

Doutrina social da Igreja Católica. Questões de fundamentação teológica e filosófica

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

Faculdade de Letras de Lisboa

Introdução

Ao aproximar-se do final da encíclica *Sollicitudo rei socialis* (*Sollicitudo Social da Igreja* (1987)), um pouco antes da Conclusão, em jeito de leitura retrospectiva desse texto, o Papa João Paulo II alude à teologia¹, constituindo-a em fundamento de toda a argumentação, aí desenvolvida, em torno da doutrina social da Igreja Católica².

¹ «A sua [da doutrina social da Igreja] finalidade principal é *interpretar* estas realidades, examinando a sua conformidade ou desconformidade com as linhas do ensinamento do Evangelho sobre o homem e sobre a sua vocação terrena e ao mesmo tempo transcendente; visa, pois, *orientar* o comportamento cristão. Ela pertence, por conseguinte, não ao domínio da *ideologia*, mas da *teologia* e especialmente da teologia moral.» (n.º 41). Se nada advertido em sentido oposto, utiliza-se a versão para português da edição vaticana.

² O *Compêndio da doutrina social da Igreja* (n.º 9), de 2004, assume que desenvolve doutrina *ad intra*, isto é, para o interior da Igreja Católica: «o documento oferece um quadro abrangente das linhas fundamentais do «corpus» doutrinário do ensinamento social católico». No entanto, essa restrição representa apenas uma nota de respeito e de responsabilidade, que não impede a articulação com outras entidades, religiosas ou não: «É igualmente interessante notar como numerosos elementos aqui recolhidos sejam compartilhados pelas outras Igrejas e Comunidades eclesiais, bem

A presente reflexão, suscitada pela importância que o referido documento atribui à teologia, procurará esclarecer sinteticamente o lugar prático, especulativo e epistemológico que o saber teológico exerce, bem como o modo como o faz, ao desenvolver a chamada doutrina social da Igreja.

A religião cristã, a par de todas as religiões monoteístas, sempre se preocupou, por constitutiva intencionalidade e vocação, com as estruturas sociais da humanidade, quer em ação diversificada, inclusive em obras e organizações de beneficência³, quer no estudo do cariz social da vida humana, tal como o cristianismo a interpreta, sendo para este segundo aspeto que a especulação teológica é aqui preferencialmente convocada. O preconceito que viu o início do cristianismo apenas como um movimento social – uma «revolta de escravos», dir-se-ia mais tarde, o que a arte cinematográfica frequentemente reteve – está hoje ultrapassado⁴, bem como a ideia de que poderia escrever-se uma história da ciência omitindo a contribuição das religiões. Por outro lado, uma interpretação dogmática e fundamentalista das religiões tende a escamotear o constitutivo desenvolvimento delas, tal como a referência a uma essencialidade humana aponta, ainda que em desajustada leitura – «o homem de sempre...» –, para uma certa imutabilidade, insensível às formas sociais, que passam por grandes metamorfoses.

como por outras Religiões. O texto foi elaborado de modo que se possa fruir não somente *ad intra*, ou seja, entre os católicos, mas também *ad extra*. Com efeito, os irmãos que têm em comum conosco o mesmo Batismo, os adeptos de outras Religiões e todos os homens de boa vontade podem nele encontrar elementos fecundos de reflexão e impulso comum para o desenvolvimento integral de todo homem e do homem todo.» (*Compêndio da doutrina social da Igreja*, Carta do Card. Angelo Sodano, n.º 4). Não obstante o *Compêndio da doutrina social* se referir a indicações do Antigo Testamento que prefigurariam a futura doutrina social da Igreja, sabe-se que as coordenadas teóricas deste possível tema, nas Igrejas protestantes, se distanciam das da Igreja Católica, observação que pode ser ampliada a outras religiões, designadamente à islâmica.

³ A encíclica *Rerum Novarum* descreve algumas iniciativas representativas dessa ação (n.º 16), que aliás a história da humanidade geralmente regista.

⁴ Significativas, até por estarem coladas a uma data já bem distante, as palavras de Émile BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, Tome I: L'Antiquité et le Moyen Âge: Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, acentuando o pendor não especulativo do cristianismo, desfavorecendo, desse modo, a teologia, embora ele se reporte apenas ao Novo Testamento. «Le christianisme ne s'oppose pas à la philosophie grecque comme une doctrine à une autre doctrine. La forme naturelle et spontanée du christianisme n'est pas l'enseignement didactique et par écrit. Dans les communautés chrétiennes de l'âge apostolique, composées d'artisans et de petites gens, dominant les préoccupations de fraternité et d'assistance mutuelle dans l'attente d'une proche consommation des choses. Rien que des écrits de circonstances, épîtres, récits de l'histoire de Jésus, actes des apôtres, pour affermir et propager la foi dans le royaume des cieux; nul exposé doctrinal cohérent et raisonné.» (p. 328).

É, dentro de uma transformação social de grande alcance, que se analisa aqui a «locução» *doutrina social da Igreja*⁵, objeto de específica atenção nos últimos séculos, tomando-se, por ponto de partida, marcos bem concretos, como a revolução industrial, a encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, e a data da promulgação desta (1891)⁶. Dada a importância e a chancela oficial de tal documento, muitos outros textos do mesmo, ou aproximado, teor se lhe seguiram, revendo-se todos no lustre dessa inédita procedência⁷. Na duração que desta nos separa, formou-se mesmo um *corpus*, de cuja espessura o *Compendium socialis Ecclesiae doctrinae* (*Compêndio da doutrina social da Igreja*) pretende fornecer uma ideia⁸. Seja desde já advertido que a nossa reflexão não se compagina espontaneamente com os sentidos para que convergem os termos *doutrina* e *compêndio*, dirigindo-se, antes, para os supostos filosóficos⁹, designadamente epistemológicos, de tais documentos, nos quais, não raro, devido a estratificações terminológicas, a letra trai o espírito¹⁰.

⁵ Termo usado pelo *Compêndio da doutrina social da Igreja* (n.º 87).

⁶ Primeiro parágrafo da encíclica: «A sede de inovações, que há muito tempo se apoderou das sociedades e as tem numa agitação febril, devia, tarde ou cedo, passar das regiões da política para a esfera vizinha da economia social. Efetivamente, os progressos incessantes da indústria, os novos caminhos em que entraram as artes, a alteração das relações entre os operários e os patrões, a influência da riqueza nas mãos dum pequeno número ao lado da indigência da multidão, a opinião enfim mais avantajada que os operários formam de si mesmos e a sua união mais compacta, tudo isto, sem falar da corrupção dos costumes, deu em resultado final um temível conflito.» (n.º 1).

⁷ «Os princípios afirmados por Leão XIII serão retomados e aprofundados pelas encíclicas sociais sucessivas. Toda a doutrina social poderia ser entendida como uma atualização, um aprofundamento e uma expansão do núcleo originário de princípios expostos na «*Rerum novarum*.» (*Compêndio da doutrina social*, n.º 9).

⁸ Este *Compêndio* foi elaborado, a pedido do Papa João Paulo II, pelo Pontifício Conselho da Justiça e da Paz, que o apresentou em 2004. Aí se elencam, em sequência genética, os principais documentos do Magistério anteriores a essa data e se referem os motivos e a oportunidade do seu aparecimento, sem esquecer as interconexões mais significativas entre eles: *Rerum Novarum* (1891), do Papa leão XIII; *Quadragesimo anno* (1931), do Papa Pio XI; *Divini Redemptoris* (1937), também do Papa Pio XI; *Mater et Magistra* (1961), do Papa João XXIII; *Pacem in terris* (1963), do Papa João XXIII; Constituição Pastoral *Gaudium et spes* (1965), do Concílio Vaticano II; *Populorum progressio* (1967), do Papa Paulo VI (que o Papa Bento XVI lembrará, com particular ênfase, em *Caritas in veritate* (2009)); Carta Apostólica *Octogesima adveniens* (1971), do Papa Paulo VI; *Laborem exercens* (1981), do Papa João Paulo II; *Sollicitudo socialis* (1987), do Papa João Paulo II; *Centesimus annus* (1991), do Papa João Paulo II. A encíclica *Caritas in veritate* (2009) é já posterior ao *Compêndio da doutrina social* (2004), mas será incluída na nossa análise.

⁹ No entanto, o *Compêndio da doutrina social* afirma que explicita os aspetos mais relevantes, incluindo o filosófico: «aspetos teológicos, filosóficos, orais, culturais e pastorais» (n.º 8).

¹⁰ Se o próprio texto de *Rerum Novarum* reconhece que é urgente que a Igreja se pronuncie sobre as transformações que estavam a processar-se na sociedade, dos textos do Magistério sobre

À delimitação do tempo, dos factos e dos personagens, que vão acompanhar a nossa reflexão, tem sentido adicionar um rápido esclarecimento: por ocasião e motivo das guerras religiosas na Europa, de que resultou a formulação do princípio da tolerância¹¹, a religião, se não foi completamente varrida do espaço público, viu este reduzido, transformando-se o exercício religioso e também o seu alcance social em matéria privada, destituídos de estatuto público aberto. Por essa razão, a esfera pública da religião cristã, na Europa, teria de ser conquistada ou, melhor dito, reconquistada¹². A situação alterou-se, porém, enormemente, ao menos na Europa, nos nossos dias, por diversas razões – às vezes pelos piores motivos, se se tiver sobretudo em conta a violência inspirada por atitudes de índole religiosa –, passando o fenómeno religioso a impor-se como um fator de interferência pública, merecedor de atenção científica¹³. A doutrina social da Igreja, no início da sua formulação, além de traduzir lancinantes preocupações dos cristãos, decorrentes das deploráveis situações em que estava imersa a sociedade, em particular os trabalhadores da indústria e suas famílias, representava, em momento de necessária e oportuna intervenção, uma

a doutrina social da Igreja não é fácil, todavia, deduzir se essa nova situação é acompanhada por alterações evolutivas da doutrina tradicional da Igreja. O *Compêndio da doutrina social*, todavia, manifesta clara consciência da dificuldade em articular tradição e inovação, o que está bem patente na versatilidade terminológica: atualizar no transcurso do tempo (n.º 9), o novo que está ancorado nos imutáveis princípios da lei natural (n.º 53), palavras imutáveis do Evangelho (n.º 12), doutrina que se mantém idêntica na sua inspiração de fundo (n.º 85), capacidade de renovação da doutrina social (n.º 85), a doutrina social é um Magistério que tem capacidade de se abrir às «coisas novas» (n.º 85), oportunas adaptações sugeridas pelas mudanças das condições históricas e pelo incessante fluir dos acontecimentos (n.º 85), «canteiro» sempre aberto (n.º 86) – tudo avaliado à luz dos princípios doutrinários baseados na Revelação e na lei natural (n.º 89).

¹¹ Lembrem-se dois textos de referência: *A Letter Concerning Toleration* (1689), de John Locke, e *Traité sur la Tolérance* (1763), de Voltaire.

¹² Com este texto, corajoso e de longo alcance, o Papa Leão XIII «conferiu à Igreja quase um «estatuto de cidadania», no meio das variáveis realidades da vida pública, e «escreveu esta palavra decisiva», que se tornou «um elemento permanente da doutrina social da Igreja (...)» (*Compêndio da doutrina social*, n.º 90).

¹³ Escreve o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, *Se Deus Fosse um Ativista dos Direitos Humanos*, Coimbra: Ed. Almedina, 1913, p. 9: «Independentemente de quão remotos sejam os seus antecedentes, os direitos humanos, enquanto gramática decisiva da dignidade humana, só entraram nas agendas nacionais e internacionais a partir da década de 1970 e 1980. Quase simultaneamente emergiram também na cena internacional as teologias políticas, entendendo como tal as conceções da religião que partem da separação entre a esfera pública e privada para reclamar a presença (maior ou menor) da religião na esfera pública.»

forma de o Magistério¹⁴ entrar no espaço público, através, aliás, de uma causa nobre, se bem que, em muitos pontos, permeada do conflito com ideais e ideologias opostos à mundividência cristã. Para a cultura ocidental, onde a nota iluminista é recorrente, a prestigiada plataforma pública continuava a ser a ciência¹⁵, para o âmbito da qual se procurava atrair a racionalidade social, tendência elevada a um ideal que Augusto Comte tentou consagrar mediante a constituição de uma *Física Social*, que a complexidade do tecido social foi transformando em um «sonho desfeito»¹⁶. Todavia, enquanto ideal, esse horizonte de racionalidade social não mais se esvaiu, apresentando boas razões para penetrar no interior da própria Igreja que, sobretudo para tornar eficaz a sua ação benfazeja, desejava acompanhar os seus ardores de caridade¹⁷ com uma racionalidade que não fosse inferior à de outras de configuração assaz oposta¹⁸.

Não obstante se cultivar, nas instituições científicas suportadas pela Igreja, em particular nas escolas superiores, os esquemas das escolas públicas, incluindo a diversidade dos saberes, tornava-se matiz específico dessas instituições a presença da teologia, a qual, embora sem repercussão determinante nas outras ciências, vai tornar-se polo de encontro, se bem que não sistemático, com a doutrina social da Igreja, que carecia de suporte

¹⁴ *Caritas in veritate* específica: «magistério social dos Sumos Pontífices» (n.º 10).

¹⁵ Pessoalmente, chamámos a atenção para esse regresso da religião à consideração racional em *As Religiões nos Roteiros da paz – O ecumenismo*, “Itinerâncias de Escrita, Vol. I – Cultura/Linguagem”, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, pp. 334-379.

¹⁶ Paradoxalmente, o positivismo de Augusto Comte metamorfoseou-se em uma «Religião da Humanidade», de que esse pensador se considera o Fundador, assinando nessa qualidade o seu significativo texto *Catéchisme Positiviste ou Sommaire Exposition de la Religion Universelle en Onze Entretiens Systématiques entre une femme et un Prêtre de l’Humanité*, a que a preocupação científica com a sociedade, porque verdadeiramente importante, se guinda a entusiasmado ápice religioso.

¹⁷ «A caridade é a via mestra da doutrina social da Igreja. As diversas responsabilidades e compromissos por ela delineados derivam da caridade, que é — como ensinou Jesus — a síntese de toda a Lei (cf. Mt 22, 36-40). A caridade dá verdadeira substância à relação pessoal com Deus e com o próximo; é o princípio não só das micro-relações estabelecidas entre amigos, na família, no pequeno grupo, mas também das macro-relações como relacionamentos sociais, económicos, políticos. Para a Igreja — instruída pelo Evangelho —, a caridade é tudo porque, como ensina S. João (cf. 1 Jo 4, 8.16) e como recordei na minha primeira carta encíclica, «Deus é caridade» (Deus caritas est): da caridade de Deus tudo provém, por ela tudo toma forma, para ela tudo tende.» (*Caritas in veritate*, n.º 2).

¹⁸ Mas «a doutrina social da Igreja não é uma “terceira via” entre *capitalismo liberalista e coletivismo marxista*, nem sequer uma possível alternativa a outras soluções menos radicalmente contrapostas: ela constitui por si mesma uma *categoria*.» (*Sollicitudo rei socialis*, n.º 41).

teórico, abrindo caminho a algumas questões a que se prestará seguidamente particular atenção.

I. A teologia cristã e a doutrina social da Igreja

A história não tem esquecido nem as benéficas consequências da sensibilidade cristã aos problemas sociais da humanidade, nem a própria forma de a religião cristã organizar a vida das suas comunidades, que modelará, inevitavelmente, o modo de a Igreja ver a sociedade¹⁹. A prova dos factos – a atenção da Igreja dirigida para os flagelos sociais – é irrecusável e as proporções dela, pela sua magnitude, é de tal ordem que interpela a reflexão sobre as razões que os estimulam. Estas encontram-se no cerne da especulação teológica cristã, cedo apreendidas na teologia trinitária, por onde se iniciou a ciência teológica. O Deus trinitário, uma infinita dinâmica de amor, processando-se em unidade e diferença, conduz-nos à ideia de um Ser de manifestação, a qual ilumina o impulso evangélico em direção ao outro, tornando-se, por isso, modelo de comunidade e de irradiação universal.

Mas, se a Igreja quer competir, em plano de argumentação, com outras expressões sociais bem diferentes da sua, tem de responder a perguntas e a objeções sobre a pertinência e a legitimidade de uma proposta – de um saber –, a sua, de índole social, assumindo como ponto de partida a teologia, ainda que tenha dado já abundantes e válidas provas na vertente prática do desenvolvimento social. Observe-se que, em boa medida, a objeção

¹⁹ Servindo-nos da clássica e pertinente distinção de Ferdinand Tönnis – *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) – *comunidade e sociedade*, incluímos, na primeira, isto é, na *comunidade*, o fundamental e ideal modelo proposto pela Igreja, quer para ela própria, quer, por exemplo, para o agregado familiar. Na estrutura comunitária reside também, para a Igreja, ao menos implicitamente, o enraizamento da sociedade. A distinção entre comunidade e sociedade e a ênfase posta pela Igreja na modalidade comunitária podem estar na origem de muitos equívocos e desencontros, entre a doutrina social da Igreja e outras noções de vida social. É talvez o momento para afirmar que, desde a tematização da filosofia política dos pensadores gregos, o ser humano comunitário transformou-se – para não dizer reduziu-se a... – em cidadão, sendo deste que se ocupam as doutrinas sociais. A Igreja, porém, não desiste, por intrínseca lógica de vida, de ter bem presente, na sua doutrina social, o ser humano comunitário, do qual o cidadão está assaz distante. A encíclica *Mater et Magistra* (1961), do Papa João XXIII, é clara a este respeito: «Contudo, quando se tem um conceito humano e cristão do homem e da família, não se pode deixar de considerar como ideal a empresa que funciona como comunidade de pessoas.» (n.º 141), referência que *Populorum progressio* (n.º 28) relembra.

à legitimidade de um saber teológico está respondida, desde o início da teologia cristã e bem confirmada pela especulação medieval – uma fase fecunda da história da lógica, precisamente para preservar a legitimidade do saber teológico –, tomando como arma de defesa a própria lógica grega, sobretudo a partir do momento em que o *Organon* aristotélico admitiu e promoveu uma lógica de premissas não *necessárias*²⁰, como teriam de ser as da *teologia positiva*, no caso tida como revelada²¹. Se a história mostra que a teologia cristã se estiolou, muitas vezes, em formais justas académicas, não raro rotuladas pejorativamente de *escolásticas*, destituídas de consequências práticas, a doutrina social da igreja, particularmente após a promulgação da *Rerum Novarum*, não só enfrentou os ciclónicos problemas humanos dessa época, como apresentou credenciais epistemológicas, entrando em debate público e apoiando a sua ação com as razões, de vária ordem, que considerou assistir-lhe. De certo modo, sobretudo nesse momento de graves refregas sociais, a *teologia positiva*, que apoiava a doutrina social da Igreja, queria também apresentar-se, mediante um processo de generalização, como *teologia natural*, tal como a *antropologia* de recorte cristão²² desejava representar a *antropologia*, despida de determinações adjetivas, pelo facto de a Igreja estar convencida de que, ao nível de profundidade das suas análises, apreendia os seres humanos nos seus traços essenciais²³. No entanto, para lá das discussões teóricas à volta desta questão, a verificação de con-

²⁰ Como seria a *lógica dialética* (*Segundos Analíticos* I, 71a5-6).

²¹ A distinção entre teologia natural, que corresponderá de certo modo à teodiceia, e a teologia positiva não terá um entendimento único, dado que debaixo da mesma terminologia subsistiram significados muito diferentes. Verdadeiramente, não há teologias naturais, uma vez que todas são culturais. No presente contexto, pretende-se afirmar que a teologia positiva parte de premissas reveladas, enquanto a teologia natural se apoiaria apenas na construção da razão, mas tal não significa que o ponto de partida da teologia natural não se apoie em premissas que, sendo culturais, são repassadas de enorme contingência. De notar que os autores que insistiram nesta distinção e lutaram pela constituição de uma teologia natural eram cristãos, tendo introduzido nos conteúdos da teologia natural muito do que nasceu nos canteiros da teologia positiva e passou, mediante a sua integração na cultura, para a teologia natural. Tomamos a liberdade de remeter para um texto de nossa autoria que aborda esta questão: *Da Religião Revelada à Religião Natural. Pelos caminhos da razão*, em «Itinerâncias de Escrita, Vol. I, Cultura/Linguagem, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2011, pp. 321-333.

²² *Compêndio da doutrina social*, n.º 9, usa mesmo a expressão «antropologia cristã».

²³ Elucidativa a seguinte articulação entre lei natural, fé da Igreja e Evangelho de Cristo: «Os princípios da doutrina social da Igreja, que se apoiam sobre a lei natural, se vêm confirmados e valorizados, na fé da Igreja, pelo Evangelho de Cristo» (*Compêndio da doutrina social*, Carta Introdutória do Card. Angelo Sodano, n.º 2).

taminações recíprocas, entre a doutrina social da Igreja e outras propostas de matiz social, embora frequentemente em contenda, é frequente. Ainda hoje, é fácil registar a presença de categorias teológicas cristãs nas teorias sociopolíticas neutras ou mesmo antagónicas relativamente a fatores religiosos, que, todavia, se enlaçaram através da proximidade das discussões e também, senão sobretudo, pela sua inevitável interação na vida quotidiana.

Se a articulação, entre a teologia cristã e a doutrina social da Igreja, explica, em âmbito de reflexão, o modo como esse tecido social é inspirado pela religião de perfil bíblico, não sanciona, contudo, em termos estritos, a ideia de uma ciência/filosofia social da Igreja. A palavra doutrina – doutrina social –, de significado um tanto ou quanto indefinido, é índice disso mesmo, não obstante os textos mais representativos do Magistério registarem uma bem determinada ambição racional de carácter científico ou/e filosófico. É também verdade que, ainda em sentido estrito e apesar das solenes proclamações epistemológicas e ideológicas do positivismo, nunca tinha havido, até então, uma ciência social. No entanto, a Igreja Católica, movida pela sua sensibilidade às questões e problemas humanos²⁴ e, ao mesmo tempo, desafiada pelo espaço público que uma abordagem científica proporcionaria, devotou-se empenhadamente a esta tarefa. Em uma perspetiva científica, não se pode dizer que as propostas da Igreja sejam mais inconsistentes do que outras com as quais se podem comparar ou mesmo confrontar. O que se pode afirmar é que umas e outras trabalhavam matéria tão complexa que dificilmente se ajustaria à atraente simplificação cientificista.

Mas abandonemos, por agora, a via das comparações, senão mesmo das competições, e fixemo-nos nas insuficiências epistemológicas com que qualquer doutrina social se depara, hoje ainda mais agravadas, a que a Igreja não se pode furtar. Por outro lado, a Igreja dispõe de recursos e sugestões teóricos propícios, herdados de uma longa tradição, embora tenhamos de reconhecer que essa vantagem é frequentemente negligenciada pelas interpretações de incidência social. É por isso que, apesar de a nossa reflexão se polarizar em algumas dificuldades de ordem epistemológica, ínsitas à

²⁴ A Igreja «perita em humanidade», expressão enfática que surge com alguma frequência nos textos do Magistério e que é também lembrada na Apresentação do *Compêndio da doutrina social da Igreja*.

doutrina social da Igreja, esta restrição não impede que muitas das observações a evidenciar não possam ser generalizadas a posições estranhas à religião cristã. Além disso, beneficiando a Igreja de uma tradição que pode trazer alguma luz ao debate epistemológico da nossa contemporaneidade, esses elementos não podem ser escamoteados, dentro da mesma Igreja, sobretudo nos meios intelectuais, a favor do entusiasmo com tropismos de atualidade, cujos impasses esta mesma já vai reconhecendo.

II. Categorias filosóficas para uma doutrina social da Igreja

O processo de constituição das ciências, rumando em direção à autonomia de cada uma delas, passa, na Idade Moderna, pela separação entre os diversos saberes, abandonando a questão da *classificação das ciências*, que havia percorrido as épocas anteriores, na tentativa de conciliar e articular, epistemologicamente, a unidade e a diversidade desses saberes; em sentido inverso, em tempos mais próximos dos nossos, quando a complexidade do real não pode ser já entendida por um único saber, recorre-se atualmente e com atitude assumida à colaboração de várias áreas científicas, desenhada, geralmente, por uma configuração de interdisciplinaridade, que, afinal, nem transforma as ciências para aí convocadas, nem traz uma solução satisfatória aos problemas que a provocaram. De facto, nos nossos dias, algumas situações, parte das quais será explicitada mais adiante, têm experimentado agudamente a necessidade de recorrer ao expediente da interdisciplinaridade, sentindo, todavia, com não menor agudeza, que a unidade epistemológica não se consegue através da concertação de contiguidades interdisciplinares. Entendidas em sentido estrito, as ciências não se acomodam a esses expedientes pragmáticos, procurando cada uma delas a sua respetiva autonomia e, ao mesmo tempo, a hegemonia sobre as outras, se possível absorvendo-as.

Os fenómenos sociais, devido à sua complexidade, nunca suportaram rigorosos limites científicos, integrando-se, antes, em outros saberes, como extensões destes, aplicadas à vida da sociedade. Neste contexto e pelo que foi dito na *Parte I* deste estudo, bem como pela leitura dos vários «textos sociais» do Magistério, há então razões para perguntar se a doutrina social

da Igreja constitui apenas uma aplicação da teologia, mas sobretudo se tem esta por fundamento, ou ainda, caso se considere a «locução» doutrina social um saber autonomizado, de que saberes se dissociou.

Sem retirar à doutrina social da Igreja o direito de ser inspirada pela religião e pela teologia cristãs, importa vincar que a teologia não pode ser o fundamento epistemológico da doutrina social, como se esta fosse deduzida da teologia ou tivesse nesta os seus fundamentos, uma vez que a ciência teológica tem por *objeto*, o Ser divino, um entidade singular, que pode ajudar, *a posteriori*, a entender a estrutura do mundo, mas sem que este possa constituir-se, também por dedução, da mão criadora da Divindade. Neste sentido, a doutrina social da Igreja não é teologia, não obstante, como se vem observando, o reconhecimento dos reflexos especulativos teológicos nas orientações sociais. Se uma das finalidades da ciência é a dissipação das contingências, ao menos em uma esfera determinada, nada é mais contingente do que uma realidade criada pelo ser infinito, onde se lide com vontades.

Na realidade, a doutrina social da Igreja toca no campo racional de outros saberes, facto reconhecido pelos textos do Magistério²⁵, tendo, por isso, sentido indagar quais são, segundo esses mesmos textos, os saberes com os quais a doutrina social da Igreja é consonante. Será de puro bom senso admitir que os documentos da Igreja, com predominante intencionalidade pastoral²⁶, não se envolvam em especulações epistemológicas, mas será também da mais elementar lucidez pensar que elas são aí um fundamental suposto.

Para lá da omnipresença teológica, dentro das condicionantes que

²⁵ «Vista a complexidade dos problemas, é óbvio que as várias disciplinas devem colaborar através de uma ordenada interdisciplinaridade. A caridade não exclui o saber, antes reclama-o, promove-o e anima-o a partir de dentro.» (*Caritas in veritate*, n.º 30).

²⁶ «O cristão sabe poder encontrar na doutrina social da Igreja os princípios de reflexão, os critérios de julgamento e as diretrizes de ação donde partir para promover esse humanismo integral e solidário. Difundir tal doutrina constitui, portanto, uma autêntica prioridade pastoral, de modo que as pessoas, por ela iluminadas, se tornem capazes de interpretar a realidade de hoje e de procurar caminhos apropriados para a ação: «O ensino e a difusão da doutrina social fazem parte da missão evangelizadora da Igreja.» (*Compêndio da doutrina social*, n.º 7).

vamos observando, a ética/moral ocupa, explícita e repetidamente²⁷, uma posição central, que mais não seja pela denúncia²⁸ da sua ausência em setores fundamentais da vida social, designadamente a economia e a finança²⁹.

De facto, a posição da ética, nos textos do Magistério, em reação a uma sociedade que a dispensa, a ela não apelando ou deformando-a, é de tal modo central que, sendo a ética uma ciência que sempre ocupou um lugar insubstituível nos quadros clássicos dos saberes, pode levar-nos a pensar que a doutrina social da Igreja nada mais é do que a aplicação da ética, o que pode significar também uma transição do âmbito da *teologia positiva*, onde se enraizaria a chamada ética cristã³⁰, inspirada pela revelação, para o foro natural, o que apoiaria, de certo modo, a Igreja no seu esforço para se manter em um patamar simplesmente racional. Este cruzamento de planos, compreensível em uma área tão complexa, agudiza, todavia, ainda mais, a questão da fundamentação de todos estes saberes. É que,

²⁷ «Existem, em todas as culturas, singulares e variadas convergências éticas, expressão de uma mesma natureza humana querida pelo Criador e que a sabedoria ética da humanidade chama lei natural. (*Caritas in veritate*, n.º 59), que um laicismo intolerante chega a negar (*Compêndio da doutrina social*, n.º 572). E, no entanto, esta afirmação tão assertiva de uma universal sedimentação ética não escamoteia o sentido plurívoco desta: «Todavia, é bom formar também um válido critério de discernimento, porque se nota um certo abuso do adjetivo «ético», o qual, se usado vagamente, presta-se a designar conteúdos muito diversos, chegando-se a fazer passar à sua sombra decisões e opções contrárias à justiça e ao verdadeiro bem do homem.» (*Caritas in veritate*, n.º 45). Não obstante esta reserva, acentua-se a onnipresença da ética, que passa a ser o plano fundante: «Por outro lado, não se deve recorrer ao termo «ético» de modo ideologicamente discriminatório, dando a perceber que não seriam éticas as iniciativas não dotadas formalmente de tal qualificação.» (*ibidem*). «A *Laborem exercens* delinea uma espiritualidade e uma ética do trabalho, no contexto de uma profunda reflexão teológica e filosófica» (*Compêndio da doutrina social*, n.º 101). «A caridade, não raro confinada ao âmbito das relações de proximidade, ou limitada aos aspetos somente subjetivos do agir para o outro, deve ser reconsiderada no seu autêntico valor *de critério supremo e universal de toda a ética social*.» (*ibidem*, n.º 204).

²⁸ A doutrina social da Igreja faz parte do anúncio do Evangelho: «*Aos homens e às mulheres do nosso tempo, seus companheiros de viagem, a Igreja oferece também a sua doutrina social*. De facto, quando a Igreja «cumpre a sua missão de anunciar o Evangelho, testemunha ao homem, em nome de Cristo, sua dignidade própria e sua vocação à comunhão de pessoas, ensina-lhes as exigências da justiça e da paz, de acordo com a sabedoria divina» (*Compêndio da doutrina social*, n.º 3). Mas o anúncio exige muitas vezes a *denúncia*: violações da dignidade (*ibidem*, n.º 107), o liberalismo sem freio (*Populorum progressio*, n.º 26), crianças subalimentadas (*ibidem*, n.º 45), o esbanjamento de recursos, quando tantos vivem na penúria (*ibidem*, n.º 53).

²⁹ «A área económica não é nem eticamente neutra nem de natureza desumana e antissocial. Pertence à atividade do homem; e, precisamente porque humana, deve ser eticamente estruturada e institucionalizada.» (*Caritas in veritate*, n.º 16).

³⁰ «De facto, a economia tem necessidade da ética para o seu correto funcionamento; não de uma ética qualquer, mas de uma ética amiga da pessoa.» (*Caritas in veritate*, n.º 45).

se na ética se fundamentar a doutrina social da Igreja, resta, ainda, saber qual o fundamento da própria ética, pois esta não é nem autofundamentada, nem o único saber, nem o mais radical. Neste ponto, os textos da Igreja dirigem-se em dupla direção: como seria previsível em uma religião, o fundamento último é Deus, a cujo conhecimento a natureza criada conduz; por isso mesmo a natureza, no caso a natureza humana, seria ponto de partida privilegiado. Com particular ênfase desde a revolução industrial, é abrangente a relevância que os documentos da Igreja outorgam à natureza, para evitar já relativismos da ética, já perigosas interferências da técnica sobre a natureza, sendo esta convocada pelo Magistério para terreno de diálogo, sobre a doutrina social, seja qual for a fé – ou a ausência dela – dos interlocutores.

A Igreja, porém, depara-se aqui com uma ineludível dificuldade: por um lado, não é fácil definir o que é a natureza e, por outro e devido a tal limitação, há muitas noções de natureza, desenhadas – todas – pela cultura, não se dissipando, por isso, uma enorme margem de relativismo, decorrente das múltiplas interpretações, que atinge mesmo a própria noção de humano. Além disso, a ciência moderna prescindiu, para ela própria se constituir, da ideia de natureza, pelo menos daquela cujos contornos foram estabelecidos pela filosofia de Aristóteles, embora a natureza represente para os atuais movimentos ecologistas uma nostálgica atração³¹. É verdade que a especulação cristã tentou aproximar, uma vez ou outra, o movimento da natureza e a categoria de historicidade³², o que, não obstante a presença de uma contingência temporal, não abriria, por esta ser orientada, as portas ao relativismo. Todavia, prevaleceu, globalmente, mesmo em quase toda a especulação cristã, um sentido de natureza resistente à temporalidade, salvo quando o ser humano a substituiu por artefactos, também eles não consignando, intrinsecamente, a temporalidade. É por isso que a terminologia dos textos da Igreja, agora em referência, são assaz versáteis, como já tivemos oportunidade de referir, ora afirmando uma imutabilidade de

³¹ A humanidade atual «sente viva a preocupação pela ecologia» (*Compêndio da doutrina social da Igreja*, Carta Introdutória do Card. Angelo Sodano, n.º 3). Mas a encíclica *Caritas in veritate* (n.º 48), pensando talvez em alguns entusiasmos ecologistas que chegam a divinizar a natureza, refere-se a eles ao considerar esta «tabu intocável», em sentido oposto ao «abusar dela», por parte da ilimitada invasão técnica.

³² Cf. M.-D. CHENU, «Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, XXXII (1969) 131-167.

doutrina, sancionada pela natureza, suscetível de ser aplicada às novas circunstâncias, a que não poderia furtar-se, perante a revolução industrial, ora admitindo uma certa transformação, cujos princípios não são claros, podendo esta fluida terminologia contaminar também a própria ética.

Se preconceitos de vária ordem refreavam o espaço público quer da religião – das religiões –, quer da teologia, limitação de que a Igreja esteve bem consciente desde a formulação da sua doutrina social, esforçando-se, por isso mesmo, por se colocar no espaço público criado pelas ideologias reinantes e tentando superá-las no próprio campo delas, a eficácia teórica, no terreno de todas as doutrinas sociais, foi sempre muito reduzida, porque estavam em diálogo universos díspares, que não eram discutidos, sendo apenas supostos, condicionando, no entanto, os resultados. Basta observar que a Igreja lida com a teologia, com a ética e com a natureza, pontos de referência especulativos que não têm real impacte teórico nas posições contra as quais a mesma Igreja se ergue, embora seja relevante o seu benéfico efeito prático na vida da sociedade³³.

Depois de se apresentar, em traços curtos, algumas das questões que estavam – e continuam – atualmente em jogo e sem a pretensão de emitir juízos de valor sobre elas, há, todavia, ilações que podem ser colhidas, aplicáveis às doutrinas sociais, incluindo as da Igreja Católica, até com particular incidência nas interpretações desta. Em termos globais, deve ser afirmado que os saberes disponíveis e mais frequentemente convocados

³³ As coordenadas sociais encontram-se inevitavelmente com as doutrinas políticas. A Igreja está bem consciente desta interação, mas, dos seus textos sobre a doutrina social, mesmo quando critica algumas ideologias políticas, não se pode extrair qualquer orientação política, pelo menos de sinal único. Há, no entanto, categorias que não são de ordem política, como o personalismo, que foram preferencialmente adotadas por alguns esquemas políticos. Emmanuel Mounier é, no século XX, uma referência ímpar do personalismo. Acrescente-se que a teologia cristã é fundamental para se perceber a noção de pessoa, onde se enraíza o personalismo, a qual, à semelhança de muitas outras categorias, passou para a cultura, mediante o chamado processo de laicização. «De natureza espiritual, a criatura humana realiza-se nas relações interpessoais: quanto mais as vive de forma autêntica, tanto mais amadurece a própria identidade pessoal. Não é isolando-se que o homem se valoriza a si mesmo, mas relacionando-se com os outros e com Deus, pelo que estas relações são de importância fundamental. Isto vale também para os povos; por isso é muito útil para o seu desenvolvimento uma visão metafísica da relação entre as pessoas. A tal respeito, a razão encontra inspiração e orientação na revelação cristã, segundo a qual a comunidade dos homens não absorve em si a pessoa aniquilando a sua autonomia, como acontece nas várias formas de totalitarismo, mas valoriza-a ainda mais porque a relação entre pessoa e comunidade é feita de um todo para outro todo.» (*Caritas in veritate*, n.º 53).

não se compaginam, ao menos por insuficiência, com a complexidade da sociedade dos nossos dias, se se tiver em conta, como vem sucedendo nesta reflexão, a revolução industrial, incluindo também as profundas evoluções, relativamente a esta, que entretanto se foram avolumando. A crise moderna das ciências é um sintoma desse desencontro entre o saber e a realidade. Sem um saber novo, reclamado pelo mundo novo, em que estamos envolvidos, não é de esperar nem resultados diferentes, nem aproximações, nem diálogos frutíferos, entre as diversas propostas, designadamente entre as da Igreja e todas as outras. No entanto, o império atual da técnica, que não pode ser dissociado da ciência e das suas crises, vai-se transformando em um imprescindível acelerador, rumo à exigência de um novo horizonte do saber, sem o qual a própria sobrevivência da humanidade pode estar em perigo.

Como o nosso primeiro desígnio é o esclarecimento da doutrina social da Igreja, cadencialmente desenvolvida pelo Magistério, a partir da encíclica *Rerum Novarum*, desempenhando o encontro com propostas de outras proveniências apenas um meio para, mediante analogias e contrastes, melhor executar essa intenção, é ainda para o horizonte da Igreja Católica que se orientam algumas observações condensadas em jeito de conclusão.

Em primeiro lugar, se, como vimos advertindo, a prova dos factos legítima, *de per se*, o comportamento da Igreja, no campo social, e reforça o sentido da teologia católica, deve, todavia, reconhecer-se que as categorias filosóficas, sobretudo as de índole epistemológica, que os documentos da Igreja mais comumente explicitam, supõem ou para as quais apontam, são insuficientes e porventura as não mais adequadas, de entre as disponíveis na tradição especulativa do cristianismo, para desempenhar as funções de suporte filosófico quer à teologia, quer, sendo no momento o que mais importa, às principais coordenadas da sua doutrina social. É pertinente comparar, tirando vantagem da analogia das situações, a intenção e o alcance da observação que acaba de ser expandida com o paradigmático exemplo de Santo Agostinho que, na sua obra «Acerca da Trindade» (*De Trinitate*), advertia que as categorias legadas pela filosofia grega, especificamente as noções de «substância» e de «relação» não podiam aplicar-se, sem

mais, à teologia trinitária, nem à antropologia de sinal cristão³⁴.

Muito concretamente, a noção de natureza, aliás parente, na sua formulação aristotélica, da categoria de substância, não esclarece, nem promove a unidade e as diferenças trinitárias – onde a ideia de comunidade, tal como o cristianismo a viveu e tematizou, encontrou o seu modelo estrutural –, nem a dinâmica ontológica de amor, maximamente do Ser divino, nem as confluências de fraternidade e de solidariedade, nem o horizonte de universalidade que alarga e, ao mesmo tempo, confere sentido às particularidades regionais³⁵, nem a noção cristã de virtude³⁶, nem o bem comum, nem o sentido cristão de justiça³⁷, ou seja, um conjunto de requisitos que caracterizam a doutrina social da Igreja carece de outros sedimentos filosóficos. A insuficiência da categoria da natureza pode ser ampliada, pela sua articulação, por vezes explicitamente efetuada pelos textos do Magistério, com a ética, sobretudo com a «ética cristã» que, na ótica desses mesmos textos, é tão decisiva como a teologia para o entendimento da doutrina social.

E, no entanto, em segundo lugar e em sentido oposto ao do parágrafo anterior, se existe, na história da cultura ocidental, uma entidade institucional bem provida de categorias filosóficas propícias à compreensão das coordenadas defendidas pela Igreja Católica, na esfera social, é a mesma Igreja, que, na tradição especulativa e escolar, cultivou frequentemente uma ontologia/metafísica, de que os textos do Magistério só incidentalmente fazem menção, devido à primazia que têm de dispensar à intencionalidade

³⁴ *De Trinitate* V, 5,6.

³⁵ «Nas intervenções em prol do desenvolvimento, há que salvaguardar o princípio da centralidade da pessoa humana, que é o sujeito que primariamente deve assumir o dever do desenvolvimento. A preocupação principal é a melhoria das situações de vida das pessoas concretas numa certa região, para que possam desempenhar aqueles deveres que atualmente a indigência não lhes permite respeitar.» (*Caritas in veritate*, n.º 47).

³⁶ Não obstante a herança que o cristianismo recebeu da ética romana, mencionadamente a noção e o quadro das virtudes, afirma Santo Agostinho que o que estas são para os pagãos podem ser vícios, precisamente pela ausência do amor, para os cristãos (*De Civitate Dei* XIX, XXV).

³⁷ «*Caritas in veritate*» é um princípio à volta do qual gira a doutrina social da Igreja, princípio que ganha forma operativa em critérios orientadores da ação moral. Destes, desejo lembrar dois em particular, requeridos especialmente pelo compromisso em prol do desenvolvimento numa sociedade em vias de globalização: a justiça e o bem comum. Em primeiro lugar, a justiça. *Ubi societas, ibi ius*: cada sociedade elabora um sistema próprio de justiça. A caridade supera a justiça, porque amar é dar, oferecer ao outro do que é “meu”; mas nunca existe sem a justiça, que induz a dar ao outro o que é “dele”, o que lhe pertence em razão do seu ser e do seu agir.» (*Caritas in veritate*, n.º 6).

pastoral. Seja, porém, notado, com viva tonalidade, que a encíclica *Caritas in veritate*, do Papa Bento XVI, pode ser considerada, neste aspeto, uma exceção, ao pôr, por assim dizer, o dedo na ferida, quando adverte que as ciências humanas não devem estar isoladas da metafísica, nem que bastam as ciências sociais, sendo de exigir a metafísica e a teologia, pois, sem a metafísica, não é possível compreender a relação entre as pessoas, tal como a revelação cristã sobre o género humano pressupõe uma interpretação metafísica do *humanum*, na qual a relação é essencial (Ns. 31,53,55). O número 48 de *Caridade na Verdade* constitui uma poderosa interpelação para refletir sobre os supostos filosóficos de todo o texto, no qual se sente, comparativamente com muitos dos outros documentos do Magistério, versando a doutrina social, uma diferente atmosfera especulativa.

Se não se descer a um nível especulativo radical e universal, que não é o da natureza, torna-se inviável entender a teologia e a ética, uma e outra carecidas de fundamentação epistemológica com essa profundidade; o mesmo sucede à doutrina social, bem como à articulação entre todos estes saberes³⁸, questão esta aliás essencial, mas que a modernidade abandonou, ao eclipsar, como já se referiu acima, o filosofema da *classificação das ciências*. Se a instância da natureza, também como já se observou anteriormente, ajudava, em parte, os textos do Magistério a dissipar ou, pelo menos, a atenuar o relativismo e as intervenções técnicas na natureza, ela não fundamentava, repita-se uma vez mais, nem a teologia, nem a ética, nem o novo saber da doutrina social da Igreja, tarefa somente possível pela ontologia/metafísica, apreendendo, na fonte, a unidade e as diferenças de todos os entes – divino, humanos e outros.

Finalmente, ainda no seguimento do contexto provocado pela revolução industrial, muitos problemas surgiram, alguns dos quais extravasam, hoje, imprevisivelmente, essa importante transformação, os quais vieram complexificar ainda mais a doutrina social. De entre esses problemas, provocados pela veemente invasão da técnica, salienta-se o da degradação do ambiente, a que os textos do Magistério, sobretudo os mais próximos dos nossos dias, se tornaram sensíveis, bem como o da bioética³⁹, a qual, en-

³⁸ Na terminologia tradicional de raiz aristotélica, como aliás alguns teólogos escolásticos bem notaram, não ultrapassa o nível da física, esta também entendida em sentido aristotélico.

³⁹ «Hoje, um campo primário e crucial da luta cultural entre o absolutismo da técnica e a responsabilidade moral do homem é o da bioética, onde se joga radicalmente a própria possibilidade

tretanto, propende a exercer um ambíguo protagonismo que, paradoxalmente, a empobrece. Também nestes domínios urge ultrapassar, filosoficamente, a instância da natureza, na sua confrontação com a técnica, pois que o desenvolvimento salutar da questão não percorrerá a lógica da vitória de um dos contendores sobre o outro, mas, antes, a do encontro de um sedimento mais profundo, do qual brotem, em dinâmica de unidade ontológica, a natureza e a técnica, o que logo modifica o sentido habitual que se confere a uma e a outra. Este aprofundamento ontológico logra ainda uma outra vantagem, pois, além de unir e simultaneamente diferenciar os seres humanos, também concorre para um justo equilíbrio dos elementos constituintes do mundo, evitando o antropocentrismo, que a indignação, perante a dignidade humana, frequentemente aviltada, dos textos do Magistério tende a promover.

Também neste âmbito, são as tradições filosóficas de que a Igreja se tem preferencialmente reclamado, embora em moldes a demandar novas formulações, que podem oferecer eficazes elementos de interpelação, cumprindo a Igreja, desse modo, a missão, que para ela não representa apenas uma descomprometida colaboração científica e académica, de participar no grande debate atual da crise do saber.

É legítimo verificar, em todo este amplo contexto, um fenómeno de inversão de questões: ao procurar a racionalidade para a doutrina social, a Igreja depara-se com a necessidade e a descoberta de uma nova racionalidade que o mundo novo – *res novae*⁴⁰ – vem ansiosamente exigindo.

de um desenvolvimento humano integral.» (*Caritas in veritate*, n.º 74).

⁴⁰ «Nesse quadro, a Igreja advertiu a necessidade de intervir de modo novo: as «*res novae*», constituídas por tais eventos, representavam um desafio ao seu ensinamento e motivavam uma especial solicitude pastoral para com as ingentes massas de homens e mulheres. Era necessário um renovado discernimento da situação, apto a delinear soluções apropriadas para problemas insólitos e inexplorados.» (*Compêndio...*, n.º 88).