo encontro com Cristo. Com efeito, à luz desse encontro, dessa relação com Deus, as virtudes são “cristamente plenificadas”³⁶⁸.

Há uma importante acção no plano das *motivações*. No diálogo com Ratzinger, Habermas³⁶⁹ chamava a atenção para as grandes exigências motivacionais da democracia, do empenhamento participativo dos cidadãos em termos de bem comum. Assim, a religião pode ser um importante suplemento motivacional³⁷⁰ que concorre para a manutenção do Estado constitucional. No quadro do catolicismo, a eucaristia é fonte de participação cidadã³⁷¹, alicerce da caridade³⁷². A imagem do Senhor que lava os pés é a interpelação para o verdadeiro poder entendido como serviço: “(...) que o maior entre vós seja como o menor, e aquele que manda como aquele que serve³⁷³. Trata-se de uma interpelação para a “morte da vontade-de-poder própria”³⁷⁴.

DE CARDEDAL (*Dios*, cit., p. 270-271) recorda S. Ireneu (*Adversus Haereses*, IV, 28, 2) e a defesa de uma “pedagogia divina, com economias diferenciadas”, bem como Lessing e a “educação do género humano” (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1777). Realça ainda que o termo *musar*, que exprime repressão e castigo, aparece traduzido nos LXX como *paideia* (p. 271). Para o conceito no pensamento grego, cf. “*Paideia*”, in: *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike*, München, 1979, c. 408-409 e, evidentemente, Werner JÄGER, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, 1936 (trad.: *Paideia: a formação do homem grego*, Lisboa).

³⁶⁶ Aspecto que tem sido, aliás, objecto de revalorização: pense-se, por exemplo, em J. G. A. POCOCK (*The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*; Princeton, 1995, e o chamado “momento maquiavélico”, importante no quadro do “humanismo cívico”).

³⁶⁷ *Deus caritas est*, n.º 31.

^{367a} Sobre este *topos*, cf. Maria Luisa di PIETRO, “Charity and the formation of the heart”, in: Lívio MELINA/Carl ANDERSON (ed.), *The way of love*, cit., p. 352-364.

³⁶⁸ *Glaubhaft ist nur Liebe*, cit., p. 122.

³⁶⁹ “Stellungnahme – Professor Dr. Jürgen Habermas”, *Zur Debatte* (2004/1) [trad: “Posição”, *Estudos* (2004/3), p. 45-55, p. 48].

³⁷⁰ Para este ponto, cf., com mais desenvolvimentos, o que escrevemos em “Pessoa, dignidade e cristianismo”, in: Jorge de Figueiredo DIAS/José Joaquim Gomes CANOTILHO/José de Faria COSTA (Org.), *Ars iudicandi: Estudos em homenagem ao Prof. Doutor António Castanheira Neves, vol. I: Filosofia, teoria e metodologia* (em vias de publicação).

³⁷¹ Sobre este ponto, o nosso *Eucaristia e cidadania* (a publicar).

³⁷² O Cardeal Roger ETCHEGARAY (“O Pão Eucarístico, fonte de partilha e solidariedade”, *Theologica* 34 (1999), p. 355-360) cita o Cardeal Ratzinger que diz: “apenas celebra realmente a Eucaristia aquele que a completa no serviço divino de todos os dias que é o amor fraterno” (p. 355). Cf. agora Bento XVI, *Deus caritas est*, cit., n.º 14: “Uma Eucaristia que não se traduza em amor concretamente vivido, é em si mesma fragmentária”; também *Sacramento da caridade: Exortação Apostólica Pós-Sinodal*, Prior Velho, 2007.

³⁷³ Lc 22, 25-27. Relembre-se também o episódio dos filhos de Zebedeu (Mt 20, 20-28).

³⁷⁴ Hans Urs von BALTHASAR, “Deus todo-poderoso”, *Communio* 1 (1984), p. 209-217, p. 217.

Na doutrina, sublinha-se, aliás, o papel das expectativas constitucionais. Isensee define-a como o “modelo (*Leitbild*), a que aspira a constituição, mas não sancionado através de um dever jurídico (*Rechtsgebot*), de exercício, conforme ao bem comum, da liberdade jusfundamental”³⁷⁵. Expressam, assim, a responsabilidade do cidadão pelo bem comum, sendo deveres éticos, enraizados no *ethos* da cidadania.³⁷⁶

Há também uma acção no plano dos *fundamentos*. Não apenas um conjunto de valores fundamentais do Estado Constitucional resultaram do contributo decisivo do cristianismo – em muitos casos, está na sua génese –, como, em sociedades marcadas pelo pluralismo, este – e aqui especificamente a DSI – concorre para um “consenso por sobreposição”³⁷⁷.

Naturalmente, o centrarmo-nos neste plano do contributo do religioso não equivale à sua *redução* a uma dimensão funcional, assente na relevância³⁷⁸, que anima alguns a propor a sua *superação* em sociedades complexas, na medida em que poderia agora ser desempenhada por outras instâncias. Mais: a *redução ao nível funcional* anda, não raro, a par com uma *redução de conteúdos*, em termos de uma depuração daqueles considerados inadequados ao tempo – e esta reivindicação tanto é externa, como interna ao próprio cristianismo. Neste último caso, confunde-se a questão das linguagens da transmissão com os próprios conteúdos, mutilando a especificidade do cristianismo. Redução que é, não raro, um moralismo que transforma, por exemplo, a centralidade da fé na ressurreição num mero símbolo de algo que nunca teria acontecido.

A tentativa de redução passa também pela *negação de uma pretensão de verdade*, considerada como expressão de um pensamento pré-moderno incapaz de tolerância³⁷⁹. Esta crítica ilustra-se em clássicos, mas explicita-se também na modernidade tardia que, sob o nome de pós-modernidade, prega a equivalência das religiões, no limite, a menos-valia do legado judaico-cristão que, com a sua pretensão monoteísta e a consequente recusa da pluralidade de deuses, traria a marca do totalitário³⁸⁰.

³⁷⁵ “Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung”, in: ISENSEE/KIRCHHOF, *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. V, cit., § 115, p. 436; *vide* também, na literatura alemã, para além do texto seminal de Krüger, em relação à esfera ambiental, Christian CALLIESS, *Rechtsstaat und Umweltstaat: zugleich ein Beitrag zur Grundrechtsdogmatik in Rahmen mehrpoliger Verfassungsverhältnisse*, Tübingen, 2001, p. 559-562.

³⁷⁶ *Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen*, cit., § 115, p. 453.

³⁷⁷ John RAWLS, *Political liberalism*, New York, 1993.

³⁷⁸ Sobre outras dimensões Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca, 2004, p. 204-206, que se refere a uma tríplice compreensão da religião: para além da funcionalista (relevância), fenomenológica (sentido) e teológica (verdade).

³⁷⁹ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, cit., p. 220.

³⁸⁰ Esta posição é ilustrada, por exemplo, na obra de Jan ASSMANN (para uma introdução, *v. idem*, “Monotheism and its political consequences”, in: Bernhard GIESEN/Daniel ŠUBER (ed.),

Na Encíclica, recusa-se claramente a redução funcional do cristianismo – e já agora também, como vimos, a instrumentalização da caridade, degradada a teia de captação de “almas”. Afirma-se a existência de um Deus verdadeiro, de uma natureza humana verdadeira³⁸¹.

3.5. *Conteúdos da intervenção*

Em relação ao conteúdo da intervenção, importa sublinhar a existência de um conjunto de princípios da DSI³⁸², sendo a dignidade da pessoa humana o princípio fundante³⁸³, solo em que se enraízam os outros princípios – estruturantes –, a saber: bem comum, subsidiariedade e solidariedade. Este quadro é fundamental para a leitura do político e do social, da caridade e da justiça.

Consideremo-los, pois, mais de perto.

4.5.1. *A dignidade da pessoa humana*

Na herança judaico-cristã, a dignidade da pessoa humana encontra desde logo o seu fundamento no relato do Génesis: o ser humano foi criado à “imagem e semelhança”. Mas, no cristianismo, a assunção da condição humana pela Encarnação de Deus – o fazer-se carne – é um elemento central na defesa da dignidade. Dignidade que é violada sempre que a pessoa é coisificada, o que se traduz também numa inobservância da justiça e da caridade. Dignidade de cada ser humano enquanto ser humano, do “próximo” e não do “consócio”³⁸⁴.

Dignidade da pessoa humana que se tornou, com o concurso de outros contributos culturais (Kant, à cabeça), um elemento fundamental do tipo Estado Constitucional e de outras entidades políticas³⁸⁵ que não revestem a forma de

Religion and politics, cit., p. 141-159), que reconhece que não foi o monoteísmo que inventou a violência. Criticamente, com uma síntese das principais teses de Assmann, nomeadamente a “distinção mosaica”, ou seja, a introdução de um código binário verdadeiro/falso no domínio religioso, cf. Joseph RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, cit., p. 187-191, 193-200.

³⁸¹ *Deus caritas est*, cit., n.º 9.

³⁸² *Compendio*, cit., n.º 160 ss.

³⁸³ Aliás, este é o princípio fundante onde convergem crentes e descrentes, sem prejuízo das controvérsias quanto à sua fundamentação e densificação. No primeiro caso, é conhecida a crítica à teoria de Robert SPAEMANN, no sentido de que, sem o cristianismo, é impossível fundar a dignidade da pessoa humana: entre nós, cf., criticamente, José Joaquim Gomes CANOTILHO, “A teoria da constituição e as insinuações do hegelianismo democrático”, in: J. A. Pinto RIBEIRO, *O homem e o tempo: Liber Amicorum para Miguel Baptista Pereira*, Porto, 1999, p. 415-418.

³⁸⁴ Para estes dois sistemas de referência, cf. Karol WOJTYLA, *The acting person*, Dordrecht, 1980 (trad.: *Persona y acción*, Madrid, 1982, p. 340 ss.): “[l]a idea de prójimo está íntimamente relacionada con el hombre en cuanto tal y con el mismo valor de la persona, prescindiendo de todas sus relaciones con una u otra comunidad o con la sociedad” (p. 341).

³⁸⁵ No caso da União, para além de abrir a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, pense-se na jurisprudência do Tribunal de Justiça das Comunidades. Um exemplo recente

Estado (v.g., União Europeia), capaz de gerar um “consenso por sobreposição”, como diria Rawls. Mas dignidade que está hoje ameaçada:

a) desde logo, ao nível, historicamente recorrente, da sua violação e dos direitos que nela se enraízam: a Encíclica, recorda, aliás, palavras de João Paulo II, no sentido de “fazer triunfar o respeito pelos direitos e necessidades de todos, especialmente dos pobres, humilhados e desprotegidos”³⁸⁶;

b) também por teses que enfraquecem a dignidade da pessoa humana, multiplicando as dignidades³⁸⁷ e confundindo o necessário respeito pela criação e pelas criaturas com um ataque a um personocentrismo ecologicamente aberto, que deve continuar a ser o fundamento do Estado Constitucional;

c) associada, em regra, com o anterior, verifica-se que é a própria “imagem do homem”³⁸⁸ que alicerça o Estado Constitucional que, em virtude dos naturalismos redutores, a que não é alheia uma componente mítica³⁸⁹, está hoje em causa. Se a questão não é desconhecida – basta pensar no peso do cientismo no século XIX, de um “oitocentismo” mutilante –, as novas leituras naturalistas “duras”³⁹⁰, especialmente de matriz genética ou providas das neurociências,

é dado pelo chamado caso Omega (C-36/02, *Omega Spielhallen-und Automatenaufstellungs GmbH v. Oberbürgermeisterin der Bundesstadt Bonn*, de 14 de Outubro de 2004). Trata-se da proibição de um jogo que consiste num homicídio simulado, o que foi apresentado como violação das liberdades económicas: para um comentário, cf. Enza PELLECCIA, “Corte europea di giustizia, causa C-36/02, sentenza 14 ottobre 2004, com nota di Enza PELLECCIA, Il caso Omega: la dignità umana e il delicato rapporto tra diritti fondamentali e libertà (economiche) fondamentali nel diritto comunitario”, *Europa e diritto privato* (2007/1), p. 181-194.

³⁸⁶ *Deus caritas est*, n.º 30. No entanto, a “opção preferencial pelos pobres” não significa, como pretende Alberto DONATI, *La concezione della giustizia nelle vigenti costituzioni*, Napoli, 1998, p. 115-116, uma “opzione tradizionale per l’economia di sussistenza, per il mantenimento della miséria materiale e culturale, poichè, oggi, come ieri, tanto più grande à tale miséria, tanto più possente è il suo potere ed il suo prestigio”. Leitura que não sobrevive a uma leitura dos documentos do Magistério. Aliás, mesmo do ponto de vista histórico, há uma sobrevalorização do contributo calvinista para o capitalismo, nomeadamente das teses de Max Weber: cf., criticamente, Hugh TREVOR-ROPER (*Religion, the reformation and social change*, 1972; trad.: *Religião, reforma e transformação social*, Lisboa, 1981) e Michael NOVAK, *The spirit of democratic capitalism*, 1982 (trad.: *O espírito do capitalismo democrático*, Coimbra, 1985). Vejam-se também os estudos de Braudel sobre o capitalismo (v. g., para uma introdução, Fernand BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme*, Paris, 1985 (trad.: *A dinâmica do capitalismo*, Lisboa, 1985).

³⁸⁷ Sobre esta questão, cf. João Carlos LOUREIRO, *Pessoa, dignidade e cristianismo*, cit.

³⁸⁸ Trata-se de um conceito geral, sem prejuízo da sua utilização no domínio do direito: cf., para a sua discussão, entre nós, falando de “base antropológica”, José Joaquim Gomes CANOTILHO, *Direito constitucional e teoria da constituição*, Coimbra, 2003, p. 248-249. Em termos gerais, a questão é tema recorrente na doutrina alemã-federal: cf., por exemplo, Peter HÄBERLE, *Das Menschenbild im Verfassungsstaat*, Berlin, 1988.

³⁸⁹ Sublinhando precisamente este aspecto, cf. Joseph RATZINGER, *Guardare Cristo: Esercizi di fede, speranza e carità*, 2006 (há agora tradução portuguesa: *Olhar para Cristo: Exercícios de fé, esperança e caridade*, Coimbra, 2007, p. 38-39, n. 9).

³⁹⁰ Criticamente, defendendo um naturalismo aberto, cf. Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit.

põem em causa a visão do ser humano como livre e responsável, condição básica da ética e do direito.

Em *Deus caritas est*, não se ignoram a dignidade³⁹¹, a responsabilidade e a liberdade, sublinhando uma antropologia unitária³⁹² que não pode deixar – e não o é na Encíclica – de ser considerada em termos de caridade.

4.5.2. *Bem comum*

O bem comum, princípio estruturante da DSI, foi, na modernidade, confrontado com dois desafios³⁹³: por um lado, quanto à categoria do bem³⁹⁴; por outro, questionou-se o comum³⁹⁵.

O bem comum é, em primeiro lugar, um elemento que deve ser prosseguido pelas pessoas (universalidade da responsabilidade)³⁹⁶ e pelas várias instituições, podendo falar-se de uma pluralidade de formas de expressão, que vão desde o bem comum familiar ao bem comum mundial, passando pelo bem comum empresarial ou do Estado³⁹⁷. Esta pluralidade traduz-se, pois, na recusa de que qualquer uma das esferas, por si só, permita a realização do bem comum, exigindo-se o concurso e a articulação³⁹⁸.

O bem comum específico da *civitas*, se quiséssemos empregar a formulação tomista³⁹⁹, é instrumental no sentido de não ser básico, mas antes destinado

³⁹¹ N.º 4

³⁹² Sobre este ponto, cf. *Deus caritas est*, n.º 5.

³⁹³ Peter KOSŁOWSKI, “Gemeinwohl des Staates und der kleineren Gemeinschaften: die Gliederung des Gemeinwohls”, in: Peter KOSŁOWSKI (Hrsg.), *Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus: zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung*, Stuttgart/Bad Cannstat, 1999, p. 1-14.

³⁹⁴ Impossibilidade de realização do bem como *intentio directa*: cf. Peter KOSŁOWSKI, *Gemeinwohl des Staates*, cit.

³⁹⁵ Pense-se em parte do pensamento liberal, para quem estamos perante um não-existente: recordemo-nos de Mandeville, em *A Fábula das Abelhas*, que sustenta que as públicas virtudes seriam o resultado de vícios privados.

³⁹⁶ *Compendio*, cit., n.º 165, p. 118.

³⁹⁷ Cf. *Compendio*, cit., n.º 165, p. 118.

³⁹⁸ O paralelo com a teoria das “esferas da justiça” de Michael WALZER (*Spheres of justice: a defence of pluralism and equality*, Oxford/Cambridge, 1983; trad.: *As esferas da justiça: em defesa do pluralismo e da igualdade*, Lisboa, 1999) é evidente. Contudo, não se devem apagar as diferenças: como regista Dominique GREINER [“Le bien commun à l’épreuve des éthiques procédurales: pour une réinterprétation des sources théologiques”, *Revue d’Éthique et de Théologie Morale* (2006/241), p. 119-144, p. 134], «la tradition du bien commun affiche plus fondamentalement que la perspective des sphères de justice, une prétention normative générale et transversale».

³⁹⁹ *De Regno apud* John FINNIS, “Public good: the specifically political common good in Aquinas”, in: David F. FORTE, *Natural law and contemporary public policy*, Washington, D.C., 1998, p. 174-209.

à salvaguarda dos bens fundamentais⁴⁰⁰. É entendido como “o conjunto de todas as condições da vida social que consintam e favoreçam o desenvolvimento integral da personalidade humana”⁴⁰¹.

Trata-se de uma concepção *aberta* de bem comum, sublinhando-se as dimensões procedimentais e epocais. Criticam-se, pois, concepções monistas de bem comum que acabaram, violando os seus direitos, por sacrificar a pessoa ao colectivo (nação ou revolução). O lastro teológico funciona como elemento de não absolutização do bem comum: por um lado a partir de uma teoria analógica do bem comum, afirma-se que, em termos plenos, só existe na comunhão de todos em Deus⁴⁰²; por outro, a pessoa humana tem de ser respeitada.

Instituição com especiais responsabilidades na matéria é, sem dúvida, o Estado. Mas adverte-se para a tentação de “sobreteologização do político”⁴⁰³, da tentativa de utilização dos meios políticos como forma de instauração de um Reino. Além disso, os chamados corpos intermédios são elementos essenciais nesse processo de realização do bem comum, ideia que explicitaremos em sede de princípio da subsidiariedade.

Numa teoria do bem comum, e com específica relevância na questão da justiça e da caridade, considera-se o destino universal dos bens e a questão do acesso à propriedade.

4.5.3. *Subsidiariedade*

Quanto ao princípio da subsidiariedade, embora se possam encontrar antecedentes, nomeadamente em Aristóteles, S. Tomás de Aquino e no pensamento, de matriz calvinista, de Altúcio⁴⁰⁴, não há dúvidas que o desenvolvimento

⁴⁰⁰ John FINNIS, *Public good*, cit., p. 192.

⁴⁰¹ João XXIII, *Mater et Magistra; Gaudium et Spes*, 74 § 1: “o conjunto das condições da vida social que permitem aos homens, às famílias e aos grupos realizarem-se mais completa e facilmente”.

⁴⁰² Dominique GREINER, *Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales*, cit., p. 132.

⁴⁰³ A expressão é de Ratzinger, citado por Dominique GREINER, *Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales*, cit., p. 130) no quadro de uma leitura do pensamento político de S. Agostinho.

⁴⁰⁴ Fundamental é aqui a *Politica methodice digesta*; partindo de premissas que nada têm a ver com o modelo individualista da Modernidade, sustenta que o homem é um animal simbiótico, partícipe de uma série de comunidades, em que a comunidade política tem um papel supletivo. Reconhecendo ao povo a soberania, faz da crítica da tirania de exercício uma peça-chave da sua teoria. Não lhe interessa a bondade ou maldade do príncipe, mas se respeita, ou não, a autonomia das comunidades. Sobre o pensamento de Althusius, cf., *inter alia*, Henk E.S. WOLDRING, “The constitutional state in the political philosophy of Johannes Althusius”, *European Journal of Law and Economics* 5 (1998), p. 123-132; Chantal MILLION-DELSOL, *L'état subsidiaire*, Paris, 1992, p. 47-60; também um conjunto de estudos reunidos em Giuseppe DUSO/ Werner KRAWIETZ/ Dieter WYDUCKEL (Hrsg.), *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie der frühen Föderalismus*, Berlin, 1997.

teorético de base⁴⁰⁵ foi fruto da doutrina social da Igreja⁴⁰⁶, tendo encontrado expressão num conjunto de documentos, nomeadamente na Encíclica *Quadragesimo anno*⁴⁰⁷, de Pio XI, datada de 15 de Maio de 1931, sendo reiterado por João XXIII⁴⁰⁸, no Concílio Vaticano II⁴⁰⁹ e no pontificado de João Paulo II⁴¹⁰. Etimologicamente reconduzido ao vocábulo latino *subsidium* – como apoio ou prestação auxiliar –, então empregue na linguagem militar para se referir às *subsidiarii cohortes*. Trata-se de um princípio que, no quadro da doutrina social da Igreja, se refere às relações entre as pessoas e as instituições e, no plano institucional, entre as diferentes “sociedades”⁴¹¹. Nas discussões, que extravasam o domínio da DSI – aqui o nosso centro de interesse –, recorta-se um princípio *multidisciplinar* (v.g., teologia, sociologia, direito, ciência política), *multidimensional* (a começar pela relação pessoa/sociedade, mas continuando noutros níveis, como se ilustrará no texto) e *multifuncional* (garantia e promoção).

Em sede de teoria política e constitucional⁴¹², registre-se o contributo do pensamento liberal, nomeadamente de Immanuel Kant, Wilhelm von Humboldt, Silvester Jordan, Joseph Eötvös e Robert von Mohl⁴¹³. Contudo, o princípio da subsidiariedade não é indiferente à história, variando as tarefas prosseguidas pelas diferentes formações sociais, numa linha de “respeito” da sua especificidade, ou seja, na moderna linguagem dos sistemas, falaríamos de autopoiesis⁴¹⁴. Mais: à tradicional interpretação em vestes protectivas ou garantísticas acresce a leitura em termos promocionais, ou seja, de reforço ou incremento da autono-

⁴⁰⁵ Sem que se limite, desta forma, o alcance do princípio, pois, como já resulta do texto, não é específico da DSI. Aliás, em abono dessa tese, para além da referência à sua origem pré-cristã, Arthur KAUFMANN (*Rechtsphilosophie*, München, 1997, p. 224) considera Abraham Lincoln opositor por excelência da ideia.

⁴⁰⁶ Cf. Walter KERBER, *Sozialethik*, cit., p. 60-65; também J. BEYER, “Principe de la subsidiarité ou «juste autonomie» dans l’Église”, *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986), p. 801-822.

⁴⁰⁷ N. os 79-80: “Verdade é, e a história o demonstra abundantemente, que, devido à mudança de condições, só as grandes associações podem hoje levar a efeito o que antes podiam até as mais pequenas. Permanece, contudo, imutável aquele solene princípio da filosofia social: (...) passar para uma sociedade maior e mais elevada o que as comunidades menores e inferiores podiam realizar, é uma injustiça, um grave dano e perturbação da boa ordem social” (in: *Rerum Novarum / Quadragesimo Anno*, Lisboa, 1991, p. 103).

⁴⁰⁸ *Mater et Magistra*, 54 e 118, respectivamente p. 168 e 206 da edição utilizada (*Mater et Magistra/A Igreja Mãe e Educadora*, Lisboa); também *Pacem in Terris* (1963).

⁴⁰⁹ *Gaudium et Spes* (n.º 86) e no Decreto *Gravissimum educationis* (n.º 3 e 6).

⁴¹⁰ *Centesimus Annus*, 48 (p. 106 da edição utilizada: *Centesimus Annus: Carta encíclica do Sumo Pontífice João Paulo II*, Lisboa, 1991).

⁴¹¹ *Compendio*, cit., n.º 186.

⁴¹² Para a discussão na doutrina constitucional, cf. o que escrevemos em *Constituição e biomedicina*, vol. 1, I.4.

⁴¹³ Josef ISENSEE, *Subsidiaritätsprinzip*, cit., p. 44-70.

⁴¹⁴ Precisamente neste sentido, cf. Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 65-66.

mia das formações sociais⁴¹⁵. Neste sentido, o princípio da subsidiariedade sublinha aspectos de parceria e não de autarquia em relação ao Estado⁴¹⁶. Assim, não deve ser lido, como pretende um conjunto de autores como uma hipervalorização, agora do mercado e não do Estado, sem respeito das especificidades das formações sociais, sem tomar a sério o chamado “terceiro sector”, o que se traduz numa “colonização do mundo da vida”⁴¹⁷. Vieira de Andrade⁴¹⁸ sublinhou que estamos mais perante um limite do que face a uma regra que apontasse para a excepcionalidade da intervenção do Estado.

Mais recentemente, o princípio da subsidiariedade tem, em virtude da sua utilização no domínio jurídico, estado na ribalta. Por um lado, sublinhe-se a importância no direito comunitário⁴¹⁹; por outro, no interior dos Estados, tem sido crescentemente mobilizado para captar os vários níveis de organização do poder, mesmo em comunidades políticas, que não assumem vestes federais⁴²⁰.

Também ao nível da comunidade internacional tem sido mobilizado um modelo de *subsidiariedade*. A comprová-lo, as propostas de Wolfgang H. Reinicke e de Jan M. Witte⁴²¹, que sugerem a atribuição, a um conjunto de actores não-estatais, como as organizações não-governamentais e as empresas, de competências para a elaboração de alguns aspectos de políticas públicas, criando-se, assim, em sua opinião, uma “verdadeira sociedade civil global”⁴²².

⁴¹⁵ Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 199-200. Assim, a subsidiariedade não tem apenas uma dimensão negativa – se quisermos, de respeito de uma esfera de acção –, mas também positiva que recupera a ideia que desvela a etimologia e que aponta para auxílio e promoção.

⁴¹⁶ Cf. Angela C. CARMELLA, “A Catholic view of law and justice”, in: Michael W. McCONNELL/Robert F. COCHRAN, Jr./Angela C. CARMELLA (ed.), *Christian perspectives on legal thought*, New Haven/London, 2001, p. 255-276 p. 268, que, no entanto, fala de autonomia e não de autarquia.

⁴¹⁷ Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 201.

⁴¹⁸ “Supletividade do Estado e desenvolvimento”, in: Mário PINTO/António Leite GARCIA/SEABRA, João, *Gaudium et Spes*, cit., p. 113-124.

⁴¹⁹ Na doutrina, cf., entre nós, Margarida Salema d’Oliveira MARTINS, *O princípio da subsidiariedade em perspectiva jurídico-política*, Coimbra, 2003, p. 89-325; Fausto de QUADROS, *O princípio da subsidiariedade no direito comunitário após o Tratado da União Europeia*, Coimbra, 1995.

⁴²⁰ Na CRP, cf. o art. 6.º/1 e o art. 7.º/6. Na doutrina, para além da dissertação de Margarida Salema d’Oliveira MARTINS, *O princípio da subsidiariedade*, cit., v. Jorge MIRANDA/Rui MEDEIROS, *Constituição portuguesa anotada*, t. I, Coimbra, 2005, p. 78 e 84; José Joaquim Gomes CANOTILHO/Vital MOREIRA, *Constituição da República Portuguesa anotada*, vol. I, 2007, p. 233-234, 245-246.

⁴²¹ “Interdependence, globalization, and sovereignty: the role of non-binding international legal accords”, in: Dinah SHELTON (ed.), *Commitment and compliance: the role of non-binding norms in the international legal system*, New York, 2000, p. 75-100, p. 92-3.

⁴²² *Interdependence, globalization, and sovereignty*, cit., p. 93.

A subsidiariedade⁴²³ é hoje um elemento-chave de uma teoria da diversidade rectamente entendida⁴²⁴. Também no domínio da justiça e da caridade a revalorização da responsabilidade pessoal e a importância dos diferentes actores, aos vários níveis, incluindo o mundial, em que, como referimos, se tem vindo a constituir uma verdadeira sociedade civil, são elementos irrenunciáveis de sociedades políticas bem ordenadas. Mais: à semelhança do que se passa com a cidadania, em que assistimos a uma multiplicidade de cidadanias, a caridade diz-se no plural, podendo falar-se, *inter alia*, de uma caridade política, social, familiar e cultural/intelectual^{424a}.

4.5.4. *Solidariedade*

Vimos já que a solidariedade é virtude⁴²⁵ e princípio. Nesta última dimensão, a solidariedade prende-se com a estruturação institucional⁴²⁶, é “princípio social ordenador das instituições com base no qual devem ser superadas as “estruturas de pecado” que dominam as relações entre as pessoas e os povos, superadas e transformadas em estruturas de solidariedade, mediante a criação ou a oportuna modificação de leis, regras de mercado, ordenamentos”⁴²⁷.

Na Encíclica, a importância das relações de interdependência entre os povos, não sendo desconhecida – referem-se os meios de acção internacio-

⁴²³ Não vamos aqui analisar a articulação entre subsidiariedade, diversidade e educação, que exigiria um tratamento específico que vai muito para lá do nosso objecto de análise. Recorde-se, no entanto, a relação entre certas políticas, nomeadamente educativas, e os efeitos na esfera do religioso. Fernando CATROGA (*Entre deuses e césores*, cit., p. 390), falando do declínio confessional na Europa, refere que “nos países protestantes, o recesso foi mais prematuro do que nos católicos. A ressalva, nesta última região, é o caso francês onde a emergência de uma precoce erosão não foi alheia – entre outros factores – a uma contínua política educativa inspirada na laicidade”.

⁴²⁴ A referência à diversidade tem assumido vestes profundamente diferenciadas. Um dos elementos da nova tríade constitucional, a par da segurança e da solidariedade [cf. Eberhard DENNINGER, “Sicherheit/Vielfalt/Solidarität: Ethisierung der Verfassung?”, in: Ulrich K. PREUSS, *Zum Begriff der Verfassung: die Ordnung des Politischen*, Frankfurt a. M., 1994; idem, “Nachwort”, in: Johannes BIZER/Hans-Joachim KOCH (Hrsg.), *Sicherheit, Vielfalt, Solidarität*, cit.; entre nós, Paulo Castro, “Diversidade, solidariedade e segurança (notas em redor de um novo programa constitucional)”, *Revista da Ordem dos Advogados* 62 (2002), p. 829-842], a diversidade tem sido mobilizada, no quadro de um relativismo corrosivo, para alicerçar discursos, como o da homossexualidade e o projecto dos chamados “casamentos do mesmo sexo”, que não se afiguram aceitáveis.

^{424a} O Papa, socorrendo-se da clássica fórmula de Rosmini, tem falado de caridade intelectual. Mais: afirmou que “forse dovrei scrivere un nuovo capitolo dell’ Encíclica *Deus Caritas est* sulla carità intellettuale” (para este tema, cf. agora Lorenzo LEUZZI (ed.), *La carità intellettuale*, cit.

⁴²⁵ Também virtude cristã, pois, como sublinha Marciano VIDAL (*Para comprender la solidaridad*, cit., p. 80) nela se espelham “opções evangélicas: cf. *Sollicitudo rei socialis*, n.º 38.

⁴²⁶ *Catecismo*, cit., n.º 193, p. 135.

⁴²⁷ *Compendio*, cit., n.º 193, p. 135.

nais⁴²⁸ e destaca-se o papel da Caritas⁴²⁹ – não é particularmente sublinhada, mas não é este o núcleo do documento. A solidariedade concretiza-se em várias vias⁴³⁰: política, económica e social. Além disso, diz-se em rede que, como referimos, não fica confinada às fronteiras intra-eclésiais ou nacionais.

Uma última palavra para sublinhar que a “civilização do amor”, para usarmos uma conhecida formulação de Paulo VI, é um recurso essencial para a construção de uma cultura e de práticas de solidariedade. Com efeito, as matrizes utilitaristas dominantes revelam aqui os seus limites: em sociedades altamente complexas é também cada vez mais necessária a solidariedade que se enraíza na verdadeira caridade⁴³¹, que se deixa interpelar pelo rosto(s) do(s) outro(s). Pois, “o amor é a atmosfera do Paraíso, onde se respira a divindade” e “[f]ora do amor, gira o Oceano da estupidez”⁴³².

5. Conclusão

“Deus não é uma palavra bonita que está acima da realidade: se Deus não estiver presente, nada funcionará. Quando se põe Deus de parte, tudo muda. Podemos observar esta realidade na história. (...) [O]nde Deus foi posto de lado, vemos que o homem foi amputado: em nome do empenho social, puseram Deus de parte; mas, deste modo, também destruíram a verdadeira responsabilidade social”

Joseph RATZINGER⁴³³

A primeira Encíclica do Pontificado de Bento XVI é um notável escrito sobre o amor nas suas várias dimensões. No domínio do político e do social, da justiça e da caridade, assume-se a autonomia entre política e religião, Estado e Igreja(s). O fantasma restauracionista que atormenta algumas mentes, que temem o regresso

⁴²⁸ “O presente põe à nossa disposição inumeráveis instrumentos para prestar ajuda humanitária aos irmãos necessitados, não sendo os menos notáveis entre eles os sistemas modernos para a distribuição de alimento e vestuário, e também para a oferta de habitação e acolhimento. Superando as fronteiras das comunidades nacionais, a solicitude pelo próximo tende, assim, a alargar os seus horizontes ao mundo inteiro” (N.º 30).

⁴²⁹ *Deus caritas est*, n.º 31.

⁴³⁰ Neste ponto, socorremo-nos de Marciano VIDAL, *Para comprender la solidaridad*, cit., p. 135 ss.

⁴³¹ Cf. Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 150.

⁴³² Igino GIORDANI, *Diário de fogo*, 1983, p. 55 (1948).

⁴³³ *Nuove irruzioni dello Spirito*, cit., p. 81.

a confessionalismos ilegítimos, não tem lugar no modelo defendido. O Estado de direito é um “Estado de distância”⁴³⁴ também no plano religioso e confessional.

Mas o texto assume claramente a dimensão sócio-política da mensagem cristã⁴³⁵, reafirma a importância da doutrina social da Igreja. Há, pois, em termos principiais, um “amor político”⁴³⁶, que não segue, no entanto, os caminhos metódicos, nomeadamente a utilização da chave de leitura marxista, propugnada pela teologia da libertação. O cristianismo em geral e o *corpus* da doutrina social da Igreja em particular surgem como instâncias críticas dos modelos vigentes, recusando a sacralização dos poderes do mundo⁴³⁷, reivindicando uma ordenação justa, mas também assumindo as tarefas próprias da Igreja nos territórios da caridade. Numa era predominantemente de direitos⁴³⁸, e sem esquecer as vítimas da exploração, não deixa também de sublinhar a importância dos deveres⁴³⁹.

A Encíclica é, assim, convite à resposta fermentante (profética⁴⁴⁰) dos cristãos no mundo – onde estão, mas de onde⁴⁴¹ não são⁴⁴² –, chamados à

⁴³⁴ A fórmula é de Kloepfer (v., entre nós, José Joaquim Gomes CANOTILHO, *Direito constitucional e teoria da constituição*, Coimbra, 72003); cf., em relação às confissões religiosas, Paul KIRCHHOF, *Die Erneuerung des Staates: eine lösbare Aufgabe*, Freiburg/Basel/Wien, 2006, p. 51.

⁴³⁵ Importa, sem prejuízo das pontes dialógicas, acentuar a especificidade cristã e a identidade eclesial. Como nos recorda mais uma vez RATZINGER (*Nuove irruzioni dello Spirito*, cit., p. 77): “o que define a Igreja não pode ser o serviço social, mas a fé em Deus, da qual, depois, também brota o trabalho social. Parece-me muitíssimo importante esta identidade, pela qual Deus tem a prioridade na Igreja e Deus está presente e concreto em Cristo que criou para si um corpo”.

⁴³⁶ Colhemos a expressão em Edward SCHILLEBEECKX, *Als politiek niet alles is... Jesus in de westerse cultuur*, Bearn, 1986 (trad.: *Jesus en nuestra cultura*, Salamanca, 1987, p. 90).

⁴³⁷ Aliás, a religião foi vista como forma de sacralização do político e de manutenção da coesão social. Relembre-se o chamado fragmento de Críatias, agora atribuído a Eurípides: Sísifo remete a crença nos deuses para o domínio da invenção, para que os homens tivessem medo e não praticassem o mal (cf. Jan ASSMANN, “Political theology: religious as legitimizing fiction in Antique and early Modern critique”, in: Bernhard GIESEN/Daniel ŠUBER (ed.), *Religion and politics*, cit., p. 193-203, p. 193).

⁴³⁸ Cf. os escritos de Norberto BOBBIO (*L'età dei diritti* (trad.: *A era dos direitos*, Rio de Janeiro, 1992) e *The age of rights*, New York, 1990).

⁴³⁹ Sobre a relação entre direitos e deveres no Magistério, cf. as páginas da colectânea de Giorgio FILIBECK, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa: da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II (1958-1998)*; trad.: *Direitos do Homem: de João XXIII a João Paulo II (1958-1998)*, S. João do Estoril, 2000, p. 163-167 (obra útil para outros pontos tratados neste escrito). Sobre a importância da categoria dos deveres, considerando especialmente a sua relevância no domínio do direito constitucional, cf. João Carlos LOUREIRO, *Constituição e biomedicina*, vol. I, cit, Parte II.

⁴⁴⁰ A linha profética é um legado fundamental do pensamento judaico, uma matriz essencial de pensar “judeu-grego” (como dizia Derrida), que, sem descurar a matriz helénica, não a hipervaloriza, ao contrário do que fez Heidegger (cf., para este ponto, falando de uma “cegueira [heideggeriana] mono-genealógica maciça”, John D. CAPUTO, “Filosofia e pós-modernismo profético”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004), p. 827-843, p. 838).

⁴⁴¹ O onde não pode ser compreendido aqui num sentido geográfico, mas a partir da oposição entre “ser da verdade” (Jo 18, 37; 1 Jo, 2, 21; 3, 18-19) e “ser do mundo” (Jo 15, 19;

radicalidade, louca e escandalosa, de um Deus que assumiu a condição humana para nossa Salvação⁴⁴³. Deus “impelente”⁴⁴⁴, que faz do amor mandamento de vida nova; Deus crucificado, em coração/lado aberto⁴⁴⁵, demonstrando⁴⁴⁶ e derramando amor.

Em tempos de dificuldade, importa, pois, anunciar Deus-Amor, cujos “seguidores” (imitadores) mostram frutos e obras. Perseveremos na fé, mantenhamos a esperança e pratiquemos a caridade⁴⁴⁷.

Pois, como nos recorda S. João da Cruz⁴⁴⁸, “no entardecer da vida, seremos julgados pelo amor”!

17, 14; 18, 36; 1 Jo 4, 5). Para outros desenvolvimentos, cf. Nicolas AUMONIER, “«Dans le monde» sans être «du monde»: quelques réflexions théologiques au service d’une foi et d’une action chrétiennes”, *Communio* 30 (2005), p. 13-26. Daqui que a linguagem dos cristãos não possa ser a do mundo (1 Jo 4, 5).

⁴⁴² Para desenvolver este ponto, a referência é, indubitavelmente, o *corpus* joânico, a começar pelo capítulo XVII do Evangelho.

⁴⁴³ Jo 15, 13: “Ninguém tem maior amor do que quem dá a vida pelos seus amigos”.

⁴⁴⁴ Sobre a “dimensão impelente”, Xavier ZUBIRI, *El problema teológico del hombre*, cit., p. 79-81.

⁴⁴⁵ Real TREMBLAY (*La figure du bon Samaritain*, cit., p. 231, n. 6) chama a atenção para a permutabilidade de coração e lado na Encíclica. No texto italiano, a nota é mais extensa, reenviando para *Einführung in das Christentum*, cit.

⁴⁴⁶ Rom 5, 8.

⁴⁴⁷ Para uma leitura destas virtudes entendidas como do excesso e do impossível, lido este como categoria bíblica, a partir da Anunciação, considerando Deus como a “possibilidade do impossível”, cf. John D. CAPUTO, *Filosofia e pós-modernismo profético*, cit., p. 839-843 (esp. p. 841-842). Já as virtudes cardeais seriam as virtudes do possível. Em relação à sua articulação, tomando como base os textos neotestamentários, cf. Hans Urs von BALTHASAR, “A unidade das virtudes teológicas”, *Communio* 1 (1984), p. 309-318.

⁴⁴⁸ *Dichos*, 64.