

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS
SOCIAIS
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

A DISPUTA DO DOM – DIÁLOGOS ENTRE AS
CIÊNCIAS SOCIAIS E A TEOLOGIA CATÓLICA
ACERCA DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA
CATÓLICA

CAMILO ANTÔNIO SANTA BÁRBARA JÚNIOR

SÃO CRISTÓVÃO (SE)
2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

CAMILO ANTÔNIO SANTA BÁRBARA JÚNIOR

A DISPUTA DO DOM – DIÁLOGOS ENTRE AS
CIÊNCIAS SOCIAIS E A TEOLOGIA CATÓLICA
ACERCA DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA
CATÓLICA

Dissertação apresentada ao Colegiado de Curso do
Mestrado em Sociologia da Universidade Federal de
Sergipe como um dos pré-requisitos para a obtenção do
título de Mestre em Sociologia.

Orientador:
Prof. Dr. José Rodorval Ramalho.

SÃO CRISTÓVÃO (SE)
2009

CAMILO ANTÔNIO SANTA BÁRBARA JÚNIOR

A DISPUTA DO DOM – DIÁLOGOS ENTRE AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A TEOLOGIA CATÓLICA ACERCA DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA

Dissertação apresentada como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia ao Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal de Sergipe.

Aprovada em ____/____/____.

Banca Examinadora

Prof. Dr. José Rodorval Ramalho
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Giancarlo Petrini
Universidade Católica do Salvador

Prof. Dr. Franz Josef Brüseke
Universidade Federal de Sergipe

RESUMO

A discussão se circunscreve à aplicação do paradigma do dom ao âmbito religioso, salientando como ele é entendido no contexto do cristianismo católico e também quais as implicações do ponto de vista prático e teórico do dom e do religioso no fenômeno social, sobretudo aplicado à doutrina social da Igreja, presente em “*Deus caritas est*”. Este trabalho intenta explicitar as afinidades entre o fundamento da doutrina social católica, nessa encíclica e a lógica do dom. Fê-lo considerando o cristianismo como uma economia da graça e esta como uma universalização, uma radicalização e uma interiorização da lógica do dom. Neste sentido, concluiu-se que, em “*Deus caritas est*”, o fundamento da doutrina social da Igreja tende a coincidir com a lógica do dom e a reforçá-la a partir da categoria teológica da caridade.

PALAVRAS-CHAVE: Paradigma; Teoria do dom; Cristianismo; Economia da graça; Caridade; Doutrina social da igreja.

ABSTRACT

The discussion limits in the application of the paradigm of the talent to the religious ambit, pointing out like him is understood in the context of the Catholic Christianity and also which the implications of the practical and theoretical point of view of the talent and of the religious person in the social phenomenon, above all, applied the social doctrine of the Church, present in "*Deus caritas est*". This work attempts to expose the likeness among the foundation of the Catholic social doctrine, present in "*Deus caritas est*" and the logic of the talent. He made it considering the Christianity as an economy of the grace and considering this an universality, a radicalism and an assimilation of the logic of the talent. In this sense, it was ended that, in "*Deus caritas est*", the foundation of the social doctrine of the Church tends to coincide with the logic of the talent and to reinforce it starting from the theological category of the charity.

WORD-KEY: Paradigm; Theory of the talent; Christianity; Economy of the grace; Charity; Social doctrine of the church.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 TEOLOGIA CRISTÃ E CIÊNCIA MODERNA.....	16
1.1 Religião e ciência moderna: considerações iniciais.....	16
1.2 O discurso religioso, a origem e o desenvolvimento da ciência moderna.....	17
1.3 A metamorfose da ciência moderna.....	28
1.4 O novo paradigma e as ciências sociais.....	31
1.5 Religião, teologia cristã e ciências sociais.....	36
2 EM BUSCA DE UM CONCEITO DE DOM.....	47
3 A NATUREZA DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA.....	66
3.1 Panorama histórico da Doutrina Social da Igreja.....	67
3.1.1 Uma tentativa de periodização da Doutrina Social da Igreja.....	67
3.2 Natureza da Doutrina Social da Igreja.....	74
3.2.1 Sob o signo da continuidade e da renovação.....	77
3.3 Destinatários da mensagem social da Igreja Católica.....	78
3.4 Os princípios permanentes da Doutrina Social da Igreja.....	79
3.4.1 A pessoa humana e os seus direitos.....	80
3.4.2 O princípio da solidariedade.....	81
3.4.3 O princípio da subsidiariedade.....	82
3.4.4 A primazia do bem comum.....	83
4 “DEUS CARITAS EST”: UM EXEMPLO PARADIGMÁTICO.....	87
4.1 Uma leitura de “Deus caritas est”.....	90
4.1.1 Considerações filosóficas e teológicas fundamentais.....	90
4.1.2 A antropologia de “Deus caritas est”.....	93
4.1.3 A analogia do amor.....	93
4.1.4 A imagem de Deus.....	94
4.1.5 A imagem do homem.....	95
4.2 Solidariedade.....	100
4.3 Subsidiariedade e bem-comum.....	106
4.4 Caridade e lógica do dom.....	111
4.4.1 A caridade, segundo “Deus caritas est”.....	119
CONCLUSÃO.....	127
FONTES PRIMÁRIAS.....	131
BIBLIOGRAFIA.....	133

INTRODUÇÃO

A história da Igreja Católica se confunde, muitas vezes, com a história do próprio Ocidente. Em praticamente todos os grandes eventos da história deste, sua presença foi marcante a favor ou contra, direta ou indiretamente. Seja qual for a posição que se tenha a respeito da sua doutrina e práticas, é inegável a profunda influência que ainda hoje – mesmo sob a égide do pluralismo e da secularização – ela tem sobre a cultura ocidental e suas instituições.

Isso se aplica muito bem às suas intervenções na área social, sobretudo a partir do pontificado de Leão XIII, com a encíclica “*Rerum novarum*” (1891). Esta representa um marco paradigmático a partir do qual se torna notória a contribuição oficial da Igreja Católica no âmbito social. Desde esse momento preciso, a Igreja não mais deixará de se pronunciar acerca de questões eminentemente humanas (dimensão antropológica) que dizem respeito também aos católicos. Afinal, os católicos são fiéis e, ao mesmo tempo, cidadãos.

Portanto, desde Leão XIII, a Igreja, periodicamente, emite algum documento sobre a questão social que, inserido no bojo de uma tradição bimilenar, possibilitou o desenvolvimento, orgânico e sistemático, de um volumoso e multiforme ensinamento social. Este tem servido de “base” (orientação, inspiração, critério) para as reformas importantes na nossa história recente, mormente, após o esfacelamento das antigas repúblicas sob influência soviética (1989). Ninguém duvida do papel desempenhado por João Paulo II (Karol Wojtyła) no que tange ao fim do comunismo soviético e/ou em inúmeros movimentos políticos e sociais que contribuíram para o esfacelamento daquele.

Apesar do processo de secularização que grassa na Europa, muitos países europeus têm empregado o ideário social católico, integral ou parcialmente, como fonte de inspiração de suas políticas públicas, para fugir da falta de alternativas que se fecham em torno do mercado, depois da derrocada dos regimes de inspiração marxista. Há quem afirme que o modelo da social-democracia europeia é tributário do ideário social de tradição católica. Assim sendo, seria negligência da parte das ciências sociais deixarem de conhecer ou desinteressarem-se pelo ensinamento social da Igreja Católica. A posição mais sensata, mesmo para quem não é católico, é acompanhar a discussão, até mesmo pela repercussão, humana e social, que ela pode ter numa sociedade cujos membros são, majoritariamente, católicos.

Assim, o fato de o Papa Bento XVI ter publicado a primeira encíclica de seu pontificado, “*Deus caritas est*” (2005), parece ser um fator a mais, demasiado importante, tendo em vista a posição que a Igreja ocupa no mundo, para debruçar-se, seriamente, sobre o estudo do ensinamento social da Igreja, sobretudo, a partir dessa sua última manifestação. Afinal, o estudo desta pode trazer alguns elementos novos ao debate acerca da questão social de interesse para toda a sociedade. Além disso, o presente estudo também poderá constituir-se num excelente termômetro para analisar a avaliação conjuntural que a Igreja faz do mundo contemporâneo e qual a sua posição em relação a ele.

Acrescente-se a isso o fato de que, no Brasil, e, de maneira especial, nas universidades não católicas (e até mesmo nelas), pouco se estuda, em nível *acadêmico*, o discurso social católico. Em geral, quando se estuda, é por um viés que a classifica simplesmente como uma forma de dominação das classes dominantes, a partir de uma ideologia de fundo religioso tendo por objetivo alienar o povo ou como um instrumento meramente confessional com o qual a Igreja pretende defender seus interesses no mundo plural e secularizado. Muitas vezes, essas posturas demonstram que temas ligados à religião são tratados de maneira maniqueísta.

Assim, quando se decide tomar por objeto de estudo a doutrina social da Igreja Católica e, sobretudo, a carta encíclica “*Deus caritas est*” (2005) a fim de identificar um tipo de lógica do dom subjacente ao seu fundamento ético, tem-se consciência da importância, não só acadêmica desse estudo, mas também potencialmente humana.

A discussão se circunscreve à aplicação do paradigma do dom ao âmbito religioso, salientando como ele é entendido no contexto do cristianismo católico e também quais as implicações discursivas do ponto de vista prático e teórico do dom e do religioso no fenômeno social, principalmente se aplicado ao discurso social presente em “*Deus caritas est*”.

Este trabalho constituir-se-á numa contribuição específica, situada temporal e espacialmente. Não se trata de um estudo acerca das relações entre dádiva e religião em geral. Tampouco acerca da lógica do dom e o cristianismo. Nem ainda um estudo sobre a relação entre a lógica do dom e o catolicismo, em geral. É simplesmente uma tentativa de perscrutar as afinidades existentes entre o fundamento do discurso social católico, sobretudo a caridade e a dinâmica da dádiva.

Poder-se-ia indagar por que escolher como material de análise o discurso social católico contemporâneo quando parece que as afinidades entre a dinâmica social do dom e o discurso religioso cristão são mais explícitas no discurso cristão primitivo ou mesmo pelo fato de elas se encontrarem, pelo menos potencialmente, no discurso religioso de outras denominações cristãs não-católicas. A escolha do discurso social católico, como material de análise, entre tantos outros possíveis, se deu por razões de ordem metodológica e mesmo sociais. No que tange ao método, é preciso salientar que o fato de a Igreja Católica apresentar uma estrutura mais ou menos monolítica – com instância de poder central (instituição do papado) de onde brotam as diretrizes normativas universais – facilita bastante a análise. Não é preciso buscar as fontes documentais em vários documentos esparsos e fragmentários. Aliado a isso, o fato de já existir uma tradição de discurso social católico desde o final do século XIX, pelo menos, faz com que qualquer documento de mesmo conteúdo possa ser inserido nessa tradição e representativo dela. Foi, portanto, apenas por uma simplificação do trabalho analítico que foi escolhido o discurso social católico. Essa postura, no entanto, não impede que outras denominações cristãs apresentem documentos em que se manifestem aspectos da dinâmica do dom. Porém, isso somente pode ser assinalado com um estudo documental específico.

O estudo em questão será um esforço reflexivo de cunho analítico do discurso social católico, sobretudo da carta encíclica “*Deus caritas est*”, do papa Bento XVI, com o objetivo de identificar nela a presença dos elementos permanentes da doutrina social da Igreja (DSI), bem como a sua lógica subjacente ou, em outras palavras, as possíveis afinidades eletivas entre o critério normativo sobre o qual se fundamenta o discurso social católico, mormente em “*Deus caritas est*” e a lógica da dádiva.

Convém, no entanto, salientar que, mesmo nesse caso específico de análise, é difícil considerar a questão como encerrada, tendo em vista a multiplicidade de fatores – políticos, econômicos, culturais, religiosos e sociais – que envolvem essa complexa relação entre a teoria do dom, cristianismo e doutrina social da Igreja, mais precisamente, “*Deus caritas est*”. Este estudo não intenta encerrar a questão, mas pô-la em evidência, oferecendo uma entre tantas outras possibilidades interpretativas desta encíclica.

Para execução deste intento, é preciso verificar as afinidades entre o cristianismo e a lógica do dom, uma vez que a doutrina social emana do magistério católico, mais especificamente da teologia moral. Esta afinidade é justa ou não? O paradigma da dádiva se fundamenta na tríplice obrigação de dar, receber e retribuir e, segundo Mauss (2003), esse é o

modo como funcionam, ordinariamente, as sociedades arcaicas. Nesse sentido, as trocas de presentes, nas sociedades arcaicas, gerando o vínculo social entre grupos, clãs e tribos até, às vezes inimigas, produzia a paz social. Estes presentes possuíam um valor simbólico muito superior ao valor econômico: quando se trocavam presentes, tinha-se, em primeiro lugar, a intenção de gerar o vínculo social; nessas trocas o interesse comercial era sempre secundário.

A lógica da dádiva invade toda a vida das sociedades arcaicas de forma que todos os fenômenos sociais nela estão imbricados. Estes fenômenos provam que, nas sociedades fundadas na lógica do dom, não há gratuidade, no sentido de que o dar sem interesse não existe, é pura ilusão. Na verdade, sempre há interesse, até mesmo comercial, mas sempre subordinado aos interesses morais e espirituais, geradores de vínculo. Para Mauss,¹ essas conclusões a respeito da lógica da dádiva, predominante nas sociedades arcaicas, podem ser estendidas, em certa medida, às nossas sociedades modernas enquanto aquela, ainda hoje, lhe é subjacente. Portanto, para Mauss, a lógica da dádiva se constitui na base universal sobre a qual se assentam todas as sociedades humanas. Assim, pode-se deduzir que o cristianismo e, por sua vez, o catolicismo, também participam dessa lógica.

Essas contribuições de Mauss, segundo Alain Caillé e Jacques Godbout, caíram no esquecimento no âmbito das ciências sociais. Para eles, isso aconteceu porque nas ciências sociais há o predomínio de um paradigma que ficou conhecido por várias designações: individualismo metodológico, utilitarismo, teoria das escolhas racionais, racionalidade instrumental etc. Estes possuem em comum o fato de pretenderem explicar o sistema social de produção e circulação de bens e serviços, exclusivamente, a partir de noções como interesse, racionalidade e utilidade. Segundo Godbout, esse modelo goza dessa preferência por conta da afinidade dele com o princípio da autonomia e da liberdade, próprio das sociedades de tipo pluralista: o que mais agrada aos indivíduos é não ter de submeter-se a nenhuma instância ou autoridade que lhes digam quais devem ser seus valores ou preferências.

Porém, afirma Godbout, essa é uma grande ilusão. É certo que no modelo mercantil há uma maior autonomia e liberdade em relação aos valores e preferências, mas a condição da liberdade é que se circunscrevam no mercado, ou seja, que possam transformar-se em mercadorias. Não se tem liberdade para possuir preferências que não contribuam para produção. Assim, há uma condição para a liberdade, ou seja, o princípio da autonomia não é absoluto e a neutralidade axiológica é uma falácia. O homem moderno libertou-se dos vínculos sociais, da necessidade de se inserir num sistema de obrigações – uma vez que o que caracteriza o modelo mercantil é a quitação imediata e permanente da dívida – mas, no mais

¹ MAUSS, 2003: 188s.

das vezes, encontra-se escravo/dependente dos próprios bens, além de estar cada vez mais submetido à lógica da produção.

Assim, o que fora um meio de libertação, converte-se num fim em si mesmo. Isso demonstra que meios e fins não são etapas estanques das ações, como apregoa o paradigma hegemônico. Este está baseado no engodo da impermeabilidade entre meios e fins (racionalismo instrumental), na incomunicabilidade entre ambos. Esse postulado é insustentável, afirma Godbout, uma vez que os meios contaminam os fins. Melhor dizendo, os meios de um fim acabam por tornar-se um fim. Diante disso, pode-se perceber como um modelo que, à primeira vista, parece tão evidente não corresponde, na prática, à realidade das decisões. Não se trata, para Godbout e Caillé, de negá-lo, mas de pô-lo no seu devido lugar. Se, por um lado, um dos móveis da ação humana é o interesse, por outro, não é o único, nem o exclusivo móbil da ação humana. É importante levá-lo em consideração em algumas esferas de ação, mas não de modo exclusivo, terminando por absolutizá-lo como modelo explicativo. Tentar restringir à ação humana a esfera da racionalidade não corresponde à realidade porque não considera a mútua influência entre meios e fins em consequência dos sentimentos, das emoções e dos efeitos das ações anteriores.

Em toda ação humana está embutida a racionalidade instrumental, mas também a aventura e a surpresa. Entretanto, o modelo “*homo oeconomicus*”, ao restringir a totalidade da ação humana à esfera racional, castra-a dos outros aspectos que a compõem, constituindo-se num modelo de análise mecânico e determinista, pois elimina a “parcela” de aventura e surpresa presente em toda ação humana. Portanto, este modelo constitui-se num modo inadequado de análise das ações humanas em sua concretude, dos comportamentos reais.

Tendo em vista as questões supracitadas, um grupo interdisciplinar de intelectuais europeus se reuniu em torno do legado sociológico de Marcel Mauss e fundou o M.A.U.S.S. – *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais) com o intuito de desenvolver uma crítica mordaz a qualquer forma de economicismo, a qualquer paradigma que vê o ser humano apenas como *homo oeconomicus*. Os trabalhos de Alain Caillé e Jacques Godbout, publicados em *la revue du M.A.U.S.S.*, se caracterizam pela tentativa de desenvolver as teses de M. Mauss, sobretudo, em seu estudo mais importante, o ensaio sobre a dádiva. A maior contribuição desses intelectuais filiados ao M.A.U.S.S. é, além da crítica ao utilitarismo, apresentar a partir de seus estudos a sobrevivência da dádiva nas sociedades modernas. Mais: eles pretendem apontar caminhos, no campo social e intelectual, para além, exclusivamente, do marxismo e do utilitarismo, para além do Estado e do mercado. Para esses autores, o social tem suas próprias regras,

irredutíveis às esferas estatal e mercantil. Assim, a dádiva, para eles como para Mauss, está na origem da sociedade como sistema primeiro e anterior aos demais. Isso porque ela é a primeira condição para a geração do vínculo social. Sem obrigação mútua, gerada pelos sistemas de dádiva, não há vínculo social, portanto, não se reúnem as condições para o desenvolvimento do mercado ou do Estado. Evidentemente, esse sistema de dádiva é ambivalente e paradoxal, não linear. A perspectiva do paradigma do dom é que a fundação societal resulta, sobretudo, de regras estribadas na ambivalência da reciprocidade, ou seja, existe o interesse e o desinteresse, o contrato e o vínculo espontâneo, o pago e o gratuito.

O M.A.U.S.S. é um grupo interdisciplinar, de forma que essas contribuições no âmbito da teoria social foram aplicadas a diversas esferas sociais, entre elas a religião. Embora nem A. Caillé nem J. Godbout tenham se dedicado ao estudo do âmbito religioso, Mauss estuda, de maneira pouco sistemática – é verdade – as manifestações religiosas das sociedades tradicionais. Nunca fez um estudo específico sobre religião, até porque as considerava integradas ao que ele chamava fato social total. Porém, destaca Camille Tarot², embora Mauss se refira ao dom na antiguidade, nunca versou acerca da relação entre dom e cristianismo. Um fato surpreendente, uma vez que o cristianismo há mais de dois mil anos refere-se constantemente às palavras básicas encontradas no Ensaio sobre o dom: sacrifício, aliança, comunhão, contrato, generosidade, caridade, dom, esmola etc. Este se pretende uma economia da graça, ou seja, um tipo de modalidade específica de dádiva.

Um tipo de leitura da doutrina social da Igreja Católica por essa ótica tem o mérito, segundo Martins (2002), de fugir de leituras reducionistas do fenômeno religioso por conta de análises excessivamente utilitaristas da fé. A leitura do discurso social católico a partir de Mauss permite compreender a vida religiosa como uma rede de obrigações mútuas produzidas pela ideia de “graça” entre os atores do campo religioso, e não como uma forma de alienação ou como uma prática simplesmente interesseira, calculada racionalmente. Assim, a análise que Tarot empreende do cristianismo primitivo serve de base para o estudo da categoria teológico-moral da caridade no corpo da doutrina social da Igreja Católica e, mais especificamente, na Encíclica “*Deus caritas est*”. Acredita-se que a ideia de graça permanece, mesmo sob a égide do moderno catolicismo – uma forma institucional de cristianismo que evidentemente não exclui outras formas históricas que podem apresentar algumas características da dádiva cristã primitiva –, como um dos pilares de sustentação da doutrina social católica, sobretudo, a partir da categoria caridade. Esta, no discurso social católico,

² TAROT, 2002.

seria o termo agregador responsável pela estruturação de uma lógica semelhante à dinâmica da dádiva.

Entretanto, a caridade – que serve de fundamento à moral católica – é normalmente concebida como um dom unilateral porque só uma das partes – quem dá – intervém no processo. Segundo Motta, não existe a dinâmica circular do dar, receber e retribuir que caracteriza o sistema de dom.³ Esse argumento, porém, não passa de olhar superficial sobre o fenômeno. Se Motta prestasse mais atenção ao fenômeno, perceberia, como Tarot percebeu em sua análise do cristianismo primitivo, que a ideia-força de graça funciona como um mediador das relações de obrigação dentro do cristianismo, da mesma forma que a ideia de caridade na doutrina social da Igreja. O fato de as relações de caridade se darem não somente entre pessoas que tenham uma relação pessoal não é um obstáculo à imputação do sistema de dom à doutrina social da Igreja. Pelo contrário, a dádiva moderna, segundo Godbout, apresenta características que a singularizam como o fato de ser feita a distância, no caso da dádiva entre estranhos. Sob esse ponto de vista, a doutrina social da Igreja está fundada sobre a lógica universal do dom ou é, somente, resultado da imposição exterior da crença religiosa, à maneira holística? Porém, como pode ser a caridade fundada numa lógica do dom, se não se pode identificar quem dá, quem recebe ou quem retribui?

A hipótese deste estudo é que a categoria graça/caridade favorece a compreensão da ideia de uma “dádiva fundacional”, que no caso cristão foi universalizada na pessoa de Jesus. A economia da graça, própria das formulações teológicas do cristianismo primitivo – mas que possui ressonâncias ainda no discurso social católico, sobretudo, em “*Deus caritas est*” subjacente à ideia de caridade – é uma universalização (o dom deve se estender a todos), uma radicalização (inclusive o perdão aos inimigos) e uma interiorização (conversão, caridade) da lógica da dádiva. Daí a necessidade de examinar as similitudes ou divergências desta em relação ao dom, na análise do discurso social católico.

Para responder a essas questões, pretende-se adotar como referencial metodológico a pesquisa bibliográfica e documental (documentos teológicos e pastorais). Serão apresentados sinteticamente os mais importantes documentos sociais da Igreja de Leão XIII até Bento XVI com a finalidade ilustrativa de identificar os elementos permanentes da doutrina social em seu desenvolvimento orgânico. Todos esses documentos deverão ser citados no corpo do texto. Ao mesmo tempo, serão examinadas suas implicações sociais e políticas em constante referência ao paradigma do dom. Esses documentos primários serão perscrutados a partir da técnica de análise de conteúdo. No transcorrer da pesquisa, foram

³ MOTA, 2004: 155.

eleitas categorias agregadoras de sentido e, depois, procedeu-se ao tratamento dos resultados obtidos e a interpretação. A análise de conteúdo foi escolhida por proporcionar uma análise tanto de cunho quantitativo quanto de cunho qualitativo. Utilizar-se-ão também algumas noções metodológicas da sociologia weberiana como as construções ideal-típicas⁴ e a idéia de afinidade eletiva⁵. A utilização dessa metodologia possibilitará uma abordagem de cunho comparativo entre os sistemas do dom e o conceito de caridade e outros afins, presentes no discurso social católico e na encíclica “*Deus caritas est*”.

Uma pesquisa exige sempre a disponibilidade intelectual necessária para não marginalizar os fenômenos por definição. Essa atitude psicológica de instalar-se no âmbito da reflexão de terceiros, sem aprová-la ou reprová-la, é imprescindível para o estudo de qualquer fato social. Ela impede que se inicie uma pesquisa tendo, de antemão, a certeza da conclusão. Evidentemente, essa condição psicológica, não impede, mas até supõe o rigor metodológico na análise teórica: somente depois de se conhecer (impregnar-se) o que se deseja analisar é que se pode submetê-lo, metodologicamente, àquela opção teórica que melhor permita a sua análise. Tendo em vista essas considerações, escolheu-se como postulado teórico o paradigma do dom uma vez que este possibilita um entendimento plural da realidade social, por se basear na dimensão simbólica. Nesse sentido, o paradigma da dádiva revela-se o mais apto referencial teórico para fugir às análises unidimensionais, deterministas e reducionistas dos fenômenos sociais⁶ que caracterizam parte significativa dos estudos sobre o fenômeno religioso no meio acadêmico. Por isso, considera-se que as categorias da teoria do dom são mais apropriadas para o estudo do tema supracitado.

Para a concretização do objetivo, este trabalho estrutura-se em três capítulos abaixo apresentados:

No primeiro capítulo, fez-se um panorama das mudanças epistemológicas que se deram no último século, levando à crise das certezas já arraigadas no âmbito do conhecimento científico. Essas mudanças tendem a remodelar o modo de fazer ciência. Pretende-se mostrar, na forma de um panorama histórico, como essas mudanças se iniciam no âmbito das ciências da natureza, mas ainda encontram resistência no campo das ciências sociais. Tentou-se

⁴ Conceito weberiano que designa uma construção do pesquisador mediante a intensificação de um ponto de vista particular da realidade, ou seja, a exageração intencional de alguns de seus aspectos característicos a partir de um determinado viés. O conceito nunca descreve plenamente a realidade, somente alguns de seus aspectos apreendidos pelo pesquisador, auxiliando-o na sua identificação e compreensão.

⁵ Expressão weberiana utilizada para relacionar a ética protestante e o espírito do capitalismo. Weber não chegou a definir explicitamente o termo, mas, pelo contexto, pode-se defini-lo como uma forma de seleção mútua e reforço recíproco entre diversos fenômenos socioculturais.

⁶ CAILLÉ, 2002: 193.

apontar as repercussões da mudança paradigmática para as ciências humanas, bem como algumas de suas consequências do ponto de vista teórico. Isso foi necessário na medida em que o objeto de estudo e o modo como foi abordado prescindiam de uma análise epistemológica. Essa abordagem epistemológica evidenciará o “espírito” com o qual toda a análise será desenvolvida: a postura humilde em relação às outras formas de conhecimento e a permanente abertura ao diálogo.

No segundo capítulo, fez-se uma discussão teórica confrontando o paradigma do dom com os paradigmas do holismo e da racionalidade instrumental. Tentou-se demonstrar a hegemonia que este possui dentro das Ciências Sociais, a que findou por se configurar um verdadeiro privilégio paradigmático. Desta forma, a finalidade deste capítulo será apontar as causas desse privilégio bem como a sua ineficácia para elucidar de maneira global as relações que se travam entre os agentes na tessitura social e, além disso, apresentar o ‘ressurgimento’ de uma teoria, não totalizante, mas pluralista da realidade social: o dom.

No terceiro capítulo, fez-se um panorama histórico (síntese) da doutrina social da Igreja, basicamente, a partir da “*Rerum Novarum*” (1891), de Leão XIII, até as manifestações mais recentes desta, no magistério de João Paulo II, mais precisamente, até a encíclica “*Centesimus annus*” (1991). Esta síntese tem por objetivo, único e exclusivo, localizar o leitor dentro dos desdobramentos históricos da grande tradição social católica, no que tange, sobretudo, a sistematização de sua doutrina social, tal qual a conhecemos hoje, apontando os elementos de reflexão permanentes presentes nesse ensinamento.

No quarto capítulo, fez-se uma análise da encíclica de Bento XVI, “*Deus caritas est*”, visando identificar os elementos de reflexão permanentes da doutrina social da Igreja, perceber suas continuidades e rupturas dentro do discurso social católico e perscrutar, a partir de seus elementos de fundo, em que se fundamenta o discurso social dessa encíclica e quais as afinidades existentes entre este e a lógica do dom.

Capítulo 1

TEOLOGIA CRISTÃ E CIÊNCIA MODERNA

1.1 Religião e Ciência moderna: considerações iniciais

As relações entre ciência e religião sempre foram acirradas. Desde o surgimento do discurso comumente chamado de científico, houve uma série de disputas pela hegemonia no campo do saber. Num primeiro momento, houve uma perseguição por parte do saber instituído - a teologia escolástica – cujo promotor fora a Igreja Católica e o corpo docente constituído – para o qual o mestre insuperável continuava sendo Aristóteles – dos primeiros grandes centros de estudo da Idade Média, as universidades. No século XVII, em pleno período da Revolução Científica, são públicas as perseguições aos pais fundadores entre os quais o caso mais conhecido, pelo menos superficialmente, é o de Galileu Galilei. Entretanto, ainda são citados os casos de Giordano Bruno, J. Kepler e alguns outros. Tudo isso é sobejamente documentado e até utilizado pelos arautos da ciência moderna como uma forma de manter o discurso científico afastado de qualquer forma de discurso religioso ou teológico. Desde então, aqueles tentam delimitar ou estabelecer distinções cada vez mais “inflexíveis” entre os campos de saber científico e teológico.

À medida que a ciência moderna se torna hegemônica, cada vez mais independente da religião, aquilo que poderia ter sido encarado somente como uma decorrência contextual passa a se consolidar como uma prática permanente, a saber: a total incompreensão e afastamento entre os dois tipos de discurso. Embora haja diferenças epistemológicas e metodológicas entre as duas formas de discurso, não se podem reduzir os conflitos entre esses dois campos simplesmente a esse fato. Ao que parece, o discurso científico moderno mantém relações menos conflituosas com outras formas de discurso, desde que eles não sejam discursos de cunho religioso cristão. Pode-se dizer, ao menos atualmente, com as mudanças paradigmáticas pelas quais a ciência passou no século XX, sobretudo entre as ciências da natureza, que o distanciamento extremo entre um discurso e outro se explica muito mais em razão dos conflitos do passado do que por razões de ordem epistemológica. Isso pode ser percebido se se levar em conta o processo de mudança epistemológica pela qual a ciência passou no século XX, a partir das críticas internas feitas ao chamado paradigma clássico da

ciência por nomes como T. Kuhn, L. Feyerabend e até críticas mais radicais que apontam para a emergência de um novo paradigma, como as oferecidas por I. Prigogine e E. Morin, só para ficar em dois nomes. Não menos importantes, por sua vez, são as críticas filosóficas ao paradigma clássico que foram oferecidas por eminentes intelectuais do século XX, entre os quais se pode citar Heidegger⁷ e Habermas⁸.

1.2 O discurso religioso, a origem e o desenvolvimento da ciência moderna

Certamente, a história da relação entre ciência e religião possa justificar as asserções acima. Há autores importantes, na tradição sociológica, que afirmam, sem ambigüidades, que a magia e/ou a religião estão na origem da ciência moderna. É como se eles afirmassem que a origem do conhecimento científico, metódico e racional se encontrasse no campo do irracional. Parece que o fundamento da ciência se esforça para fugir de algo arbitrário, de algo que foge das regras e dos procedimentos científicos. M. Mauss, por exemplo, em sua obra “Esboço de uma teoria geral da magia” (1902), afirma que nas representações mágicas encontram-se os rudimentos das leis científicas. Os ritos mágicos, como primeira tentativa humana de controlar as coisas – homens e natureza – ou de modificar-lhes o estado, estão estribados, minimamente, na representação de seus efeitos, na sua eficácia imediata. Na verdade, nas representações mágicas, segundo Mauss, as causas e os efeitos se confundem na forma de uma representação sintética. Nesta, Mauss afirma haver três princípios – ou leis – que regem o funcionamento da magia a fim de que se possam alcançar os efeitos desejados, a saber: *similaridade* (o que é posto em contato, permanece unido), *contigüidade* (semelhante produz semelhante) e *contrariedade* (o contrário age sobre o contrário). Embora Mauss chegue a chamar esses princípios de leis da magia, também ressalva que isso somente é válido no que diz respeito ao nível da representação, ou seja, no campo em que a associação de idéias e pensamentos corresponde à associação objetiva dos fatos. Nesse sentido, as leis da magia não são, propriamente, nem devem ser confundidas, com a noção de leis com as quais trabalha a ciência moderna, embora possam, segundo Mauss, apontar para o fato de a magia poder ser considerada uma “ciência primitiva”, uma primeira tentativa de controle técnico do mundo. A magia, portanto, poderia ser classificada como uma forma embrionária da ciência (técnica científica) moderna. Embora possa haver

⁷ Vide: HEIDEGGER, 2002.

⁸ Vide: HABERMAS, 1968.

diferenças importantes entre magia e religião que não se podem ignorar – há destaque para isso na própria obra de Mauss –, este trabalho não pretende tematizar essas diferenças, uma vez que são prescindíveis, tendo em vista os objetivos desta análise.

Émile Durkheim também tematiza sobre as relações entre ciência e religião em seu livro “As formas elementares da vida religiosa” (1912). De modo geral, Durkheim defende as mesmas considerações que Mauss – salvo pelo seu mais convicto reducionismo sociológico –, afirmando que a religião se constitui numa das primeiras formas de classificação do mundo. Para ele, a religião é o sistema de pensamento que antecede tanto a filosofia como a ciência. Sem as categorias produzidas no campo religioso, não seria possível nenhuma forma de conhecimento racional, sobretudo o conhecimento científico. Espaço, tempo, lugar, quantidade, relação, qualidade etc. são conceitos que, segundo Durkheim, foram produzidos no contexto dos sistemas de pensamento religioso e sem os quais não seria possível qualquer consenso sobre as categorias básicas do pensar (conformismo lógico). Até mesmo a lógica tem sua origem na religião. Portanto, segundo Durkheim, tanto a ciência como a religião são instâncias inteligíveis que buscam classificar e ordenar as coisas do mundo natural e social. Consequentemente, para ele, a linguagem utilizada pela religião para traduzir a realidade não pode ser, pelo menos em sua natureza, diferente da utilizada pela ciência. Todavia, a ciência se distingue da religião por utilizar um método distinto e, sobretudo, no que tange ao espírito crítico de seus procedimentos, bem como sua ênfase na objetividade e neutralidade científica. Por isso, Durkheim sustenta que a ciência tende a substituir a religião no campo de suas funções intelectuais e cognitivas.

Investigando essas relações nos primórdios, pode-se perceber como não há um distanciamento tão grande entre os dois campos – ciência e religião – como quis fazer crer o que se convencionou chamar paradigma clássico da ciência⁹. Até hoje se fala na Revolução Científica como num momento crucial de separação entre discurso científico e religioso. Imediatamente, vem à cabeça a ideia de que são domínios impenetráveis um ao outro. É comum se pensar que a partir do século XVII a humanidade rompe com as trevas que a enegreceram e inaugura um novo período de luz diáfana. Para Rossi¹⁰, no entanto, isso não passa de um grande mito construído pelos humanistas e pelos pais da época moderna. Inclusive, a utilização do termo “revolução” é muito emblemática, para ele, desse engodo. Uma das características das revoluções, afirma ele, é que elas não somente reivindicam para si as coisas novas vindouras, mas também o fato de elas construírem um passado fantasioso que

⁹ Representação da ciência segundo os positivistas e neopositivistas.

¹⁰ ROSSI, 2001.

possui, em geral, marcantes características negativas. É isso que ocorre no que tange a relação dos pais fundadores da ciência moderna e o passado medieval. Hoje se sabe que a Idade Média foi também um período de inovações e avanços. Segundo Le Goff, foi nessa época que surgiram as técnicas que possibilitaram a construção de admiráveis catedrais, cataventos, moinhos movidos a vento e o arado pesado com o qual se lavraram os campos. Também, segundo o mesmo Le Goff, o medieval (séc. XII) foi o período em que surgiram as cidades – a partir da revolução urbana (X ao XIII) –, não somente como locais onde se proliferavam as trocas comerciais, mas também onde começaram a se dar os encontros e os debates intelectuais. É nesse período ainda que surge a figura do intelectual como profissional, concomitante ao nascimento das primeiras universidades européias. Estas surgem no final do século XII em Bolonha, Paris e Oxford e se proliferam rapidamente por toda a Europa, entre os séculos XIV e XV.¹¹

Tendo em vista esse passado melhor reconstituído, pode-se entrever que os revolucionários do século XVII no campo da ciência, são, em grande medida, tributários do saber produzido nesse período. Rossi afirma que, embora o desenvolvimento da ciência moderna não se dê por acumulações de observações empíricas – não seja fruto do método indutivo –, mas de uma inovação da capacidade analítica e da abstração, há influências consideráveis da magia, da religião e da tradição hermética do saber entre pais fundadores da ciência moderna. Pode-se dizer, apoiando-se no mesmo autor, que os conhecimentos mágicos, científicos e religiosos estavam tão estreitamente unidos nas obras dos grandes nomes da ciência moderna que dificilmente poderiam ser dissociados. Isaac Newton, por exemplo, é surpreendentemente citado por Rossi como um dos grandes nomes da ciência moderna que se dedicavam seriamente ao estudo da alquimia e cuja fé numa forma de teologia é evidente pelos seus manuscritos. Ora, essa relação entre os discursos religioso, mágico e científico evidencia, cada vez mais, segundo Brüseke¹², que a ciência só foi possível na medida em que a variável “teologia cristã” se racionaliza, ocultando suas raízes em algo mais profundo (esfera do irracional) e constituindo-se no ponto mais ou menos seguro, o “trampolim” provisório do qual a ciência pôde saltar.

Essas conclusões têm sido enfrentadas ou observadas, sobretudo, no terreno das chamadas ciências exatas, mais especificamente, no terreno da física moderna. Hoje se têm razões mais que suficientes, para, nesse terreno, discutir a relação entre religião e ciência. Cada vez mais se mostra, nesse campo, que as ciências em geral são incapazes de um saber

¹¹ LE GOFF, 2003.

¹² BRÜSEKE, 2004.

totalizador sobre o real. À medida que se aprofundam os estudos, percebe-se que há um ponto de fuga onde o real não pode ser capturado, apreendido. No entanto, é a própria dinâmica do conhecimento, no campo da física, que aponta para essa conclusão. Não se trata de uma conclusão extra-científica, proposta por autores marginais, alheios ao campo científico. Essas descobertas, surgidas no século XX, estão associadas a nomes como Einstein, Heisenberg, Born entre outros¹³. Esses autores – físicos em geral – começam a extrair conclusões filosóficas dos resultados de suas pesquisas científicas ou, pelo menos, a partir de seus estudos, provocaram vertiginosas mudanças epistemológicas. As descobertas desses autores marcam o declínio da hegemonia do paradigma clássico da ciência, cujo auge foi no fim do século XIX e primeira metade do século XX, e cujos nomes mais eminentes no que tange à ampliação desses postulados foram, nas primeiras décadas do século XX, os chamados pensadores do “Círculo de Viena”.

O paradigma clássico propugna uma ciência radicalmente empírica, estribada no método experimental, ou seja, somente utilizando este método há validação empírica dos resultados. Assim, os primeiros cientistas pensavam romper com o discurso metafísico e religioso ou pelo menos reduzi-los ao mínimo possível. Por isso, o princípio de verificação foi eleito como o critério de demarcação de seu discurso, ou seja, toda teoria, para ser científica, deve passar por verificação, deve ser passível de validação empírica. Esse tipo de postura visava estabelecer muito bem os limites das fronteiras do discurso científico diante das outras formas de discurso. Para esses autores, a única forma de discurso racional legítimo era o discurso científico. Todos os outros discursos estavam, para os propugnadores desse paradigma, na esfera da mera opinião, da fantasia ou da pura crença. A validação empírica dos resultados científicos era o ponto nevrálgico desse paradigma. Sua cosmovisão era mecanicista. O mundo deveria ordinariamente funcionar segundo o modelo de um relógio. Portanto, o mundo era concebido, em última instância, como uma única estrutura altamente ordenada, onde não havia espaço para disfunções, exceções. Estas, se fossem percebidas, não seriam levadas em consideração. Assim, seria possível, para eles, estabelecer conclusões, leis de caráter universal. Cedo, porém, a própria dinâmica da pesquisa científica aponta a inconsistência desse paradigma: o fato da rígida demarcação baseada no princípio de verificação ser logicamente impossível. Esse é o primeiro golpe na fortaleza de vidro que a ciência erigiu para si.

¹³ Ibidem, p. 208.

Na metade da década de 30 do século XX, K. Popper, sem ter intenção clara de romper com o paradigma clássico, nele introduz substanciais mudanças. Não é que Popper não cresse nos resultados da ciência. O problema é que as próprias pesquisas científicas e a argumentação filosófica o conduziam para essas reformas na maneira de pensar a pesquisa e a validade das conclusões científicas.

K. Popper prosseguirá mantendo a distinção entre discurso científico e não-científico com base na empiria, mas negou qualquer possibilidade de manter o princípio de verificação como determinante para o discurso científico, do ponto de vista lógico. Para ele, a verificação como confirmação da verdade de uma teoria científica é algo impossível. O que está ao alcance do homem é determinar se uma teoria é falsa, não se ela é verdadeira. Eis o princípio de falsificação ou falseabilidade. Nunca se pode saber se uma teoria é verdadeira, mas, segundo Popper, pode-se ter a certeza lógica de que ela é falsa. Por mais experiências que possam ser feitas, jamais, do ponto de vista lógico, poder-se-á confirmar uma teoria. Ao contrário, somente uma experiência que a contradiga pode refutá-la definitivamente, segundo Popper. Ele a chama de experiência crucial. Porém, tendo em vista a falibilidade e impotência dos sentidos, tais como mostradas por Hume e Kant, como se pode ter uma absoluta certeza a respeito dessa experiência crucial? Popper admite que, em última instância, o critério é convencional, ou seja, o acordo entre os pesquisadores de determinada comunidade acadêmica.

Portanto, não há, em última instância, critérios lógicos que neguem uma teoria científica. Popper, porém, advoga que isso não faz da ciência uma atividade subjetiva. Para ele, a ciência é uma atividade objetiva que funda a validade de suas teorias no fato de suas experiências serem “intersubjetivamente controláveis”. Isso, porém, não garante a verdade delas, mas somente a objetividade científica e sua validade provisória. Apesar disso, Popper afirma que há, no campo da ciência, um progresso cumulativo em direção à verdade, à medida que as teorias erradas são refutadas. Isso não garante que as outras sejam verdadeiras, mas somente que são válidas (funcionam e servem à manipulação técnica do mundo), pelo menos até não surgirem outras evidências que as neguem. Uma coisa é certa: para Popper, jamais se está em condições de ter certeza de estar na posse da verdade.¹⁴

Defendendo essa tese, Popper é classificado como racionalista. Segundo essa classificação, somente intervêm razões lógicas na justificação de teorias científicas. Ele, embora tivesse refutado algumas afirmações do paradigma clássico, permanece ligado, em

¹⁴ POPPER, 2006.

algumas de suas teses, ao mesmo paradigma que criticara. Mesmo assim, pode-se perceber um enfraquecimento da razão que, a partir da teoria popperiana, fundamentará seu progresso não mais numa lógica interna, mas num fator externo: seu sucesso em manipular o mundo tecnicamente.

O racionalismo crítico de Popper, no entanto, não havia ainda se defrontado com as novas pesquisas em física teórica. Também seu falsificacionismo não levou em consideração o fato de nem sempre se poder deduzir proposições passíveis de testes experimentais de uma teoria. As experiências cruciais não existem. Uma das razões de sua inexistência está no fato de que, quando se deduzem proposições simples para testes, sempre existem hipóteses secundárias implícitas. Por isso, se a partir de um teste experimental, uma teoria for falsificada, poderá ocorrer que não seja a teoria falsa, mas somente uma ou mais hipóteses secundárias pressupostas quando do teste de falseamento. Portanto, não se pode saber se uma teoria é falsa recorrendo a testes experimentais. Pode-se dizer, apoiando-se em Kuhn, que a história da ciência não endossa qualquer tentativa de apontar experiências cruciais como determinantes para o abandono de um programa de pesquisa. Mesmo no que se refere a essas dificuldades do falsificacionismo popperiano, este ainda se encontra no horizonte da ciência empírica – embora já enfraquecida, uma vez que Popper concebe o empreendimento científico como algo dedutivo, falível e falseável. De natureza bem diversa, porém, é a física das partículas elementares ou física quântica. Aí, como se mostrará, não é mais possível se referir às experiências empíricas para se legitimar o discurso científico.¹⁵

Com o advento da física teórica, a idéia de validação empírica, tão central na prática científica até então, é deixada para trás, tornando-se obsoleta. Einstein, Bohr e Max Planck oferecem, com base em refinados teoremas, cuja racionalidade é insuspeita, a “imagem”¹⁶ (retrato) de uma natureza que não pode mais ser descrita a partir de grandezas absolutas. Os objetos aos quais a física teórica se dedica não são mais coisas que se deixem observar, cheirar e sentir. Eles fogem totalmente da dimensão empírica ao alcance dos sentidos humanos e até mesmo do experimento científico, desafiando a imaginação humana.

No século XX, a física sai do campo em que valem as medidas humanas e ingressa em horizontes nunca antes vislumbrados: campos regidos por velocidades excessivamente elevadas; temperaturas e pressões extremamente elevadas ou extremamente baixas; e acelerações cuja intensidade torna o mundo ininteligível do ponto de vista racional.

¹⁵ PRIGOGINE, I.; STENGERS, I., 1994: 7.

¹⁶ MCGRATH, 2005.

A astrofísica (ciência do universo como totalidade) e a microfísica (ciência dos constitutivos últimos do universo), ao aprofundarem a capacidade cognitiva das ciências, levaram a um alargamento do horizonte do conhecimento humano antes inimaginável. Esses dois campos da ciência, no entanto, não são conduzidos a partir de critérios empíricos ou, até mesmo, experimentais. Não porque os cientistas tenham renunciado a isso, mas porque esses campos não estão completamente disponíveis aos instrumentos de controle científico humanos. Nesses campos, o homem não está no controle. Ele simplesmente “percebe” (imagina) espantado e, ao mesmo tempo, maravilhado como as coisas podem ser tão diferentes. Até falta recurso lingüístico para falar sobre essas realidades. Não há, nesses campos, o que a ciência designou “fatos”, ou seja, algo baseado em medições, em experiências controláveis e provas empíricas. Daí os modelos científicos que, apesar de ajudarem a imaginar como algumas coisas funcionam, são, no mais das vezes, inadequados. Não se sabe como algumas coisas são. Cientificamente, somente convencionou-se tratá-las *como se* (construção de modelos) fossem algo que se pode entender bem, pelo menos provisoriamente. Isso não quer dizer, evidentemente, que não haja mais níveis de realidade em que a ciência não consiga utilizar o método experimental e em que não se consiga prever fenômenos com certa regularidade. A física newtoniana continua válida em um largo campo em que valem as medidas do homem. Prova disso é a funcionalidade dos artefatos técnicos, a ciência aplicada. Todavia, isso não acontece, como pensou Newton e muitos outros depois dele, nem sempre nem em toda parte. Somente em determinados níveis de realidade é possível praticar ainda a ciência convencional, empírica.¹⁷

Essas novas considerações no terreno da física desencadearam uma revolução paradigmática, para usar a expressão consagrada por Thomas Kuhn, no campo da reflexão epistemológica. A física sempre foi o grande modelo de cientificidade de todas as demais ciências em razão do sucesso alcançado na manipulação do mundo. Consequentemente, uma mudança paradigmática na física produz mudanças nas fronteiras entre o discurso científico e os demais discursos. Nesse sentido, as representações da ciência se alteraram, dando origem ao que hoje Berten designa de paradigma pós-empírico ou paradigma sistêmico. Evidentemente, essas mudanças não aconteceram bruscamente. Elas se iniciaram na primeira metade do século XX e se estendem até hoje. Pode-se afirmar que ela se deu por etapas: em primeiro lugar, o chamado paradigma clássico (Neopositivismo), hegemônico no século XIX e na primeira metade do século XX; depois, o modelo intermediário – cujo maior representante é Karl Popper – conhecido como racionalismo crítico; e, por fim, a partir da

¹⁷ PRIGOGINE; STENGERS, 1994: 3; BRÜSEKE, 2004.

segunda metade do século XX, inicia-se o processo que ainda está em curso, mas que muda totalmente a representação comumente aceita da ciência: o paradigma pós-empírico ou sistêmico.¹⁸ Embora as formulações de Einstein, Plank etc sejam do início do séc. XX, elas só irão repercutir fortemente sobre os outros campos do conhecimento a partir da segunda metade do século XX.

Thomas S. Kuhn fará uma crítica fundamental ao modelo popperiano a partir de uma análise da história da ciência em seu livro “A estrutura das revoluções científicas” (1962/1992). Enquanto Popper enfatiza as razões lógicas pelas quais determinado discurso é considerado científico, Kuhn analisará as razões históricas e sociológicas que estão em jogo na legitimação de um discurso científico. Consequentemente, Kuhn abandona a distinção clássica entre contexto de descoberta e contexto de justificação, segundo a qual questões situadas fora do contexto lógico não intervêm no contexto de justificação de teorias. Para ele, não existem razões lógicas – ou, pelo menos, não exclusivamente – que permitam apontar a veracidade de uma teoria em relação a outras. Justamente por não serem possíveis experiências cruciais, igualmente não é possível determinar de antemão uma lógica da pesquisa científica. Segundo Kuhn, a história da ciência mostra que em inúmeros casos, se fosse aplicado com sucesso o princípio da falseabilidade para o abandono de uma teoria, isso aconteceria em prejuízo do progresso científico. Várias teorias que se mostram válidas hoje, outrora foram contestadas a partir de alguma experiência, mas felizmente a história da ciência mostrou que não foram abandonadas, apesar disso. Depois se mostrou que a experiência falsificadora era ineficiente, não podendo ser considerada conclusiva, tendo em vista hipóteses secundárias não devidamente examinadas ou até devido à ausência de artefatos técnicos eficientes para realização de testes. Daí a crítica de Kuhn ao que Popper chama experiências cruciais.

Assim, refutado o critério racionalista popperiano, resta uma pergunta: para Kuhn, como acontece a gênese e o desenvolvimento científico? Ele tentará explicar a dinâmica do conhecimento científico recorrendo ao conceito de revoluções paradigmáticas. Kuhn defende que a legitimação de uma teoria científica por uma comunidade acadêmica deve ser buscada mais em razões de ordem sociológica que puramente em razões lógicas. Kuhn percebeu claramente que a história registrou várias maneiras de fazer ciência, isto é, vários paradigmas: física de Aristóteles, física de Newton, física de Einstein e física quântica, somente para ficar no campo da física. Para ele, não há critérios lógicos pelos quais um desses paradigmas deva

¹⁸ BERTEN, 2004.

ser aceito, e outro paradigma deva ser abandonado. Assim, somente resta a crença de uma determinada comunidade científica no que tange à escolha por determinados paradigmas em detrimento de outros.

Kuhn define paradigma de modo amplo e impreciso. Porém, pode-se apresentá-lo como um conjunto de crenças e valores mais ou menos coerentes – ocultados e normalmente jamais discutidos do ponto de vista científico – que norteiam os critérios de demarcação dos discursos bem como todas as escolhas metodológicas presentes em um determinado discurso científico. Embora haja dificuldade de definição precisa nesse ponto, Kuhn aponta, como critério mínimo, mas seguro, a afirmação de que um paradigma se caracteriza por sua capacidade de estabelecer a distinção, num dado momento, entre o que é ciência e o que não é, determinando, assim, de modo normativo, um conjunto de métodos e técnicas que regem o discurso científico e o diferenciam dos demais discursos. Dessa forma, ele é enfático ao afirmar que a crença da comunidade científica é mais determinante que supostas razões lógicas universais. Mas que crença é essa? É a crença segundo a qual determinado paradigma (teoria científica) corresponde muito mais à natureza que outros. Para ele, essa pressuposta adequação do paradigma eleito nunca é perfeita. Todo paradigma carrega em seu seio algumas anomalias. E é assim, a partir da adequação ou da inadequação dos mais diversos paradigmas à natureza que Kuhn irá explicar as mudanças paradigmáticas na ciência e, conseqüentemente, seu progresso. Esse critério faz parecer que a ciência progride, como propugnava Popper, pela eliminação dos erros: é excluindo as teorias falsas que a ciência progride em direção à verdade. Entretanto, não é bem assim. Para Popper, uma teoria falsa seria excluída do campo científico por um critério exclusivamente lógico. Para Kuhn, por outro lado, a definição do que é anomalia (aspecto paradigmático problemático) está circunscrita a determinada configuração social à qual pertence determinada comunidade científica. Em consequência disso, um problema é dependente, em última instância, do paradigma ou da comunidade, como também o são os atos de observação e a noção de experiência.

Segundo Kuhn, observação e experiência nunca são neutros, são sempre orientados por um paradigma. Assim, a mudança de um paradigma para outro representará uma mudança nos padrões e nos princípios metafísicos até então aceitos. Daí a incomensurabilidade entre os paradigmas. Não há continuidade, conformidade lógica entre paradigmas diferentes. Cada paradigma elege seus próprios problemas, valores, normas, enigmas e anomalias. Os enigmas do paradigma anterior são desconsiderados ou

simplesmente deixam de sê-lo sob a égide do novo paradigma. Ela sempre acontece a partir de um processo revolucionário desencadeado pela crise de um paradigma e surgimento de outro – passagem do contexto de ciência normal para o contexto de ciência revolucionária. Então, para ele, o modelo do progresso científico é: *pré-ciência – ciência normal – crise/revolução – nova ciência normal*. O progresso que Kuhn atribui à prática científica, portanto, nada possui em comum, a não ser a mesma crença injustificada no progresso, com a análise popperiana. Isso porque o novo paradigma não pode ser comparado com o paradigma que ele substituiu. Daí a impossibilidade de aferir o progresso de um paradigma em relação ao outro. Embora Kuhn tente apresentar critérios que possibilitem falar de um progresso efetivo, deve-se lembrar que nenhum dos critérios apresentados parece conclusivo e efetivo quando tomado isoladamente. Por essa razão, pode-se afirmar que o progresso para Kuhn se dá num nível subjetivo e não-cumulativo, ao passo que, para Popper, ele se dá num nível objetivo e cumulativo. É preciso salientar, pois, que o que move a ciência, para Kuhn, é a crença ou a fé na efetividade das teorias científicas, ou seja, na sua funcionalidade. Para Kuhn, o progresso da ciência acontece na medida em que o novo paradigma permite resolver maior número de problemas que não estavam disponíveis no âmbito do paradigma anterior, porém, o progresso jamais é cumulativo.¹⁹

Paul Feyerabend em seu livro “Contra o método” (1975/1977) radicaliza a crítica de Thomas Kuhn ao paradigma clássico, defendendo anarquismo epistemológico como possível filosofia da ciência. Segundo a teoria do anarquismo epistemológico, não há possibilidade alguma de se encontrar regras lógicas universais que presidam a descoberta científica, restando somente a ideia de que tudo é válido desde que se mostre um procedimento adaptado às circunstâncias sempre mais complexas. Segundo Feyerabend, não há a possibilidade de um método universal, no qual a racionalidade possa encontrar abrigo. Para ele, a racionalidade não é um atributo extra-humano – a razão não é uma luz divina sobre o mundo – mas uma faculdade humana falível e limitada, sujeita às correções e às mudanças imprevistas, como o é o próprio homem.

Feyerabend afirma que toda tentativa de imposição de um método científico universal é não-realista, pernicioso e prejudicial à dinâmica da pesquisa científica. É não-realista porque ignora as diversas situações demasiado complexas em que se realizam as ações humanas e/ou que causam seu desenvolvimento; é pernicioso porque aumenta as qualificações

¹⁹ KUHN, 1992.

profissionais em detrimento da qualidade humana dos sujeitos; e é prejudicial para a ciência uma vez que desconsidera as complexas situações físicas e históricas em que se dão as mudanças científicas. A complexidade do real é um empecilho que deve ser levado em consideração no que tange à imposição da universalidade do método científico. Nesse sentido, todas as hipóteses e procedimentos devem ser levados em consideração, desde que se mostrem razoavelmente adaptados às circunstâncias que desejam explicar. Feyerabend chega a esses resultados radicalizando a tese da incomensurabilidade proposta por Thomas Kuhn. Segundo ele, não havendo nenhum atributo lógico pelo qual se possa comparar teorias diversas, somente permanecem os juízos subjetivos (critérios estéticos, metafísicos e religiosos). À luz da tese da incomensurabilidade, Feyerabend põe em dúvida o pressuposto de que a ciência seja o único paradigma da racionalidade. Até porque essa crença não tem fundamentos suficientes, é um pressuposto propalado e festejado, mas nunca questionado. Ora, se não se pode ter um critério universal para comparação de teorias, não se pode compará-las de um ponto de vista universal. Os defensores da superioridade da ciência jamais discutem esse pressuposto. Eles se restringem a estudar detalhadamente o método científico, porém, ignoram totalmente as outras formas de conhecimento. Quando há alguma comparação entre o método científico e as outras formas de conhecimento, eles se restringem, no que tange às outras formas de conhecimento, aos argumentos mais inconsistentes e aos exames mais precários. Além do mais, Feyerabend considera bastante improvável, à luz de sua tese acerca da incomensurabilidade, que se possa obter, a partir de uma comparação entre a ciência e as outras formas de conhecimento, um argumento decisivo em favor da superioridade da ciência sobre as outras formas de conhecimento.

1.3 A metamorfose da ciência moderna

Esse quadro epistemológico que foi apresentado tem como intuito responder pela crise do chamado paradigma clássico da ciência e, ao mesmo tempo, introduzir o leitor no quadro do que Ilya Prigogine²⁰ chamou de metamorfose da ciência, ou seja, a passagem do paradigma clássico para um novo paradigma. Isso implica a passagem de um modelo de ciência fechado, cioso de suas fronteiras epistêmicas, para um modelo caracterizado pela abertura, capaz de integrar o homem no mundo que ele mesmo descreve. Prigogine defende uma tese semelhante a Kuhn e Feyerabend: que o modelo de ciência clássica é um mito ocidental, um engodo que hoje só pode ser sustentado pelos que ignoram o próprio desenvolvimento do campo teórico-científico. Pensar o paradigma clássico como um mito ocidental, quer dizer ver a ciência e as mudanças que nela se operam historicamente, não como um mosaico de questões cujos fatores são exclusivamente científicos, mas inscrevê-la no âmbito de um complexo cultural. Isso pressupõe afirmar as metamorfoses da ciência como dependentes de práticas culturais. Portanto, o contexto em que Prigogine situa a metamorfose da ciência é “*o de uma ciência clássica cujos êxitos se puderam considerar trágicos e da qual dizemos que hoje não é mais a nossa ciência*”.²¹ Mas qual é essa da qual se diz não ser mais nossa ciência? É uma ciência onisciente para a qual a natureza funcionava como um simples autômato, submetida às leis matemáticas cujo pacífico desenvolvimento inapelavelmente determina o seu futuro, da mesma forma como o fez com seu passado. Esse modelo responde pela predominância da ordem sobre a desordem, da simplicidade reducionista sobre a complexidade, do determinismo sobre a incerteza, da reversibilidade sobre a irreversibilidade, do mecanicismo sobre os processos de organização espontânea. Para essa ciência, pois, eram estranhas as noções de liberdade, vida, história, espontaneidade, estruturas etc. Essas e outras noções apareceram ainda no século XIX, com as novas descobertas teóricas no campo da termodinâmica e no início do século XX, no campo da mecânica quântica. O novo paradigma científico, apoiado nessas descobertas teóricas, vislumbrou um novo horizonte, forjou um novo espaço teórico, impensável no quadro de pensamento anterior. Esse espaço desfaz ou torna mais porosas as fronteiras da ciência clássica, descobrindo as diferenças entre os objetos físicos. Também a crença, associada à ciência clássica, no reducionismo – segundo a qual toda a realidade pode ser reduzida a leis matemáticas simples – foi tomada como

²⁰ PRIGOGINE; STENGERS, 1994.

²¹ Ibidem, p. 02.

inconsistente. Foi constatada, a partir da mecânica quântica, a indeterminação e, a partir da termodinâmica, a dinâmica irreversível dos processos. No âmbito do novo paradigma é possível descobrir uma natureza, não mais dominada somente por processos imutáveis e universais, mas plena, sobretudo, de processos locais complexos e múltiplos. Esses eventos alteraram até a maneira como se articulam a ordem e a desordem, como afirma Prigogine:

Descobrimos que a irreversibilidade desempenha um papel construtivo na natureza, já que permite processos de formação espontânea. A ciência dos processos irreversíveis reabilitou no seio da física a concepção de uma natureza criadora de estruturas ativas e proliferantes. [...] Encontramo-nos num mundo irredutivelmente aleatório, num mundo em que reversibilidade e determinismo figuram como casos particulares, em que irreversibilidade e indeterminação microscópicas são regra (1997:08).²²

Todas essas considerações desembocam, conseqüente e primordialmente, segundo Prigogine, na redescoberta do tempo. A ciência contemporânea não se situa mais no âmbito de um tempo uniforme, absoluto, invariante, repetitivo, matemático. Pelo contrário, a natureza do tempo no novo paradigma, diz ele, significa invenção, irrupção contínua do surpreendentemente novo, criação de formas. Não é mais o tempo monótono e repetitivo que descrevia processos de evolução estabilizados em ordem crescente ou decrescente. Entende-se, nesse sentido, porque no novo paradigma da ciência a desordem é normal e geral, enquanto a ordem corresponde somente a alguns níveis de realidade, isto é: emergência, temporal e espacialmente localizada de formas, estruturas, informações etc. Não é que o tempo uniforme e repetitivo que possibilitou a ciência clássica não exista mais. Ainda existem na realidade estruturas e/ou formas mais ou menos ordenadas, mas não representam a única forma na qual a realidade inteira se articula. Segundo Prigogine, a natureza descoberta no novo paradigma apresenta-se “*como evoluções múltiplas e divergentes*”.²³ Essa realidade, diz ele, não conduz à redução a uma única dimensão do tempo, nem a predominância de um tempo sobre o outro, mas à “*coexistência de tempos irredutivelmente diferentes e articulados*” (1997:15). Assim, segundo Brüseke²⁴, pode-se pensar em uma série de campos (estruturas temporais) com diferenciadas formas: a) Tempo próprio do mundo - possui grande extensão espacial e temporal (ex: lei da gravidade); b) Tempo próprio da vida - possui formas com extensão mais limitada (ex: certas estruturas biológicas); c) Tempo próprio socio-histórico - possui formas cuja existência é bastante efêmera (fenômenos históricos). Esse esquema possibilita pensar a complexidade do real a partir da abertura (do ponto de vista das fronteiras)

²² Ibidem, p. 08.

²³ Ibidem, p. 15.

²⁴ BRÜSEKE, 1996: 124-143.

dos diversos estatutos disciplinares e do diálogo articulado entre eles. Assim, Prigogine se expressa:

Julgamos que a ciência hodierna escapa ao mito newtoniano por haver concluído *teoricamente* pela impossibilidade de reduzir a natureza à simplicidade oculta de uma realidade governada por leis universais. A ciência de hoje não mais pode dar-se o direito de negar a pertinência e o interesse de outros pontos de vista e, em particular de recusar compreender os das ciências humanas, da filosofia e da arte.²⁵

Prigogine insiste que essas mudanças teóricas no campo científico podem possibilitar uma nova síntese cultural. Elas respondem pelo desejo de escapar de um modelo cultural técnico-científico no qual o homem se considera um estranho solitário, um estrangeiro (cisão entre a cultura humanística e a cultura técnico-científica). Isso não significa o fim do conhecimento científico. Significa apenas uma mudança de rumo no que se refere à relação do homem consigo mesmo e com a natureza. No momento em que a ciência clássica toma consciência de seus próprios limites teóricos, colocando em risco a própria humanidade e o ambiente natural, é preciso buscar uma nova relação com a natureza em que esteja presente o jogo experimental e também aventura exploratória (abertura ao inusitado, ao surpreendentemente novo). Esta deve postular, não somente um conhecimento mais profundo daquele (cujo principal vetor continua sendo a consciência dos limites cognitivos), mas também uma esperança mais razoável para o futuro do homem.

É importante destacar que, embora o supracitado pareça um apelo pessoal de Prigogine, não se trata de nada arbitrário ou de um ato de voluntarismo humanitário. A possibilidade de um novo diálogo cultural é oferecida pela própria ciência que convoca os homens à inteligência e à abertura, pré-requisitos necessários para superação do dogmatismo teórico e do menosprezo às outras possibilidades discursivas.

Os arrazoados de Kuhn, Feyerabend e Prigogine apresentam uma “crise” profunda da racionalidade. Porém, não se trata de abandonar a racionalidade e cair no irracionalismo no qual tudo é válido. Segundo Berten, “*eles desejam somente compreendê-la [a razão] de uma outra maneira, mais adequada à prática real dos homens de ciência e mais adequada igualmente à racionalidade que está em elaboração nas operações cognitivas usuais*”.²⁶ Essa mudança na maneira de conceber a razão responde pela passagem de uma concepção essencialista da razão (crença numa razão imutável) para uma concepção pragmática (crença de que a razão é definida tendo em vista determinada relação com a realidade, de forma que

²⁵ PRIGOGINE, I.; STENGERS, I., 1994: 41.

²⁶ BERTEN, 2004: 08.

ela pode variar segundo os projetos humanos sobre a realidade). Essa mudança manifesta que o princípio da unidade metodológica é falso e ideológico: diferentes campos de pesquisa pedem diferentes artificios metodológicos. Todas essas importantes transformações são tributárias, em grande medida, da tese segundo a qual a ciência deve ser entendida como pertencente ao contexto histórico e cultural. Nesse sentido, todas as ciências, inclusive as ciências da natureza, são ciências humanas. Estas são também produtos do pensamento e da ação humana que, por sua vez, está atrelada ao contexto social, político e cultural de uma determinada sociedade e em um determinado período histórico.

1.4 O novo paradigma e as ciências sociais

O novo paradigma proporciona, pois, uma nova relação das ciências entre si. Essas considerações que foram feitas às ciências da natureza e que estão ligadas, sobretudo, ao campo da física teórica, estendem-se também às ciências humanas e sociais. Se se desejava explorar uma possível relação entre o discurso religioso e o discurso produzido pelas ciências sociais, por que razão iniciar a discussão pela metamorfose no campo das ciências da natureza, especialmente, no campo da física?

Em primeiro lugar, é preciso dizer que as ciências, embora não formem um bloco monolítico nem uniforme, possuem entre si algumas relações de semelhança. Nesse sentido, elas não são nem unívocas nem equívocas, mas análogas. Possuem entre si algumas características que as identificam. Pode-se lembrar, para exemplificar esse caso, que toda ciência é, em menor ou maior grau, determinista, ou seja, toda ciência busca uma explicação que só pode ser causal. Mesmo no novo paradigma, quando se fala em acaso, indeterminação, complexidade, o enfoque científico postula, apesar das dificuldades, aproximações probabilísticas, estatísticas. Também não se pode recorrer à diferença entre compreensão – própria das ciências humanas – em oposição à explicação – própria das ciências da natureza. Segundo Bertin, essa distinção entre compreensão e explicação, embora seja um artifício útil, não esconde totalmente o fato de que *“toda ‘compreensão’ ou toda ‘interpretação’ faz intervir, de uma maneira ou de outra, uma explicação ‘causal’”*.²⁷

Em segundo lugar, mas não menos importante, é o fato de que a física, desde seu aparecimento e durante muito tempo, foi considerada a ciência por excelência. As ciências

²⁷ Ibidem, p. 21.

encontravam nela seu modelo e, a partir deste, buscavam legitimação no campo científico. Ninguém ignora como a gênese das ciências sociais está ligada à busca da legitimidade no campo científico a partir da transferência dos métodos das ciências da natureza, sobretudo a física, para os estudos acerca da sociedade. É também evidente que, mesmo a transferência sendo efetuada, em menor ou maior grau, é salientada a irredutibilidade dos fenômenos humanos e sociais, tendo em vista que o homem não pode ser reduzido a simples objeto. Ele é sempre um sujeito autônomo que interpreta a si mesmo. Dessa forma, se todas as ciências podem ser consideradas, no âmbito do novo paradigma, ciências hermenêuticas, as ciências humanas ou sociais são, segundo Anthony Giddens²⁸, ciências duplamente hermenêuticas. Em último lugar, está o fato de que essas mudanças nas ciências da natureza ainda são pouco assimiladas pelas ciências sociais que ainda continuam, em grande parte, presas aos cânones do paradigma clássico: pouca abertura interdisciplinar e pouca consciência dos limites cognoscitivos específicos de sua perspectiva.

Héctor Ricardo Leis²⁹ afirma que essa postura segregacionista das ciências sociais vem recrudescendo com o passar do tempo, tendo em vista que os cientistas sociais que fundaram os campos de pesquisa não possuíam uma postura isolacionista. Por isso, ele afirma que:

O reducionismo dos clássicos (ainda dos mais recalcitrantes), nunca lhes impediu de entender o social em sentido amplo, isto é, o social nunca deixou de ser pensado por eles de forma interdisciplinar. Embora esta interdisciplinaridade se desse dentro de um campo relativamente restrito, integrado basicamente pelas ciências sociais e humanas (basicamente sociologia, antropologia, psicologia, economia, geografia e história) e a filosofia, de qualquer forma isto evidencia que suas abordagens eram abertas e permitiam o contato com uma diversidade de teorias e dados empíricos que extrapolavam o estritamente sociológico tal como hoje é entendido.³⁰

Na origem da sociologia, os diálogos estiveram mais presentes tendo em vista o fato de não haver ainda um campo de saber estruturado. À medida, porém, que a sociologia ganhava estatuto epistêmico e legitimidade acadêmica, o diálogo com as áreas que não eram consideradas científicas foi diminuindo. A rigidez das fronteiras foi se estabelecendo, cada vez mais, em nome da cientificidade. O diálogo com a filosofia, por exemplo, já foi mais efetivo na pesquisa sociológica. A maior parte dos nomes ligados às origens da sociologia possuía conhecimento filosófico e discutia com os filósofos importantes de seu tempo. Marx dialogou com a filosofia de Hegel e com a economia clássica; Durkheim, com a de Kant e

²⁸ GIDDENS, 1991.

²⁹ LEIS, 2000.

³⁰ Ibidem, p. 18.

Comte; Weber dialogou com a filosofia de Kant e Nietzsche. Outro autor que expressou capacidade para abertura no campo da teoria social foi M. Mauss e sua concepção de fato social total: ao mesmo tempo religioso, político, econômico, cultural etc. Mauss foi ousado do ponto de vista metodológico e epistemológico. Brüseke acredita que ele não seguiu mais longe no rompimento com a epistemologia clássica (reduccionismo sociológico) devido “*a sua aceitação acrítica dos paradigmas durkheimianos*”.³¹ Evidentemente que não só dialogaram com esses filósofos – também dialogaram com outras áreas de conhecimento no campo das ciências humanas –, mas esse exemplo é suficiente para demonstrar como o diálogo pode ser fecundo. Também com a literatura o diálogo aconteceu. Alguns cientistas sociais importantes já afirmaram que encontraram mais “conhecimento sociológico” em algumas obras literárias que em tratados de sociologia. Basta pensar na afirmação de Marx de que era possível conhecer melhor a sociedade francesa pelos romances de Balzac que pela obra sociológica de Auguste Comte. Wolf Lepenies³², ao indagar sobre as origens da sociologia alemã, afirma que ela se desenvolveu, ao contrário da francesa e da inglesa, em um diálogo mais fecundo com a literatura, tendo em vista que os principais literatos possuíam uma grande preocupação social. Estes dois exemplos de diálogo do passado bastam para apontar as possibilidades de um amplo diálogo que, de forma radical, se abrem hoje. Evidentemente, não se trata de reproduzir o que acontecia no século XIX. Tampouco quer dizer se deva repelir as teorias dos fundadores da disciplina. O que não se pode, porém, é reproduzi-las ingenuamente como se nada houvesse de novo. Respeito intelectual às origens não quer dizer imobilidade teórica e metodológica. Segundo Feyerabend³³, tudo é válido, desde que seja exposto ao debate público e adaptado às circunstâncias da pesquisa. Não há método universal e, talvez, não haja nunca. Não há um novo caminho pré-estabelecido, não há receitas prescritas.

No novo contexto, não há mais possibilidade de a sociologia se manter isolada no campo do primado absoluto e exclusivo da construção social (a onipotência do social) sem considerar as conexões com os outros saberes. As ciências sociais não estão mais em condições de dispensar as contribuições de outras ciências. A realidade é complexa e é ela que solicita dos pesquisadores novas e múltiplas abordagens. O advento, anunciado por Prigogine, de diferentes temporalidades em constante interação, convoca ao diálogo não somente no campo das ciências humanas (economia, história, psicologia, antropologia, ciência política etc.), como já foi feito no passado, mas também com as ciências biológicas e as ciências da

³¹ BRÜSEKE, 2004.

³² LEPENIES, 1996.

³³ FEYERABEND, 1977.

natureza. Nem mesmo os outros âmbitos do conhecimento como a literatura, a arte, a estética, a filosofia e, até mesmo, a teologia devem ser excluídos. Tentar desqualificar esses outros discursos sobre o homem é apelar, mais uma vez, para o paradigma clássico, cujo saber totalizador produziu o mito da universalidade metodológica, grosseiramente empirista ou indutivista. Segundo Chalmers, o anarquismo epistemológico é excelente remédio contra as aspirações imperialistas da ciência acerca da realidade, sobretudo, em relação a determinadas concepções das ciências humanas que só “[...] defendem teorias que servem para manipular aspectos de nossa sociedade num nível superficial (pesquisa de mercado, psicologia behaviorista) [...]”,³⁴ sem nunca aprofundar suas análises em questões mais substanciais. Nas pesquisas sociais, segundo o paradigma clássico, o homem real, concreto, sempre era colocado “entre parênteses” a fim de que somente os aspectos analisáveis objetivamente fossem retidos. O novo paradigma e seus desafios ensejam a possibilidade de inovar, de postular diálogos novos, de ousar novas propostas teóricas sem, no entanto, perder o rigor científico. Criatividade e ousadia não significam falta de rigor teórico e metodológico.

O reconhecimento de fatores como liberdade, indeterminação, irreversibilidade, auto-organização e inovação como fatores integrantes da realidade, inclusive da realidade natural, – e não exceções – possibilita uma nova visão de ciência. Esses fatores não são estranhos à realidade social, embora muitas vezes fossem marginalizados em nome de uma pretensa cientificidade. Por isso, Bertin (2004) considera que o novo paradigma (filosofia pós-empírica da ciência) possa proporcionar um quadro comum, não redutor, às pesquisas no campo das ciências sociais e das ciências da natureza. Esses fatores trazem à luz a realidade da complexidade. No que diz respeito às análises antropológicas, a introdução consciente e legítima desses fatores implica melhores ferramentas e conceitos, proporcionando formas mais complexas de explicação no que tange à teoria social. Isso provoca inúmeras consequências teóricas e práticas, criando uma série de oportunidades objetivas nos campos de pesquisa. Exemplos fecundos da aplicação de alguns desses fatores às análises sociais são as obras de Edgar Morin,³⁵ Niklas Luhmann,³⁶ Manuel Castells³⁷ entre outros. Pode parecer redutor propor um quadro comum para o entendimento do homem e da natureza, como se o homem fosse exclusivamente um objeto da natureza. Contudo, não é o que se quer salientar. A questão central é que se pode analisar de forma racional e rigorosa o homem e a sociedade, a partir do entendimento do campo da racionalidade científica. Isso, no

³⁴ CHALMERS, 2001: 183.

³⁵ Vide: MORIN, 2002.

³⁶ Vide: LUHMANN, 1997.

³⁷ Vide: CASTELLS, 1996.

entanto, não quer dizer que o homem é somente aquilo que dele se pode falar cientificamente.³⁸ O reconhecimento dos limites cognitivos da ciência também é um novo fator anunciado. Essas transformações são irreversíveis. Não há mais espaço para uma concepção de ciências sociais ciosas de seu método e de suas análises empíricas e, conseqüentemente, intolerantes em relação às contribuições de outras áreas do conhecimento que veem com menosprezo. Os tempos são outros e as perspectivas abertas no próprio campo científico trazem conseqüências inusitadas. É preciso que o círculo de diálogo das ciências sociais se amplie a fim de que nele possam “caber” objetos que requerem um olhar interdisciplinar, como é, segundo Héctor Leis (2001), o importantíssimo caso da questão ambiental, só para ficar nesse exemplo.

Se essas conseqüências que o advento do novo paradigma traz em seu bojo são verdadeiras, por que não é percebida a pujança dessas mudanças do ponto da teoria social? Por que se percebe uma resistência das ciências sociais em dialogar verdadeiramente com campos de conhecimento mais heterogêneos? Héctor Leis (2000) aponta duas razões pelas quais as ciências sociais não adotaram uma perspectiva interdisciplinar que, mesmo com algumas deficiências (em grande parte devido às vicissitudes históricas), os pais fundadores da ciência da sociedade em parte adotaram. A primeira se deve ao fato de os cientistas sociais modernos não quererem discutir o pressuposto da exclusividade absoluta da construção social da realidade. Essa é a crença geral, presente desde o início da sociologia, segundo a qual a realidade social é produto de ações humanas mais ou menos conscientes e/ou forças sobre as quais os homens detêm certo controle. A partir daí, nada foge do social e, segundo Leis (2000), a ciência social descamba para o moralismo. Este, no campo científico, é nefasto. Significa a perda de contato com a realidade. Por isso, diz Leis que a razão mais importante está no fato de *“os sociólogos contemporâneos não terem querido enfrentar a contradição estabelecida de nascença na sociologia, entre uma proposta (epistemológica) interdisciplinar e uma visão (ontológica) reducionista da realidade”*.³⁹ O problema é que a contradição que se apresenta não encontra solução adequada entre os sociólogos posteriores. O reducionismo anacrônico destes os impede de desejar ampliar o horizonte da interdisciplinaridade e, assim, pretendem ocultar a questão, tentando estabelecer uma disciplina moral para um objeto que se mostra cada vez mais complexo. Também não adianta, segundo Leis, afirmar uma interdisciplinaridade aparente e enganosa: a moda da interdisciplinaridade não interessa. Só haverá verdadeira interdisciplinaridade da parte da sociologia quando ela se comprometer

³⁸ BERTEN, 2004.

³⁹ LEIS, 2000: 19.

com uma reforma epistemológica profunda. Quando ela abandonar seu exclusivismo e deixar-se impregnar por outros campos, bem como contribuir com sua perspectiva para o conhecimento mais profundo de objetos complexos. É preocupado com determinadas modas improdutivas que invadem o campo acadêmico que Leis adverte:

Assim sendo, de repente, a sociologia pode cair na tentação de adotar uma retórica interdisciplinar, mas sem se comprometer com uma reforma epistemológica profunda que mexa com seus supostos básicos. Se a sociologia não se tornar transgressora com ela mesma, se vai à festa dos outros mas não traz também a festa para dentro de casa, chegando até o núcleo de seus fundamentos e redefinindo sua concepção de natureza humana, qualquer mudança será apenas cosmética.⁴⁰

O segundo fator, apontado por Leis, é o fato de que a petrificação teórica da sociologia é imposta pelas instituições e endossada pela política acadêmica. Uma das razões, segundo ele, dessa imposição pode ser encontrada no interesse material proporcionado pelo aumento e institucionalização dos programas de pós-graduação (não exclusivamente no campo sociológico), provocando uma especialização cada vez mais estrita.

1.5 Religião, teologia cristã e ciências sociais

O diálogo das ciências sociais com a teologia passa por essas mesmas questões, senão, por dificuldades ainda maiores. A tensão é grande tanto de um lado como do outro. Existe preconceito das ciências sociais em relação à teologia e também preconceito da teologia em relação às ciências sociais. Historicamente, a principal interlocução da teologia foi com a filosofia e não com as ciências, sejam elas da natureza ou sociais. É evidente que houve, da parte da teologia, uma referência à filosofia natural, precursora mais próxima das ciências da natureza, mas não se pode considerá-la uma ciência no sentido moderno. Uma das razões dessa afinidade maior da teologia com a filosofia seja o fato de que as ciências, em geral, e as ciências sociais, em particular, se constituíram em período histórico recente, ao passo que a filosofia e a teologia são atividades humanas bem mais antigas e que, em muitos períodos históricos, estiveram tão entrelaçadas que era difícil distinguir uma da outra. A outra se refere ao período de formação das ciências. É preciso lembrar que, nas suas origens, as ciências encontraram resistências em relação à filosofia da natureza de base aristotélica (“física”, “biologia” etc) que se constituía como base da teologia da época. As próprias

⁴⁰ Ibidem, p. 19.

ciências sociais e as ciências em geral surgiram em forte tensão contra a teologia e a metafísica. No começo, as ciências da natureza somente reivindicavam o campo da natureza e deixavam a teologia continuar discursando sobre os problemas sobrenaturais. Ao chegar ao século XIX, porém, as ciências da natureza assumem uma postura imperialista sobre a realidade. Com forte caráter ideológico (cientificismo), elas se legitimaram como a única forma verdadeira de acesso à realidade, excluindo toda e qualquer realidade que não pudesse ser explicada por seu método. Dessa forma, a ciência passou a ocupar o lugar que antes ocupara a teologia, valendo-se do mesmo discurso usurpador que ela. Assim, geraram-se o mito da ciência que teve no filósofo Auguste Comte um de seus defensores mais ardorosos. Comte apontava a ciência como um saber mais elevado, sinal de uma humanidade madura e aperfeiçoada. Em torno dessas idéias ficou fundamentada a chamada filosofia do progresso.

É nesse panorama, cujo palco é, principalmente, o século XIX que surgem as ciências sociais. Estas surgem como uma tentativa de compreender cientificamente as rápidas mudanças pelas quais passavam as sociedades européias. Portanto, as primeiras ideias e análises sociológicas surgem como produto da ruptura com o Antigo Regime e com a teologia e a filosofia, que o justificavam. Apoiadas no mito da razão onisciente, as ciências sociais encontraram o terreno adequado para desconfiarem da teologia e da metafísica.

O mito da razão científica onisciente, embora fosse fundamentado na tese da ruptura epistêmica, nunca esteve apoiado puramente na razão. Prigogine aponta que, no paradigma clássico, sempre estiveram presentes particularidades culturais que, impulsionadas pelo sucesso das ciências, mostravam-se como racionalidade universal. O mesmo autor mostra, como Weber, as ressonâncias entre o discurso teológico e o discurso científico: a ciência moderna é uma descoberta ocidental. Porém, ao contrário de Weber, não está disposto a conceder que “*ciência e ‘desencanto do mundo’ são sinônimos*”.⁴¹ A ciência é, para Prigogine, parte do complexo cultural no qual ela se desenvolve, apesar de ela sempre se mostrar como um empreendimento neutro e ocultar suas raízes culturais. O certo, porém, é que há entre cultura e ciência uma estratégia de reforço mútuo que propicia mudanças na maneira de ver o mundo. Tendo em vista essas considerações, as relações entre ciências sociais e teologia nunca deixaram de existir, embora tanto tenham existido momentos de grande tensão como variadas maneiras pelas quais se deram as interações. Assim, para Lopes Junior⁴² foram postos obstáculos de ambos os lados que dificultaram o diálogo, tornando-o tenso.

⁴¹ PRIGOGINE; STENGERS, 1994: 05.

⁴² LOPES JUNIOR, 2005.

Do lado dos cientistas sociais, ele apresenta duas razões: 1) o positivismo de alguns cientistas que viam qualquer aproximação da teologia como perda da cientificidade; e 2) a acusação de que a produção científica dos teólogos é demasiado elementar, faltando-lhes, em muitos casos, o devido rigor conceitual. A primeira razão pode ser desconsiderada tendo em vista a metamorfose da ciência contemporânea (paradigma pós-empirista) que não está mais assentada na unicidade e universalidade metodológica. A segunda razão pode ser explicada como sendo um risco comum a todos aqueles que se aventuram em territórios que estão fora de sua área de atuação intelectual. Pode ser uma crítica feita, por exemplo, aos cientistas sociais, cuja ignorância teológica é manifesta, quando de suas análises de construções desta área do conhecimento. Esse obstáculo não deve paralisar o diálogo, tendo em vista que a especialização estreita tem produzido mal ainda maior ao conhecimento.⁴³

Da parte dos teólogos, segundo Lopes Junior, também aparecem duas razões principais para não se dialogar com a ciência: 1) o receio de que a teologia se transforme num discurso puramente imanente, perdendo suas referências ligadas à revelação divina e à transcendência; e 2) a consideração de John Milbank de que as ciências sociais adotam uma postura reducionista e normativa nos estudos da religião. Quanto à primeira razão, é preciso dizer que dificilmente se escapa da influência do ambiente cultural moderno e sua racionalidade, locais, por excelência, de toda produção teológica. No que se refere à segunda razão, deve-se diferenciar os chamados “estudos religionistas” (Mircea Eliade, Rudolf Otto) dos estudos de viés sócio-antropológico da religião. A crítica de Milbank, segundo Lopes Junior⁴⁴, refere-se aos últimos e não aos primeiros.

Apesar das resistências, que devem ser atribuídas, em grande medida, às vicissitudes históricas, não foi possível impedir a interação e a interdisciplinaridade entre as duas formas discursivas. Evidentemente que esses empreendimentos têm seus riscos, mas isso não é um motivo suficiente para desistir do diálogo, impedindo a abertura de novas possibilidades intelectuais. E, de fato, eles nunca deixaram de ocorrer, mesmo em épocas mais difíceis. Até nas teorias sociais mais “intolerantes” ao discurso teológico se percebem apropriações de categorias teológicas. Segundo John Milbank⁴⁵, não é nem um pouco difícil descobrir que muitas dimensões da teoria social são claramente versões secularizadas do discurso religioso. Pode-se apoiar essa afirmação em dois exemplos: a teoria marxista da revolução com sua dimensão escatológica imanente ao campo histórico (o comunismo é o céu

⁴³ Ibidem, p. 07.

⁴⁴ Ibidem, p. 08.

⁴⁵ MILBANK, 2005.

na terra); e a teoria durkheimiana dos valores e das categorias fundamentais que são originadas a partir da religião (noção de sagrado), mas esta é identificada com o cerne da sociedade: a consciência coletiva (o sagrado é a sociedade). Isso é uma evidência de como as particularidades culturais estão presentes na ciência, sobretudo, nas ciências sociais. Embora o diálogo entre as ciências sociais e a teologia fosse praticamente inexistente, ele se dava a partir das trocas culturais.

Também houve apropriações da ciência por parte de teólogos. A situação ainda era tensa para o diálogo, mas alguns teólogos ousados e inovadores começaram a privilegiar o diálogo a partir dos resultados das ciências ao tradicional diálogo com os postulados da metafísica clássica. Bons exemplos disso são os trabalhos teológicos de Pierre Teilhard de Chardin (que tentou uma aliança entre os postulados do evolucionismo e a teologia da criação) e, do ponto de vista das ciências sociais, o trabalho de Gustavo Gutierrez (que tentou uma aliança entre a teoria social marxista e a teologia social católica). Embora sempre haja tensões marcantes nesses diálogos, pode-se enfatizar que o marxismo sempre teve um apelo teológico muito grande influenciando tanto a Teologia da Libertação, do lado do catolicismo, quanto o Evangelho Social, do lado do protestantismo. Esses dois movimentos religiosos possuíam uma forte conotação crítica, centrada na denúncia social.

Os exemplos supracitados demonstram que sempre existiram apropriações unilaterais de um lado e de outro. Na teologia se percebem mais facilmente essas apropriações, tendo em vista sua abordagem abrangente, unificadora do saber. Ela sempre necessita de auxílio (razão humana, paradigmas, linguagem) para falar algo da experiência de fé no mundo, quando não é a filosofia, são as ciências da natureza ou sociais. A teologia é, segundo a definição clássica, *fides querens intellectum* (fé que deseja entender). Portanto, a teologia tem por objetivo articular os fragmentos da realidade num todo harmônico, dando-lhe um significado último e decisivo. Nesse sentido, o discurso religioso diferencia-se qualitativamente do discurso teológico. Enquanto este é um discurso articulado, preocupado com a coerência, sistemático, aquele é poético, experiencial, assistemático. Pode-se dizer que, se a linguagem religiosa manifesta-se como poesia, o discurso teológico funciona como sua crítica literária. O discurso teológico, portanto, ao menos o cristão, busca dar as razões da fé, ou seja, fornecer evidências racionais a fim de proporcionar credibilidade à fé.

Tomás de Aquino definiu a teologia, diferenciando, segundo a filosofia aristotélica, os objetos material e formal da reflexão, apoiado na distinção entre razão e fé. A formalidade – que confere particularidade à realidade – e a materialidade – que designa o

universal ou a matéria indistinta – dotam a teologia de um instrumento conceitual capaz de articular o universal e o particular numa só abordagem. Pela formalidade da fé – especificidade recolhida dos conteúdos da revelação histórico-salvífica – a teologia busca entender qualquer realidade específica, interpretando-a segundo os conteúdos da revelação. Assim, a inteligência da fé transforma-se, ao mesmo tempo, em inteligência da realidade que, por sua vez, está estribada na autonomia legítima da razão. Está assim excluído qualquer saber especulativo sobre a divindade, o transcendente que seja totalmente independente do mundo e/ou indiferente a ele. A razão teológica faz um duplo percurso: volta-se para a fé e retorna para interpretar o mundo. Para Passos,⁴⁶ a relação entre o objeto formal da teologia e o objeto material é harmônica e complementar.

O mundo, olhado *sub specie fidei*, é uma construção intelectual, uma operação feita pela diaconia da filosofia, *ancilla theologiae*, que transita entre os dados da fé e a materialidade da realidade, numa atitude sublime de autonomia investigativa, segura da unidade da verdade e contemplativa do criador.⁴⁷

A abordagem teológica de Tomás de Aquino, segundo Passos, tem o mérito de buscar sempre o diálogo entre os diversos saberes, de tentar interligá-los. Por ser um saber valorativo da realidade, o discurso teológico procura, desde o início de sua investigação, compreender o que a realidade é e o que a realidade deve ser, estruturando uma síntese onde o fragmento revela a totalidade, articulando meios e fins, e fazendo interpenetrar-se teoria e prática. As relações entre todo e parte são fundamentais para a teologia. Não há teologia sem a articulação desses dois fatores: encontrar o sentido do todo nas partes e, ao mesmo tempo, revelar, a partir do todo, o sentido das partes. Tendo em vista esses fatores, cabem no discurso teológico abordagens múltiplas.

A teologia, mesmo quando a oposição entre ela e a ciência era regra, buscou integrar os saberes a respeito do homem a partir da explicitação da experiência da fé por meio da linguagem humana da afetividade, da arte, da razão, da ciência etc. Ela, desde o início, segundo Passos, sempre apresentou um dinamismo e um potencial interdisciplinares, ou seja, sempre buscou dialogar com as demais tradições interpretativas, buscando superar o isolamento praticado pelas especializações. Nesse sentido, os cortes analíticos das epistemes científicas (sejam da natureza ou da sociedade), seus hermetismos lingüísticos e sua eficácia técnica não são suficientes – como demonstrou a experiência humana no século XX – para garantir o exercício do conhecimento do ponto de vista humano. As ciências são

⁴⁶ PASSOS, 2008.

⁴⁷ Ibidem, p. 118.

imprescindíveis em determinados níveis de realidade, mas não esgotam o horizonte da experiência humana – a realidade é impressionantemente mais rica. As ciências se tornam contraproducentes quando se arvoram como um saber globalizante, totalizador – para o qual não possui os métodos adequados – negando os outros saberes interpretativos, como ela mesma o é. Esses fatores se encontram na raiz da mudança paradigmática na ciência. Esta pressupõe o diálogo, a porosidade das fronteiras dos objetos científicos e, pelo menos, a abertura para outros aspectos da realidade.

O exercício humano do conhecimento deverá comportar, segundo Pedro Demo,⁴⁸ múltiplas abordagens: a arte, enquanto exigência de intuição e sensibilidade em contraposição ao tecnicismo científico; a política, enquanto instância prévia determinante para a pesquisa científica; aos valores humanos e existenciais, enquanto portadores de significado que norteiem à prática científica; a sabedoria popular, enquanto portadora de tradições seculares capazes de confrontar, restringir e traduzir a ciência. Segundo Passos, a teologia, devido à amplitude de seu objeto formal e de seu objeto material ilimitado, pode oferecer a ciência, numa linguagem racional (código similar às ciências), essas abordagens supracitadas. Embora o exercício tradicional da teologia pressuponha a crítica de suas fontes, a sistematização de seus elementos e uso instrumental dos resultados da ciência, ela também pressupõe categorias que antecedem o exercício da razão lógica, empírica e analítica (conteúdos ligados às tradições religiosas reveladas) e que funcionam como *a priori* de sua prática interpretativa. Muitos cientistas sociais, por isso, têm renegado à interlocução da teologia, como mera prática ideológica ou puro devaneio. No paradigma pós-empírico, no entanto, essa crítica perde seu poder atrativo e cognitivo. Primeiro, porque a experiência não é mais determinante para a própria ciência; depois, porque não há mais possibilidade de se erigir qualquer ciência a partir de certezas insofismáveis. Assim, manifesta-se Antônio Gouvêa de Mendonça:

Como todas as ciências são finitas enquanto oferecem hipóteses e soluções parciais ou mesmo provisórias para temas e objetos que são, ao mesmo tempo, problemas, a teologia é também uma ciência finita porque seu objeto é visto como ‘problema’ e não como ‘dado certo’.⁴⁹

Além do mais, é justamente por conta dessas categorias transcendentais que a teologia pode unificar os elementos fragmentários da realidade num todo articulado em que é possível descobrir fins éticos. A teologia possibilita o que a ciência não pode fazer, devido à sua fragmentação disciplinar e analítica. Ela possibilita um conhecimento humano à medida que propõe uma ligação das várias dimensões humanas a partir da fé e, dessa forma, oferece

⁴⁸ DEMO, 1997.

⁴⁹ MENDONÇA, 2001: 117.

um sentido humano à prática científica. Isso não quer dizer que a própria atividade teológica não exija um momento de especialização, mas que o esforço analítico é exposto num quadro integrativo cuja abordagem é abrangente. Dessa forma, a teologia manifesta seu potencial interdisciplinar. Segundo Passos, esse potencial interdisciplinar é uma característica marcante de toda a história da teologia, mas, principalmente, da teologia contemporânea. Percebe-se essa dinâmica interdisciplinar tanto na abordagem clássica (exegese bíblica com a sociologia e a história; dogmática com a antropologia) como também nas teologias adjetivas (da mulher, do corpo, da história, do político, do trabalho, social etc) e nas teologias substantivas (nova teologia, teologia da libertação e teologia feminista etc). Essa prática de teologizar aspectos da realidade – sujeitos, objetos, projetos – é uma feição moderna (especializada) da teologia, que dialoga constantemente com as especializações modernas.

No campo das relações entre teologia cristã e ciências sociais, o diálogo foi intenso e multiforme desde o início do século XX. Segundo Lopes Junior⁵⁰, as áreas teológicas que sofreram maior influência das ciências sociais foram a teologia sistemática e a teologia bíblica. Essa interação ora se deu implicitamente, ora explicitamente, sendo objeto de tensões de ambos os lados. A teologia sistemática tem como objetivo ordenar previamente, segundo sua importância, o conjunto de práticas e crenças cristãs, respondendo a determinadas perguntas fundamentais. A teologia sistemática possui tanto questões referentes às práticas internas das igrejas (funcionamento eclesiástico) quanto às questões externas (relações da igreja com o mundo). Esta é conhecida como teologia pastoral ou aplicada (também à dimensão ética). No caso da Igreja Católica Romana, a doutrina social faz parte da teologia pastoral do magistério oficial. A teologia bíblica, por sua vez, propõe uma visão global e coerente da Bíblia, como fonte primária do pensamento cristão. O diálogo da teologia bíblica com as ciências sociais representou uma “revolução” na hermenêutica bíblica, tendo em vista que a Bíblia surge num contexto social específico. A inclusão da compreensão antropossociológica do contexto social e histórico em que a Bíblia foi produzida foi fundamental para a hermenêutica. Este expediente ficou conhecido como método histórico-crítico, aplicado ao estudo da Bíblia. Apesar da grande influência que as ciências sociais tiveram para a hermenêutica bíblica, Lopes Junior assevera que a interlocução das ciências sociais com a teologia sistemática possui relevância ainda maior, tendo em vista que pode auxiliar na composição do que é essencial na doutrina, através do questionamento e de críticas provocadoras das ciências sociais. Nesse sentido, as ciências sociais ajudariam a separar o

⁵⁰ LOPES JUNIOR, 2005.

essencial do contingente. Segundo Lopes Junior, as análises sociológicas foram utilizadas na eclesiologia (Dietrich Bonhoeffer), no diálogo interreligioso (André Droogers), na teologia dos ritos religiosos (Victor Turner), no debate teológico acerca do individualismo (doutrina protestante da salvação individual), na doutrina de Deus (Trindade e comunidade) e sobre o poder na estrutura eclesiástica etc.

Embora haja um grande emprego da sociologia nessa área da teologia sistemática (teologia dogmática propriamente dita, aspecto doutrinário), como já foi expresso, é no âmbito da teologia pastoral ou aplicada que as ciências sociais são mais empregadas. Entretanto, surge aí o primeiro problema. Como fazer interagir as ciências sociais – cuja análise é descritiva – com a teologia pastoral (especialmente a ética) – cuja atividade é a prescritiva? Desde Max Weber⁵¹ se sabe que as ciências nada dizem a respeito de valores. Esse é o grande problema da época moderna. Como dispor de uma ética que controle o alto poder destrutivo que a técnica moderna proporciona? Por isso alguns chamaram a esta época de tempos necessitados. Se o pensamento fica reduzido ao modelo científico (técnico-instrumental), como haverá proteção para o próprio homem e a sua existência? Por outro lado, não se pode cair no erro oposto: a completa ontologização da realidade social. A total ontologização da realidade social possui consequências ideológicas conservadoras. Portanto, não se pode cair nem na ontologização absoluta nem na relativização total. Segundo Bertin, as regras científicas ou morais são também convenções sociais, mas não são puramente arbitrárias. Elas são limitadas “*pelas possibilidades elaboradas a partir das práticas e pela resistência do real*”.⁵² As ciências sociais tomaram consciência da contigência quando constataram a pluralidade de costumes e de normas sociais nas mais variadas sociedades. Será, no entanto, que o fato de existirem maneiras diferentes de organização sócio-cultural autoriza a afirmação de que tudo é relativo? O fato de se constatar que existem costumes diferentes não significa que tudo é arbitrário. Veja que não se está afirmando que o contrário é verdadeiro, mas se deseja com essa pergunta provocar uma dúvida saudável que permita às ciências sociais sair do sono dogmático em que se isolaram. Sabe-se que não há como provar cientificamente que tudo é construído socialmente nem que não é. Porém, quem desejar sustentar qualquer uma das afirmações isoladas e exclusivamente terá de arcar com o ônus da prova. É importante salientar essas questões porque as respostas dadas a elas irão determinar o grau de interação entre a teologia e as ciências sociais. Essa relação pode ir desde um uso

⁵¹ Vide: WEBER, 1967.

⁵² BERTIN, 2004: 07.

ancilar (disjuntivo) até um relacionamento interacional e dialógico. Lopes Junior⁵³ sugere, no intuito de viabilizar um verdadeiro diálogo, que haja concessões recíprocas: nem a teologia deve se dissolver nas ciências sociais nem estas na teologia. No que tange à teologia prática ou aplicada, um uso instrumental das ciências sociais afeta muito pouco as conclusões do estudo teológico. Por outro lado, diz Lopes Junior, “*se o teólogo se preocupa com as ‘estruturas de plausibilidade’ (Peter Berger) que dão sustentação às doutrinas, ele precisa dar um passo adiante e avaliar as correlações entre fé e ação*”.⁵⁴ Entretanto, a influência das ciências sociais tem limites, uma vez que a teologia aplicada é normativa, ao passo que as análises sociológicas são descritivas. Num grau mais profundo de interação, diz ele, “*a teologia está em melhores condições de avaliar criticamente os efeitos mútuos entre ação e fé, e as ciências sociais estão melhor equipadas para perceber as consequências sociais dessa relação*”.⁵⁵

O sucesso desse diálogo crítico depende da disposição para abandonar toda postura unilateral e fundamentalista. Nesse sentido, a ética que fundamenta a teologia aplicada não pode derivar diretamente da revelação religiosa sem a mediação crítica das ciências sociais, mas deve ser fruto da relação seminal entre duas formas de conhecimento. Entretanto, é mister salientar que a decisão de dialogar não é fruto de voluntarismo otimista, mas imperativo da própria complexidade do real e da dinâmica inerente ao aprofundamento do conhecimento. Não é gratuitamente que hoje se fala tanto na interdisciplinaridade. Esta proposta, segundo Passos,⁵⁶ procura romper com o isolamento curricular, epistemológico, ontológico e disciplinar praticado pelas especializações, visando promover o diálogo entre a ciência e as várias tradições interpretativas. A interdisciplinaridade não significa término da especialização, mas a promoção do diálogo entre as diversas especialidades visando ao aprofundamento do conhecimento. Não é uma pretensão de fusão do conhecimento, mas a afirmação da complementaridade dos conhecimentos que deve ser efetuada pela descoberta dos distintos ângulos da mesma realidade a partir das especificidades teóricas e metodológicas de cada especialidade. Isso já acontecia, mesmo que parcamente, no âmbito do conhecimento científico. Porém, com o advento do novo paradigma pós-empírico e a consequente consciência dos limites das epistemes científicas, as outras tradições interpretativas passam a ser também solicitadas para o diálogo. Assim, o novo paradigma possibilita que o discurso sobre Deus (Teologia) “*saia do exílio a que fora lançado como supérfluo pelas ciências*

⁵³ LOPES JUNIOR, 2005.

⁵⁴ Ibidem, p. 15.

⁵⁵ Ibidem, p. 15.

⁵⁶ PASSOS, 2008.

*modernas e entre como princípio necessário para se pensar a lógica mais íntima do micro da vida e do macro do universo”.*⁵⁷

Mesmo quando o objeto estudado exige conhecimentos oriundos da teologia e das ciências sociais, a gradação do diálogo dependerá, além do modelo das abordagens explícitas (que podem ir da disjunção à interação crítica e dialógica), das relações subliminares derivadas da formação dos pesquisadores ou das variantes de significados no seio dos quais se encontram a base cultural de seu processo de socialização. É preciso reconhecer que o fato de que alguém seja ateu não o dota, necessariamente, de um privilégio epistemológico para examinar com neutralidade qualquer religião. A filiação confessional ou não-confessional de alguém não determina necessariamente o caráter científico de uma pesquisa. E isso não vale somente quando o objeto de pesquisa é a religião. A cientificidade de uma pesquisa não depende das crenças e opiniões pessoais do pesquisador, mas do rigor lógico e teórico-metodológico no qual está inserida, bem como de sua qualidade argumentativa. Entretanto, é bom deixar claro que o objeto é quem solicita esta ou aquela abordagem, este ou aquele diálogo. É dever do pesquisador utilizar os métodos adequados para melhor compreender o objeto de sua pesquisa. E, como foi exposto, a complexidade do real exige o diálogo entre diversos saberes que, articulados, poderão melhor apresentá-las. Isso não significa uma unificação dos saberes. As especialidades possuem plena cidadania no campo científico quando se trata de compreender a especificidade de seus objetos, mas também devem reconhecer seus limites, possibilitando a abertura para outro *logos*. Essa postura do pesquisador evitará abordagens centradas em modelos restritivos que terminam se afirmando como verdade singular, cujo resultado é a percepção unidimensional da realidade.

As considerações acima impedem qualquer postura exclusivista tanto da teologia quanto das ciências sociais, incentivando um verdadeiro diálogo crítico entre elas. Não é aceitável nem a disjunção (separação), nem a unificação. Portanto, é improdutivo do ponto de vista cognitivo, qualquer tipo de imperialismo, seja teológico seja sócio-antropológico. O diálogo crítico e inclusivo proposto afirma e encerra a diversidade na unidade. A realidade é una, embora possa haver distintos princípios epistemológicos, métodos e linguagens para se referir a ela. Por isso, segundo Lopes Junior, a utilização exclusivista da sociologia na explicação da realidade social tem se mostrado insustentável, tendo em vista que o sociólogo Karl Mannheim advertiu, acerca de uma utilização exclusivista da sociologia, que “*a tentativa de reduzir todas as idéias aos seus condicionamentos sociais acabaria voltando-se sobre a*

⁵⁷ Ibidem, p. 128.

própria sociologia do conhecimento".⁵⁸ Isso não quer dizer que não haja construção da realidade social, mas oferece uma boa oportunidade para uma verdadeira interação crítica e dialógica. É claro que, ao fazer isso, tanto a teologia quanto as ciências sociais terão de renunciar a qualquer tipo de postura defensiva e unilateral, terão de abandonar os santuários epistemológicos que construíram para si e por meio dos quais se refugiam das críticas que lhes são feitas. Na abordagem da relação entre religião e sociedade poderia haver, segundo Lopes Junior, um diálogo com resultados muito mais fecundos e esclarecedores para a pesquisa científica se "*a consciência de que nem tudo se explica teologicamente não leve ao extremo de se supor que tudo pode ser explicado sociologicamente*".⁵⁹ A mudança paradigmática no campo científico exige essa moderação e a pesquisa científica séria o diálogo entre os mais diversos campos de conhecimento que ajudem a entender melhor os fenômenos sociais.

Tendo em vista essas considerações epistemológicas, à guisa de introdução, pode-se entrar na discussão das relações entre a teoria do dom e a sociabilidade cristã tal como está presente na carta encíclica "*Deus Caritas est*". É preciso salientar que essa discussão seria impossível de ser realizada no contexto do paradigma clássico. Dessa forma, era imprescindível que antes que se desenvolvesse a questão do presente estudo, propriamente dita, fossem feitas essas considerações epistemológicas que manifestam as grandes mudanças que estão ocorrendo no campo científico. É nesse âmbito que se pretende desenvolver a presente reflexão sociológica. Por isso, a reflexão feita até aqui não pode ser considerada algo extrínseco, à moda de um sobretudo, mas algo inerente, que permeia toda reflexão que se apresentará, mesmo que não se remeta mais explicitamente a ela. Portanto, as considerações epistemológicas acima apresentadas são, por assim dizer, o "espírito" – utilizando a famosa expressão de Weber – que permeia e envolve todas as reflexões que se desenvolverão posteriormente; elas são, por assim dizer, seu adequado pressuposto.

⁵⁸ LOPES JUNIOR, 2005: 22.

⁵⁹ Ibidem, p. 22.

Capítulo 2

EM BUSCA DE UM CONCEITO DE DOM

Nas Ciências Humanas, segundo Godbout, há um paradigma⁶⁰ que predomina sobre os demais. Este ficou conhecido por várias designações: individualismo metodológico, utilitarismo, teoria econômica neoclássica, teoria das escolhas racionais, racionalidade instrumental etc. Todas essas teorias, no entanto, apresentam um núcleo comum que as agrupa no mesmo paradigma: todas elas “*visam explicar o sistema de produção – e, sobretudo, de circulação – dos bens e serviços na sociedade a partir de noções de interesse, de racionalidade e de utilidade*”.⁶¹

Paradigma que detém tal privilégio que espontaneamente se recorre a ele, como esquema explicativo, para elucidar a ação do sujeito de modo que ele finda por transformar-se num postulado, a saber, enquanto todos os outros modelos necessitam de demonstração para obterem legitimidade, aquele paradigma já a tem, a priori, assegurada, sem necessidade alguma de demonstração.

Segundo Godbout, o paradigma dominante, apresenta duas características básicas: preferência e otimização. De acordo com a primeira, o indivíduo age tendo em vista suas preferências (interesses, valores, necessidades, fins e paixões), enquanto a otimização, alicerçada na teoria da racionalidade instrumental, responde pelo melhor modo de chegar ao fim a que se pretende.

Nesse paradigma, calcado na racionalidade instrumental tendo como cerne a noção de otimização, não interessa como o indivíduo *escolhe* determinados valores, interesses, enfim, preferências, somente se deseja saber como ele agirá para obter o fim que deseja. O objetivo e os valores que o incentivam não importam, mas somente quais os meios mais eficazes – racionalmente – para atingir o fim colimado. Além disso, atuando como fator harmônico, a idéia de que a otimização atua em dois níveis interdependentes: individual e coletivo. Com efeito, este modelo defende o postulado de que quanto mais cada indivíduo otimiza seu interesse, mais membros da sociedade produzem bem-estar coletivo.

⁶⁰ “Por paradigma entende-se aqui um conjunto de proposições ou enunciados metateóricos baseado menos na realidade social do que na linguagem a ser empregada para tratar dessa realidade.” (BOUDON; BOURRICAUD, 2001: 558).

⁶¹ GODBOUT, 2002: 63.

Inegavelmente, esse modelo tem algo atraente que tende a arrefecer a crítica de seus opositores. Um dos móveis da ação humana é, certamente, o interesse, e não se pode desprezar a sua importância. No modelo mercantil, essa autonomia das preferências, acompanhada da neutralidade em relação aos fins, possibilita certo respeito em relação aos valores individuais.

Tende-se, portanto, a ressaltar uma afinidade entre esse modelo e o princípio da autonomia e da liberdade, pois esse modelo por recusar-se a ajuizar sobre valores, apresenta-se como o mais adaptado às sociedades de tipo pluralista, não comunitárias, em que os valores de cada um são muito divergentes. E é isso que mais agrada aos indivíduos no que toca a este modelo: não ter de submeter-se a nenhuma instância ou autoridade que lhes digam quais devem ser seus valores ou preferências.

Esta liberdade tem como lastro a liquidação imediata e permanente da dívida, pois este é um modelo de troca completa, ou seja, há quitação total da dívida no âmago das relações sociais. Por conta disso, não há necessidade de envolvimento pessoal, as relações são pontuais, sem futuro nem vínculos profundos, ao mesmo tempo em que continuamos a obter tudo o que desejamos do outro, com a vantagem de não necessitarmos nos inserir num sistema de obrigações.

Este modelo, baseado no mercado, acaba sendo uma alternativa a toda imposição de valores por parte de outrem. Nestes termos se expressa Godbout:

Eis a melhor definição sociológica de mercado: um vínculo social que visa escapar às obrigações normais inerentes aos vínculos sociais. Essa é a essência da liberdade moderna. Neste jogo infinito da circulação de equivalências, ser um indivíduo equivale a nada dever a ninguém. A liberdade moderna é essencialmente a ausência de dívida.⁶²

Entretanto, esse modelo que parece revelar tanto respeito pela liberdade não resiste a uma análise mais atenta. Como se definiu acima, o modelo da racionalidade instrumental pressupõe o postulado das preferências. Segundo este postulado, os indivíduos são livres para escolher seus próprios valores ou preferências. Logo, o modelo da racionalidade instrumental visa exclusivamente orientar acerca dos mais eficazes meios para qualquer indivíduo atingir suas próprias finalidades, valores ou preferências. Aí reside o nó da questão: a neutralidade axiológica.

Ao apresentar-se como neutro, o modelo esconde o fato de que a condição *sine qua non* para o funcionamento do mercado é que todos os valores, sejam eles quais forem,

⁶² Ibidem, p. 67.

possam ser transformados em mercadorias. A liberdade das preferências é total desde que estas possam circunscrever-se no mercado como objetos de produção e consumo. Ora, se há uma condição para a liberdade, então não há verdadeira liberdade. Portanto, o modelo não é neutro quanto aos valores ou preferências, isto porque nunca se tem a liberdade para não se contribuir para a produção. Na modernidade, o homem pode ter quaisquer valores, crenças ou preferências, ou seja, total liberdade, desde que estas preferências subjetivamente escolhidas possam contribuir para o crescimento, a saber: o incremento da produção.

O homem moderno, pois, libertou-se dos vínculos, mas, no mais das vezes, encontra-se escravo/dependente dos próprios bens além de, cada vez mais, coagido a contribuir na produção. Com isso, percebe-se de que modo o que antes fora visto como um meio de libertação tornou-se um fim em si mesmo. Esse fato demonstra que meios e fins, nas ações, não são totalmente independentes, não são etapas estanques das ações, como o modelo *homo oeconomicus* quer fazer crer. Isto porque este modelo está baseado no engodo da impermeabilidade entre meios e fins (racionalismo instrumental), na incomunicabilidade entre ambos. Ora, isto é insustentável, porque, nas ações humanas, os meios contaminam os fins. Melhor dizendo, os meios de um fim acabam por tornar-se um fim, eles mesmos. Diante disso, vislumbra-se como um modelo que parece, num primeiro momento, tão evidente não corresponde, na prática, à realidade das decisões. Este modelo não corresponde à realidade da ação humana porque não leva em consideração a mútua influência e/ou comunicação entre meio e fim em consequência dos sentimentos, das emoções e dos efeitos das ações anteriores:

Cada decisão é uma aventura e uma surpresa; ora, o modelo da racionalidade instrumental visa a eliminar esta dimensão da decisão. Por sua própria estrutura a teoria (das escolhas racionais) aplica-se apenas a universos fechados, a mundos que não permitem arrependimentos, nem surpresas⁶³.

Em toda ação humana está embutida a racionalidade instrumental, mas também a aventura e a surpresa. Entretanto, o modelo “*homo oeconomicus*”, ao restringir a totalidade da ação humana à esfera racional, castra-a dos outros aspectos que a compõem, constituindo-se num modelo de análise mecânico e determinista, pois elimina a “parcela” de aventura e surpresa, presente em toda ação humana. Portanto, este modelo constitui-se num modo inadequado de análise das ações humanas em sua concretude, dos comportamentos reais.

Nas ciências sociais, há ainda um outro paradigma importante, que se opõe ao monopólio do paradigma utilitarista, conhecido, genericamente, pelo termo holismo. Sob este termo deseja-se, segundo Godbout, designar, de forma geral, “*todas as teorias que partem da*

⁶³ Ibidem, p. 70.

sociedade, e não tanto do indivíduo”⁶⁴. Esse modelo foi desenvolvido por sociólogos e antropólogos no bojo da crítica à economia neoclássica. Godbout ilustra o paradigma holístico apresentando, sucintamente, o surgimento do movimento em favor da socioeconomia.

Em 1989, este movimento (SASE – Society for the advancement of Social-Economics) foi lançado pelo teórico e sociólogo das organizações, o americano Amitai Etzioni. Este movimento lançado por Etzioni reivindica a si o *status* de paradigma alternativo ao modelo hegemônico. Segundo este paradigma, não se trata de negar a importância do interesse na explicação dos agentes sociais, mas de romper com o isolamento do indivíduo e encaixá-lo dentro do contexto das relações sociais.

Partindo desta perspectiva, Etzioni, segundo Godbout, pretende recuperar a dimensão moral. Segundo ele, os agentes sociais não agem exclusivamente em função de interesses, mas em função de normas e valores. É por conta desse móbil moral que os atos dos agentes sociais distanciar-se-ão do paradigma utilitarista. Etzioni, em sua obra de 1988, “*The moral dimension*”, contrapõe, de vários modos, a moralidade ao paradigma da racionalidade instrumental. Entre elas, Godbout concentra sua análise na aporia prazer x dever. Para ele, o modelo socioeconômico tem como móbil o dever, ao passo que, no modelo utilitarista, o móbil da ação é o prazer. Assim, Etzione, “*associa o prazer ao utilitarismo e opõe o prazer ao ato moral, o prazer ao senso do dever*”⁶⁵.

Entretanto, destaca Godbout, agindo desta forma, ele acaba favorecendo aos defensores do paradigma dominante porque, ao associar utilitarismo ao prazer e o ato moral ao senso de dever, prossegue ratificando o engodo clássico do paradigma hegemônico: a identificação entre economia neoliberal e liberdade; logo, a perpetuação daquela em nome desta. Mesmo Etzioni salientando que o senso de dever não é resultado de coerção exterior, mas resultado da interiorização de normas e valores, estas normas acabam sendo concebidas como obrigações originadas no exterior. E quando os agentes sociais, segundo Godbout, percebem a restrição do seu espectro de liberdade, cerceado pelas normas, apresentam o desejo de libertar-se delas e tendem a voltar-se para o paradigma dominante.

O grande problema que a socioeconomia, como modelo sociológico, deverá enfrentar diante dos paradigmas dominantes é a relação entre liberdade e controle social. O mérito da socioeconomia, por sua vez, consistiu em apontar como móveis da ação humana, além do interesse, as normas, as regras, a moral, o dever.

⁶⁴ Ibidem, p. 71.

⁶⁵ Ibidem, p. 72.

O terceiro paradigma é a dádiva. Esse paradigma surge a partir do estudo que Marcel Mauss empreendeu das sociedades arcaicas tendo por objetivo entender o sistema de prestações econômicas e o regime de direito contratual dessas sociedades. Reunindo a dispersa literatura etnográfica existente acerca de alguns povos da Polinésia, Melanésia, Noroeste americano e algumas grandes tradições de direito (semita, o helênico e o romano) ele descobriu, a partir, sobretudo, do polinésio *mana* (povo de Samoa), *o hau* (povo maori) e *o potlatch* (presente na quase totalidade dos direitos das sociedades arcaicas) que os contratos e as trocas dessas sociedades acontecem sob a forma de presentes que parecem voluntários, mas são obrigatoriamente dados e retribuídos. Mauss afirma que esses tipos de trocas têm uma dimensão que supera as trocas que se efetuam nas sociedades modernas:

[...] nessas sociedades que são, não privadas de mercados econômicos como se afirmou – pois o mercado é um fenômeno humano que, a nosso ver, não é alheio a nenhuma sociedade conhecida –, mas cujo regime de troca é diferente do nosso. Nelas veremos o mercado antes da instituição dos mercadores, e antes de sua principal invenção, a moeda propriamente dita.⁶⁶

Para Mauss, na verdade, o que se contestava não era a instituição do mercado, mas a sua interpretação eminentemente utilitarista; o que lhe repugnava era a concepção reducionista de que o mercado deveria ser identificado exclusivamente com excedentes, ganhos e lucros. Enfim, Mauss desejava, com esse ensaio acerca das sociedades arcaicas, mostrar que o mercado não se reduz a fatores puramente econômicos. Para ele, o mercado, como instituição humana, constitui um fato complexo e que integra múltiplas dimensões da vida social. Suas análises levaram-no a perceber que as sociedades arcaicas são regidas por uma dimensão simbólica irredutível a qualquer fenômeno social isolado expressando-se na lei inexorável da tríplice obrigação: dar, receber e retribuir.

As trocas ininterruptas que existiam nas sociedades arcaicas se davam, nos diferentes povos, de múltiplas formas, mas, segundo Mauss, o motivo pelo qual se trocavam as coisas era o mesmo. Não se trocavam somente coisas ou objetos que possuíssem utilidade econômica. Pelo contrário, a maior parte das coisas que se trocavam (banquetes, amabilidades, danças, mulheres, serviços militares, crianças, ritos, festas etc) não possuíam valor econômico. Na verdade, o mercado – como nós o entendemos hoje – era apenas um dos momentos desses grandes eventos nos quais a distribuição e a “*circulação de riqueza não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente*”.⁶⁷ Todas as trocas ocorriam, sejam elas de caráter coletivo (intertribais ou intratribais) ou individual,

⁶⁶ MAUSS, 2003: 188.

⁶⁷ Ibidem, p. 191.

como prestações e contraprestações que assumiam o caráter voluntário, espontâneo – sob a forma de regalos e presentes –, mas que, na verdade, possuem veladamente um caráter obrigatório, podendo levar, em alguns casos, ao conflito público ou privado. Mauss chama essas trocas complexas e multidimensionais de sistema de prestações totais.

O problema, no entanto, é o motivo pelo qual, nas sociedades desse tipo, um presente deve ser dado e, ao mesmo tempo, recebido e, além do mais, posteriormente, retribuído. O que faz com que a coisa dada seja retribuída? Para Mauss, isso não pode ser respondido apelando para as categorias de direito e de interesse modernas. É uma outra dinâmica que está em jogo nesses processos. Nas sociedades arcaicas ainda não há a separação entre direito real e direito pessoal, como parece haver nas sociedades modernas. Por isso, coisas, pessoas e espíritos, no processo de troca, estão mutuamente envolvidos: dar alguma coisa a alguém significa dar algo de si. Trata-se, segundo Mauss, de uma “mistura” entre pessoas e coisas.

Compreende-se logicamente, nesse sistema de idéias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois aceitar algo de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses bens, móveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é inerte.⁶⁸

No direito maori, as coisas possuem uma alma (*hau*) que vincula as pessoas por meio das coisas trocadas. Dessa forma, Mauss postula que o interesse maior que está em jogo é de natureza espiritual e religiosa e não, simplesmente, de utilidade econômica. A dimensão econômica só é um momento de uma dimensão mais importante: o vínculo moral, espiritual (a honra, dignidade e respeito estão em jogo) que une doador e donatário. Isso se torna muito mais explícito quando Mauss empreende a análise do *potlatch* – uma modalidade do sistema de prestações totais de tipo agonístico. Segundo Mauss, o *potlatch* é um sistema de prestação total caracterizado pela lei da rivalidade e pela destruição de riquezas. Aí o que rege é a incerteza (relações em que se manifestam a um só tempo as categorias do desinteresse e da obrigação) na troca e retribuição dos presentes. O *potlatch*, típico das tribos do noroeste americano, é um comércio nobre, dispendioso e generoso em que prevalece a etiqueta. É uma troca tensa, marcada por relações de antagonismo e ostentação; marcado também por uma rivalidade que muitas vezes pode acabar na destruição de tudo e numa guerra sangrenta. Em

⁶⁸ Ibidem, p. 200.

nenhum outro lugar o *potlatch* está associado à honra e ao prestígio como entre as tribos do noroeste americano. Elas são pródigas em retribuir as dádivas aceitas a fim de obrigar os que antes as tinham obrigado. Nesse sentido, o desperdício, o consumo e o dispêndio são ilimitados. Em determinados *potlatch* uma tribo deve gastar tudo até que não sobre nada do fruto de seu trabalho. Elas disputam em generosidade a fim de demonstrar mais poder e/ou prestígio. Tudo é regido pelo antagonismo e pelo princípio da rivalidade. Em muitos casos, não se trata nem de dar nem de retribuir, mas somente de destruir com o intuito de dar a impressão de não querer ser retribuído.

Eis portanto um sistema de direito e de economia no qual se consomem e se transferem constantemente riquezas consideráveis. Se quiserem, pode-se dar a essas transferências o nome de intercâmbio ou mesmo de comércio, de venda; mas é um comércio nobre, cheio de etiqueta e generosidade; em todo caso, quando é feito com outro espírito, em vista do ganho imediato, ele é o objeto de um desprezo muito acentuado.⁶⁹

Nessa rivalidade em que os vínculos espirituais estão acima dos interesses puramente econômicos, dar e retribuir bens atribui ao doador *mana* (expressão polinésia) que Mauss traduziu como honra, autoridade e riqueza. Antes mesmo de assinarem contratos escritos, os homens souberam empenhar a sua honra e o seu nome em alianças. A honra estava em rebaixar a dignidade do donatário pela generosidade da oferta ou pela retribuição usurária. Isso mantém o donatário sempre endividado em relação ao doador. A moral das dádivas é justamente o contrário da moral ascética do protestantismo: enquanto esta buscava o cálculo, o investimento racional, aquela tende ao desperdício, ao gasto perdulário. Dessa forma, mais uma vez Mauss destaca a diferença substancial entre o sistema de dádiva e a troca mercantil salientando que uma parte significativa da humanidade “*relativamente rica, trabalhadora, criadora de excedentes importantes, soube e sabe trocar coisas consideráveis, sob outras formas e por razões diferentes das que conhecemos*”.⁷⁰ Eis um mercado, antes da instituição dos mercadores. A riqueza acumulada serve para ser dada, gasta totalmente. Somente assim – à medida que se rivaliza com os outros em generosidade – mostra-se que se tem autoridade, honra. Dar, receber e retribuir são gestos que envolvem todas as relações que se dão entre esses povos primitivos. Não querer dar, receber ou retribuir ou dar ou retribuir com avareza significa perder a “alma”, a identidade, o prestígio; significa ser rebaixado no âmbito das relações ou considerado como inimigo. Nesses povos primitivos a troca não é somente uma instituição econômico-mercantil, mas funciona como um sistema que informa e modela todas as dimensões sociais.

⁶⁹ Ibidem, p. 240.

⁷⁰ Ibidem, p. 231.

A circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, mesmo a dos gracejos e das injúrias. No fundo, ela é a mesma. Se as coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e *se* retribuem “respeitos” – podemos dizer igualmente “cortesias”. Mas é também porque as pessoas *se* dão ao dar, e, se as pessoas *se* dão, é porque *se* devem – elas e seus bens – aos outros.⁷¹

Sob essa forma de lei, a dádiva constitui-se num sistema que engloba toda a dimensão social dessas sociedades. Não se constitui num ato individual e descontínuo, nem a sentimentos de generosidade ou a circunstâncias esporádicas, mas numa lógica erigida em sistema que movimenta toda a vida social das sociedades arcaicas.

A dádiva não é uma escolha, mas uma obrigação; não é apenas um fato, mas um dever; não é apenas um gesto, mas uma estrutura que contém e organiza seus elementos. Não se trata de uma parte, mas de um todo que inclui tanto os homens, quanto as coisas.⁷²

A lógica do dom foge das tradicionais noções cartesianas do real – noções meio-fim – por se apresentar como multiplicidade simbólica, ou seja, um fenômeno social total. Este se caracteriza por ser um fenômeno que é, ao mesmo tempo, político, econômico, cultural, religioso, moral, jurídico; ele engloba todas as relações sociais em todas as suas dimensões. Os fenômenos são tratados sempre de modo integral, sem salientar de modo determinante nenhuma das dimensões que os integram.

Nesses fenômenos sociais ‘totais’, como nos propomos chamá-los, exprimem-se de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo – ; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição – ; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam⁷³.

E não somente isso, mas até mesmo os bens espirituais. A dádiva tudo arrasta para si, toda a realidade dos homens que nela estão inseridos. Como Mauss bem destaca no Ensaio sobre a dádiva: “*Um quarto tema desempenha um papel nessa economia e nessa moral das dádivas, é o do presente dado aos homens em vista dos deuses*”⁷⁴. Como se percebe, a dádiva não envolve somente as relações entre os homens, mas também as relações destes com os deuses. Ela opera mecanismos espirituais que transformam as relações naturais em sobrenaturais: “*sendo assim, essas trocas entre homens e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles*”⁷⁵.

⁷¹ Ibidem, p. 263.

⁷² TAROT, 2002: 162.

⁷³ MAUSS, 2003: 187.

⁷⁴ Ibidem., p. 203.

⁷⁵ Ibidem., p. 205.

Mauss insiste em que todas as trocas periódicas e habituais que são efetuadas de forma solene, pública e festiva nas sociedades arcaicas – e manifestam sobejamente a realidade oculta do sistema de dom – são fenômenos múltiplos, complexos e paradoxais cuja característica isolada, mas profunda, observa Mauss, é

[...] o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado deste tipo de prestações. Elas assumiram a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, neste gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há no fundo obrigação e interesse econômico.⁷⁶

Essas trocas de presentes, sobretudo, simbólicas regulam e impregnam todas estas sociedades arcaicas, sendo o fundamento de toda a sua “[...] *vida econômica e moral* [...]”⁷⁷ Entretanto, salienta Mauss, essas trocas se dão a partir do “*princípio da rivalidade e do antagonismo que domina todas essas práticas*”⁷⁸ entre as diversas tribos. Tanto a violência física quanto o desperdício suntuoso podem chegar a extremos indescritíveis. Portanto, dessas trocas dependem a morte e a vida, a guerra e a paz, pondo em movimento toda a realidade social.

[...] A finalidade é antes de tudo moral, seu objetivo é produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas, e, se a operação não tivesse esse efeito, faltaria tudo...’. ‘Ninguém é livre para recusar um presente oferecido. Todos, homens e mulheres, procuram superar-se uns aos outros em generosidade. Havia uma espécie de rivalidade de quem poderia dar o maior número de objetos de mais valor.’⁷⁹

Assim sendo, dádiva cumpre nas sociedades arcaicas, sobretudo, uma missão diplomática criando o vínculo social por meio de um endividamento positivo de uns para com os outros. Do sistema do dom dependem a amizade ou a inimizade, a convivência pacífica ou a guerra: sempre está em jogo a convivência, o vínculo social. Não querer dar, aceitar ou retribuir significa divisão e guerra: esta é a lei da reciprocidade e da troca que, antes mesmo que o dom, afirma Tarot, constitui o fundamento de todas as sociedades .

O dom está na origem do vínculo social porque é uma relação de reciprocidade tendo em vista um endividamento mútuo positivo: embora requeira retribuição, nunca busca a equivalência. Portanto, segundo Caillé, a dádiva é sociologicamente definida como “qualquer prestação de bens e serviços efetuada sem garantia de retorno, tendo em vista a criação,

⁷⁶ Ibidem., p. 188.

⁷⁷ Ibidem., p. 226.

⁷⁸ Ibidem., p. 192.

⁷⁹ Ibidem., p. 212.

manutenção ou regeneração do vínculo social.”⁸⁰ Distingue-se, não pela ausência de obrigação, e sim pela ausência de cálculo racional.

O cálculo também se inscreve na ordem da reciprocidade, porém, a quitação da dívida é necessária. Daí não resolver o problema da violência cuja vingança constitui um exemplo modelar. Os conflitos só são dirimidos por um verdadeiro dom; só o endividamento positivo gera o vínculo social, a paz: “recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão.”⁸¹ Assim, para Mauss, se a principal ‘função’ do dom era ‘orientar’ a violência, é porque este se assemelha àquela pela lógica da troca e da supervalorização.

Além de não ser, em si, econômica no sentido moderno e utilitarista, como foi demonstrado por Mauss, a troca, fato social primeiro, também não é imediatamente ética, se por ética entendermos a escolha e a invenção do que torna possível e melhor a vida humana.⁸²

A lógica da dádiva se manifesta, portanto, como a primeira forma de sociabilidade numa época onde ainda não havia se tornado preponderante a lógica do interesse individual nem a do contrato formal – que contradizem formalmente a dádiva. Entretanto, segundo Mauss, a lógica do dom não pode ter desaparecido das sociedades modernas – embora a modernidade não a queira reconhecer em seu regaço – porque as relações mediadas pela dádiva permanecem ainda no subconsciente do homem moderno: “[...] *essa moral e essa economia funcionam ainda em nossas sociedades de forma constante e, por assim dizer, subjacente, como acreditamos ter aqui encontrado uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades [...]*”.⁸³ Marcel Mauss conclui o “Ensaio sobre a dádiva” afirmando que é possível estender as observações sobre o dom às sociedades modernas. Com isso ele não pretende renegar ou destruir os princípios de direito que regem o mercado, a compra e a venda – fundamentais para a formação do capital, segundo Mauss –, mas afirma que eles devem subsistir ao lado de outros princípios novos e também dos mais antigos. Segundo Mauss, a ilusão dos supostos direitos naturais – inerentes à economia clássica – não deve impedir que se pense a distinção entre direito real e direito pessoal como uma abstração, um recurso teórico do direito moderno. Somente essa consciência permite a manutenção desta abstração jurídica possibilitando, ao mesmo tempo, pensar as relações sociais para além dela.

Foram nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um animal econômico. Mas nem todos somos ainda seres desse

⁸⁰ CAILLÉ, 2002: 192.

⁸¹ MAUSS, 2003: 202.

⁸² TAROT, 2002: 188.

⁸³ MAUSS, 2003: 188-189.

gênero. [...] O *homo oeconomicus* não está atrás, está adiante de nós; assim como o homem da moral e do dever; assim como o homem da ciência e da razão. O homem foi por muito tempo outra coisa e não faz muito que é uma máquina, complicada de uma máquina de calcular.⁸⁴

Mauss ainda apresenta reminiscências da dádiva no mundo moderno no campo da moralidade, da sociologia econômica e da economia política. No que diz respeito à moralidade, ela afirma que algumas coisas ainda não têm preço, ou seja, ainda não são classificadas em termos exclusivamente monetários. As coisas possuem ainda um valor sentimental para além de seu valor puramente venal. Ainda existem pessoas e classes que, segundo ele, não abandonaram os costumes de outrora e que, pelo menos em alguns períodos do ano e em determinadas ocasiões (Ano Novo, Natal ou em catástrofes), todos os adotam. Ele faz observações, sem analisá-las profundamente, sobre momentos como o Ano Novo, as festas comunitárias e populares (casamentos, comunhão e enterros) e também sobre as relações de hospitalidade na moderna civilização ocidental. Mais ou menos por volta 1923/24, ele afirma que surge uma reação contra a insensibilidade e inumanidade do direito formal e da moral utilitarista. Ele diz que os novos princípios de direito e novos costumes como o reconhecimento da propriedade artística, literária e científica, toda a legislação de previdência social e costumes como as caixas de assistência familiar podem ser interpretados dessa forma. Para Mauss, todas essas mudanças significam um retorno à moral de grupos, própria do sistema de dádiva. A sociedade – o Estado e seus subgrupos – deseja, segundo Mauss, reencontrar-se consigo mesma a partir do cuidado com seus próprios membros.

Ela [a sociedade] procura, cerca o indivíduo, num curioso estado de espírito, no qual se misturam o sentimento de direitos que ele possui e outros sentimentos mais puros – de caridade, de “serviço social”, de solidariedade. Os temas da dádiva, da liberdade e da obrigação na dádiva, da liberalidade e do interesse que há em dar, reaparecem entre nós, como um motivo dominante há muito esquecido.⁸⁵

Mauss prescreve que ainda falta muito a fazer. Para ele, a dádiva não é uma moral inventada, criada artificialmente, mas um retorno ao que é elementar, basilar, primeiro. A partir dela, Mauss afirma que serão redescobertos motivos de ação que muitos povos e nações já não conhecem mais: “*a alegria de doar em público; o prazer do dispêndio artístico generoso; o da hospitalidade e da festa privada e pública*”.⁸⁶ A previdência social, a solicitude das cooperativas e do grupo profissional são mais válidas, para Mauss, que o mísero salário pago pelo patrão ao trabalhador e até mais que a poupança capitalista –

⁸⁴ Ibidem, p. 307.

⁸⁵ Ibidem, p. 298.

⁸⁶ Ibidem, p. 299.

dependente do crédito variável. Assim, Mauss advoga que o velho e sempre novo princípio da moral da dádiva resume-se em “*sair de si, dar, de maneira livre e obrigatória*”.⁸⁷

Até do ponto de vista econômico, Mauss afirma que não é por interesse exclusivo em si mesmos que os indivíduos produzem uma melhor economia. É preciso, segundo ele, pensar na elevação da economia ao nível social, ou seja, não se pode pensar a vida econômica a partir somente do cálculo individual e utilitarista, tendo em vista que esse tipo de prática econômica traz conseqüências sociais nefastas. Mauss não está afirmando que se trata de dar somente por bons sentimentos, mas afirma que há interesse em dar – até mesmo econômico, embora não exclusivamente -, sobretudo, tendo em vista o interesse social pela paz, pela amizade, pela solidariedade. Daí a sua crítica ao emprego exclusivo da noção de interesse individual. Ele diz,

não é no cálculo das necessidades individuais que se encontrará o método da melhor economia. Penso que devemos, mesmo na medida em que quisermos desenvolver nossa própria riqueza, ser outra coisa do que puros financistas, ainda que nos tornando melhores contabilistas e melhores administradores. A busca brutal dos fins do indivíduo é prejudicial ao fim e à paz do conjunto, ao ritmo de seus trabalhos e de suas alegrias, e – por efeito contrário – ao próprio indivíduo.⁸⁸

Portanto, não se trata de um retorno às sociedades arcaicas, mas da percepção analítica de que é preciso reconhecer que a dádiva é imprescindível até mesmo à conservação e funcionamento do mercado moderno. Afinal, é preciso confiança e paz para poder desenvolver o comércio rentável. A experiência da época de Mauss⁸⁹ mostrou, contudo, que é preciso mais que instituições formais e contratos abstratos para se manter a paz e a concórdia entre os povos.

É possível concluir que, apesar de as sociedades modernas serem regidas predominantemente pela lógica do indivíduo e do mercado, para Mauss, toda sociedade é constituída por uma dimensão simbólica – integradora de todo o real – e que existe uma relação intrínseca entre esta e a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir nas mais diversas sociedades, independente de serem tradicionais ou modernas. Por isso, Mauss afirma que “*essa moral é eterna; é comum às sociedades mais evoluídas, às do futuro próximo, e às sociedades menos educadas que possamos imaginar. Tocamos a pedra fundamental*”⁹⁰ sobre a qual se baseiam todas as sociedades. Porém, entre a dádiva antiga e a moderna há uma

⁸⁷ Ibidem, p. 301.

⁸⁸ Ibidem, p. 307-308.

⁸⁹ Início do século XX. O “Ensaio sobre a dádiva” (1923-24?) é uma produção inscrita no período entre as duas grandes guerras mundiais. Mauss vive e produz sua obra na primeira metade do século XX, tendo em vista que morreu em 1950. Ele nasceu em 1872.

⁹⁰ Ibidem, p. 299.

diferença substancial: nas sociedades tradicionais, a dádiva se manifestava, quase que exclusivamente, de forma coletiva, ao passo que, nas sociedades modernas, manifesta-se, predominantemente, na forma individual⁹¹: doações humanitárias, doação de órgãos, dádiva aos estrangeiros, além de festas como o Natal etc. Cabe, ainda, salientar que as relações familiares se desenvolvem, mesmo na modernidade, quase que exclusivamente, sob o signo do dom.

Esta ‘descoberta’ propiciou, no âmbito das ciências humanas, o surgimento de um novo paradigma capaz de lançar uma nova luz sobre o estudo das relações sociais modernas. Não que o paradigma da dádiva tenha tornado prescindíveis os outros paradigmas, mas tornou a realidade social mais complexa aos nossos olhos, tornando possível rediscutir questões antigas sobre uma nova ênfase e lógica interna. Ele põe em destaque alguns vícios dos paradigmas tradicionais: por um lado, o dos economistas, que tendem a entender todas as coisas com base nos interesses individuais; e, por outro lado, o dos sociólogos, que é enxergar o ser humano, exclusivamente, a partir da interiorização das normas sociais.

Se se reduzirem aos dois paradigmas anteriormente apresentados – excluindo o dom – só restarão às ciências sociais duas alternativas: ou a ação é livre – norteada pelo modelo da racionalidade instrumental; ou é, de certa forma, restringida ou tutelada por normas, regras exteriores ao indivíduo. Assim sendo, a dádiva, quando entendida a partir desses dois modelos: ou é uma ação cujo móbil é o interesse, portanto, inscreve-se no utilitarismo; ou é o resultado de regras e normas interiorizadas, logo, é baseado no modelo holista. Contudo, para Godbout, a dádiva manifesta características que a singularizam como um outro paradigma, distinto tanto do holismo quanto do utilitarismo.

A primeira característica do sistema do dom é a dívida permanente, ou seja, evita-se sempre a equivalência, característica do modelo mercantil. Isto não quer dizer que a dádiva seja unilateral, pode até ser, mas não é essa sua essência. Ao contrário, muitas vezes a retribuição tem maior valor que a dádiva. Porém, a retribuição não é a finalidade da dádiva. Sendo baseada na dívida, a dádiva cria vínculos, daí não se poder afirmar que se dá no interesse de receber uma vez que, em se recebendo mais, maior a vinculação a quem se deu. Na dádiva, pois, não se aplica o modelo linear meio-fim da racionalidade instrumental porque a dádiva não pode ser explicada nestes termos, ela constitui algo mais complexo: *“O sistema de dom situa-se, portanto, no lado oposto do sistema mercantil: não por ser unilateral, mas*

⁹¹ Vide: GODBOUT, 1999.

pelo fato de que o que caracteriza o mercado, como vimos é a transação pontual, sem dívida”.⁹²

Por outro lado, o modelo do dom também não se identifica com o holismo, nem sob a forma geral, nem, especificamente, sob a forma da socioeconomia. O observador desavisado poderia chegar a esta conclusão por conta da obrigação na relação, sob forma de dívida. Porém algumas características distinguem a dádiva do holismo.

Na dádiva, o prazer é um dos motivadores da ação dos atores. Um dom feito por imposição de alguma regra ou norma é um dom inferior. Se na socioeconomia, a moral do dever é basilar, na dádiva, ela é algo secundário.

Num sistema de dom, os membros têm uma relação singular com as regras: estas devem ser implícitas. Certamente, na dádiva também atuam como mobilizadores da ação as regras e convenções sociais, como, por exemplo, em alguns casos da dádiva aos desconhecidos. Embora, nos vínculos pessoais, este dom seja considerado inferior. Isso acontece porque o dom, entre pessoas conhecidas, visa exclusivamente a reforçar o vínculo e, neste caso, está menos submetido às convenções sociais: *“o ‘verdadeiro’ dom é aquele cujo sentido não é conformar-se com uma convenção social ou com uma regra, mas expressar o vínculo com a pessoa*”.⁹³

Na lógica da dádiva, há a negação do próprio dom por parte do doador, ou seja, uma tendência a diminuir a importância do que se dá. Segundo Godbout, isso ocorre para que o doador diminua a obrigação de ser retribuído pelo receptor, deixando-o livre para dar. Criando uma incerteza da retribuição, o doador transforma a retribuição num ato gratuito, livre, a ponto de, se efetivamente retribuir, o receptor fará um dom genuíno: *“não fazemos dons para sermos retribuídos, mas para que o outro faça seu dom*”.⁹⁴

Percebe-se, assim, que os atores do dom, introduzem, voluntária e permanentemente, um risco, uma surpresa, uma indeterminação na retribuição do dom para manifestar claramente a sua diferença em relação à lógica do contrato (mercantil ou social), como também à regra do dever ou de qualquer regra de tipo universal. Portanto, o dom envolve liberdade e obrigação ao mesmo tempo. Liberdade, mas não no sentido que lhe dá o mercado porque não há equivalência e sim dívida permanente. Obrigação, mas não no sentido de submeter-se a regras ou valores, como mencionado por Etzioni, impostos do exterior e sim

⁹² GODBOUT, 2002: 63.

⁹³ Ibidem, p. 75.

⁹⁴ Ibidem, p. 75.

uma obrigação que aumenta, cada vez mais, à medida que se transforma em relação pessoal, voluntariamente querida, enquanto capaz de vincular: quanto mais íntima a relação pessoal maior a obrigação.

O dom tende, como modelo sociológico, a valorizar a liberdade do outro, fato que o distingue dos outros sistemas. Godbout faz uma análise entre o sistema social do dom e da análise estratégica com a finalidade de estabelecer as diferenças que particularizam o sistema do dom. No espaço da análise estratégica, o homem é visto como um estrategista que visa, para aumentar seu poder e controle sobre a organização, reduzir a zona de ação dos outros atores com o objetivo de obter uma maior previsibilidade reduzindo as incertezas e as surpresas. Diminuir a zona de incerteza significa, por um lado, reduzir a liberdade dos outros agentes e, por outro, aumentar a nossa.

Num sistema de dom, pelo contrário, o ator tende a criar e manter zonas de incerteza entre ele e outros a fim de que a confiança se manifeste. Ao aumentar a incerteza, amplia-se a liberdade do outro, pois esta é a condição prévia para que seja avaliado o gesto do outro. Estas características correspondem a dois sistemas sociais, não sendo, de forma alguma, individuais. Certamente, ambos os sistemas são tipos ideais; na realidade, no sistema social concreto, estes dois modelos aparecem imbricados, adotando os agentes, um ou outro, conforme o *locus* em que se situa com outros agentes. Enfim, a dádiva, como sistema de ação, diferencia-se do paradigma do utilitarismo ou do holismo.

A não-equivalência, a espontaneidade, a dívida, a incerteza procurada no âmago do vínculo opõem-se à teoria das escolhas racionais e ao contrato. Por sua vez, o prazer do gesto, a liberdade, opõem-se à moral do dever e às normas interiorizadas do modelo holístico.⁹⁵

A questão central é esta: porque, sendo o paradigma do dom tão presente nas ações humanas, tem sido tão desprestigiado no âmbito das ciências humanas? O debate atual dentro das ciências sociais apresenta o seguinte quadro: ou o móbil da ação humana é o interesse e aí a ação é explicada pelo utilitarismo; ou a ação humana é explicada pela interiorização de normas, sendo, deste modo, explicada pelo holismo. Contudo, esse quadro coloca em evidência determinado privilégio do paradigma do individualismo: se se afirma que quando o agente social não age por interesse, ele age tendo como móbil a interiorização de normas, diz-se, implicitamente, que o interesse é o único mobilizador natural da ação humana. Ora, se esse é o móbil que é aceito como natural, ele é o único que não precisa ser aprendido e, logo, não tem necessidade de explicação. Explicitando melhor, o privilégio do paradigma

⁹⁵ Ibidem, p. 79.

do *homo oeconomicus* concentra-se no fato de ser o interesse considerado inato nos agentes, ao passo que, qualquer outro paradigma, de algum modo, tem de conceber, necessariamente, os agentes como meros receptores e executores passivos de normas socialmente interiorizadas. Portanto, “nas Ciências Sociais, somente o interesse goza desse privilégio de ser natural”.⁹⁶

Assim sendo, todas as teorias sociológicas são obrigadas a inscrever-se sob o único postulado psicológico: o interesse. No entanto, o paradigma do dom não corresponde nem ao paradigma do interesse, nem ao da interiorização de normas. Esse é o motivo pelo qual o dom não só põe questões, mas, de uma forma mais profunda e radical, propõe uma crítica contundente do paradigma do interesse e conduz à necessidade de pôr outro postulado psicológico para a ação humana no mesmo plano do postulado do interesse. A lógica do dom, ao criticar o paradigma do “*homo oeconomicus*”, propõe o postulado do “*homo donador*”, como modelo alternativo, porém, situado no mesmo plano teórico e prático.

É evidente que, para Godbout, o interesse não pode ser o móbil exclusivo da ação humana, até mesmo no mecanismo das trocas mercantis. Ele, como exemplo dos recentes estudos sobre confiança, apresenta algumas proposições de Laurent Cordonnier, no livro *Coopération et réciprocité*.

A primeira tese é a de que o interesse é insuficiente para fornecer o princípio da troca. Em alguns aspectos, os mecanismos da troca econômica contrariam o interesse: mesmo que a razão da troca seja o interesse, é preciso saber perder algo – para ganhar a confiança – para, depois, obter o que se deseja. Isso é uma exigência do próprio movimento da troca. Na maioria dos casos em que os agentes buscam, mesmo no âmbito da relação econômica, exclusivamente o interesse, acabaram ganhando menos do que se tivessem levado em consideração o interesse do outro.

O segundo, constituiu-se no fato de que o dilema do prisioneiro, arquétipo das trocas mercantis não reguladas de modo mecânico, põe em contradição a “fábula das abelhas” de Mandeville, a saber: o vício privado nunca produzirá benefícios públicos. Esta não se sustenta em face da realidade porque

o eixo central da racionalidade burguesa, que é o princípio determinante das relações entre seres humanos, e entre estes e a natureza, é a troca. Tudo deve ser subsumido a esse eixo fundamental. Contudo, o tipo de troca que funciona como eixo dessa racionalidade não é a troca solidária e complementar – como pode fazer parecer o discurso liberal e a

⁹⁶ Ibidem, p. 80.

interpretação ingênua do capitalismo –, mas a troca interesseira e individualista, cujo fim não é a satisfação dos dois pólos envolvidos nela, mas a obtenção de vantagens para um dos lados.⁹⁷

Dessa forma, o dilema do prisioneiro destroi, na sua base, a economia política liberal. Ora, se o móbil do interesse, como único postulado da ação humana, pode ser colocado em questão no âmbito das relações econômicas, que dirá quando se trata de encará-lo como móbil no conjunto dos comportamentos humanos.

A crítica ao postulado do interesse como único e exclusivo móbil da ação humana, por Cordennier, revela a necessidade de outro postulado: a dádiva. Esta, como postulado, para um moderno, parece uma coisa absurda e escandalosa, uma vez que para este ela deve ser sempre explicada a partir da sociedade, ou seja, como interiorização de normas, e, jamais, pois, como um postulado. Porém, o postulado do dom será, realmente, um disparate? O dom, como integrante fundador da humanidade, pulsão inata – tal qual o interesse é natural – manifesta-se, abundantemente, entre os animais e entre os homens.

No mundo dos animais, percebeu-se, refutando a tese do gene egoísta de Dawkins, – segundo a qual a assistência à prole e seus irmãos tem como finalidade salvar os próprios genes, – que diversos animais prestam assistência não somente a não-aparentados, mas até aos membros de outras espécies.

No que respeita ao ser humano, pesquisas em psicologia infantil têm demonstrado que existe na criança a necessidade de dar, que não pode ser fruto de uma longa aprendizagem, como defende a teoria clássica do desenvolvimento, tendo em vista que o ato de dar é algo muito precoce na criança. Além do mais, há no pensamento da sociedade, para Godbout, um postulado implícito que propugna a existência, no ser humano, de uma tendência natural para sacrificar-se, em favor da sociedade. Dessa forma, o indivíduo moderno resulta de uma conquista oposta à tendência natural: a do interesse pessoal como intento legítimo.

Postas essas questões, fica claro que o postulado do dom não é, de forma alguma, tão extravagante, absurdo ou antinatural como quer fazer crer a lógica do individualismo. Portanto, aduzidas as razões para se pôr em pé de igualdade o paradigma da dádiva e o do individualismo, todas as questões devem ser repensadas à nova luz, principalmente, por duas conseqüências importantes que este postulado traz a reboque.

⁹⁷ ABDALLA, 2004: 52.

A primeira é a inversão da ordem da questão que, normalmente, se coloca. Tendo em vista o postulado da dádiva, a nova indagação que se faz é: qual o motivo para não se dar? Não se pergunta mais qual o motivo para dar; no paradigma do dom, dar é uma pulsão natural e se constitui em regra; não dar é que é exceção.

Para Godbout, o principal motivo para não dar é o medo de perder a identidade, de se afundar nos vínculos sociais, ou seja, de contrair uma dívida permanente, sem possibilidade de retribuição, como no caso da doação de órgãos. Esse tipo de vínculo, baseado no dom, segundo Mauss, é tido como perigoso: “*Aceitar alguma coisa de alguém é aceitar alguma coisa de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal [...]*”.⁹⁸ Esse perigo de perder a identidade – tornar-se alguém sob tutela, e não um indivíduo a quem se pede opinião – faz com que, rapidamente, os agentes queiram substituí-lo pelo princípio do direito ou do mercado, onde há total ausência de dívida.

O segundo ponto consiste no fato de o paradigma do dom não poder ser equiparado com uma concepção baseada, puramente, na reciprocidade. A antropologia, segundo Godbout, tem confundido, na maioria das vezes, o paradigma do dom com o modelo da reciprocidade por focalizar sua reflexão na circulação “objetiva” dos bens sem ter em vista o significado, o motivo da circulação, cuja responsabilidade, em grande parte, coube a Marcel Mauss. Para entender bem a lógica do dom, é preciso deslocar o eixo da reflexão de uma lógica estritamente quantitativa, para uma predominantemente qualitativa.

A reciprocidade, sem dúvida, faz parte da dádiva, porém, não é algo essencial para esta porque não é a expressão global do paradigma; se o modelo da dádiva for interpretado em termos de reciprocidade, continuar-se-á a interpretá-lo com base no paradigma dominante. Ora, o que destroi a simetria sem fim, nos casos de vingança, é, justamente, um dom não recíproco, isto é, um “verdadeiro” dom. Da mesma forma, no caso do dilema do prisioneiro, é o primeiro dom, por definição não recíproco, que resolve o dilema do prisioneiro e de nenhuma maneira a reciprocidade.

O dom não é fundado na reciprocidade; ela pode até existir, porque há retribuição, geralmente mais importante que o dom inicial, a saber: o que afasta o dom da reciprocidade é que o dom é um modelo cuja característica fundante é a dívida; ao contrário, a reciprocidade é um modelo de equivalência; a dádiva não, nem sequer se for a longo prazo.

⁹⁸ MAUSS, 2003: 200.

Assim sendo, o dom apresenta-se como uma crítica ao reducionismo dos outros paradigmas. Tanto o holismo como o individualismo são paradigmas unidimensionais e mecanicistas, ao passo que a dádiva constitui-se numa lógica pluridimensional e paradoxal da ação. Ela aponta vários móbeis para a ação humana (liberdade/obrigação e interesse/desinteresse), sempre de maneira paradoxal. Esta lógica não deseja oferecer uma interpretação cabal e excludente dos fenômenos sociais isolados, mas integrá-los numa dimensão simbólica que os constitui e que, de longe, os ultrapassa.

Com isso, não se quer negar a realidade do interesse material nem dos contratos introjetados socialmente, mas pô-los numa posição secundária dentro do processo do dom. Nesta lógica, a ação não é, de forma alguma, condicionada puramente pelo interesse material: este, embora possa ser elemento integrante, não é o seu principal condicionante. Ao primado do ter (interesse puramente material), a dádiva insiste, sobretudo, no primado do simbólico, na ordem do ser. Na verdade, a dádiva funciona na dinâmica entre interesse e desinteresse. Não se pode pensar a lógica da dádiva sem o interesse (instrumental), ou pensá-la fora dele, mas sempre contra ele: o primado é sempre dos interesses não materiais contra os interesses instrumentais.

Em certo sentido, a dádiva não é, de modo algum, desinteressada; simplesmente ela dá o privilégio aos interesses de amizade (aliança, sentimento de amor, solidariedade, etc.) e de prazer e/ou de criatividade sobre os interesses de compulsão.⁹⁹

O interesse não se concentra no que se troca ou no que se doa, mas nas pessoas a quem se dá, uma vez que a dádiva visa, sobretudo, o vínculo social; em vez do primado das coisas, o primado das pessoas. Não se trata, pois, de inexistência de interesse; o dom é interessado, principalmente, no que tange aos valores relacionais da convivência, livres de condicionamento, seja jurídico, seja de puro interesse material.

No próximo capítulo, far-se-á uma apresentação resumida da doutrina social da Igreja Católica a fim de, posteriormente, comparar o paradigma da dádiva com as categorias do discurso social católico, sobretudo a categoria caridade.

⁹⁹ CAILLÉ, 2002: 194.

Capítulo 3

A NATUREZA DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA

A Igreja Católica (IC) entende que sua missão precípua é a salvação eterna dos homens, a qual Jesus Cristo veio realizar, entregando-a, posteriormente a sua Igreja. Essa missão inicia-se já neste mundo, através da pregação que visa conformar os homens ao espírito do evangelho. Percebe-se, dessa forma, que a missão espiritual da Igreja Católica exige dela uma solicitude social pelo homem, ou seja, à sua missão salvífica corresponde, necessariamente, uma missão temporal de libertação e humanização, uma vez que o homem não é um ser isolado, mas aberto à relação com os outros homens, a saber: é, por natureza, um ser social. É ao homem, inserido na complexa rede de relações sociais, que a instituição dirige seu discurso social a fim de poder iluminá-lo com a luz do evangelho nas suas vicissitudes históricas e sociais. Esse discurso social da Igreja Católica pode ser chamado de ensinamento social cristão, discurso social católico ou Doutrina Social da Igreja (DSI). Assim, a doutrina social visa “*fecundar e fermentar com o evangelho a própria sociedade*”.¹⁰⁰ A preocupação da Igreja com as questões sociais se infere do seguinte fato:

A convivência social, com efeito, não raro determina a qualidade de vida e, por conseguinte, as condições em cada homem e cada mulher se compreendem a si próprios e decidem de si mesmos e da própria vocação. Por essa razão, a Igreja indiferente a tudo o que na sociedade se decide, se produz e se vive, numa palavra, à qualidade moral, autenticamente humana e humanizadora, da vida social. A sociedade e, com ela, a política, a economia, o trabalho, o direito, a cultura não constituem um âmbito meramente secular e mundano e portanto marginal e alheio à mensagem e à economia da salvação.¹⁰¹

Ao difundir seu discurso social, a Igreja entende que não se afasta da sua missão evangelizadora, mas atua em total coerência com ela, sendo-lhe estritamente fiel. Por esse motivo, a DSI “*se insere perfeitamente na missão evangelizadora da Igreja [tendo, por si mesma,] o valor de um instrumento de evangelização*”.¹⁰² Entretanto, a IC salienta, em seus documentos, que possui uma missão primária e específica: o anúncio de Cristo Redentor. Portanto, ela não se ocupa da vida social em todos os aspectos.

A missão própria que Cristo confiou à sua Igreja por certo não é de ordem política, econômica e social. Pois a finalidade que Cristo lhe prefixou é de ordem religiosa. Mas, na verdade, desta mesma missão religiosa decorrem benefícios, luzes e forças que podem auxiliar a

¹⁰⁰ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 46.

¹⁰¹ Ibidem, p. 46.

¹⁰² JOÃO PAULO II, 2002: 100.

organização e o fortalecimento da sociedade humana segundo a lei de Deus. Isto quer dizer que a Igreja, com sua doutrina social, não entra em questões técnicas e não instituiu nem propõe sistemas ou modelos de organização social: isso não faz parte da missão que Cristo lhe confiou ¹⁰³ [...], contanto que a dignidade do homem seja devidamente respeitada e promovida e a ela própria seja deixado o espaço necessário para desempenhar o seu ministério no mundo.¹⁰⁴

Assim, a Igreja é crítica da concepção moderna segundo a qual as convicções religiosas devem se restringir às consciências individuais, sendo uma questão de foro íntimo: “*De um lado não se deve atuar uma redução errônea do fato religioso à esfera exclusivamente privada, de outro lado não se pode orientar a mensagem cristã a uma salvação puramente ultraterrena, incapaz de iluminar a presença sobre a terra*”.¹⁰⁵

3.1 Panorama histórico da Doutrina Social da Igreja (DSI)

Pode-se dividir a DSI, quanto a sua gênese, em dois grandes blocos: a pré-história e a sua história oficial. Os estudiosos do discurso social católico entendem que a sua pré-história remonta ao advento do profetismo em Israel e vai até o século XIX, quando foi publicada a “*Rerum novarum*” (1891). Isso porque eles consideram que todo o discurso religioso tem uma reverberação social. Portanto, influencia toda a dinâmica social. Ninguém pode negar o condicionamento que a fé no Deus único exerceu na constituição de Israel nem, muito menos, que o cristianismo, sobretudo o católico, exerceu na constituição do ocidente. Entretanto, só se pode falar em um discurso social propriamente dito com os grandes doutores medievais, sobretudo Tomás de Aquino. Do ponto de vista oficial, porém, somente a partir do final do século XIX, com a “*Rerum novarum*” (1891) é que se pode falar na Doutrina Social da Igreja (DSI) como um *corpus* articulado e sistemático. Tal sistematização é uma tentativa da Igreja Católica de conjugar os ensinamentos do Evangelho com as mudanças da sociedade industrial moderna, visando compreender as novas estruturas de produção, as novas concepções de sociedade e de Estado e as novas formas de trabalho e propriedade.

3.1.1 Uma tentativa de periodização da Doutrina Social da Igreja.

Ao estudar a DSI, pode-se falar de ‘antes e depois do Concílio Vaticano II’. Ele é um evento importante no que se refere à vida da Igreja Católica em geral e, evidentemente, a

¹⁰³ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 49.

¹⁰⁴ JOÃO PAULO II, 2000: 78.

¹⁰⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 50.

DSI, em particular. A importância do Concílio Vaticano II se dá por causa, basicamente, dos seguintes aspectos:

Em primeiro lugar, o Concílio Vaticano II representou a reconciliação da Igreja Católica com o mundo moderno, depois de quase dois séculos de difícil entendimento. A Igreja Católica aceita a situação histórica de uma sociedade secular e pluralista como um desafio para a sua missão. Isso, por sua vez, produz uma revisão de sua função na sociedade. O *status* sociológico da Igreja Católica se reduz a ser uma instituição entre as demais. No entanto, ela deseja continuar a fazer chegar à humanidade sua mensagem. O Concílio Vaticano II representou, em síntese, uma interrogação sobre o ‘como’ se dirigir ao mundo de hoje, secular e pluralista.

O período anterior ao Concílio Vaticano II compreende os pontificados de Leão XIII (1878-1903), Pio X (1903-1914) Bento XV (1914-1922), Pio XI (1914-1939), Pio XII (1939-1958), sendo que os textos sociais mais significativos estão no primeiro e nos dois últimos papas. Por isso, se comentarão somente os documentos mais importantes desses.

Percebe-se que, nesse período, a Igreja Católica resiste a abandonar seu posto central na condução da vida social, manifestando numa atitude polêmica e defensiva frente ao “novo” que estava surgindo. Por outro lado, é uma época muito heterogênea, com diferenças notáveis entre Leão XIII, por um lado, e Pio XI e Pio XII, por outro. O primeiro enfrenta o nascimento do liberalismo e do socialismo e os problemas da nova ordem internacional surgida da industrialização; os dois últimos enfrentam os totalitarismos europeus, isto é, o fascismo e o nazismo.

A história oficial da DSI inicia-se com a encíclica ‘*Rerum novarum*’ (1891). Ela surge como uma tentativa de dar uma resposta sistemática ao evento de natureza econômica e social do séc. XIX – a Revolução Industrial – que gerou a assim conhecida “*questão operária, suscitada pelo conflito entre capital e trabalho*”.¹⁰⁶ A “*Rerum novarum*” perscruta estas novas questões com um novo discernimento, propondo soluções novas para novos problemas: avaliar todas as dimensões sociais e políticas da questão operária à luz da revelação¹⁰⁷ e da lei natural.

A ‘*Rerum novarum*’ enumera os erros que provocam o mal social, exclui o socialismo como remédio e expõe, precisando-a e atualizando-a, “a doutrina católica acerca do trabalho, do direito de

¹⁰⁶ Ibidem, p. 59.

¹⁰⁷ Para a Igreja Católica a revelação é a palavra de Deus presente nas Sagradas escrituras e na Tradição da Igreja. A união dos dois num só bloco, a Igreja Católica chama depósito da fé. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1993: 29-38).

propriedade, do princípio de colaboração contraposto à luta de classe como meio fundamental para a mudança social, sobre o direito dos fracos, sobre a dignidade dos pobres e sobre as obrigações dos ricos sobre o aprofundamento da justiça mediante a caridade, sobre o direito a ter associações profissionais”.¹⁰⁸

O tema central da encíclica é a instauração de uma ordem social justa, para a qual é preciso apontar critérios de juízo que auxiliem a discernir os ordenamentos sociopolíticos existentes e formular diretrizes de ação para sua oportuna transformação. Por conta da novidade deste método esboçado, a encíclica *"Rerum novarum"* tornou-se “*um paradigma permanente*”,¹⁰⁹ servindo, por isso, de parâmetro para todas as demais encíclicas chamadas sociais. Por tudo isso, a *"Rerum novarum"* se constituiu na “*carta magna*”¹¹⁰ de toda atividade social de inspiração cristã.

Logo após a grande depressão econômica de 1929, Pio XI publica a encíclica *"Quadragesimo anno"* (1931), em comemoração aos quarenta anos da *"Rerum novarum"*. O termo *doutrina social* foi empregado pela primeira vez por Pio XI na encíclica *"Quadragesimo Anno"*. Este período pós-bélico se caracteriza pela crescente industrialização, aumento do poder dos grupos financeiros em âmbito nacional e internacional, afirmação dos regimes totalitários e pelo exacerbamento da luta de classes.

A *Quadragesimo anno* reafirma o princípio segundo o qual o salário deve ser proporcional não só às necessidades do trabalhador, mas também às da sua família. O Estado, nas relações com o setor privado, deve aplicar o princípio da subsidiariedade, princípio que se tornará um princípio permanente da doutrina social. A encíclica refuta o liberalismo entendido como concorrência ilimitada das forças econômicas, mas reconfirma o direito à propriedade privada, evocando-lhe sua função social.¹¹¹

Com a configuração desse quadro, Pio XI “*reafirma os princípios de solidariedade e de colaboração [...], para superar o conflito de classes e estabelecer uma nova ordem social baseada na justiça e na caridade*”.¹¹²

Pio XI não ficou indiferente com relação aos regimes totalitários que se afirmaram na Europa durante seu pontificado. Protestou contra os abusos do regime facista italiano com a encíclica *"Non abbiamo bisogno"* (1931) e contra o regime nazista alemão com a encíclica *"Mit brennender sorge"* (1937). Além disso, Pio XI criticou ainda, na encíclica *"Divini*

¹⁰⁸ Ibidem, p. 60.

¹⁰⁹ JOÃO PAULO II, 2002: 15.

¹¹⁰ PIO XI, 2001: 24.

¹¹¹ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 61.

¹¹² Ibidem, p. 61.

Redemptoris” (1937), de modo sistemático, o comunismo ateu, nela definido como “*intrinsecamente perverso*”.¹¹³

Nos tempos difíceis da Segunda Guerra Mundial e da reconstrução reinou Pio XII. Coube a ele, com suas radiomensagens natalinas e de Pentecostes, emitir pronunciamentos em matéria social, refletindo acerca das implicações da nova ordem mundial. Apesar de não haver escrito encíclicas sociais, os ensinamentos de Pio XII, sempre conduzidos a partir da conexão entre moral e direito, manifestaram preocupação constante com a subvertida ordem social internacional. Para ele, a alma de todo ordenamento social se encontra na noção de direito natural.

Nos anos da guerra e do após-guerra, o magistério social de Pio XII representou para muitos povos de todos os continentes e para milhões de crentes e não crentes a voz da consciência universal, interpretada e proclamada em íntima ligação com a Palavra de Deus.¹¹⁴

Dentre os pronunciamentos de Pio XII, é importante ressaltar: a radiomensagem de Natal “*Neell’ Alba e Nella Luce*” (24 de dezembro de 1941), que versa sobre as novas bases da ordem que se instala; e a radiomensagem de Pentecostes (1941 – No 50º aniversário da “*Rerum novarum*”). Nela o papa usa pela primeira vez o termo “[...] *doutrina social católica* [...]”.¹¹⁵

A década de sessenta do século XX chega acompanhada do aprofundamento dos problemas anteriores e traz para ordem do dia novos desafios: reconstrução da Europa pós-guerra, descolonização da África, arrefecimento da guerra fria, recrudescimento das desigualdades sociais em escala nacional e internacional, a questão do crescimento demográfico, a situação de abandono a que estava submetida a população dos países do Terceiro Mundo etc. Nesse contexto, João XXIII (1958-1963) publica duas importantes encíclicas sociais: “*Mater et Magistra*” (1961 – No 70º aniversário da “*Rerum novarum*”) e “*Pacem in Terris*” (1963).

A primeira se constitui numa atualização e desenvolvimento do ensinamento leonino na perspectiva de maior comprometimento de toda a comunidade cristã sublinhando a colaboração entre todos os homens. É a primeira vez que uma encíclica se dirige também a “*todos as pessoas de boa vontade*”.¹¹⁶

¹¹³ PIO XI, 2004: 589.

¹¹⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 63.

¹¹⁵ PIO XII, 1999: 87.

¹¹⁶ JOÃO XIII, 2004: 419 (cabeçalho).

As palavras-chave da encíclica são *comunidade e socialização*: a Igreja é chamada, na verdade, na justiça e no amor, a colaborar com todos os homens para construir uma autêntica *comunhão*. Por tal via o crescimento econômico não se limitará a satisfazer as necessidades dos homens, mas poderá promover também sua dignidade.¹¹⁷

A “*Pacem in Terris*”, por sua vez, irá se debruçar, num período marcado pela proliferação de armas nucleares, sobre a urgência da paz e acerca do aprofundamento do tema dos direitos humanos bem como sua devida promoção. Esta ficou conhecida como a encíclica da paz e dos direitos do homem.

A ‘*Pacem in Terris*’ se detém sobre os *poderes públicos da comunidade mundial*, chamados a enfrentar e resolver os problemas de conteúdo econômico, social, político e cultural [...] ¹¹⁸ ‘da alçada do bem comum universal, isto é, serão problemas que pela sua amplitude, complexidade e urgência, os poderes públicos de cada comunidade política não estejam em condições de resolver com esperança de solução positiva’.¹¹⁹

Apesar de ter sido João XXIII a conceber, preparar e convocar o Concílio Vaticano II, quem acaba dirigindo a maior parte da assembleia conciliar até o encerramento é o seu sucessor na cátedra de São Pedro, Paulo VI (1963-1978). Em relação à contribuição dos documentos conciliares para o desenvolvimento da doutrina social, pode-se ressaltar dois documentos: a Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*” (1965) e a Declaração “*Dignitatis Humanae*” (1965).

A “*Gaudium et Spes*” é uma resposta da Igreja Católica às expectativas do mundo moderno, bem como uma manifestação contundente da sua solicitude pastoral pelos problemas dos homens. Ela visa elucidar questões alusivas às relações da Igreja Católica em diálogo com o mundo, tais como: as mudanças sociais, psicológicas, políticas, econômicas, morais e religiosas. Por isso, trata, organicamente, do tema do matrimônio e da família, da vida econômico-social, da cultura, da comunidade política, da paz e da comunidade dos povos à luz dos valores evangélicos, da reta razão e da missão específica da Igreja Católica.

A ‘*Gaudium et Spes*’ traça o rosto de uma Igreja ‘verdadeiramente solidária com o gênero humano e com a sua história’, que caminha juntamente com a humanidade inteira e experimenta com o mundo a mesma sorte terrena, mas que ao mesmo tempo ‘é como que o fermento e a alma da sociedade humana, destinada a ser renovada em Cristo e transformada na família de Deus’.¹²⁰

¹¹⁷ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 64.

¹¹⁸ Ibidem, p. 64.

¹¹⁹ JOÃO XIII, 2004: 448.

¹²⁰ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 65.

A declaração “*Dignitatis Humanae*”, por seu turno, reconhece amplamente o direito à liberdade religiosa, tanto individual quanto coletivamente, como fundado na inalienável dignidade da pessoa humana. Além disso, afirma que deve ser reconhecido no ordenamento jurídico da sociedade como direito civil.

Nesse período, a Igreja Católica se empenha em um compromisso mais criativo de transformação das estruturas da sociedade. Isto não se deve somente às encíclicas dos dois Papas desse período, a saber, Paulo VI (1963-1978) e João Paulo II (1978-2005), mas ao ensinamento emanado dos Sínodos e a iniciativas dos diversos episcopados nacionais ou continentais. Dois são os desafios que enfrenta a Igreja Católica nesse período pós-conciliar: a secularização e a pobreza, sobretudo nos países de Terceiro Mundo.

Em 1967, Paulo VI publica a encíclica “*Populorum progressio*” que pode ser encarada como um prolongamento da “*Gaudium et Spes*”, sobretudo, no que tange ao tema da vida econômico-social. Algumas novidades, porém, aparecem nesta encíclica no tocante à questão do desenvolvimento. Para Paulo VI, o desenvolvimento não se reduz a uma dimensão meramente técnica e econômica, mas implica um humanismo integral onde os direitos de cada um e de todos sejam respeitados e assumidos como prioritários. O objetivo da encíclica foi fomentar o desenvolvimento solidário da humanidade com vistas a promover a paz mundial: “*o desenvolvimento é o novo nome da paz*”.¹²¹

[...] Querendo convencer os destinatários da urgência de uma ação solidária, o Papa apresenta o desenvolvimento ‘como a passagem de condições menos humanas a condições mais humanas’ e especifica suas características’. [...] O desenvolvimento favorável de todos responde a uma exigência de justiça em escala mundial que garanta uma paz planetária e torne possível a realização de um “humanismo total”, governado por valores espirituais.¹²²

Ainda sob o pontificado de Paulo VI, num clima de aberta contestação ao cristianismo e às autoridades da Igreja Católica, é publicada a Carta apostólica “*Octogesima adveniens*” (1971 – No 80º aniversário da “*Rerum novarum*”).

O Papa reflete sobre a sociedade pós-industrial com todos os seus complexos problemas, salientando a insuficiência das ideologias para responder a tais desafios: a urbanização, a condição juvenil, a condição da mulher, o desemprego, as discriminações, a emigração, o incremento demográfico, o influxo dos meios de comunicação social, o ambiente natural.¹²³

¹²¹ PAULO VI, 1990: 59 (cabeçalho).

¹²² PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 66.

¹²³ Ibidem, p. 67.

Por ocasião do nonagésimo aniversário da “*Rerum novarum*”, o Papa João Paulo II (1978-2005) publica a encíclica “*Laborem exercens*” (1981). Esta dedica uma reflexão a questão do trabalho, sua importância para a formação da pessoa, bem como seu papel fundante na estruturação da sociedade.

A “*Laborem exercens*” delinea uma espiritualidade e uma ética do trabalho, no contexto de uma profunda discussão teológica e filosófica. O trabalho não deve ser entendido somente em sentido objetivo e material, mas há que se levar em conta a sua dimensão subjetiva, enquanto atividade que exprime sempre a pessoa.¹²⁴

Para comemorar o vigésimo aniversário da “*Populorum progressio*” (1967), o Papa João Paulo II publica a encíclica “*Sollicitudo rei socialis*” (1987), que reaborda e atualiza a temática do desenvolvimento, enfocando a solidariedade como atitude fundamental para o estabelecimento da paz mundial.

A encíclica introduz a diferença entre progresso e desenvolvimento, e afirma que ‘o verdadeiro desenvolvimento não pode limitar-se à multiplicação dos bens e dos serviços, isto é, àquilo que se possui, mas deve contribuir para a plenitude do ‘ser’ do homem. Deste modo, pretende-se delinear com clareza a natureza moral do verdadeiro desenvolvimento’.¹²⁵

Por ocasião da comemoração dos cem anos da “*Rerum novarum*”, o Papa João Paulo II publica sua terceira encíclica: a “*Centesimus annus*” (1991). Esta se move numa tradição de cem anos de continuidade e renovação da DSI, reportando-se a princípios fundamentais da concepção cristã de organização social e política.

João Paulo II realça como o ensinamento social da Igreja corre ao longo do eixo da reciprocidade entre Deus e o homem e cada homem em Deus é a condição de um autêntico desenvolvimento humano. A análise articulada e aprofundada das ‘*res novae*’, e especialmente da grande guinada de 1989, com a derrocada do sistema soviético, contém um apreço pela democracia e pela economia livre, no quadro de uma indispensável solidariedade.¹²⁶

Esta apresentação não tem a pretensão de ser um ensaio histórico profundo, mas um panorama de orientação para quem nunca teve contato com esse horizonte aberto pela Doutrina Social da Igreja Católica. Portanto, aqui, só foram evocados os documentos “fundamentais do caminho da doutrina social da Igreja dos tempos de Leão XIII aos nossos dias”.¹²⁷

¹²⁴ Ibidem, p. 67.

¹²⁵ Ibidem, p. 67.

¹²⁶ Ibidem, p. 68.

¹²⁷ Ibidem, p. 68.

3.2 Natureza da Doutrina Social da Igreja (DSI)

A DSI, como se assinalou, não foi estruturada como um *corpus* orgânico desde o princípio, mas, pouco a pouco, com os diversos pronunciamentos do magistério católico sobre temas sociais, um sistema orgânico foi se formando. Por conta desse processo de formação, a DSI apresenta algumas oscilações quanto à natureza, o método e a estrutura epistemológica.¹²⁸

A Carta Encíclica “*Sollicitudo rei socialis*” a define como uma: “*formulação acurada dos resultados de uma reflexão atenta sobre as complexas realidades da existência do homem, na sociedade e no contexto internacional, a luz da fé e da tradição eclesial*”.¹²⁹ Portanto, ela não é, segundo a Igreja Católica, um modelo alternativo aos modelos econômicos, políticos ou sociais existentes (capitalismo liberal ou coletivismo marxista), no sentido de um projeto ou um programa de partido político, mas se constitui numa categoria de avaliação que permite apreciar se os sistemas existentes estão ou não estão em conformidade com as exigências da dignidade humana.

A sua 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 terrestre 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.¹³⁰

O discurso social católico (DSI) destina-se, portanto, a orientar o comportamento das pessoas, levando cada uma delas, como conseqüência, ao empenho pela justiça, segundo o papel, a vocação e as circunstâncias pessoais: “*exprime-se nos esforços que indivíduos, famílias, agentes culturais e sociais, políticos e homens de Estado realizam para lhe dar forma e aplicação na história*”.¹³¹

Concretamente, como parte integrante da teologia moral católica, a DSI reflete os três níveis do ensinamento moral que, por sua vez, acabam por consubstanciar-se no próprio método e estrutura epistemológica que lhe é específica. Eis os três níveis: “*o nível **fundante** das motivações; o **diretivo** das normas do viver social; o **deliberativo** das consciências, chamadas a mediar as normas objetivas e gerais nas situações sociais concretas e particulares*”.¹³²

¹²⁸ Ibidem, p. 50.

¹²⁹ JOÃO PAULO II, 2000: 80.

¹³⁰ Ibidem, p. 80.

¹³¹ JOÃO PAULO II, 2002: 106.

¹³² PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 51. Os grifos e o negrito são nossos.

O magistério social católico está fundado, essencialmente, nas escrituras sagradas. Entretanto, não é porque se funda na Revelação bíblica que a razão humana é menosprezada e alijada. Pelo contrário, a razão é chamada a interagir eficazmente em todos os níveis de aplicação da DSI: “*a doutrina social, enquanto saber aplicado à contingência e à historicidade da práxis, conjuga juntas ‘fides et ratio’ e é expressão eloqüente de sua fecunda relação*”.¹³³

Portanto, a fé e a razão não se excluem na elaboração e aplicação concreta do ensinamento social, mas antes se complementam: a razão humana e a revelação são as duas fontes cognoscitivas que a fundam e estruturam.

O conhecer da fé compreende e dirige a vida do homem à luz do mistério histórico-salvífico, do revelar-se e doar-se do mistério de Deus em Cristo por nós homens. Esta inteligência da fé inclui a razão, mediante a qual esta explica e compreende a verdade revelada e a integra com a verdade da natureza humana, hauridas no projeto divino expresso pela criação.¹³⁴

O discurso social católico constitui-se num “*conhecer iluminado pela fé*”.¹³⁵ O fato de centrar-se sobre as Sagradas Escrituras e a Tradição não inviabiliza a mediação racional, ou seja, o mistério de Cristo, não arrefece ou torna prescindível o papel da razão. Além disso, apresenta uma importante dimensão interdisciplinar. Ela se vale de todas as contribuições de significado da filosofia, como também de todas as contribuições descritivas das ciências humanas.¹³⁶

Em primeiro lugar, recolhe a contribuição da filosofia. Através desta, a DSI pode perscrutar a natureza humana como fonte cognoscitiva e a razão como instrumento para a inteligência da própria fé. Ao partir da natureza humana como fonte, a filosofia proporciona ao magistério social católico uma plausibilidade racional que torna o seu ensinamento aberto a toda inteligência e consciência, qualquer que seja sua crença pessoal, que deseje conhecer a verdade acerca do homem e a sua dignidade inalienável.

A filosofia é, efetivamente, instrumento apto e indispensável para uma correta compreensão de conceitos basilares da doutrina social – como a pessoa, a sociedade, a liberdade, a consciência, a ética, o direito, a justiça, o bem-comum, a solidariedade, a subsidiariedade, o Estado –, compreensão tal que inspire uma convivência social harmoniosa.¹³⁷

¹³³ Ibidem, p. 51.

¹³⁴ Ibidem, p. 52.

¹³⁵ Ibidem, p. 52.

¹³⁶ JOÃO PAULO II, 2002: 106.

¹³⁷ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 53.

Também é imprescindível à DSI a contribuição das ciências humanas e sociais. Todo e qualquer saber que leve a uma reta compreensão acerca do homem e que auxilie na resolução dos prementes, mutáveis e complexos problemas sociais é assumido pela doutrina social da Igreja Católica como um meio de adquirir maior competência, concretude e atualidade.

As investigações das ciências sociais podem contribuir, de modo eficaz, para o melhoramento das condições humanas, como demonstram os progressos realizados nos diversos setores da convivência, [...]. Por este motivo, a Igreja, sempre solícita pelo verdadeiro bem do homem, tem se voltado com crescente interesse para este campo de investigação científica, para dele tirar indicações concretas no cumprimento de suas tarefas de magistério.¹³⁸

Segundo a Igreja Católica, os ensinamentos contidos na DSI não têm valor dogmático, salvo quando se reportam às verdades de fé. Isso não reduz sua importância precisamente pelo fato de serem a mediação pela qual a Igreja explicita as exigências sociais do Evangelho. Daí se infere que, de acordo com algumas variáveis, os graus de assentimento modificam.

O peso doutrinal dos vários ensinamentos e o assentimento que requerem devem ser ponderados em função de sua natureza, do seu grau de independência em relação a elementos contingentes e variáveis, e da frequência com que são reafirmados.¹³⁹

O magistério social da Igreja Católica, solicitada pela premência das grandes questões sociais, deseja ser uma resposta de justiça social. Essa missão comporta uma função de anúncio e de denúncia. O anúncio comporta algo que a Igreja Católica acredita possui em si própria: “*uma visão global do homem e da humanidade*”.¹⁴⁰ Isso se evidencia no fato de seu ensinamento social ser estruturado não somente em princípios permanentes de reflexão e em critérios de juízo, mas também em diretrizes de ação que daí decorrem. À Igreja Católica também cabe denunciar tudo o que se opõe à dignidade da pessoa humana, “*especialmente dos direitos dos pobres, dos pequenos e dos fracos*”¹⁴¹ – geralmente ignorados ou violados – e ao desenvolvimento integral dos povos.

O magistério da Igreja Católica somente considera os aspectos técnicos dos problemas com o intuito de avaliá-los sob o ponto de vista moral. Portanto, sua missão é de ordem religiosa e moral.

¹³⁸ JOÃO PAULO II, 1994: 2.

¹³⁹ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 54-55.

¹⁴⁰ PAULO VI, 1990: 16.

¹⁴¹ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 55.

Religiosa porque a missão evangelizadora e salvífica da Igreja abraça o homem na plena verdade de sua existência, do seu ser pessoal e, ao mesmo tempo, de seu ser comunitário e social. Moral porque a Igreja visa a um humanismo total, vale dizer à libertação de tudo que oprime o homem e ao desenvolvimento integral do homem todo e de todos os homens.¹⁴²

3.2.1 Sob o signo da continuidade e da renovação

A DSI caracteriza-se, segundo o magistério católico, pelo processo dinâmico de continuidade e de renovação. Sua continuidade advém dos valores universais que derivam das Sagradas Escrituras e da natureza humana. Ela não depende das variações culturais, das opiniões ou das diferentes ideologias, mas é um ensinamento constante que se mantém inalterável nos seus valores inspiradores (elementos permanentes).

É preciso dizer, por outro lado, que existe uma renovação na DSI, isto é, que através dos diversos documentos de cunho social, emanados do magistério católico, vai-se fazendo uma contínua remodelação da doutrina social como consequência de uma reflexão da fé e da razão, auxiliada pelo contributo das ciências humanas, sobre a realidade em permanente mudança. Paulo VI fala do ensinamento social como um processo dinâmico, a partir do modelo *ver-julgar-agir*, num processo circular, em que a doutrina, por certo, ocupa um momento importante, mas não único e exclusivo.

A fé não pretende aprisionar num esquema fechado a mutável realidade sociopolítica. É verdade antes o contrário: a fé é fermento de novidade e criatividade. O ensinamento que nela se inicia se desenvolve por meio de uma reflexão que é feita em permanente contato com as situações deste mundo [...]¹⁴³

Neste sentido, a DSI busca fazer um juízo transitório sobre situações concretas a partir de fundamentos sempre válidos. Por isso, todos os seus documentos estão situados historicamente, cada um respondendo a situações bem concretas do seu próprio tempo sem, contudo, deixar de ter uma ressonância positiva e válida para o nosso tempo.

Essencialmente orientada para a ação, esse ensinamento desenvolve-se em função das circunstâncias mutáveis da história. É por essa razão que, com princípios sempre válidos (elementos permanentes), ele também comporta juízos contingentes (elementos variáveis).¹⁴⁴

3.3 Destinatários da mensagem social da Igreja Católica

¹⁴² Ibidem, p. 56.

¹⁴³ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 58.

¹⁴⁴ CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ, 1986: 58.

Em primeiro lugar, o ensino social católico é destinado a toda a comunidade de fé, onde todos e cada um dos membros têm responsabilidades sociais a cumprir, a saber: os deveres de justiça e de caridade na vida social. Ela suscita tarefas de evangelização (ensinamento, catequese e formação) e também comporta responsabilidades de natureza secular, isto é, atividades que se reportam à estruturação, ordenamento e funcionamento da sociedade, tais como: obrigações sócio-econômicas, políticas e administrativas. Esses deveres pertencem, exclusivamente, aos fiéis leigos.

Tais responsabilidades competem aos leigos de modo peculiar, em razão da condição secular do seu estado de vida e da índole secular de sua vocação: mediante essas responsabilidades, os leigos põem em prática o ensinamento social e cumprem a missão secular da Igreja.¹⁴⁵

Embora se destine, primária e especificamente, aos católicos, a DSI endereça-se também, segundo a Igreja Católica, “*a todos os homens de boa vontade*”.¹⁴⁶ Por isso, a Igreja Católica apela para a sensibilidade social dos cristãos não católicos, dos integrantes de outras religiões e até para os que não professam uma fé religiosa. A Igreja Católica reconhece que a resolução de problemas sociais tão árduos requer o concurso e a colaboração eficaz de todas as forças intervenientes.

O mundo de hoje está sempre mais consciente de que a solução dos graves problemas nacionais e internacionais não é apenas uma questão de produção econômica ou de uma organização jurídica ou social, mas requer valores ético-religiosos específicos, bem como mudanças de mentalidade, de comportamentos e de estruturas. A Igreja sente-se particularmente responsável em oferecer este contributo e [...] há fundada esperança de que mesmo o grupo numeroso dos que não professam explicitamente uma religião possa contribuir para esse fundamento ético necessário à questão social.¹⁴⁷

3.4 Os Princípios permanentes da Doutrina Social da Igreja

Com o intuito de facilitar a aplicação histórica da DSI, a Igreja Católica a estruturou em princípios permanentes de reflexão, normas ou critérios de juízo e, também, diretrizes de ação.¹⁴⁸ Desse modo, segundo ela, é possível executar as mudanças profundas que as situações de miséria e injustiça exigem.

¹⁴⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 57.

¹⁴⁶ PAULO VI, 1990: 66.

¹⁴⁷ JOÃO PAULO II, 2002: 107.

¹⁴⁸ PAULO VI, 2000: 7.

Os princípios de reflexão permanentes são verdadeiros pontos fixos em torno dos quais gira todo o pensamento social católico. Eles se apresentam na forma de quatro princípios, bem articulados e interdependentes: a) *o princípio da dignidade da pessoa*, no qual todos os demais princípios encontram seu firme fundamento; b) *o princípio da solidariedade*; c) *o princípio da subsidiariedade*; d) e, por fim, *o princípio do bem comum*.

Os princípios de reflexão são, de acordo com a Igreja Católica, expressões da verdade integral do homem conhecida através da revelação cristã e da razão. Por sua universalidade de significado e permanência no tempo, eles servem como paradigmas para a interpretação e avaliação dos fenômenos sociais. Por se referirem aos fundamentos últimos da vida social, possuem um significado profundamente moral.

As normas ou critérios de juízo permitem, a partir dos princípios permanentes de reflexão, fazer uma apreciação das situações, das estruturas e dos sistemas sociais. Esses critérios permitem afirmar se esses sistemas sociais, estruturas e situações estão ou não em conformidade com a dignidade humana.

As diretrizes de ação, por sua vez, inspiram-se nos princípios fundamentais e nos critérios de ação. Estas diretrizes apontam os meios de ação mais conformes à dignidade humana e à educação da sua liberdade.

A DSI e os momentos que a estruturam têm um caráter primordial e genérico, uma vez que se reportam ao conjunto da realidade social, ou seja, ela pretende nortear a totalidade das relações humanas: desde as relações interpessoais, mais imediatas e marcadas pela proximidade, até às mediadas pela economia, pela política e pelo direito, seja entre indivíduos, grupos intermediários ou nações.

3.4.1 A pessoa humana e os seus direitos

“O princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais é e deve ser a pessoa humana, que, entretanto, necessita de vida social para realizar-se”.¹⁴⁹ Na perspectiva do humanismo cristão, aberta oficialmente por Paulo VI em “*Populorum Progressio*”, a grande carta do humanismo cristão, nem a nação, nem o Estado, nem a raça nem a classe, nem a ordem nem a segurança podem ocupar o lugar da pessoa.¹⁵⁰

Segundo a Igreja Católica, isso decorre do fato de a pessoa humana ser criatura de Deus, criada à sua imagem e semelhança e vocacionada para a filiação divina; daí não tratar-se de uma coisa, mas de alguém. Por ser união indissolúvel de corpo e alma, a pessoa sintetiza em si, pelo seu corpo, todos os elementos do mundo material e os ultrapassa e os supera por suas capacidades espirituais: inteligência e vontade, liberdade e interioridade, capacidade de promover-se e necessidade de comunicação. Por essas capacidades espirituais, ele é a única criatura, no universo inteiro, “capaz de conhecer-se, de possuir-se e de doar-se livremente e entrar em comunhão com outras pessoas”.¹⁵¹ É um ser relacional, aberto às outras pessoas, à natureza e, inclusive ao Absoluto, sem o qual não pode realizar-se integralmente.¹⁵² Aí se exprime a sua natureza de ser social, que não é uma imposição exterior a ele, mas constitui sua própria natureza. Entretanto, manifestando-se, antes de tudo, como subjetividade, ou seja, como centro de consciência e liberdade, a pessoa é única e irrepetível, não podendo, pois, jamais ser instrumentalizada para fins de poder. Toda pessoa é um valor em si mesma, porque “é a única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma”.¹⁵³

Por isso, insiste a DSI, a pessoa é sujeito de direitos naturais invioláveis e inalienáveis – que devem ser reconhecidos pelo Estado – e correlativos deveres. Em suma, a Igreja deseja, com este princípio, ressaltar o valor incomensurável e preponderante da pessoa como causa, fim e sentido de todas as instituições sociais. Para a Igreja católica, esse princípio é a marca que distancia a DSI de todos os sistemas e ideologias de inspiração totalitária de direita ou esquerda.

A pessoa não pode jamais ser pensada unicamente como absoluta individualidade, edificada por si mesma ou sobre si mesma, como se as suas características próprias não dependessem senão de si mesmas. Nem pode ser pensada como pura célula de um organismo disposto a

¹⁴⁹ VATICANO II, 1998: 488.

¹⁵⁰ PAULO VI, 1990: 41.

¹⁵¹ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 72.

¹⁵² PAULO VI, 1990: 35.

¹⁵³ JOÃO PAULO II, 2002: 99.

reconhecer-lhe quando muito, um papel funcional no interior de um sistema.¹⁵⁴

O primado da pessoa é, de fato, o fator determinante da DSI, tendo em vista que, tanto o liberalismo como o socialismo marxista são, segundo a Igreja católica, sistemas materialistas em sua raiz porque partem de pressupostos antropológicos e éticos viciados.¹⁵⁵ Portanto, mais que em qualquer princípio, a DSI, faz derivar do princípio do ser humano como pessoa, todos os outros três princípios que são, na verdade, uma explicitação deste primeiro e fundamental princípio.

3.4.2 O princípio da solidariedade.

Solidariedade provém do verbo latino ‘*solidare*’ que, do ponto de vista etimológico, quer dizer “unir fortemente”. Portanto, ser solidário significa colaborar com o outro para satisfazer as suas necessidades, oferecer companhia; é renunciar ao que possuímos por direito, para que os outros possam ter o necessário; enfim, é compartilhar toda sorte de bens materiais e espirituais.

Deste modo o princípio, que hoje designamos de solidariedade, [...] apresenta-se como um dos princípios basilares da concepção cristã de organização social e política. Várias vezes Leão XIII o enuncia, com o nome “amizade”, que encontramos já na filosofia grega; desde Pio XI é designado pela expressão mais significativa “caridade social”, enquanto Paulo VI, ampliando o conceito na linha das múltiplas dimensões atuais da questão social, falava de ‘civilização do amor’¹⁵⁶.

A pessoa, conforme foi mostrado, somente realiza seu destino humano no convívio com os outros homens, na sociedade. Para a Igreja Católica, a pessoa é, ao mesmo tempo, produto e sujeito das instituições sociais. Segundo ela, os seres humanos estão fortemente unidos não só por laços biológicos, mas também e, sobretudo, porque formam uma comunidade moral unida por um destino comum. É esta consciência de destino comum, próprio do ser humano encarado como pessoa, que torna possível a solidariedade universal.

Segundo esse princípio, cada um cresce em valor e dignidade na medida em que investe as suas capacidades e o seu dinamismo na promoção do outro. O princípio vale, analogicamente, para todas as relações concretas: entre o homem e a mulher, os pais e os filhos, os grupos sociais, os níveis e setores de poder, o capital e o trabalho, o mundo desenvolvido e subdesenvolvido. Porém, a solidariedade, não pode ser confundida com um sentimento de compaixão que desabrocha em situações limite. Além de ser um princípio

¹⁵⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 79.

¹⁵⁵ JOÃO PAULO II, 2002: 29.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 23.

social, é uma verdadeira virtude, uma disposição permanente de servir ao bem comum, não abstratamente, mas em toda a sua concretude histórica. Trata-se, pois, “*de uma determinação firme e perseverante de empenhar-se pelo bem comum*”,¹⁵⁷ ou, como afirmou Paulo VI, “*não só um fato e um benefício, mas também um dever*”.¹⁵⁸

A solidariedade universal tem como motivação fundamental não a maximalização da ganância universal, mas o serviço, a doação, “*a disponibilidade, em sentido evangélico, para ‘perder-se’ em benefício do outro*”¹⁵⁹ (a caridade, o dom de si), não as leis arbitrárias do mercado, mas as exigências da justiça. A Igreja Católica propõe a solidariedade insistentemente porque, rejeitando todo fatalismo e pseudoteologia da história, concebe a história como resultado de ações de sujeitos capazes de solidariedade.¹⁶⁰

3.4.3 O princípio da subsidiariedade

Subsidiariedade deriva do latim *subsidium* que significa ajuda. Este princípio atua em conformidade com a concepção de pessoa humana visando responder à necessidade da criação de estruturas mais solidárias e menos burocráticas. Ele visa, na verdade, regular as relações entre a autoridade política (o Estado), os corpos intermediários, as sociedades inferiores e as pessoas particulares.

Segundo este princípio, cabe às instâncias superiores o dever supletivo de coordenação e promoção da iniciativa e da criatividade das instâncias inferiores. Este princípio promove uma verdadeira participação das pessoas e das instâncias inferiores e intermediárias na vida em sociedade, tornando-as verdadeiramente responsáveis.

Verdade é, e a história o demonstra exaustivamente, que, devido à mudança de condições, só as grandes sociedades podem hoje levar a efeito o que antes podiam até mesmo as pequenas; permanece, contudo, imutável aquele solene princípio da filosofia social: assim como é injusto subtrair aos indivíduos o que eles podem efetuar com sua própria iniciativa e capacidade, para o confiar à coletividade, do mesmo modo passar para uma sociedade maior e mais elevada o que as sociedades menores e inferiores podiam conseguir, é uma injustiça, um grave dano e perturbação da ordem social. O fim natural da sociedade e da sua ação é coadjuvar os seus membros, não destruí-los nem absorvê-los¹⁶¹.

A subsidiariedade incrementa as possibilidades de participação da sociedade civil nas instâncias decisórias da sociedade. Poderia ser perfeitamente definido pelo lema “*mais*

¹⁵⁷ JOÃO PAULO II, 2000: 72.

¹⁵⁸ PAULO VI, 1990: 18.

¹⁵⁹ JOÃO PAULO II, 2000: 72.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 47s.

¹⁶¹ PIO XI. 2001: 47.

sociedade, menos Estado”¹⁶². Essa fórmula visa proteger a iniciativa, a liberdade e a responsabilidade das pessoas, sociedades menores e intermediárias. A maior participação da sociedade favorece a criação de redes de solidariedade porque, como as instâncias inferiores e intermediárias se realizam de forma originária, elas impregnam o tecido social de uma sociabilidade primária que serve de base para a criação de uma verdadeira comunidade de pessoas, protegendo a subjetividade da sociedade das ingerências arbitrárias do Estado.

É este princípio a fonte da vitalidade de um grande número de instituições (sociedades intermediárias), movimentos e iniciativas que são a expressão da maturidade democrática e libertam do centralismo, da burocratização e do paternalismo estatal. É também o princípio que oferece os critérios para discernir, em conjunturas variáveis, a solução de problemas tais como centralização e descentralização, nacionalização e privatização. É por meio desse “*princípio,[que] a doutrina social da Igreja se opõe a toda forma de coletivismo*”¹⁶³.

3.5.4 A primazia do bem comum.

O desenvolvimento da pessoa mantém, para a Igreja, uma relação de dependência com o desenvolvimento amplo da sociedade. Por isso, o bem-comum está indissoluvelmente ligado ao desenvolvimento de todos e cada um. A sociabilidade humana, por sua vez, assume diversas expressões que de modo algum são uniformes. Segundo a Igreja Católica, as diversas instâncias que compõem a sociedade possuem estatutos ontológicos diferenciados. Elas se estendem desde as sociedades orgânicas até as sociedades políticas, decorrentes dos acordos voluntários.

Algumas sociedades, como a família, a comunidade civil e a comunidade religiosa, são mais imediatamente conexas com a íntima natureza do homem, enquanto outras procedem da vontade livre.¹⁶⁴

Segundo o magistério social católico, para que haja a maximização do bem comum, é necessário que as múltiplas sociedades (ou instituições) constituam um tecido social unitário e harmônico, no respeito às específicas atribuições e à autonomia de cada instância. Logo, o bem comum é o resultado da consecução do bem de todos e de cada uma das partes.

O bem comum é a soma das condições sociais que permite, tanto às pessoas como aos grupos humanos, alcançarem mais fácil e plenamente à perfeição a que são chamados. [...] Numa ordem social

¹⁶² GIUSSANI, 2001: 53.

¹⁶³ CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ, 1986: 60.

¹⁶⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 92.

justa, o bem das pessoas passa na frente do progresso, de tal forma que a ordem das coisas está sujeita ao bem das pessoas, e não vice-versa.¹⁶⁵

O princípio do bem comum se bifurca em dois planos: o nacional e o mundial. O bem comum nacional é a responsabilidade e a própria razão de ser do Estado que pode tudo aquilo e só aquilo que promove o bem comum, ou seja, o bem de todos, sem discriminações. Ele é precisamente o conjunto das condições concretas que permite a todos atingir níveis de vida compatíveis com sua dignidade. O bem comum em sua dimensão mundial é o bem da comunidade das nações, confiado a uma autoridade supranacional, e cujos sujeitos são precisamente os diversos países do mundo.

Além disso, segundo a Igreja Católica, para se lograr o bem comum, há que se respeitar os seguintes critérios: a destinação universal dos bens e a opção preferencial pelos pobres.

Segundo o primeiro critério, os bens criados, por natureza, se destinam a todos os homens, como propriedade comum. O chamado direito de propriedade é uma forma eficaz de realizar melhor essa destinação porque garante a liberdade das pessoas diante do Estado. Sem dúvida, uma sociedade civil destituída do direito à propriedade privada tem diminuída, sensivelmente, a sua margem de liberdade, sua capacidade de negociação com o Estado e de resistência às arbitrariedades dele. Já uma sociedade composta de proprietários, preserva a subjetividade da sociedade (a criatividade das iniciativas) bem como garante uma maior liberdade de participação nas decisões coletivas. O direito de propriedade, segundo a DSI, está sempre subordinado ao uso comum dos bens da terra. A propriedade assim situada, à luz deste princípio, é entendida como responsabilidade social e não como privilégio excludente, sobretudo diante dos que não possuem propriedade: “*Sobre toda a propriedade privada pesa ‘urna hipoteca social’, quer dizer, nela é reconhecida, como qualidade intrínseca, uma função social, fundada e justificada precisamente, pelo princípio da destinação universal dos bens*”.¹⁶⁶

A DSI esposou a opção preferencial pelos pobres como um critério que garante a consecução do bem comum. Os pobres têm a preferência da solicitude social da Igreja Católica, não porque possuem uma dignidade maior que os outros homens, mas porque são mais necessitados de ajuda devido à miséria imerecida e/ou à dignidade lesada. Portanto, não

¹⁶⁵ VATICANO II, 1998: 489.

¹⁶⁶ JOÃO PAULO II, 2000: 83.

se trata de uma opção exclusiva, mas somente preferencial. Esse critério não é um obstáculo, mas um incentivo para melhor e mais rapidamente alcançar o bem comum universal.

Esses quatro princípios permanentes de reflexão são os fundamentos de todo o pensamento social católico, que visa, segundo a Igreja Católica, estruturar uma sociedade o mais digna possível “*edificada segundo a justiça e animada pelo amor, obtendo-se [...] um equilíbrio [...] entre liberdades*”.¹⁶⁷ Acima de todos os valores supracitados, a caridade ocupa, como dimensão especificamente cristã, um lugar eminente à luz da fé e deve ser reconhecido em sua íntima ligação com os demais critérios.

A caridade, não raro confinada ao âmbito das relações de proximidade, ou limitada aos aspectos somente subjetivos do agir para com o outro, deve ser reconhecida no seu autêntico valor de *critério supremo e universal de toda ética social*.¹⁶⁸

A caridade, portanto, é o valor supremo que oferece uma motivação firme e estável a todas as virtudes, pois faz sentir as carências e exigências alheias como próprias.

A luz da fé, a solidariedade tende a superar-se a si mesma, a revestir-se das dimensões especificamente cristãs da gratuidade total, do perdão e da reconciliação. O próximo, então, não é só um ser humano com os seus direitos e a sua igualdade fundamental em relação a todos os demais; mas torna-se a imagem viva de Deus Pai, resgatada pelo sangue de Jesus Cristo e tornada objeto da ação permanente do Espírito Santo. Por isso, ele deve ser amado, ainda que seja inimigo, com o mesmo amor com que o ama o Senhor; e é preciso estarmos dispostos ao sacrifício por ele, mesmo o sacrifício supremo: “dar a vida pelos próprios irmãos” (cf. 1 Jo 3, 16).¹⁶⁹

Por isso, é necessário, diz a Igreja Católica, que todas as demais virtudes se revistam da caridade. As experiências do passado mostram que a justiça, quando abandonada a si mesma, pode até ser apta para arbitrar a repartição dos bens materiais, mas se mostra incapaz, quando não imbuída da caridade, de regenerar o tecido social corroído pela violência e pelo ódio entre pessoas e os grupos sociais.¹⁷⁰ Portanto, a Igreja Católica reivindica a caridade como fundamento de toda a ética, sem a qual toda virtude se torna estéril e passa a ser vista como uma imposição exterior.

Nenhuma legislação, nenhum sistema de regras ou de pactos conseguirá persuadir homens e povos a viver na unidade, na fraternidade e na paz, nenhuma argumentação poderá superar o apelo da caridade.¹⁷¹

Embora o primado da pessoa condicione todos os outros princípios da DSI, a caridade é que os anima. Enquanto motivação para ação, ela é quem suscita e promove todo o

¹⁶⁷ VATICANO II, 1998: 490.

¹⁶⁸ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 123. O itálico é nosso.

¹⁶⁹ JOÃO PAULO II, 2000: 76.

¹⁷⁰ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005: 124.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 124.

ensinamento social católico. Em comum com a dinâmica da dádiva, ela tem a aversão ao cálculo utilitarista. No “Ensaio sobre a dádiva”, há referência sobre a caridade entre os indianos que, segundo Mauss, corresponde a uma reminiscência da dádiva entre eles. Não há, no entanto, referência ao cristianismo, nem à caridade cristã. Nas conclusões do mesmo ensaio, porém, Mauss considera as prováveis conseqüências morais e econômicas da lógica da dádiva aplicada às sociedades modernas, e estas apresentam alguma semelhança com as diretrizes acima expostas, apontadas pelo ensinamento social católico.

Tendo em vista essas questões, decidiu-se apresentar esse resumo, à maneira de uma “etnografia”,¹⁷² a fim de sistematizar o que se convencionou chamar DSI. Neste resumo, evitaram-se, ao máximo possível, comentários pessoais ou não oficiais, com o intuito de preservar ao máximo a definição que a própria Igreja Católica possui de sua doutrina social. O intuito foi perceber como a Igreja Católica define oficialmente sua própria doutrina social. Isso é necessário, tendo em vista que no próximo capítulo far-se-á uma análise mais pormenorizada da encíclica “*Deus caritas est*” como documento social visando identificar nela os elementos que manifestam continuidade e também ruptura em relação ao conjunto da DSI. Foi escolhida a categoria caridade como critério agregador sentido e unificador de toda a DSI, devido à importância que lhe é atribuída pela própria Igreja Católica nos seus mais importantes documentos sociais. Dessa forma, identificando como a caridade é conceituada no conjunto da DSI e, sobretudo, em “*Deus caritas est*” poder-se-á perscrutar melhor as afinidades existentes entre o paradigma da dádiva e a prática da caridade, segundo o discurso social católico.

¹⁷² Tem-se consciência de que a expressão é inadequada, mas é o que está mais próximo do que objetiva este capítulo: fazer uma descrição exploratória para, no próximo capítulo, proceder à análise.

Capítulo 4

“DEUS CARITAS EST”: UM EXEMPLO PARADIGMÁTICO

A carta encíclica “*Deus caritas est*” é a primeira carta encíclica de Bento XVI e data de 25 de dezembro de 2005 – solenidade de Natal –, no primeiro ano de seu pontificado. De modo geral, mormente nos últimos anos, a primeira encíclica de um pontificado sempre tem um caráter programático. Este se define pelo seu conteúdo que, de uma forma ou de outra, traz à luz a situação da Igreja e do mundo no período em que foi escrita, bem como diretrizes de ação para o futuro.

Dentre as inúmeras classificações que se podem atribuir a um documento pontifício, é razoável dizer que, ao classificar “*Deus caritas est*” como carta encíclica, a Igreja pretende afirmar alguma coisa a respeito da natureza deste documento.

De modo geral, carta encíclica ou encíclica: (Epistolae Encyclicae - Litterae Encyclicae) significa, etimologicamente, circular, escrito cujo objetivo é passar de mão em mão. Hodiernamente, designa um documento pontifício dirigido aos bispos de todo o mundo e, por meio deles, a todos os fiéis, tratando de questões de importante interesse geral. As encíclicas (ou simples *Letras apostólicas*) se põem, em grau de importância, segundo a Igreja, entre as “*Constituições apostólicas*” – documentos mais solenes que, geralmente introduzem alguma novidade doutrinária – e os “*Motos-próprios*” – documentos de menor importância cuja função geralmente é aplicar normas de leis que já estão em vigor.¹⁷³ O termo “*Littera encyclica*” foi utilizado pela primeira vez no pontificado de Bento XIV (1740-1758).

Segundo Gestel, as encíclicas foram usadas pelos Romanos Pontífices, até o presente momento, para exercerem, única e exclusivamente, o seu magistério ordinário, embora nada os tenha impedido ou impeça de as utilizarem no seu magistério supremo, pronunciando-se de modo infalível. Tratam de matéria doutrinária em variados campos: fé, costumes, culto, doutrina social, etc. As matérias nelas contidas, embora não sejam, de um modo geral, de caráter dogmático, solicitam o religioso obséquio do assentimento interior e exterior.

Em resumo, podemos afirmar que as encíclicas não têm valor de documentos infalíveis, mas que, entretanto, emanando do magistério supremo de origem divina, qual é o do papa, requerem uma adesão

¹⁷³ Vide: CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2001: 35.

interior e exterior, teórica e prática, inspirada em motivos sobrenaturais.¹⁷⁴

Assim sendo, quem, por algum motivo, deixasse de aceitá-la não incorreria, necessariamente por isso, em heresia, uma vez que seu conteúdo não é proposto formalmente como objeto de fé divina. Portanto, não seria excluído, juridicamente, da comunhão com a Igreja.

Por essa natureza, as encíclicas, embora geralmente se desenvolvam tendo como fundamento os ensinamentos de caráter dogmático, não versam diretamente sobre eles, atendo-se às conseqüências de caráter eminentemente circunstancial, prático ou pastoral. Elas geralmente têm por objetivo: a) apresentar análises conjunturais da Igreja e do mundo; b) apresentar determinado conteúdo programático em que são expostas diretrizes de ação; c) salientar determinado aspecto doutrinal que tenha alguma relevância para a evangelização no mundo atual, sem, no entanto, ter a intenção de proclamar, de modo infalível, nenhuma novidade em termos dogmáticos ou de fé. Daí se conclui que uma encíclica geralmente não pretende propor uma solução definitiva ou universal.

Tendo em vista o supracitado, à primeira vista, parece contraditório que “*Deus caritas est*” – que versa sobre o amor cristão – se encaixe no perfil de uma encíclica, como foi oficialmente denominada. Essa aparente contradição, no entanto, desaparece ao se constatar, atentamente, o modo como ela se divide e qual é, realmente, o seu objetivo implícito e precípuo.

A encíclica “*Deus caritas est*” apresenta-se como uma reflexão acerca do amor cristão a partir da revelação divina e da natureza humana. Para alcançar esse fim, divide-se em duas partes estritamente ligadas e complementares: 1) A unidade do amor na criação e na história da salvação; e 2) *Caritas* – a prática do amor pela Igreja como “Comunidade de Amor”.

Neste trabalho, a concepção é que, na primeira parte, o papa desenvolve uma reflexão antropológica, que será denominada “*antropologia do amor*”: esta servirá de fundamento para segunda parte da encíclica; ao passo que, na segunda parte, ele pretende salientar, sobretudo, a especificidade da ação da Igreja e o contributo específico da sua atividade eclesial para o mundo pluralista com base na noção de caridade.

¹⁷⁴ VAN GESTEL, 1956: 53.

Só sob esse aspecto é que se pode classificar a “*Deus caritas est*” como uma encíclica programática do pontificado de Bento XVI e, ao mesmo tempo, de natureza eminentemente social.

É uma encíclica porque apresenta um conteúdo programático implícito que se concentra em apontar o lugar que a Igreja ocupa no mundo moderno e pluralista, ao mesmo tempo que enfatiza o aspecto da caridade como atividade específica da Igreja e sua contribuição para o mundo, além de uma sucinta análise conjuntural. Bento XVI quer ressaltar que, no seu pontificado, a Igreja se empenhará, em continuidade com o pontificado anterior, em dialogar com o mundo moderno, oferecendo sua contribuição específica, como instituição religiosa. Por isso, ele diz:

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: tais orientações — face ao progresso em ato — devem ser analisadas em diálogo com todos aqueles que se preocupam seriamente do homem e do seu mundo.¹⁷⁵

É uma encíclica social porque enfrenta os problemas sociais de hoje, tendo como fundamento último e universal de toda a ética a caridade. A caridade representa uma contribuição específica da Igreja Católica como fundamento de toda a ética, seja ela individual ou social. Em todas as encíclicas sociais, desde a “*Rerum novarum*” de Leão XIII até “*Deus caritas est*” de Bento XVI, a caridade é apresentada, ininterruptamente, como uma exigência fundamental sem a qual jamais uma sociedade pode ser considerada verdadeiramente humana. Para ficar em um só exemplo, basta citar o capítulo da segunda parte da encíclica em que o papa trata da relação entre justiça e caridade¹⁷⁶:

Toda a atividade da Igreja é manifestação dum amor que procura o bem integral do homem [...]; e procura a sua promoção nos vários âmbitos da vida e da atividade humana. Portanto, é amor o serviço que a Igreja exerce para acorrer constantemente aos sofrimentos e às necessidades, mesmo materiais, dos homens.¹⁷⁷

¹⁷⁵ BENTO XVI, 2006: 46. O negrito é nosso.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 46-51.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 36.

4.1 Uma leitura de “Deus caritas est”

Essa nossa concepção, segundo a qual “*Deus Caritas est*” é uma encíclica social, é de fundamental importância para o objetivo deste trabalho: 1) Identificar os elementos de reflexão permanentes na DSI, quais sejam: os princípios do primado da pessoa humana, da solidariedade, da subsidiariedade e do bem comum; 2) Perscrutar a possibilidade de uma afinidade eletiva¹⁷⁸ (*Wahlverwandtschaft*) entre o fundamento da doutrina social da Igreja – *caritas* – e a lógica do dom.

4.1.1 Considerações filosóficas e teológicas fundamentais

O fundamento filosófico primário desta encíclica e da doutrina social da Igreja em geral, sobretudo no que tange ao direito natural, encontra-se na filosofia escolástica, de modo específico, em Tomás de Aquino. Sua obra é, implícita ou explicitamente, citada praticamente em todas as encíclicas, “*constitui a base e a fonte de inspiração de todo ensinamento social da Igreja*”¹⁷⁹.

Segundo este fundamento filosófico escolástico-tomístico, a fé (revelação) e a razão não se contradizem nunca: a fé requer a razão e a razão necessita da fé. Assim, a doutrina católica se baseia em dados e princípios da razão que a revelação cristã somente reafirma e completa. Natureza e graça não são duas realidades totalmente separadas, mas são como que dois caminhos diferentes que tendem sempre a convergir para o mesmo lugar. Essa relação necessária entre os planos da criação e da redenção, da natureza e da graça, da razão e da fé é possível, segundo a Igreja Católica, devido ao fato de os dois planos diversos, embora complementares, originarem-se do único e mesmo Deus: o mesmo Deus criador de todas as coisas é o que revela os mistérios da fé e dota o ser humano de luz da razão. Portanto, a fé e a razão, segundo a doutrina católica, provêm de uma mesma e única origem.

[...] os ditames do direito natural e as verdades da revelação promanam por diversos trâmites da mesma fonte divina como duas correntes de água não contrárias, mas concordes; e porque a Igreja, guarda da ordem sobrenatural cristã, em que concorrem a natureza e a graça, deve formar as consciências, inclusive as daqueles que são chamados a encontrar as soluções dos problemas e deveres impostos pela vida social.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Este conceito é utilizado aqui conforme Max Weber o utiliza em “A ética protestante e o espírito do capitalismo” quando diz que há entre algumas concepções religiosas e o modo de vida capitalista uma afinidade eletiva. Weber não define com precisão este conceito, embora transpareça o que ele quer dizer no contexto de sua argumentação.

¹⁷⁹ VAN GESTEL, 1956: 60.

¹⁸⁰ PIO XII, 1998: 85s.

É necessário, porém, deixar claro que, para a doutrina católica, a fé, embora não prescindida da razão, consegue enxergar mais (os mistérios insondáveis de Deus que ultrapassam o entendimento humano) e melhor (possibilita à razão uma certeza moral que, por si, não é inacessível a ela, mas que, devido às paixões humanas desordenadas, torna-se de difícil assimilação e compreensão).

A fé tem, sem dúvida, a sua natureza específica de encontro com o Deus vivo — um encontro que nos abre novos horizontes muito para além do âmbito próprio da razão. Ao mesmo tempo, porém, ela serve de força purificadora para a própria razão. Partindo da perspectiva de Deus, liberta-a de suas cegueiras e, conseqüentemente, ajuda-a a ser mais ela mesma. A fé consente à razão de realizar melhor a sua missão e ver mais claramente o que lhe é próprio.¹⁸¹

Uma relação equilibrada entre fé e razão, segundo a Igreja, livra o mundo de propostas extremistas, tanto religiosas como seculares, que freqüentemente se impõem como a panacéia das questões sociais: patologias da razão – o homem como um produto, como um meio, ou seja, a instrumentalização presente nas ideologias totalitárias (nazismo, facismo, comunismo, capitalismo etc) – e as patologias da fé – o fundamentalismo e o terrorismo de diversos matizes. Isso constitui uma preocupação dos dois últimos pontificados e fica patente, mais uma vez, na primeira encíclica do atual pontífice, Bento XVI.

A política é mais do que uma simples técnica para a definição dos ordenamentos públicos: a sua origem e o seu objectivo estão precisamente na justiça, e esta é de natureza ética. Assim, o Estado defronta-se inevitavelmente com a questão: como realizar a justiça aqui e agora? Mas esta pergunta pressupõe outra mais radical: o que é a justiça? Isto é um problema que diz respeito à razão prática; mas, para poder operar retamente, a razão deve ser continuamente purificada porque a sua cegueira ética, derivada da prevalência do interesse e do poder que a deslumbram, é um perigo nunca totalmente eliminado.¹⁸²

Essa apresentação se faz importante uma vez que toda intervenção da Igreja na área social terá esse princípio regulador por fundamento: o diálogo entre fé e razão. Cada instância em sua própria área de circunscrição e competência. Em “*Deus caritas est*”, no entanto, Bento XVI parece não apelar para um impessoal direito natural. Ao contrário do que é comum na tradição social católica, Bento XVI não cita, em nenhuma parte da encíclica, a expressão direitos naturais. É evidente que se pode afirmar que o princípio do direito natural está implicitamente posto em “*Deus caritas est*”, sobretudo no que tange aos princípios permanentes da DSI, que são reafirmados na encíclica. Porém, no seu aspecto dinâmico, no

¹⁸¹ BENTO XVI, 2006: 48.

¹⁸² Ibidem, p. 47.

campo das motivações das ações, ele prefere apelar não para a autoridade da lei natural impessoal, mas para a dinâmica da dádiva no contexto de uma fundamentação bíblica neo-testamentária.

A ênfase ou o primado da dádiva parece ser uma novidade em termos de ensinamento social católico. Ao que parece, Bento XVI procura refletir sobre outra possibilidade, além do direito natural, de fundar o discurso social católico no nível das motivações. Isso se pode inferir da argumentação da própria encíclica, bem como em outro texto¹⁸³ no qual o então cardeal Ratzinger (atual papa Bento XVI) destaca a insuficiência do direito natural como fundamento ético universal para o diálogo. Ele afirma, no discurso que fez na Academia Católica da Baviera, que o direito natural, apesar de ser um argumento tradicionalmente utilizado na Igreja Católica na busca de uma razão comum, é “*um instrumento que perdeu o gume, razão pela qual*”, diz ele, “*não pretendo valer-me dele [...]*”.¹⁸⁴ Ele afirma que a idéia de direito natural pressupõe uma noção de natureza que esteja em consonância com a idéia de razão, mas essa concepção da natureza se tornou solapada pela vitória da teoria da evolução. Mesmo que se tenha de diferenciar o intelectual Joseph Ratzinger e o líder espiritual da Igreja Católica, Bento XVI, é possível utilizar as ponderações do então cardeal como argumento secundário para reforçar a tese de que há um primado da dinâmica da dádiva na argumentação desenvolvida na encíclica de Bento XVI, nas quais as argumentações baseadas no direito natural ocupam somente o segundo lugar.

Essas considerações preliminares se devem a razões de ordem analítica e hermenêutica, necessárias para a compreensão das motivações intrínsecas que norteiam o magistério social da Igreja Católica. Muitas delas têm uma forte conotação filosófica e teológica, fugindo da tradicional perspectiva sociológica. No entanto, embora não se queira aprofundar essas questões de natureza teológica e/ou filosófica neste trabalho – que deseja ser de natureza sociológica –, não se pode omiti-las sem claro prejuízo ao entendimento das questões que serão propostas adiante.

¹⁸³ HABERMAS; RATZINGER, 2007. Esse livro foi organizado por Florian Schüller a partir do debate público entre Habermas e Ratzinger ocorrido em 19 de janeiro de 2004 na Academia Católica da Baviera, em Munique.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 79.

4.1.2 A antropologia de “*Deus caritas est*”

Segundo a hipótese de trabalho aqui apresentada, o papa Bento XVI, na encíclica “*Deus caritas est*”, apresenta e desenvolve uma reflexão filosófica e teológica acerca do homem como pessoa, aqui denominada, com base em algumas indicações de Luis Felipe Pondé¹⁸⁵, “antropologia do amor”. Portanto, aqui será analisado como o papa trata, implicitamente, da dignidade da pessoa humana, princípio tão caro à doutrina social.

Na primeira parte da encíclica “*Deus caritas est*”, o papa irá tratar, com base, fundamentalmente, no binômio *eros-ágape*, do tema da antropologia, tendo como pano de fundo, a história da salvação (desde a criação e a redenção até a constituição da Igreja). Esta é designada pelos Padres da Igreja como “*Oikonomia*” (economia da graça), isto é, o modo como Deus comunica a sua vida e se revela na história através de todas as suas obras. Como Deus, para a teologia católica, é um mistério inefável ao homem entregue às suas próprias forças, este percurso é o único meio pelo qual o homem vai tomando, progressivamente, consciência de quem é Deus, do Seu mistério (“*Theologia*”) e, ao mesmo tempo, toma consciência de si mesmo e da sua vocação temporal e eterna. Portanto é só através da economia da graça que o mistério de Deus se revela.¹⁸⁶

4.1.3 A analogia do amor

Segundo Bento XVI, o amor não é um termo unívoco. Quando se fala de amor, pode-se expressar várias dimensões que lhe são constitutivas. Basicamente, o papa destaca dois termos gregos cujas dimensões tornaram-se importantes e até, na sua visão, diametralmente opostas na história do Ocidente: *eros* e *ágape*. Enquanto este designa uma contribuição específica do cristianismo, aquele aponta para a relação de amor entre homem e mulher que se impõe ao ser humano como algo inerente a sua natureza, para além da inteligência e da vontade.

O *eros* “*está de certo modo enraizado na própria natureza do homem*”¹⁸⁷. Ele é o que faz do homem um ser relacional: faz com que o homem ande à procura, esteja constitutivamente incompleto, enquanto não encontra no outro o que o faz realizar-se. De fato, este primeiro encontro se dá na comunhão com o outro sexo. Portanto, o *eros* designa aquele “êxtase”, desejo de inebriamento, na relação com um outro indeterminado, que subjuga totalmente a razão, arrancando o homem dos limites da existência e fazendo-o experimentar,

¹⁸⁵ PONDÉ, 2006.

¹⁸⁶ Para maior aprofundamento, vide: CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1993: 66-67.

¹⁸⁷ BENTO XVI, 2006: 24.

de certa forma, uma comunhão dispersa com o divino. Essa relação entre o *eros* e o transcendente é um fato recorrente e bastante conhecido da história religiosa da humanidade.

O *ágape*, por sua vez, enquanto contribuição especificamente cristã, designa aquela experiência que, ao contrário do *eros*, sempre em fase de procura indeterminada, revela-se como real descoberta do outro, superando a prisão do desejo absoluto por si mesmo. O *ágape* rompe a prisão do desejo do homem por si mesmo, não busca mais o inebriamento solipsista, mas o bem do amado; encontra seu próprio bem na renúncia, pelo bem do outro. O modelo supremo deste amor é a entrega da própria divindade – Jesus Cristo – na cruz em favor de sua criatura, gratuitamente. O ser humano, dessa forma, pode ser entendido como um ser que vive um drama dinâmico entre a busca de si e o bem do outro, entre o interesse e o desinteresse: desde seu ser, na sua origem, encontra-se com esse paradoxo que o constitui.

Após deixar claro que a vocação para o amor é um “*fenômeno humano originário*”¹⁸⁸, decorrente da própria criação, o papa passa a fazer uma investigação da novidade que a fé bíblica manifesta: a imagem de Deus e a imagem do homem.

4.1.4 A imagem de Deus

Para corroborar e atualizar seu desígnio salvífico que se inicia com o próprio dom da criação, Deus vai se revelando progressivamente ao seu povo: aí se vai revelando a nova imagem de Deus e, conseqüentemente, também do homem. A imagem de Deus, para a teologia oficial católica, está associada à imagem do homem.

A autocomunicação sobrenatural de Deus inicia-se, após a criação, sobretudo, a partir da revelação bíblica. Esta se apresenta como uma grande história de amor entre o único e verdadeiro Deus e o homem, objeto de seu amor apaixonado. A Bíblia utiliza várias vezes, sobretudo nos escritos proféticos, a linguagem da aliança matrimonial para descrever a relação de Deus com seu povo, em que a infidelidade de Israel (idolatria) é tratada como adultério e prostituição. Assim, a história do amor e da união de um homem e uma mulher na aliança do matrimônio pôde ser assumida por Deus como símbolo da história da salvação. Por isso, Deus vai distribuindo seus dons gratuitamente a seu povo amado. Apesar da infidelidade deste, Ele oferece sempre o seu perdão, o dom de seu amor.

Na nova aliança, Deus radicaliza mais ainda o seu amor pelo seu povo a ponto de se fazer, Ele mesmo, um deles: um verdadeiro homem, sem deixar de ser verdadeiro Deus. Neste fato, Deus demonstra, concretamente, seu amor apaixonado pelo homem – quase uma

¹⁸⁸ Ibidem, p. 18s.

necessidade de perdôá-lo e salvá-lo, segundo o papa. Esse amor é tão grande, a tal de que a própria divindade se entrega à morte numa cruz, para dar vida nova ao homem. É nesta entrega – doação – que a encarnação encontra seu ponto culminante e paradigmático. Nesse sentido, a comunhão entre Deus e homem assume a forma suprema, definitiva e irreversível.

Nessa leitura que o papa faz de todo o itinerário da salvação, apresentada sinteticamente acima, pode-se resumir a novidade da imagem de Deus introduzida na história que, tendo como ponto culminante a encarnação, morte e ressurreição de Cristo, tornou possível a civilização judaico-cristã, nos seguintes aspectos primordiais: a) Deus é um ser único e criador; b) Deus é um ser pessoal e providente porque intervém na história do seu povo, amando-o e perdoadando-o. Ele estabelece uma aliança com seu povo, num gesto de entrega, dom de amor. Eis a imagem nova de Deus, plena e definitivamente revelada, segundo os cristãos, em Jesus Cristo.

Portanto, de acordo com a dinâmica *eros-ágape* que, na primeira parte da encíclica se tornam conceitos operacionais, para definir a natureza do homem (antropologia) e a de Deus (teologia), Bento XVI afirma que Deus “*pode ser qualificado sem dúvida como eros, que no entanto é totalmente ágape também*”¹⁸⁹. Segundo ele, Deus é *eros* porque ama apaixonadamente com um amor de eleição e é totalmente *ágape*, não só porque cria e ama de maneira totalmente gratuita, mas porque perdoadando sempre. Dessa forma, o *eros* é, segundo o papa, sumamente enobrecido e, ao mesmo tempo, tão purificado que se torna um com o *ágape*.

4.1.5 A imagem do homem

Como supra-afirmado, o papa, em “*Deus caritas est*”, pretende erigir uma construção antropológica tendo por base a dinâmica entre *eros e ágape*, tais como são percebidos pela tradição religiosa pré-cristã, pela tradição judaico-cristã, pela filosofia grega e pela teologia oficial católica.

Portanto, quando se intitulou a primeira parte da encíclica, nesta análise, como uma antropologia do amor, foi por entendê-la como uma reflexão antropológica, filosófica e teológica, centrada no amor como dimensão constitutiva última do humano enquanto pessoa, para além da razão e da vontade, embora sem excluí-los.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Ibidem, p. 20.

¹⁹⁰ Não se deseja desenvolver conclusões teológicas ou filosóficas neste trabalho. Entretanto, ao apontar essas questões, deseja-se tornar compreensíveis - numa forma próxima à etnografia - questões teológicas sem as quais não é possível entender a natureza do dom no discurso social da Igreja. Portanto, essas considerações possuem um valor instrumental nessa análise.

Entretanto, apontar o amor como forma específica do humano, implica dizer, para o papa, que a forma do humano é, em última instância, o próprio Deus: “*Deus é amor*”.¹⁹¹ Nisto reside o conceito de pessoa e sua intrínseca dignidade inalienável, muito mais do que a capacidade racional ou qualquer outra convenção. Nisso o magistério de Bento XVI não se distingue do magistério de seu predecessor, João Paulo II. Este é até mais explícito:

Deus é amor e vive em si mesmo um mistério de comunhão pessoal de amor [Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo]. Criando-a à sua imagem e conservando-a continuamente no ser, Deus inscreve na humanidade do homem e da mulher a vocação, e, assim, a capacidade e a responsabilidade do amor e da comunhão. O amor é, portanto, a fundamental e originária vocação do ser humano.¹⁹²

Por um lado, pelo próprio fato da criação, todo homem, e não só o crente, segundo a teologia católica, carrega no seu próprio ser, à imagem de Deus, a vocação para o amor. Essa dimensão da vocação para o amor se manifesta em primeiro lugar como *eros* (amor “descendente”), ou seja, instinto, desejo de posse, inebriamento de felicidade, tendência difusa para gozar o divino, bem como pulsão para a relação com o outro, sobretudo, para fruir do outro sexo. Segundo Bento XVI, o exemplo paradigmático da dimensão erótica do amor é a união entre homem e mulher. Para ele, o homem carrega essa pulsão na própria natureza, como se apresenta no arquétipo bíblico:

[...] o *eros* está de certo modo enraizado na própria natureza do homem; Adão anda à procura e «deixa o pai e a mãe» para encontrar a mulher; só no seu conjunto é que representam a totalidade humana, tornam-se «uma só carne». [...] numa orientação baseada na criação, o *eros* impele o homem ao matrimônio [...]. O matrimônio baseado num amor exclusivo e definitivo torna-se o ícone do relacionamento de Deus com o seu povo e, vice-versa, o modo de Deus amar torna-se a medida do amor humano.¹⁹³

Por outro lado, a fé cristã e católica reconhece o próprio Deus em Jesus Cristo, simultaneamente, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Assim, para a fé cristã, a antropologia é orientada, em última instância, pela teologia: “*O mistério do ser humano só se ilumina de fato à luz do mistério do Verbo encarnado*”.¹⁹⁴ A pessoa, pois, é chamada a reproduzir moralmente em si mesma a pessoa do Cristo, arquétipo do humano em sua dimensão, não só erótica, mas também e sobretudo, na sua dimensão agápica. Eis a ordem da graça, do dom superabundante de Deus.

¹⁹¹ 1Jo 4, 8.

¹⁹² JOÃO PAULO II, 2002: 17. Os colchetes são nossos.

¹⁹³ BENTO XVI, 2006: 24.

¹⁹⁴ VATICANO II, 1998: 485.

Portanto, o ser humano, a pessoa, segundo a concepção católica, é duplamente ordenada para o amor: primeiro, de forma mais ou menos consciente, na ordem da criação; depois, de forma plenamente consciente, na ordem da redenção, ou seja, no modelo de Cristo. À medida que Deus vai se comunicando na história, a partir do dom da criação, revelando-se a si mesmo, o homem vai desvendando a si mesmo e sua vocação até chegar à sua plenitude em Cristo. A consciência cristã é, pois, histórico-progressiva.

[...] a fé bíblica não constrói um mundo paralelo ou um mundo contraposto àquele fenômeno humano originário que é o amor, mas aceita o homem por inteiro intervindo na sua busca de amor para purificá-la, desvendando-lhe ao mesmo tempo novas dimensões.¹⁹⁵

Por isso, na perspectiva da teologia católica, em Cristo, centro e ápice de toda história, está o modelo de perfeição humana possível, devido à encarnação. Este é o pressuposto teológico, do que os cristãos chamam santidade. Em Cristo, ápice da revelação, ou melhor, a própria auto-revelação de Deus mesmo, o amor se revela em sua forma plena e integral. A encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo (a páscoa) constitui-se o centro da fé cristã. É dessa autodoação gratuita de Deus, em Jesus Cristo, desse aniquilamento do Deus absoluto para salvar a humanidade decaída que o cristianismo aufere a sua originalidade como religião. Portanto, o amor que se revela em Jesus é plenamente erótico e, por isso, essencialmente, oblativo (*ágape*).

“Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele” (1 Jo 4, 16). Estas palavras da *I Carta de João* exprimem, com singular clareza, o centro da fé cristã: a imagem cristã de Deus e também a consequente imagem do homem e do seu caminho.¹⁹⁶

É, pois, a partir da dinâmica entre *eros* e *ágape* que se estrutura a pessoa humana. O *eros* é um desejo legítimo do homem, mas só é capaz de realizar-se a si mesmo se for purificado e disciplinado até transformar-se em *ágape*. É na passagem do *eros* puro para o *ágape* que a pessoa se realiza, ou seja, na páscoa, cuja figura moral e eminente é Cristo.

Sim, o amor é «êxtase»; êxtase, não no sentido de um instante de inebriamento, mas como caminho, como êxodo permanente do eu fechado em si mesmo para a sua libertação no dom de si e, precisamente dessa forma, para o reencontro de si mesmo, mais ainda para a descoberta de Deus: «Quem procurar salvar a vida, perdê-la-á, e quem a perder, conservá-la-á» (Lc 17, 33).¹⁹⁷

O amor humano mantém sempre uma relação com o amor divino no qual tem sua origem e encontra sua mais plena realização. É na integração e superação do *eros*, ou seja, da

¹⁹⁵ BENTO XVI, 2006: 24.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 3.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 14.

dimensão da pura corporeidade, no *ágape*, pelo dom comovido de si, que o homem encontra sua verdadeira realização. Nisto se expressa o ser humano integral, a pessoa, união indissolúvel de corpo e alma. Restringir o humano somente a uma dessas dimensões isoladas significa, para Bento XVI, necessariamente, abdicar de sua grandeza e dignidade:

[...] nem o espírito ama sozinho, nem o corpo: é o homem, a pessoa, que ama como criatura unitária, de que fazem parte o corpo e a alma. Somente quando ambos se fundem verdadeiramente numa unidade, é que o homem se torna plenamente ele próprio. Só deste modo é que o amor — o *eros* — pode amadurecer até à sua verdadeira grandeza.¹⁹⁸

A pessoa, de acordo com a fé cristã, sempre foi definida como um ser uni-dual, em que matéria e espírito estão intrinsecamente unidos de tal forma que formam um único ser. Segundo esta, a pessoa é a alma que se expressa no corpo, e este é vivificado por um espírito imortal. Consequentemente, também o corpo do homem e o da mulher possuem, por assim dizer, um caráter teológico; não é simplesmente um corpo, parte biológica do homem, mas expressão e cumprimento do ser pessoa. Do mesmo modo, para a Igreja Católica, a sexualidade humana não está ao lado do ser pessoa, mas lhe pertence.

O amor compreende a totalidade da existência em toda a sua dimensão, inclusive a temporal. Nem poderia ser de outro modo, porque a sua promessa visa o definitivo: o amor visa a eternidade.¹⁹⁹

Só quando a sexualidade se integra na pessoa, diz Bento XVI, é que esta consegue dar sentido a si mesma. O *eros*, como desejo legítimo, está, por sua própria natureza, orientado para a *ágape*. Este percurso se constitui, para a pessoa, uma necessidade existencial humana, chave de sua dignidade pessoal. Porém, não é certo que isso aconteça, mesmo que haja uma orientação, uma tensão para isso. A pessoa é um evento da liberdade. Esta diferencia a pessoa de todos os outros seres da natureza que tendem a alcançar o seu fim natural inconscientemente, conduzido cegamente pelas leis inflexíveis da natureza. No entanto, a pessoa é um ser moral, ou seja, inteligente e livre para decidir seu próprio destino. Segundo o pontífice católico, o homem só chegará à realização de si através de uma seqüência de decisões livres e razoavelmente eleitas.

Por isso, embora esta orientação do *eros* para o *ágape* seja um fenômeno originário, a revelação cristã insiste em despertar a consciência do homem, tornando eficaz essa necessidade. O dom da criação foi elevado à graça da redenção. A graça de Cristo, diz Bento XVI, não se impõe ao homem como algo exterior, não o violenta, mas o liberta e o restaura, ao elevá-lo mais além de suas próprias fronteiras: da mesma forma que a encarnação

¹⁹⁸ Ibidem, p. 12.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 14.

de Jesus Cristo revela o seu verdadeiro significado na cruz, o amor humano autêntico se manifesta como doação de si. Em síntese, Bento XVI defende que a grande promessa do *eros* (felicidade) só pode se realizar – por paradoxal que seja – se a pessoa não busca somente uma satisfação imediata e transitória. Pelo contrário, diz ele, isso somente acontece quando se rompem os grilhões do desejo por si mesmo (gozo solipsista) que impedem o homem de descobrir o outro na totalidade do seu ser, de forma que o vínculo humano cresça tanto que a felicidade do outro seja, não só mais importante, mas a extensão e razão da própria felicidade. É nessa libertação do próprio “eu” (dimensão *ágape*) que, segundo Bento XVI, o homem encontra a si mesmo e sua verdadeira alegria.

Fica evidente, a partir desse relato, dessa antropologia apresentada por Bento XVI e desenvolvida aqui em seus aspectos essenciais, que essa antropologia do amor – como foi denominada aqui – pode ser substituída pela expressão antropologia do dom, sem que seja necessária nenhuma mudança substancial. A concepção antropológica presente em “*Deus Caritas est*” está essencialmente fundada na ideia de dom. Segundo essa concepção, o homem é estruturalmente um ser que não somente é capaz de dar, mas também capaz de doar-se a si mesmo; ele é *homo donator*. Não é que o homem, nessa concepção, não tenha interesses materiais. Porém, seus interesses individuais estão sempre subordinados aos vínculos espirituais (amizade) e à paz social. Transparece aqui a razão pela qual as palavras comunhão e aliança dominam o horizonte cristão e, por extensão, também o católico.

A concepção cristã, esboçada em “*Deus Caritas est*” e aqui apresentada, tem muito em comum com as observações que Mauss faz no Ensaio sobre a Dádiva, sobretudo a crítica de que o homem seja, por natureza, uma complexa máquina calculadora movida pelo interesse estrito. Para Mauss, o que move o homem em seus relacionamentos não é a fria razão governada “*pelo racionalismo econômico do qual se costuma fazer a teoria [econômica e social]*”.²⁰⁰ Embora Bento XVI reconheça que haja a predominância da dinâmica utilitarista na sociedade moderna, ele propõe como motivação da ação social cristã, como programa cristão, o seguinte mote: “*um coração que vê*”. Isso implica em libertar-se de uma ética utilitarista para converter-se à ética do bem e do prazer da convivência com os outros, num sentido social, mas essencialmente, para Bento XVI, imitar o Deus encarnado em seu ato de doação de si mesmo, de amor gratuito (*ágape*) à humanidade.

Por isso, amar (*caritas*), na concepção cristã, é libertar-se da concepção utilitarista, da lógica do mercado, e até mesmo de uma economia dos méritos. O que santifica

²⁰⁰ MAUSS, 2003: 306.

e, portanto, humaniza verdadeiramente, é precisamente o amor. A pessoa só alcança sua perfeição humana quando consegue refletir em si a imagem de Cristo, amor encarnado de Deus, que é *eros* e, ao mesmo tempo, totalmente *ágape*: aquele que se aniquilou sem que houvesse necessidade, gratuitamente.

4.2 Solidariedade

Neste segundo quesito, a solidariedade é citada duas vezes, explicitamente, na encíclica, mas está presente em toda parte da encíclica como um dos fundamentos basilares, decorrente do princípio da pessoa humana. Se a essência da realização da pessoa é sair de si mesmo para poder, assim, encontrar o outro, então o ser humano só se realiza, só se humaniza quando entra em contato com o outro; quando reconhece no outro uma realidade igual à sua. Não existe pessoa, a não ser no encontro com o outro, no relacionamento com o outro. Daí, segundo Bento XVI, a união entre homem e mulher ser considerada um relacionamento primário e, portanto, impor-se naturalmente à razão e à vontade humana.

Na encíclica, o papa faz uma referência implícita à família como a mais primária e elementar forma de sociabilidade humana, defendendo o matrimônio monogâmico como resultado da natureza erótica do homem – baseada na ordem criatural – que o impele ao outro sexo, para além da razão e da vontade. Isso garante à família uma antecedência sobre as outras sociedades intermediárias e, sobretudo, sobre as sociedades políticas – resultantes de um acordo político entre os homens. Da mesma forma que a dinâmica da dádiva – que dá primazia aos vínculos pessoais, à socialização primária – a DSI estabelece a prioridade das instituições baseadas nos vínculos pessoais em detrimento daquelas que requerem o vínculo impessoal. Assim se expressa o papa:

Na narração bíblica, não se fala de punição; porém, a idéia de que o homem de algum modo esteja incompleto, constitutivamente a caminho a fim de encontrar no outro a parte que falta para a sua totalidade, isto é, a idéia de que, só na comunhão com o outro sexo, possa tornar-se «completo», está sem dúvida presente. [...] o *eros* está de certo modo enraizado na própria natureza do homem [...].²⁰¹

Como foi dito anteriormente, a solidariedade cristã manifesta-se, ao mesmo tempo, como princípio inerente ao ser humano e como virtude. Por isso, a solidariedade, antes de ser virtude – portanto, resultado do esforço educativo –, é algo decorrente da própria

²⁰¹BENTO XVI, 2006: 23-24.

natureza humana, ou seja, princípio social imprescindível ao processo de socialização. Daí a natureza sociável do homem. Segundo a DSI, nenhum processo educativo poderia fazer do homem um ser gregário se a sociabilidade não estruturasse o próprio ser. Portanto, a solidariedade é algo que decorre da própria essência da pessoa humana e deve-se estender não só às relações entre indivíduos, mas também entre grupos, instituições e até mesmo entre nações. Todos os homens, somente pelo fato de serem homens, segundo a Igreja Católica, estão destinados a formar uma comunidade moral cuja origem e destino são comuns.

Assim sendo, a solidariedade implica, enquanto princípio social e virtude moral, que as pessoas devem adquirir uma consciência de que estão em débito com a sociedade em que estão inseridas. O débito com os outros, com a sociedade e com a própria divindade são uma característica da dinâmica do dom. É a dívida permanente em relação ao outros ou aos outros que faz com que haja vínculo social estável, segundo Mauss. Em tese, a solidariedade somente é possível por causa do endividamento mútuo que permite que os agentes sociais se sintam em débito em relação aos outros, sejam eles vivos ou mortos. Isso faz os homens responsáveis uns para com os outros a ponto de serem capazes, em algumas situações, de abdicarem de seus interesses materiais individuais em favor das necessidades de outros homens. É preciso sublinhar que, embora a solidariedade se manifeste concretamente em momentos trágicos ou dolorosos da convivência humana (grandes catástrofes pessoais ou sociais), ela não se restringe a essas situações, sendo o lastro social que sustenta as mais diversas atividades sociais humanas, inclusive, a própria lógica do mercado. Mauss explicita essa tese afirmando que a dádiva não é um tipo de sociabilidade alternativa ao mercado, mas algo complementar a ele e necessário ao seu bom funcionamento.

Percebe-se que só é possível fazer trabalhar bem homens seguros de serem lealmente pagos por toda a vida em troca do trabalho que lealmente executaram, ao mesmo tempo para outrem e para si mesmos. O produtor sente de novo – como sempre sentiu, mas desta vez de forma aguda – que troca mais do que um produto ou um tempo de trabalho, ele sente que dá algo de si: seu tempo, sua vida. Quer, portanto, ser recompensado, mesmo com moderação, por essa dádiva. E recusar-lhe essa recompensa é incitá-lo à preguiça e ao menor rendimento.²⁰²

Explicitamente, em “*Deus caritas est*”, Bento XVI se refere à solidariedade na segunda parte da encíclica.

Ele faz uma análise conjuntural do contexto social no mundo atual e afirma que o desenvolvimento tecnológico, sobretudo na área da comunicação, tornou o mundo “menor” e

²⁰² MAUSS, 2003: 308.

estreitou sobretudo as relações entre os homens. Dessa forma, hoje, apesar das grandes tensões e incompreensões que provocaram este estreitamento das relações humanas, o conhecimento quase que imediato das necessidades humanas suscita um aceno para que as situações dolorosas e as necessidades sejam partilhadas por todos os homens.

Por outro lado — e trata-se de um aspecto provocatório e ao mesmo tempo encorajador do processo de globalização —, 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.²⁰³

Já no início do século XX, Mauss também identificava um difuso estado de espírito no qual transparece o cuidado que o Estado e os demais subgrupos sociais pretendem devotar ao indivíduo. Este cuidado, segundo Mauss, manifesta-se numa mistura de sentimentos dos direitos que o indivíduo possui “*e outros sentimentos mais puros – de caridade, de ‘serviço social’, de solidariedade*”.²⁰⁴ Mauss percebe que, nessa época, há um retorno, um interesse social, a temas que dizem respeito à dinâmica da dádiva e afirma que isso é bom para a sociedade como um todo. Segundo ele, não se trata de algo totalmente novo, mas, ao menos em parte, de um retorno à modalidade dominante em boa parte das sociedades arcaicas conhecidas. Mais uma vez, aparecem claramente as similitudes entre a forma como dom e solidariedade se entrelaçam tanto no discurso social católico quanto no viés maussiano.

Bento XVI também salientou a importância da colaboração solidária muito frutífera, em âmbito nacional, entre as estruturas estatais, as associações comunitárias e as estruturas eclesiais.

Os entes do Estado e as associações humanitárias apadrinham iniciativas com tal finalidade, fazendo-o na maior parte dos casos através de subsídios ou descontos fiscais, os primeiros, e pondo à disposição verbas consideráveis, as segundas. E assim a solidariedade expressa pela sociedade civil supera significativamente a dos indivíduos.²⁰⁵

Destaca ainda os exemplos de solidariedade individual expressando muita estima pela aparição e disseminação de diversas formas de voluntariado que ele classifica, principalmente para os jovens, “*escola de vida que educa para a solidariedade e a*

²⁰³ BENTO XVI, 2006: 54s.

²⁰⁴ MAUSS, 2003: 298.

²⁰⁵ BENTO XVI, 2006: 55.

disponibilidade a darem não simplesmente qualquer coisa, mas darem-se a si próprios".²⁰⁶
Essas manifestações de solidariedade, de empenho concreto pelo outro, são assinaladas pelo papa como "*cultura da vida*".²⁰⁷

Todas essas manifestações apontadas por Bento XVI são tomadas, neste trabalho, não como uma afirmação dessas praticas, mas como sinais de uma dinâmica que se diferencia da lógica do mercado tanto quanto da lógica do estatismo. Não se trata – embora não se queira fazer aqui análise do fenômeno do voluntariado – de defender ingenuamente a gratuidade do voluntariado como fenômeno puro e desinteressado, mas apontar a sua inscrição na paradoxal dinâmica da dádiva. Nesse sentido, esses exemplos servem para reforçar a tese de que o discurso social católico, sobretudo, presente em "*Deus Caritas est*" apresenta semelhanças que o inscrevem numa modalidade específica de dádiva. Essa especificidade – como se pretende demonstrar no desenvolvimento deste trabalho – se manifesta mais claramente quando a solidariedade se reveste da caridade cristã, ou seja, quando ganha uma dimensão especificamente religiosa.

Por isso, Bento XVI reafirma o apelo do papa João Paulo II para que haja uma verdadeira colaboração entre a Igreja Católica, as outras Igrejas e comunidades eclesiais, sobretudo, no campo social. Ele afirma que isso é possível porque possuem uma motivação comum: um humanismo baseado em valores espirituais

[...] para o progresso rumo a um mundo melhor, é necessária a voz comum dos cristãos, o seu empenho em 'fazer triunfar o respeito pelos direitos e necessidades de todos, especialmente dos pobres, humilhados e desprotegidos' Quero exprimir aqui a minha alegria pelo fato de este desejo ter encontrado um vasto eco por todo o mundo em numerosas iniciativas.²⁰⁸

Segundo Bento XVI, as mais diversas manifestações de solidariedade que grassam no mundo atual podem ser explicadas pelo fato de esta derivar da natureza relacional do homem, ou seja, da sua natureza especificamente social. Entretanto, ele aponta o cristianismo como fator que desperta as consciências e, ao mesmo tempo, torna eficientes tais iniciativas.

O aumento de organizações diversificadas, que se dedicam ao homem em suas várias necessidades, explica-se fundamentalmente pelo fato de o imperativo do amor ao próximo ter sido inscrito pelo Criador na própria natureza do homem. Mas, o referido aumento é efeito também da presença, no mundo, do cristianismo, que não cessa de despertar e

²⁰⁶ Ibidem, p. 56.

²⁰⁷ Ibidem, p. 56.

²⁰⁸ Ibidem, p. 57.

tornar eficaz este imperativo, muitas vezes profundamente obscurecido no decurso da história.²⁰⁹

São, no mínimo, curiosas essas duas afirmações de Bento XVI. Se, por um lado, a Igreja Católica pode ser acusada de ter motivado perseguições e guerras em nome do cristianismo, por outro, não se pode deixar de reconhecer que sua ação religiosa está na origem de uma série de ações solidárias em favor, sobretudo, daqueles que sofrem. Não é sem motivo – e a história do ocidente cristão o prova – o fato de existirem ainda hoje pessoas dedicadas às casas de misericórdia. A Igreja Católica desempenhou papel inovador no cuidado aos moribundos, portadores de doenças incuráveis ou tidas como contagiosas numa época em que essas pessoas tinham como tratamento comum a marginalização em locais inóspitos. O cuidado com as pessoas que nada podem oferecer tinha a forma de serviço ao próprio Cristo sofredor. Esses serviços são concebidos como entrega ao próprio Cristo, da mesma forma que Cristo se deixou crucificar por amor aos homens: significa seguir Cristo, retribuindo aos outros homens aquilo que recebeu de Deus, por meio de Cristo. No contexto da mística cristã,²¹⁰ afirma Brüseke,

carregar a própria cruz e ajudar os outros a carregar o peso da sua, isto era o que significava *seguir Cristo*. Não por acaso encontramos hoje, e muitos não sabem mais o porquê, *freiras e irmãs* nos hospitais de *caridade* e nas casas *santas*. Por que casas santas? Porque são, na perspectiva da mística da dor, o lugar privilegiado para uma aproximação àquilo que é mais importante do que tudo, e são, também, um lugar onde a irmandade e a fraternidade não significam simplesmente ajuda numa situação difícil, ou um simples serviço público.²¹¹

Não há dúvida de que essa ação caritativa é paradigmática para o cristianismo, mas não exclui outras ações nas quais os cristãos estão empenhados no intuito de minorar o sofrimento de muitos. É, no entanto, a imitação de Cristo que os leva a desenvolver essas obras com estabilidade e perseverança, tentando acorrer a todas as necessidades humanas senão para resolvê-las, pelo menos para ser uma companhia, um sustento para os que sofrem, compartilhando com eles suas dores – daí a palavra *compaixão*, que significa padecer com, muito comum no vocabulário cristão. Talvez por isso o papa fale num humanismo fundado em valores espirituais. Assim, não se trataria de uma simples solidariedade secular – uma ajuda específica em um momento necessário –, mas algo que tem o seu centro na fé e que se

²⁰⁹ Ibidem, p. 57s.

²¹⁰ Brüseke não discute a questão da dádiva, mas a relação entre a mística e a dor na perspectiva cristã. Entretanto, não deixa de ser bastante proveitoso o seu exemplo no que tange à forma de manifestar a dinâmica da dádiva: a vivência da aliança de amor entre Cristo e os homens e dos homens entre si, em Cristo.

²¹¹ BRÜSEKE, 2002: 205.

desenvolve segundo uma dinâmica estável no mundo vivido: a vida cristã como dom, caridade. Não se pode excluir a motivação religiosa da ação social da Igreja Católica.

4.3 Subsidiariedade e bem-comum

Bento XVI discorre a respeito do princípio da subsidiariedade e do bem comum na segunda parte da encíclica, no subtítulo “*Justiça e caridade*”²¹² Aí, ele aplica o princípio da subsidiariedade, tendo em vista a consecução do bem comum, na relação entre Igreja Católica e o Estado, tentando, sobretudo, esclarecer as relações íntimas existentes entre a justiça e a caridade. Nesta parte, o pontífice responde às críticas das teorias que defendem um Estado forte, centralizador e excessivamente grande (holismo ou estatismo) como solução para a questão social. Entre essas teorias, faz menção ao marxismo.

Propondo o princípio da subsidiariedade, Bento XVI quer garantir o lugar e a função essenciais das várias sociedades inferiores e intermediárias (famílias, comunidades religiosas, associações profissionais etc) no interior do tecido social. Segundo ele, isso garante e promove a participação política dos cidadãos e, ao mesmo tempo, proporciona o espaço necessário à subjetividade dos indivíduos e da sociedade civil que são geradoras de formas de sociabilidade mais criativas e eficazes. Um Estado que queira absorver ação das pessoas e das sociedades menores e intermediárias (sociedade civil) seria uma entidade monstruosa: altamente burocratizada, castradora da liberdade dos cidadãos. As experiências políticas do século XX são pródigas em exemplos dessa natureza (Nazismo, Fascismo e Comunismo).

Segundo a encíclica, não se trata de negar o papel do Estado enquanto ente fundamental para se alcançar uma ordem social justa, para se lograr o bem-comum. O princípio da subsidiariedade reivindica, não a destruição do aparelho estatal, mas o respeito, a proteção, a promoção e a ajuda às células sociais que formam a sociedade civil.

É verdade que a norma fundamental do Estado deve ser a prossecução da justiça e que a finalidade de uma justa ordem social é garantir, a cada um, no respeito do princípio da subsidiariedade, a própria parte nos bens comuns. Isto mesmo sempre o têm sublinhado a doutrina cristã sobre o Estado e a doutrina social da Igreja.²¹³

Orientando-se, na encíclica, pelo princípio acima proposto, Igreja católica e Estado são apresentados como instituições diferentes e autônomas, cada uma no seu próprio âmbito, embora complementares, na ordem dos fins: a primeira deve possuir, especialmente, uma preocupação religiosa: a caridade; o segundo, deve visar, especificamente, através da política, o bem temporal, a promoção do bem-comum dos cidadãos, através da justiça.

²¹² Ibidem, p. 43-51.

²¹³ Ibidem, p. 44.

O Estado não pode impor a religião, mas deve garantir a liberdade da mesma e a paz entre os aderentes das diversas religiões; por sua vez, a Igreja como expressão social da fé cristã tem a sua independência e vive, assente na fé, a sua forma comunitária, que o Estado deve respeitar. As duas esferas são distintas, mas sempre em recíproca relação.²¹⁴

O Estado, segundo Bento XVI, tem como missão específica dirimir eventuais conflitos, arbitrar questões de interesse geral e uma função supletiva de realizar tudo e somente aquilo que as pessoas, as sociedades menores e intermediárias não conseguirem realizar efetivamente sozinhas ou, de forma alguma, não conseguirem realizar sem o concurso efetivo do Estado. Este, portanto, tem como função específica ordenar de forma justa a sociedade, missão intrinsecamente política. Entre política e justiça deve haver, segundo o ensinamento católico, uma relação intrínseca sem a qual aquela degeneraria em sua função na consecução do bem comum.

Segundo essa concepção, a política, se não se atém aos ditames da justiça, perde a sua verdadeira dignidade, como ação essencialmente humana. Daí não haver verdadeira ação política, sobretudo estatal, se for esquecido que o objetivo fundamental e intrínseco de toda a política é a justiça. Porém, diz o papa, a justiça possui, enquanto origem e objetivo de toda a política, uma dimensão ética: “*A política é mais do que uma simples técnica para a definição dos ordenamentos públicos*”²¹⁵. É segundo a ética cristã que a Igreja Católica intervém nos grandes debates públicos: sua preocupação fundamental é ética, não imediatamente política.

O documento pontifício afirma que, embora a Igreja se preocupe com a política – isso o prova a enorme gama de documentos sociais da Igreja – não o faz de forma imediata. Sua intervenção se circunscreve à dimensão ética da política, sem a qual não se chega à consecução da justiça. A Igreja Católica (clérigos) afirma que não é sua missão impor-se politicamente – como aconteceu no passado. A implementação de políticas públicas, diz ela, é missão e dever do Estado, mas ela não pode deixar, a partir do âmbito que lhe é próprio (dimensão religiosa), de oferecer sua contribuição específica, qual seja: inserir-se na luta pela justiça por meio da argumentação racional e despertar as forças espirituais e morais.

É aqui que se coloca a doutrina social católica: esta não pretende conferir à Igreja poder sobre o Estado; nem quer impor, àqueles que não compartilham a fé, perspectivas e formas de comportamento que pertencem a esta. 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.²¹⁶

²¹⁴ Ibidem, p. 47.

²¹⁵ Ibidem, p. 47.

²¹⁶ Ibidem, p. 48.

A Igreja Católica não quer renunciar a sua quota parte, mas pretende oferecer a todos os homens a ajuda necessária para que possam realizar a justiça. Ela afirma não desejar impor nenhuma doutrina ao Estado, respeita a legítima autonomia das realidades terrestres – respeita o funcionamento técnico-específico de cada esfera social. Porém, afirma que o constante diálogo entre razão e fé, entre Estado e diversas tradições espirituais pode contribuir de forma legítima para a consecução da justiça. O verdadeiro laicismo, diz ela, não é ateísmo prático, ou seja, desprezar qualquer proposição só pelo fato de ter origem religiosa, mas garantir a participação justa de todas as manifestações na vida pública, até mesmo as religiosas, desde que justas e razoáveis. Para isso, a Igreja Católica propõe o seu discurso social, que, embora tenha raízes religiosas, é algo razoável e acessível a todos.²¹⁷

Bento XVI considera que o papel da Igreja Católica, enquanto instituição religiosa, no debate político deve se restringir à dimensão ética, purificando a razão das cegueiras éticas proporcionadas pelo primado dos interesses pessoais e pelo deslumbramento provocado pelo poder. Para ele, somente dessa forma torna-se possível o cumprimento das exigências da justiça, tornando-as compreensíveis e realizáveis politicamente. Por isso, diz o papa que:

a formação de estruturas justas não é imediatamente um dever da Igreja, mas pertence à esfera da política, isto é, ao âmbito da razão auto-responsável. Nisto, o dever da Igreja é mediato, enquanto lhe compete contribuir para a purificação da razão e o despertar das forças morais, sem as quais não se constroem estruturas justas, nem estas permanecem operativas por muito tempo.²¹⁸

Segundo o papa, a missão específica – que é de natureza religiosa – da Igreja Católica é a prática do amor (*Caritas*). Esta missão específica, como instituição distinta do Estado, a Igreja Católica desenvolve através de suas obras de auxílio às necessidades. Estas se distinguem não só pelo que se oferta, gratuitamente, de material ao outro, mas pela “*íntima participação pessoal nas necessidades e no sofrimento do outro*” que “*torna-se assim um dar-se-lhe a mim mesmo*”.²¹⁹ Este dever, ao contrário da sua colaboração colateral na ação política, constitui-se num ofício próprio e intransferível, no qual “*atua como sujeito diretamente responsável, realizando o que corresponde à sua natureza*”.²²⁰

Esta última descrição da cosmovisão católica é, enquanto discurso social, bastante clara no que diz respeito à sua natureza de dom. Não basta ajudar o outro, mas participar

²¹⁷ Ibidem, p. 48s.

²¹⁸ Ibidem, p. 51s.

²¹⁹ Ibidem, p. 65.

²²⁰ Ibidem, p. 53.

como dom de si mesmo na oferta ao outro. Só é possível dar-se porque já recebeu algo que obriga livremente a retribuir a outros. Assim, diz Mauss: “*Se as coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem ‘respeitos’ – podemos dizer igualmente ‘cortesias’. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros*”.²²¹ É preciso perceber que as semelhanças são muito grandes entre a forma da caridade cristã e a maneira como Mauss registrou a prática do dom nas sociedades arcaicas. Há uma crítica implícita à impessoalidade própria do mercado como também dos programas sociais estatais.

Bento XVI também faz uma crítica àqueles que objetam à caridade enquanto prática social. Eles afirmam que a caridade é um artifício ilusório para a manutenção do *status quo*. Segundo eles, a caridade só é necessária quando há situações de grave injustiça social; se houvesse um Estado que conseguisse tornar efetivas as exigências da justiça, a caridade seria totalmente desnecessária. Certamente, a crítica aqui se move na direção da tradição marxista, para a qual a religião é o suspiro da criatura oprimida pela desventura ou o coração num mundo sem coração. Para estes, a caridade não passa de uma ideologia para mascarar uma situação de injustiça. Mauss, no entanto, afirma que o estudo das sociedades arcaicas demonstra o contrário. Para ele, essa idéia de justiça como cálculo do que é devido a cada um é uma abstração recente na história da humanidade. Essa contabilização estrita com base no direito abstrato é característica da modernidade.

Foram nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um animal econômico. [...] O *homo oeconomicus* não está atrás, está adiante de nós; assim como o homem da moral e do dever; assim como o homem da ciência e da razão. O homem foi por muito tempo outra coisa e não faz muito tempo que é uma máquina, complicada de uma máquina de calcular.²²²

Parece que Bento XVI argumenta no mesmo sentido quando rechaça o empreendimento exclusivo de uma justiça abstrata, administrada por mecanismos impessoais. Isso inverte a argumentação na medida em que uma dinâmica de dom é mais realista que a forma utópica da perfectibilidade do direito abstrato. Daí o fato de Bento XVI afirmar que mesmo que este Estado chegasse a existir – ele é cético quanto a isso –, seria um ordenamento insuficiente porque privaria o homem do que, de fato, o torna humano: ser sujeito e objeto de um amor pessoal, para além das obrigações legais e contratuais. Segundo o papa, nunca nenhum Estado tornará a caridade prescindível: sempre haverá solidão e necessidades materiais onde será imprescindível uma ajuda concreta em relação ao próximo.

²²¹ MAUSS, 2003: 263. As palavras em negrito são destaques do próprio autor da citação.

²²² Ibidem, 2003: 307.

Um Estado, que queira prover a tudo e tudo açambarque torna-se, no fim de contas uma instância burocrática, que não pode assegurar o essencial de que o homem sofredor — todo o homem — tem necessidade: a amorosa dedicação pessoal.²²³

Para o líder da Igreja Católica, as estruturas estatais, por mais perfeitas que sejam, jamais conseguirão suprir o papel que as relações pessoais cumprem na sociedade. As relações e os contatos primários são fontes de confiança e de dinamismo social. A civilização tecnológica e burocratizada (tecnocracia) sozinha, para Bento XVI, está longe de responder as necessidades do homem, sobretudo, as suas necessidades pessoais. O mais importante, na óptica cristã, não é o bem material que é dado, mas a possibilidade de doar-se ao outro de maneira pessoal e intransferível no ato da ajuda. Para o papa, aí está o cerne da caridade. É a partir dessa prática que a Igreja Católica acredita ser possível costurar o tecido social, tão dilacerado pela irrupção da violência.

Por essa razão, segundo a doutrina católica, o Estado não pode tudo dominar – através de práticas burocratizadas e do assistencialismo impessoal estatal – nem excluir as outras forças sociais e espirituais que se proponham sua contribuição visando ao bem comum. Segundo Bento XVI, a afirmação de que os justos ordenamentos tornariam prescindível a caridade esconde uma mentalidade materialista – e, segundo ele, antropológicamente deficiente – que deseja excluir qualquer manifestação religiosa da vida pública e, por isso mesmo, segundo ele, castra o que o homem tem de mais especificamente humano.

Não precisamos de um Estado que regule e domine tudo, mas de um Estado que generosamente reconheça e apoie, segundo o princípio de subsidiariedade, as iniciativas que nascem das diversas forças sociais e conjugam espontaneidade e proximidade aos homens carecidos de ajuda. A Igreja é uma destas forças vivas: nela pulsa a dinâmica do amor suscitado pelo Espírito de Cristo. Este amor não oferece aos homens apenas uma ajuda material, mas também refrigério e cuidado para a alma — ajuda esta muitas vezes mais necessária que o apoio material.²²⁴

Entretanto, a isenção da Igreja Católica, como instituição religiosa, da política partidária não significa que os fiéis católicos dela não devam participar. Se, por um lado, a missão da Igreja Católica (clérigos) na política é mediata, por outro, os fiéis leigos, por vocação e missão específicas, têm o dever imediato, como cidadãos do Estado de lutar por um justo ordenamento social. A Igreja Católica não tem partido político, mas os cristãos podem se associar ou filiar-se a partidos políticos e defender, em seu próprio nome e conforme sua consciência, reformas políticas e sociais. Eles são pessoalmente chamados, segundo a

²²³ Ibidem, p. 50s.

²²⁴ Ibidem, p. 51.

doutrina católica, a promover e participar ativamente na vida pública. Por isso, Bento XVI afirma que os leigos católicos

não podem, pois, abdicar ‘da múltipla e variada ação econômica, social, legislativa, administrativa e cultural, destinada a promover orgânica e institucionalmente *o bem comum*’.²²⁵

Dessa forma, os fiéis leigos, segundo o catolicismo, devem ordenar a vida social conforme o espírito do evangelho, respeitando a dinâmica própria das realidades terrestres, e colaborando, em seu próprio nome, conforme a sua competência específica. Também devem, sobretudo, empenhar-se para fazer reverberar na sua atividade profissional e pública aquela solícitude caritativa própria dos discípulos de Cristo.

Até este momento foram apresentados alguns princípios permanentes da DSI que estão presentes na Encíclica “*Deus Caritas Est*” implícita ou explicitamente, juntamente com alguns de seus desdobramentos discursivos que parecem estar em consonância com a dinâmica da dádiva tal como apresentada por Marcel Mauss e, posteriormente, desenvolvida, principalmente, por Alain Caillé e Jacques Godbout. Ao apresentar os princípios permanentes, foram feitas algumas comparações no intuito de demonstrar a hipótese aqui defendida. Porém, é manifestando as afinidades existentes entre o conceito teológico de caridade e a dinâmica sociológica da dádiva que se vislumbrará o cerne dessa questão.

4.4 Caridade e dinâmica do dom

A dádiva, descrita como fato social total, engloba e supera, por sua própria dinâmica, toda e qualquer religião. A dádiva, para Mauss, é a forma moral, subjacente e constante, sob a qual funcionam todas as sociedades. Segundo Camille Tarot,

Mauss não trata *ex professo* do papel das religiões. Mas, como a dádiva aparece como um fenômeno social total, por sua lógica e dinâmica primeiras e como onipotentes, julga-se que é ela que inclui e supera as religiões. Os mortos, os deuses, os ritos funcionam como um província integrada do fato social total.²²⁶

O cristianismo será tratado como objeto paradigmático, entre tantos outros possíveis, porque foi constatado que o dom, o contrato, o sacrifício, a aliança, a generosidade,

²²⁵ Ibidem, p. 52

²²⁶ TAROT, 2002: 162.

a comunhão, a rivalidade e a esmola são temas tão caros ao cristianismo quanto recorrentes no Ensaio sobre a dádiva. Estas afinidades levam Tarot a apontar o cristianismo como uma verdadeira revolução simbólica, dentro da dinâmica da dádiva.

Ao considerarmos as realidades da economia pelo viés realista e utilitarista das coisas “verdadeiramente objetivas”, é possível, se quisermos, qualificar o cristianismo como revolução simbólica! Mas, quando constatamos, ainda a partir do *Enssai*, que a dádiva se encontra no âmago do simbólico, ou seja, do humano como tal, que o humano não advém ao homem a não ser por outros homens e que a troca transforma as coisas em signos, uma revolução no simbólico – e o cristianismo foi uma dessas revoluções – torna-se digno de consideração.²²⁷

Pelo viés da dádiva, uma revolução no simbólico é uma transformação profunda e impactante no horizonte social. Significa a mudança de mentalidade do homem em relação a si mesmo e também em relação ao mundo que o circunda. Poder-se-ia dizer: uma re-interpretação, ou seja, uma “recriação” do humano a partir de uma visão inovadora, portadora de uma nova humanidade. Eis a revolução que o cristianismo tornou possível.

Segundo Tarot, o cristianismo reinterpretou – não sem contraditórias e importantes razões históricas – a lei universal do dom, segundo Mauss, a partir da economia da graça. Como já explicamos, para os padres gregos, o mistério de Cristo se resume em duas dimensões distintas, embora intrinsecamente unidas: a Teologia e a economia da graça. Esta é o modo ordinário pelo qual Deus revela o seu mistério aos homens, através das suas obras absolutamente gratuitas (graça); aquela é, *stricto sensu*, o perscrutar do próprio mistério de Deus (Trindade). Só através da economia da graça é que se pode fazer teologia; porque é distribuindo seus dons aos homens que Ele mesmo se revela, manifestando, de fato, quem ele é (teologia).

A graça assume, na economia cristã, uma tripla significação: em primeiro lugar, são dons gratuitos em sua origem, absolutamente transcendentos, tendo em vista que são produtos da liberalidade divina e do amor; em segundo lugar, porque são destinados ao homem que, aceitando-os, recebe um suplemento de vida; e, enfim, porque Deus, ao dar-se a si mesmo no seu Filho, oferece ao homem a possibilidade de participar em seus atributos divinos e até na sua própria natureza. A história da salvação é, na concepção cristã, o enlace da miserável história dos homens – que de tudo necessitam – e das intervenções divinas, de acordo com o dinamismo da promessa e do cumprimento pleno dos dons de Deus – que de nada precisa, mas tudo dá gratuitamente. Assim, Deus distribui inúmeros dons gratuitos ao

²²⁷ Ibidem, p. 166.

homem até que, Ele mesmo (Deus), se faz dom, encarnando-se e morrendo pelos homens, ao dar-se em Cristo.

Na verdade, existe uma íntima ligação teológica e histórica entre graça e cristologia²²⁸. Em última instância, o advento da cristologia é que torna compreensível a economia da graça. As duas naturezas de Cristo (a divina e a humana em uma só pessoa divina) são as pedras de toque para a compreensão do dom a partir da economia da graça. Esta última é que possibilitou a aparição do cristianismo e o entrelaçamento complexo entre o dom vertical e o dom horizontal.

É a pessoa do Verbo encarnado (Jesus Cristo) que se encontra no centro tanto da economia da graça quanto da teologia: desta porque Cristo é único mediador (Trindade) e, ao dar-se, é ele também Deus (uma vez que, como ser transcendente, somente Deus pode dar-se a si mesmo); daquela porque é Deus ao dar-se, encarnando-se, como dom supremo e definitivo.

Como não há nada no ser, além de Deus e do cosmo recapitulado no homem, como o Cristo une a divindade com a humanidade “nele tudo é recapitulado” sob a forma de dádiva, da troca entre os homens e Deus (encarnação) e de Deus com Ele mesmo e em si (Trindade que pode ser formulada em termos agostinianos: o Pai é o doador, o Filho é o donatário, primogênito de uma multidão de irmãos, a humanidade; e o Espírito, o próprio dom).²²⁹

Portanto, por sua dupla natureza, o Cristo, ao mesmo tempo, divino e humano, estabelece um intercâmbio dadivoso entre Deus e homem e dos homens entre si que torna possível ampliar e superar o sistema da dádiva na concepção da graça.

Segundo Tarot, a graça constitui-se numa extensão (universalismo), numa radicalização (da dádiva ao perdão) e numa interiorização (conversão, amor) da dinâmica do dom. Esta rompe com a impenetrabilidade entre o dom vertical (entre os homens e Deus) e o horizontal (os homens entre si) que, na verdade, nunca existiu plenamente; embora, muitas vezes, tenha sido negligenciado ou reduzido somente a uma destas dimensões. Marcel Mauss²³⁰ afirma, mesmo nas sociedades arcaicas, que as trocas são fatos sociais totais. Portanto, envolvem tanto as relações com os homens quanto com os deuses. A diferença é que o fato cristão aprofunda essa tensão à totalidade das relações. O cristianismo unifica

²²⁸ Disciplina teológica que estuda os diversos aspectos da natureza e da vida de Jesus Cristo ou o mesmo que doutrina acerca da pessoa da Jesus Cristo.

²²⁹ Ibidem, p. 169.

²³⁰ MAUSS, 2003: 203.

novamente, enquanto economia da graça, esses dois aspectos de uma maneira mais profunda porque os refunda na graça, ou seja, no dom do próprio dom.

Redenção da dádiva, ou seja, da graça ou fornecer outro fundamento para o sistema do dom, superando-o, abrindo-o, radicalizando-o, é a verdadeira utopia cristã; no entanto, ela própria não é, de modo algum, gratuita se realmente quisermos recolocá-la nas circunstâncias históricas precisas de sua emergência.²³¹

Tarot salienta o caráter revolucionário da graça cristã – no sentido da novidade por ela traduzida – mas, por outro lado, destaca que não se pode entendê-la se não se puder reduzi-la às dimensões históricas que a fizeram emergir. Aqui aparece, camuflada, uma clara questão epistemológica²³² que é decisiva na forma com a qual se concebe uma pesquisa científica. Esse é um dos pontos em que esta análise se afasta da proposta de Tarot. Parece que nesse ponto a autora permanece fiel a Mauss e a Durkheim em sua tentativa reducionista de explicar a realidade exclusivamente a partir da construção social. Para Tarot, as novas formulações cristãs são frutos exclusivos de situações históricas específicas que as forjaram. Mesmo abrindo as possibilidades no que se refere à maneira maussina de considerar os fatos como totais – o que é um avanço em termos sociológicos –, essa totalidade não avança para além da imanência, sequer se vislumbra a possibilidade de tal postura. Eis um exemplo eivado de dogmatismo, segundo a contemporânea discussão epistemológica, tendo em vista que aprisiona a realidade nas restritas redes científicas.

É evidente que a sociologia, enquanto empreendimento científico, não deva fugir às suas especificidades metodológicas. Porém, isso não significa rigidez disciplinar que se impõe à realidade. Parece haver um consenso convincente de que a construção social da realidade seja um fato reconhecido empiricamente, porém, não se pode dizer, apoiado no método experimental, que os fatos sociais sejam produtos exclusivos das representações coletivas, sem excluir, *a priori*, a categoria da possibilidade. É legítimo que a sociologia atue no campo que lhe é próprio – o campo da construção social da realidade –, mas sem excluir, nas suas conclusões e respostas, a possibilidade de que outros fatores desconhecidos, sob viés sociológico, constituam a realidade em algum de seus fatores. Excluir, *a priori*, outras possibilidades reflexivas e/ou disciplinares significa manter uma postura de fechamento e enrijecimento disciplinar, incompatível com a reflexão epistemológica contemporânea. O que se requer hoje da sociologia – e da ciência em geral – é uma maior consciência de sua miséria

²³¹ TAROT, 2002: 167.

²³² Há no capítulo 1 toda uma discussão epistemológica que pretende ser o fundamento utilizado no desenvolvimento dessa análise. Essa escolha não pretende ser conclusiva, mas tem a pretensão de ser coerente com os últimos resultados no campo da epistemologia que apontam para a abertura e o diálogo com outras áreas de conhecimento. O objetivo é evitar todo tipo de sociologismo.

epistemológica e, conseqüentemente, maior humildade em relação às formas de conhecimento. Por isso, Brüseke, ao discorrer acerca da insistência sociológica²³³ em reduzir a realidade, em última instância, às representações coletivas, afirma que “*é certamente legítima no contexto disciplinar da sociologia ou da antropologia, todavia esta resposta impede de colocar a pergunta em toda sua amplitude*”.²³⁴ Afirmar a legitimidade significa dizer que é específico da sociologia e não que a realidade deve ser reduzida às dimensões do método sociológico. Portanto, embora a discussão epistemológica não seja o objetivo específico deste trabalho, faz-se necessário passar por essas questões imprescindíveis tendo em vista a natureza deste estudo. Quer dizer que, como postura epistêmica, esse trabalho será caracterizado, tendencialmente, pela abertura, embora, de fato, não haja um diálogo efetivo no corpo da análise, que pretende ser prioritariamente sociológico. Somente, aqui e acolá, algumas questões epistemológicas foram esboçadas, tendo em vista manifestar a postura de abertura ao diálogo com a teologia, como pretensão.

Não será possível aqui, nem faz parte do intuito deste trabalho – diferentemente do intuito de Tarot²³⁵ – verificar pormenorizadamente as condições históricas que possibilitaram o cristianismo, embora não se tenha nenhuma intenção de negá-lo. Apoiado em suas conclusões – a ciência é uma construção coletiva – serão expostas às considerações históricas apontadas por ele como sendo as mais importantes e, também, a original contribuição do cristianismo. Será apresentado, sinteticamente, o contexto histórico e sociológico que, segundo Tarot, tornou possível o surgimento do cristianismo.

O povo judeu tem como dimensão constitutiva da sua formação a forte identidade religiosa. Eles têm bem fixado em sua consciência que Israel é um dom de Deus: a eleição, a aliança, as promessas, a terra prometida a Abraão, a lei dada a Moisés, a monarquia a Davi, o Templo e os profetas etc. Portanto, segundo a concepção judaica, Israel é resultado da dinâmica das promessas de Deus e de seu manifesto cumprimento. Porém, entre o século II a.c. e os anos 70 e 73 do século I, este modelo baseado no dom exterior – modelo convencional da dádiva – começa a entrar em crise, proporcionando um questionamento da própria identidade religiosa, étnica, cultural, econômica e política.

²³³ Não se pode estender essa consideração a toda a produção sociológica, mas se deve pensar, nesse caso, nos trabalhos de Émile Durkheim, Marcel Mauss e no próprio Camille Tarot.

²³⁴ BRÜSEKE, 2004: 211.

²³⁵ O objetivo do estudo empreendido por Camille Tarot era de natureza histórica e antropológica no que diz respeito ao cristianismo primitivo. O objetivo deste trabalho é diverso, embora sejam imprescindíveis a apresentação das conclusões apontadas na análise de Tarot. Sua hipótese é altamente inspiradora, embora nosso enfoque seja outro.

Dentre os motivos mais importantes para a detonação dessa crise estão: a crise de confiança gerada por uma guerra intestina entre as várias facções do povo judeu (samaritanos, fariseus, saduceus, essênios, herodianos colaboradores dos publicanos, e os partidários da ação revolucionária imediata: zelotas, sicários e outros galileus.); a crise econômica, tendo em vista a ocupação romana e o peso da tríplice tributação (templo, romanos, herodianos); a instabilidade política ocasionada pela desagregação social: banditismo em meio às revoltas nacionalistas; a crise cultural em face da hegemonia da cultura grega; e, enfim, uma grande crise religiosa onde os vários segmentos religiosos e culturais rivalizavam-se no intuito de salvar a genuína tradição judaica, embora cada facção salientasse determinado aspecto da herança cultural e religiosa, desprezando outros.

Cada grupo social se apegava a um determinado aspecto da tradição judaica e considerava os outros grupos como traidores da genuína herança de Israel: os samaritanos se apegavam ao seu Pentateuco e ao Templo de Garizim; os saduceus, ao Templo de Jerusalém (espécie de banco nacional); os herodianos, ao poder que lhes fora outorgado pelos romanos; os fariseus, à lei na forma oral e escrita; os outros segmentos acreditavam nas armas e na violência como os únicos instrumentos da justiça de Deus etc. Este contexto desagregador da sociedade judaica revela, segundo Tarot, uma profunda crise do modelo da dádiva, como modalidade responsável pela paz social. É nesse âmbito que surgem as condições sociais ideais para o advento do cristianismo. A pregação de Cristo e de seus discípulos – baseada na concepção da graça – oferece respostas originais e, até mesmo, paradoxais para a grave crise de identidade. A proposta de Jesus implicava a necessidade de re-fundar a dinâmica do dom. Tarot expressa essa necessidade a partir dos seguintes fatores.

A tentativa “super-humana” em clima forçosamente escatológico e apocalíptico (o fim da dádiva é o fim do mundo!) para fornecer outro fundamento à dádiva ou um substituto por uma fuga em direção para o alto (é necessário que Deus faça alguma coisa, que o céu se abra, que sobre o Espírito), por uma fuga para diante (apressar o fim da história e a vinda do reino de Deus e de sua justiça, em seguida à missão) e uma fuga em profundidade (por exemplo, a conversão, a invenção da cristologia) para fundar a dádiva de novo (nova aliança) e definitivamente, em poucas palavras, fundar a dádiva na dádiva, ou seja, na graça e, assim, escapar simplesmente à morte (coletiva e, portanto, individual).²³⁶

A crise da dádiva, do ponto de vista sociológico, é uma crise de confiança. Se o modelo da dádiva judaico está em crise, a proposta implícita do cristianismo é precisamente fundá-la novamente. Porém, como fazê-lo se a reciprocidade positiva se convertera em

²³⁶ TAROT, 2002: 167.

violência e desconfiança? Se a antiga aliança estava esfacelada? Só um verdadeiro dom pode romper com o círculo da violência. Mas quem arriscaria tudo, tendo em vista o clima de insegurança social existente? A mensagem cristã é a seguinte: só Deus pode dar gratuitamente! É a partir desta ação totalmente gratuita de Deus que o sistema do dom pode ser refundado, com base na noção de graça.

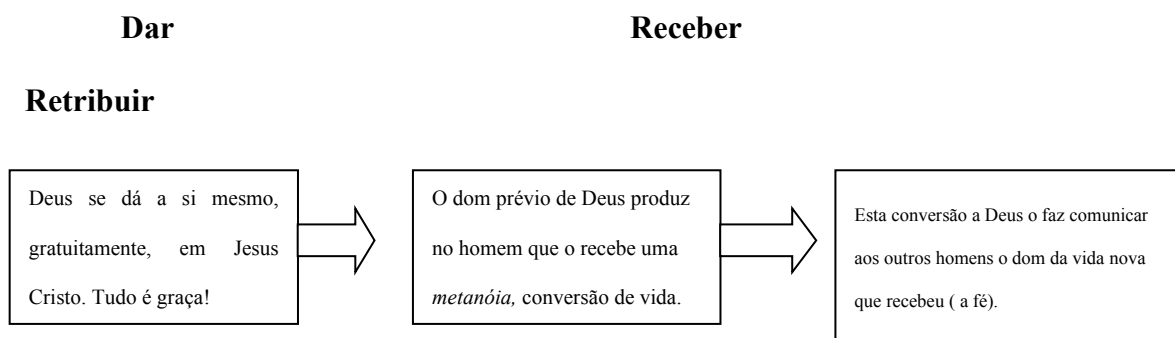
Camille Tarot define, *grosso modo*, três aspectos no comportamento de Jesus que, sendo a força inspiradora do cristianismo, fundamentam a doutrina da graça:

- 1) Para salvar a herança israelita, Jesus, ao contrário dos grupos que privilegiavam a terra (identidade nacional), a Lei ou o Templo, radicalizou o próprio dom: Jesus não é somente portador de uma mensagem (profeta), mas se converte na própria mensagem (Ele é o Verbo), ou seja, Ele é o próprio dom na troca entre Deus e todos os homens. Ele enfatiza a gratuidade do dom de Deus ao privilegiar os pobres e os marginalizados de Israel (aqueles que não estão em condições de retribuir). Na última ceia, Jesus interpreta a sua morte como um verdadeiro dom para fundar uma nova aliança. Sua morte exemplifica muito bem a lógica do dom, descrita por Mauss: dar é, em última instância, dar-se a si mesmo. A nova aliança fundada pela sua morte é dirigida a todos os homens, ninguém dela está excluído; é um dom absolutamente gratuito de Deus: não depende dos méritos, basta aos homens aceitá-la.
- 2) A mensagem de Jesus enfatiza sobremaneira a necessidade do perdão, da reconciliação: se todos foram perdoados pela graça de Deus através de Jesus Cristo, então devem perdoar uns aos outros, até mesmo aos inimigos. É preciso dar de graça o que de graça recebeu! A graça é um dom radical.
- 3) Jesus não nega a lei escrita, mas ressalta com veemência a intenção; insiste não tanto no dom da Lei, mas na lei do dom: cumprir a lei é dar-se totalmente a Deus e não tanto observar os preceitos exteriores calculadamente. Segundo Jesus, a letra mata e o Espírito é que vivifica: é preciso relativizar a lei escrita para insistir sobre o dom do Espírito que renova todas as coisas. Na verdade, o que realmente importa é ser renovado (*metanoia*, conversão), “recriado” no dom do Espírito.

Estes aspectos centrais da proposta de Jesus, segundo Tarot, constituem-se num programa para salvar a herança judaica, refundando a lógica do dom a partir da idéia da graça

e, dessa forma, canalizando a violência para gerar uma nova comunhão (aliança, pacto social): ninguém deve nos vencer no bem, na generosidade, dizia Jesus; quem, por sua vez, não aceita a graça de Deus, deve ser entregue ao julgamento divino (típico do sistema de dom, a reciprocidade, mesmo na violência, não deixa de existir, mas é sublimada: a Deus cabe a vingança). Na verdade, se Jesus só desejava uma renovação, acabou criando um novo Israel, uma comunidade diferente e separada, repleta de uma carga simbólica própria e original.

Essa diferença foi se radicalizando cada vez mais, à medida que essa nova interpretação da herança religiosa e cultural feita por Jesus é ampliada e estruturada, teologicamente, por seus seguidores, na idéia de graça (economia da graça), com o advento da plena constituição da Igreja. Nesta, a morte de Jesus é interpretada e reinterpretada como um dom e sacrifício, amado e aprovado por Deus, tendo em vista que este o ressuscita: Jesus é única via para a ressurreição e para a vida dos que o seguem. Essa releitura, a um só tempo, fundamenta toda a ação cristã e a incrementa através da concepção cristã dos sacramentos.



Como se percebe, para Tarot, a lógica radical da graça não escapa à lei da tríplice obrigação, própria do sistema de dom, de dar, receber e retribuir. Pelo contrário, esta a reforça, ampliando-a, radicalizando-a e interiorizando-a por meio de uma síntese fascinante, embora totalmente imprevista, na idéia-força da dádiva da dádiva, ou seja, da economia da graça.

Prescrevendo o dar, Jesus deu a si mesmo e tornou-se dom; foi isso, talvez, o que salvou o movimento, em particular, permitindo dar um sentido à morte de seu iniciador, integrando-a em uma lógica de troca desejada por Jesus e ampliada entre homens, uns com os outros, e entre os homens e Deus. Ele dá a sua vida “em resgate pelas multidões”. Jesus “deu sua vida por nós”, dom que exige o contradom; portanto, em retorno, os crentes devem ‘dar a vida pelos irmãos’ (1 Jo 3, 16).²³⁷

²³⁷ Ibidem, p. 180.

Segundo Tarot, nesta dádiva radical (a graça), dificilmente institucionalizável, a não ser na forma sacramental – porque muito perigosa: arrisca-se a própria identidade, a vida no dom radical – ao mesmo tempo que fundou o cristianismo, não sem profundos paradoxos, têm sido fonte de um impressionante dinamismo na história do cristianismo. As grandes controvérsias sobre graça que irrompem, de tempos em tempos, na história do cristianismo, talvez sejam o exemplo mais evidente disso.

4.4.1 A caridade, segundo “*Deus caritas est*”

O idioma grego tem várias expressões para designar a realidade do amor. Bento XVI destaca, na encíclica, duas expressões: *ágape* e *eros*. O latim, por ser uma língua mais pobre, só possui uma palavra para designar a realidade do amor: *caritas*. Por ser o latim a língua oficial da Igreja, Bento XVI, após explicar a natureza do amor divino e humano, a partir da dinâmica entre *eros* e *ágape*, designa-a, simplesmente, como *caritas*, ou seja, amor, caridade. Portanto, o pontífice define a caridade, segundo a tradução da Vulgata, como a própria natureza de Deus; no grego, *ágape*. Este amor é, enquanto natureza própria de Deus, essencialmente, gratuidade, ou seja, graça. Manifesta-se, assim, o líder espiritual católico:

Dado que Deus foi o primeiro a amar-nos (cf. 1 Jo 4, 10), agora o amor já não é apenas um «mandamento», mas é a resposta ao dom do amor com que Deus vem ao nosso encontro.²³⁸

Esclarecida esta primeira dificuldade terminológica, eis o segundo objetivo deste trabalho: estabelecida a analogia entre graça e dom no cristianismo primitivo, nesta parte, procurar-se-á demonstrar que o mesmo impulso inicial, dado pela ampliação da lógica do dom na idéia de graça, permanece, mesmo com todas as suas contradições, como fundamento teológico e antropológico do cristianismo católico, em “*Deus caritas est*”.

Na primeira parte da encíclica, Bento XVI enfrenta a questão da antropologia, segundo o cristianismo, afirmando que o homem não é um dado, mas está em constante construção, na medida em que se liberta de si mesmo para travar um contato real com o outro, inclusive com Deus. Essa vocação para o amor, segundo o papa é um fenômeno humano originário, mas é despertado e tornado eficaz pelo advento do cristianismo.

De fato, isso se encaixa perfeitamente com a análise feita por Tarot quando afirma, baseando-se em Mauss, a universalidade do dom, e em sua análise aponta a economia da graça como uma radicalização dele. Para ele, o cristianismo

²³⁸ BENTO XVI, 2006: 3.

[...] deve, sem dúvida, uma parte de seu poder ao papel universalmente humano da dádiva, em sua profundidade e potencialidades. Não poderíamos compreender a importância do cristianismo se nos recusássemos a ver, por um lado, que ele identificou, imediatamente, o que é realmente essencial e, por outro, que as contradições entre dom, graça e história são, sem dúvida, insolúveis, pelo menos do ponto de vista humano[...].²³⁹

O papa, embora utilize uma linguagem pastoral e teológica, parece ter consciência deste fato. Entretanto, para ele, o cristianismo é, de fato, um evento da graça, coisa que Tarot, sociologicamente, não está em condições de afirmar ou negar. Afinal, dizer que a graça é uma extensão, uma radicalização e uma interiorização da lógica do dom é uma questão analítica da sociologia e não uma questão de fé. Por isso, não se pretende afirmar questões da fé acerca de Jesus de Nazaré, mas afirmar que ele e a comunidade por ele fundada se moviam pela lógica da dádiva.

A caridade é, segundo o discurso social católico e, sobretudo, no pensamento de Bento XVI, em última instância, inserir-se, pela graça, na dinâmica oblativa de Jesus, a tal ponto de reproduzir-se na vida das pessoas esta reviravolta do ser (metanoia) que as leva a entregar-se aos outros em Cristo e por Cristo. É por isso que é possível ao homem doar-se pessoalmente ao outro, seja ele desconhecido ou até inimigo: quando a pessoa aceita o dom de Deus em Cristo, fica cada vez mais evidente que Ele amou e ama todas as pessoas, mesmo aquelas que vivem segundo outros critérios, e, por isso, a pessoa agraciada pelo amor de Deus deverá também amar a todos os que Deus ama e que têm necessidade de ajuda.

Camille Tarot aponta que, depois da morte de Jesus, a comunidade cristã reforçou, ampliou e aprofundou, fazendo uma releitura imprevisível, o dom da morte voluntária de Jesus na idéia da graça.

[...] a lógica que introduziu o mensageiro na mensagem, sua morte no dom, seu corpo e sangue na dádiva graciosa, [...] serviu de fundamento ao sacramentalismo cristão.²⁴⁰

Esta nova interpretação da comunidade cristã primitiva subsiste e é reforçada na Igreja Católica através do sacramento da eucaristia. É importante destacar que um sacramento, para um cristão católico, é um sinal visível que torna atual o mistério da salvação, comunicando, de fato, a quem participa dele, a graça (dedicação amorosa) invisível de Deus, obtida pelo dom de Cristo na cruz, através do dom do Espírito Santo. Os católicos encontram na eucaristia a fonte e o ápice da vida cristã. O papa, em *“Deus caritas est”*, utiliza o ritual eucarístico para fazer a reflexão sobre a natureza da Igreja Católica mesma enquanto

²³⁹ TAROT, 2002: 178.

²⁴⁰ Ibidem, p. 181.

comunidade fundada na caridade de Cristo. Segundo ele, o sacramento da eucaristia é o que une os cristãos com Deus e entre si pelo poder da graça. Ela desempenha hoje na Igreja Católica a mesma função que Cristo desempenhou na comunidade cristã primitiva: ser sinal e instrumento de unidade e de paz. Ela torna presente, no momento em que é celebrada, a dinâmica oblativa do gesto de Jesus na cruz. Por essa razão, Bento XVI afirma que “*a Eucaristia arrasta-nos no ato oblativo de Jesus [de modo que] ficamos envolvidos na dinâmica da sua doação*”²⁴¹.

Assim, a dinâmica oblativa do amor divino alcança os cristãos católicos através, sobretudo, do sacramento da eucaristia, embora não exclusivamente. Porém, além de unir com Deus, a eucaristia une também, misteriosamente, com todos os outros homens que dela participam. A dinâmica oblativa iniciada na eucaristia continua no homem que dela participa, levando-o a projetar-se para fora de si, em direção aos outros homens. Quem a recebe é “compelido livremente” (paradoxo próprio da dádiva) a, pelo menos tendencialmente, reproduzir o mesmo gesto de doação em relação aos outros homens. A função da eucaristia é “produzir” outros cristos.

A união com Cristo é, ao mesmo tempo, união com todos os outros aos quais Ele Se entrega. Eu não posso ter Cristo só para mim; posso pertencer-Lhe somente unido a todos aqueles que se tornaram ou tornarão Seus. A comunhão tira-me para fora de mim mesmo projectando-me para Ele e, deste modo, também para a união com todos os cristãos. Tornamo-nos «um só corpo», fundidos todos numa única existência.²⁴²

Assim, na eucaristia, o ágape de Cristo – o próprio dom do Espírito – vem corporalmente aos cristãos para fazer deles “um só corpo” em Cristo, tendo em vista continuidade de sua ação oblativa em todo o mundo. De fato, segundo Mauss, na lógica do dom, o presente que se recebe não é algo inerte, mas possui um poder espiritual que exige retribuição. Nesse sentido, há uma mistura entre as coisas e as pessoas.

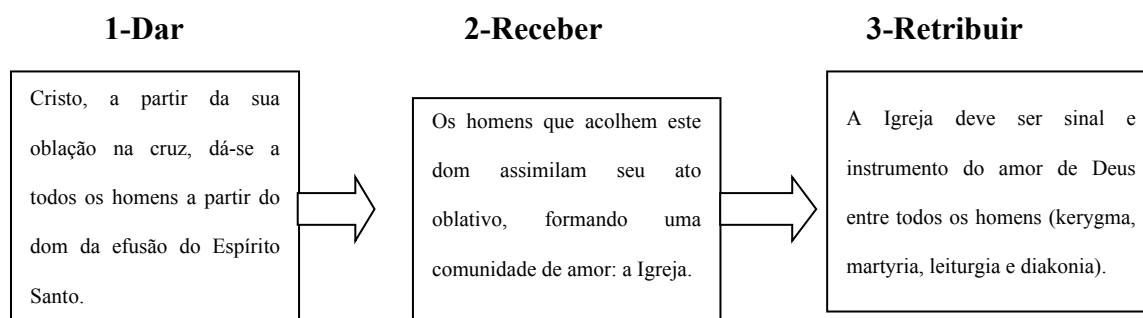
Compreende-se logicamente, nesse sistema de idéias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar uma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual; de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses bens, móveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poder religioso sobre nós.²⁴³

²⁴¹ BENTO XVI, 2006: 26.

²⁴² Ibidem, p. 27.

²⁴³ MAUSS, Marcel, 2003: 200.

A eucaristia, pelo dom do Espírito, comunica a graça, dotando os que a recebem de um suplemento de vida divina que os transforma (conversão) e obriga-os a retribuir esse dom entre si e com os demais homens. É pela eucaristia, sobretudo, que a natureza divina – Trindade enquanto doação, comunicação de dons perfeita – é cada vez mais assimilada pelos cristãos católicos a ponto de unirem-se a Cristo, formando uma só coisa com ele: *“Aquele, porém, que se une ao Senhor constitui, com Ele, um só Espírito”*.²⁴⁴



Evidentemente, essa relação não é estática, mas dinâmica e circular, de forma que não se trata somente de atos, mas de uma dinâmica contínua e ininterrupta, baseada na dívida permanente dos homens em relação a Deus; somente Deus pode dar gratuitamente, o homem somente responde de forma secundária ao amor primeiro de Deus, retribuindo-o até a extremidade da terra e até àqueles que lhe são hostis, se necessitarem.

De fato, o Espírito é aquela força interior que harmoniza seus corações com o coração de Cristo e leva-os a amar os irmãos como Ele os amou, quando Se inclinou para lavar os pés dos discípulos (cf. Jo 13, 1-13) e, sobretudo, quando deu a sua vida por todos (cf. Jo 13, 1; 15, 13).²⁴⁵

É por causa do dom do Espírito que transforma os corações dos crentes, unificando-os num só corpo, que a Igreja Católica, como um todo orgânico e institucional, tem como missão específica e constitutiva o serviço da caridade. Quando a Igreja executa esse serviço, afirma Bento XVI, não está fazendo algo marginal, mas realizando aquilo que *“corresponde a sua natureza”*.²⁴⁶

Na segunda parte da encíclica, Bento XVI especifica os três elementos que singularizam a atividade caritativa da Igreja Católica no mundo. Esta, nas suas organizações caritativas, deve corresponder àquele amor gratuito de Cristo sendo um instrumento de retribuição do mesmo amor aos outros homens.

²⁴⁴ BÍBLIA SAGRADA (1Cor 6, 17).

²⁴⁵ BENTO XVI, 2006: 35s.

²⁴⁶ Ibidem, p. 53.

O primeiro elemento, segundo o papa, deve ser especificar a natureza da caridade. Esta é uma resposta concreta às necessidades imediatas: a fome, a pobreza, a doença, o abandono etc. A caridade cristã é, sobretudo, fruto da solicitude da Igreja pelo homem. Assim, embora a formação profissional seja uma necessidade para os que trabalham nessas organizações, a caridade cristã requer, além disso, a atenção e a dedicação pessoal. Estas, segundo o pontífice, são frutos de um

[...] encontro com Deus em Cristo que neles suscite o amor e abra o seu íntimo ao outro de tal modo que, para eles, o amor do próximo já não seja um mandamento por assim dizer imposto de fora, mas uma consequência resultante da sua fé que se torna operativa pelo amor (cf. Gal 5, 6).²⁴⁷

O segundo elemento é que a atividade caritativa nunca deve estar a serviço de partidos, ideologias e estratégias mundanas. Ela não é uma técnica para mudar o mundo, mas a expressão imediata daquele amor gratuito com que Cristo amou todos os homens e de que o homem sempre tem e terá necessidade. O mundo só será um lugar melhor quando o maior bem possível for feito, imediata e pessoalmente, a qualquer um que seja necessitado, independente de ideologias e estratégias políticas: *“a humanização do mundo não pode ser promovida renunciando, de momento, a comportar-se de modo humano”*²⁴⁸.

O terceiro e último ponto é que a atividade caritativa nunca deve ser um instrumento para o proselitismo. Ela é um fim em si mesma ao qual se é impelido pelo amor de Cristo: *“O amor de Cristo nos constrange”*.²⁴⁹ Não que a ação caritativa, segundo o papa, deva se desenrolar na total ausência de Cristo, mas nunca se deverá impor a fé da Igreja Católica aos outros. Amar e doar-se ao outro é sempre possível, sobretudo, quando nada mais se pode fazer.

Todas essas características, apresentadas por Bento XVI no corpo da Encíclica *“Deus Caritas est”*, devem constituir, pelo menos idealmente, a principal motivação para a ação caritativa da Igreja. Elas se constituem, portanto, num exemplo manifesto de que a motivação fundamental de toda ação da Igreja é a caridade, ou seja, a radicalização, universalização e interiorização da lógica do dom: a graça. Essa afirmação encontra mais uma demonstração clara nas palavras do líder espiritual católico.

A ação prática resulta insuficiente se não for palpável nela o amor pelo homem, um amor que se nutre do encontro com Cristo. A íntima participação pessoal nas necessidades e no sofrimento do outro se torna

²⁴⁷ Ibidem, p. 59.

²⁴⁸ Ibidem, p. 60.

²⁴⁹ BÍBLIA SAGRADA (II Cor 5, 14).

assim um dar-se-lhe a mim mesmo: para que o dom não humilhe o outro, devo não apenas dar-lhe qualquer coisa minha, mas dar-me a mim mesmo, devo estar presente no dom como pessoa.²⁵⁰

Isso está evidente: só recebendo a graça de Cristo – destinada à humanidade inteira – (primeiro dom/universalização) é que ocorre a reviravolta no ser do homem (interiorização) que possibilitará ao homem agir como Cristo agiu com todos os homens, independente de quem seja, de que idéia tiver ou a que partido pertencer (radicalização). O homem somente se doa, ajuda os outros homens porque, antes, foi ajudado, acolhido e amado por Cristo, que se deu inteiramente por ele. Ele o faz, portanto, porque está envolvido numa dinâmica em que se sente “livremente obrigado”.

O católico se sente endividado em relação a Cristo que o resgata por meio da comunidade cristã (a Igreja Católica vivida), e, por isso, sente-se impelido a retribuir o que recebeu a todos os homens. Não é que a ação dele seja desinteressada, mas seu interesse não se reduz ao mero utilitarismo. Na verdade, o que mais interessa, o que interessa predominantemente são os vínculos espirituais, os vínculos humanos, muito mais do que o interesse material. A caridade calculada ou interessada é, por assim dizer, uma caridade de segunda qualidade, se assim se pode dizer. Às vezes, nem mesmo é considerada uma prática de caridade. Esta deve se apresentar sempre como algo gratuito diante do donatário. Porém, não há gratuidade, tendo em vista que o que doa está em dívida, não com o donatário, mas com Deus que se entregou por ele, através de Cristo, no dom do Espírito. Como não pode retribuir direta e imediatamente a Deus, fá-lo mediatamente através da doação aos outros homens, sobretudo, aos mais necessitados, que não estão em condições de lhe retribuir.

Assim, pode-se afirmar que o discurso social católico, sobretudo, o presente em “*Deus Caritas est*” apresenta uma afinidade eletiva com o que foi chamado de dinâmica da dádiva. A categoria teológica caridade é, na verdade, o nexa que permite entender toda a estruturação do discurso social católico e sua insistência em manter ou favorecer instituições de vínculos primários (famílias e associações) contra organizações impessoais de administração burocrática (política ou mercado). Pode-se pensar que o modelo de dádiva presente no cristianismo sob a forma da graça encontra no discurso social católico sua força motriz na categoria caridade.

Tendo em vista que a DSI defende um modelo social fundado na caridade e que o dar não é algo motivado por obrigação exterior, mas algo inerente ao homem, o discurso social católico apresenta uma atração mútua e reforço recíproco com o modelo da dádiva –

²⁵⁰ BENTO XVI, 2006: 65s.

como o que Weber identificou entre a ética protestante e o espírito do capitalismo – a ponto de, em algumas circunstâncias, formarem uma síntese cultural. Talvez por isso, a prática da caridade – e, conseqüentemente, a DSI – possa assumir um valor universal, tendo em vista que os fatores reivindicados por ela são inerentes ao humano. O discurso social católico absorveu sua força universal desse impulso, ao passo que também o reforçou muito por meio das similitudes entre ambos. Não se pretende dizer, evidentemente, que a DSI se confunde plenamente com a dinâmica da dádiva, mas, certamente, que ela encontra nela sua raiz e fundamento central a partir da idéia de caridade. Nesta concepção, o que está sendo chamado de afinidade eletiva – no sentido de Weber – deve ser entendido, a partir das comparações que foram apresentadas, como um conjunto de certas analogias, afinidades e correspondências entre dois fenômenos sócio-culturais distintos, que manifestam um relacionamento de atração, de escolha e de seleção mútua. Tarot admite que seja assim, embora não utilize a mesma terminologia, ao afirmar que a concepção de graça, no cristianismo, identificou o que é essencial na lógica da dádiva. Há ressonâncias dessa concepção até mesmo no discurso de Bento XVI quando ele afirma, em linguagem teológica, que, embora o móbil para dar seja próprio da estrutura humana, o cristianismo aguçou essa consciência a partir de sua mensagem.

Como consequência prática, devida à afinidade eletiva entre as duas concepções, há uma preferência ou insistência por estruturas sociais de tipo fraternas ou estruturas mais comunitárias em que há certa partilha de bens. Isso está presente tanto no Ensaio sobre a dádiva quanto, enquanto tendência, no conjunto da DSI. Tanto o paradigma da dádiva quanto o modelo da caridade, fundamento do discurso social católico, preferem estruturas associativas onde há vínculo social de tipo primário às estruturas que priorizam a atomização individual, o anonimato, a impessoalidade e a competição egoísta. Enganar-se-ia, porém, quem pensasse que a DSI seja um discurso anticapitalista ou socialista. Na verdade, a DSI faz críticas às duas formas de organização social (capitalismo e socialismo real), sobretudo, em suas manifestações concretas. Pode-se dizer, no entanto, que as críticas formais mais duras são dirigidas ao marxismo. Tal como Mauss define a respeito das sociedades arcaicas, a DSI admite a instituição do mercado na medida em que este garante a liberdade das associações criadas “espontaneamente”, restringindo as várias formas do rígido planejamento estatal, própria das manifestações das experiências do socialismo histórico. Por outro lado, as críticas que a DSI faz ao egoísmo utilitário e à impessoalidade da estrutura econômica capitalista em favor de estruturas mais fraternas, tornam a postura da Igreja Católica ambígua em alguns de

seus discursos. João Paulo II, no entanto, é um pouco mais claro ao afirmar que o capitalismo pode ser aceito se concebido como “*um sistema econômico que reconhece o papel fundamental e positivo da empresa, do mercado, da propriedade privada e da conseqüente responsabilidade pelos meios de produção, da livre criatividade humana no setor da economia [...]*”.²⁵¹ Parece, nesse caso, que o capitalismo ainda pode ser aceitável, caso satisfaça algumas condições. Quanto ao socialismo, por sua vez, nenhum documento oficial da Igreja Católica se pronunciou de forma semelhante. Pelo contrário, Pio XI o definiu como “*intrinsecamente perverso*”.²⁵² Parece que, embora não opte claramente por nenhum dos dois sistemas sócio-econômicos, a Igreja Católica esteja disposta a reconhecer um capitalismo *sui generis*, à moda católica, ao passo que o socialismo não goza, em momento algum, da mesma simpatia.

Tendo em vista o supracitado, entende-se que a DSI não se propõe como um sistema político e econômico estruturado, mas como diretrizes mais ou menos delineadas do ponto de vista ético. Uma vez que a caridade é o fundamento do discurso ético e social católico, pode-se dizer, portanto, que o discurso social católico e sua ação caritativa pretendem ser um catalisador da solidariedade entre os homens. Na medida em que os cristãos já vivem – pelo menos teoricamente, deveriam vivê-lo – essa dimensão do dom entre si, eles devem expandi-la no mundo inteiro. Pode-se dizer, por isso, que o discurso social católico, sobretudo como foi exposto em “*Deus caritas est*”, tem como pretensão fomentar a criação de um novo pacto social com base na solidariedade universal e na fraternidade entre os homens.

²⁵¹ JOÃO PAULO II, 2004: 730.

²⁵² PIO XI, 2004: 589.

CONCLUSÃO

Há na DSI, sobretudo em “*Deus caritas est*”, indícios fortes de uma teoria social fundada na lógica do dom quando se constata a presença dos elementos constantes do discurso social católico: o primado da pessoa humana, a subsidiariedade, a solidariedade e o bem-comum. A partir da estruturação desses elementos como a base de qualquer planejamento social, a Igreja Católica, sobretudo, sob Bento XVI, faz uma opção clara por uma sociabilidade, fundada predominantemente na dinâmica do dom. Eis alguns elementos que podem ser identificados, não de forma exaustiva, mas apontados para um posterior aprofundamento nessas questões.

Em sua análise antropológica, Bento XVI faz uma crítica implícita ao capitalismo e ao socialismo real tendo por base a concepção de pessoa. Essa é fundada na natureza relacional do homem: o homem descobre a si mesmo no encontro com o outro homem (de natureza profundamente simbólica). Portanto, não existe ser humano isolado, fora de uma sociedade humana. Os seres humanos são produtores e produtos das instituições sociais que só existem em função do desenvolvimento dele como pessoa.

Nesse sentido, a concepção atomista do indivíduo, própria do capitalismo, é posta em cheque; ela representa uma abstração – sem dúvida, em alguns momentos válida – que não encontra fundamento na realidade. O indivíduo que age somente tendo em vista o interesse individual é, na verdade, fruto da ideologia liberal que concebe o homem apenas como um agente econômico que deseja, exclusivamente, maximizar seu lucro monetário ou material. Cada ser humano, nesse caso, não é concebido como uma pessoa – ser dentro de uma comunidade humana – mas uma unidade individual (atomização) de produção e consumo que deseja maximizar o seu bem-estar individual. Assim, o homem, em última instância, se transforma em mais uma mercadoria disponível no mercado, que é concebido como o critério supremo de toda atividade humana.

Por outro lado, o socialismo – nas suas construções históricas –, como solução alternativa ao capitalismo, é criticado por apresentar uma concepção materialista do homem, ou seja, não consegue escapar da lógica que reduz os interesses humanos à dimensão exclusivamente material: em última instância, é a infra-estrutura material, econômica que determina o simbólico, a super-estrutura moral, jurídica, ideológica etc. Portanto, desejando fugir à lógica do mercado, o marxismo destrói o mercado e a liberdade associativa, reduzindo

a vida social ao Estado planejado. Por isso – como todos os demais holismos – permanece prisioneiro de uma lógica reducionista, determinante e unidimensional da ação humana concebida como produto exclusivo das instituições sociais.

O modelo da dádiva, em consonância com a DSI, repele essa concepção mutiladora e reducionista do ser humano, afirmando a concepção de pessoa que, mesmo envolvendo a dimensão do interesse material, ultrapassa essa dimensão e a insere na dimensão mais ampla do simbólico. A antropologia católica ainda vai mais longe ao afirmar a irredutibilidade da pessoa a qualquer dimensão social. Segundo ela, a pessoa é imagem e semelhança de Deus, portanto, a pessoa tem uma dimensão transcendente, cuja referência imediata é a divindade. Daí a dignidade da pessoa. Conseqüentemente, ela não pode ser reduzida exclusivamente a nenhuma dimensão política, social ou religiosa. Essa dimensão transcendente da pessoa é uma das melhores defesas da dignidade humana contra todas as formas de instrumentalização às quais a pessoa tem sido submetida na modernidade. Por isso, a necessidade de diálogo com a teologia, quando se trata, sobretudo, da dimensão antropológica, pode ser bastante proveitosa.²⁵³ É evidente que o paradigma da dádiva proporciona maior riqueza analítica, mesmo que muitas vezes permaneça preso aos pressupostos das representações coletivas. Porém, quando utilizada sem dogmatismo, a antropologia da dádiva é mais próxima à concepção católica do que as outras. Segundo ela, a pessoa é condicionada por diversos fatores; a ação humana é sempre pluridimensional: nela intervém interesse material, mas também espiritual; sua ação é sempre condicionada e, ao mesmo tempo, livre. Na lógica do dom, o primado é dos interesses de amizade, do vínculo pessoal e social e não dos interesses materiais.

No quesito solidariedade e bem comum, também se percebem várias afinidades com a lógica do dom. Para a DSI, a solidariedade é condição para o bem-comum, o maior bem possível de todos e de cada um. É justamente isso que visa criar o sistema de dom: fundar, incrementar ou regenerar o vínculo social. Mauss defende que o mercado é uma instituição presente em todas as sociedades, embora num regime diferente do implementado na sociedade capitalista. O mercado, num sistema de dom, tem por objetivo primeiro criar o vínculo social, a circulação de mercadorias é secundário. Porém, no capitalismo, o mercado funciona como uma instância altamente desagregadora e marginalizadora. Portanto, as trocas também podem produzir solidariedade e bem comum, desde que integradas na dimensão eminentemente humana da solidariedade. Nisto está implícita a tese de que até mesmo numa

²⁵³ Vide: Cap. 1 deste trabalho.

sociedade regida pela lógica do contrato, é necessário que haja um esteio mínimo de confiança entre os homens: a sociedade moderna só se tornou possível por conta da confiança, proporcionada pelos sistemas de dom.

É preciso estabelecer relações solidárias entre os homens, não a partir da lógica do contrato formal ou por uma via legalista ou moralizante, mas fundadas ‘espontaneamente’, sobretudo, no ‘interesse’ do vínculo social. Para isso, contudo, é necessário que as relações solidárias se deem a partir de âmbitos onde elas são ainda hoje predominantes: sociedades inferiores e intermediárias (famílias, associações, comunidades religiosas etc). As solidariedades impostas (por contrato ou jurídicas) têm se mostrado ineficazes – por tolher a liberdade – para resolver as situações de violência e desagregação persistentes que corroem o vínculo social. Nesse sentido, a DSI e, sobretudo, “*Deus caritas est*”, a partir do princípio da subsidiariedade, visa proteger e priorizar as sociedades menores – baseadas numa sociabilidade primária, ou seja, a partir da lógica do dom – em relação ao Estado – onde predomina a lógica do contrato ou jurídica. Portanto, o princípio da subsidiariedade, ao promover uma maior participação das sociedades menores na sociedade civil, deseja irrigar o tecido social com relações baseadas na solidariedade e na cooperação, em que as pessoas ocupam o primeiro lugar. Essas sociedades menores podem dar uma nova dinâmica à vida social a partir da fomentação do dom, que preside as relações humanas nessas sociedades.

Partindo dessas afinidades eletivas entre a proposta da Igreja Católica e o paradigma do dom, é possível pensar que a Igreja Católica, a partir da DSI e, mais particularmente, “*Deus caritas est*”, deseja lançar um apelo ao mundo moderno, tendo em vista uma repactuação social com base na confiança, na solidariedade e na cooperação, ou seja, a reestruturação da dádiva na modernidade como condição ao maior equilíbrio social. Como foi demonstrado, há alguns indícios nesse sentido, embora essa intenção se encontre em meio a graves e complexas dificuldades.

De qualquer forma, a Igreja Católica parece consciente da dificuldade de suas pretensões. Seu discurso social tem forte teor religioso, não pretende ser a panacéia da questão social, nem dirimir todas as complexas questões suscitadas pela modernidade, suprimindo todas as necessidades humanas. No seu discurso social, não há pretensões de criar o paraíso terrestre, um mundo sem conflitos ou contradições internas, onde todos encontrarão sua mais perfeita realização e felicidade, mas parece desejar, principalmente, apontar caminhos para que as questões sociais sejam repensadas para além do holismo e do utilitarismo, exclusivamente. Seu objetivo é despertar e tornar eficazes formas de convivência

mais fraternas através da propagação daquilo que as comunidades cristãs já entendem viver. Através do seu discurso social a Igreja Católica propõe ao mundo, por meio de sua ação caritativa, um modelo de ação que é, segundo ela, operativo e eficaz entre os cristãos, que está no cerne de toda ação cristã: a caridade.

Essas conclusões não desejam ser definitivas ou absolutas. Esse tema ainda tem condições de ser explorado melhor sob vários aspectos. A forma como aqui foi desenvolvido representa uma das possibilidades de exploração temática. Muitas questões aqui postas podem servir para desenvolver novos problemas de relevância sócio-religiosa. Portanto, essa análise deseja ser considerada como uma tese de natureza provocativa, tendo em vista gerar um diálogo que pode vir a ser fecundo. As complexas questões envolvendo as afinidades entre o paradigma do dom e o modelo teológico da caridade/grança ainda estão longe de ser plenamente solucionadas. No entanto, podem servir para esclarecer, senão problemas teológicos – o que não é objeto da sociologia –, pelo menos, problemas de relevante interesse humano, como a complexa questão antropológica.

FONTES PRIMÁRIAS

BENTO XVI. **Encíclica Deus caritas est**. São Paulo: Paulinas, 2006.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 5. ed. [S.l.]: Vozes, Loyola, Paulinas, Ave-maria, 1993.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 2001.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. **Instrução Libertatis conscientia**
Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Instr. Libertatis Nuntius**. In: AQUINO, Felipe. Teologia da libertação. Lorena: Cléofas, 2002.

JOÃO XIII. Encíclica Mater et magistra. In: LESSA, Luiz Carlos. **Dicionário de doutrina social da Igreja: doutrina social da Igreja de A a Z**. São Paulo: LTR, 2004.

_____. Encíclica Pacem in Terris. In: LESSA, Luiz Carlos. **Dicionário de doutrina social da Igreja: doutrina social da Igreja de A a Z**. São Paulo: LTR, 2004.

JOÃO PAULO II. **Encíclica Centesimus annus**. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

_____. Encíclica Centesimus annus. In: LESSA, Luiz Carlos. **Dicionário de doutrina social da Igreja: doutrina social da Igreja de A a Z**. São Paulo: Ltr, 2004.

_____. **Encíclica Laborem exercens**. 12. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Encíclica Sollicitudo rei socialis**. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. **Exortação Familiaris consortio**. 16. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

_____. **Exortação Reconcilitio et penitentia**. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **Motu próprio Socialium scientiarum** (1º de janeiro de 1994): L' Observatore Romano, ed. em português, 29 de janeiro de 1994.

LEÃO XIII. **Encíclica Rerum novarum**. 13. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

PAULO VI. **Encíclica Populorum progressio**. 12. ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. **Carta apostólica Octagesima adveniens**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

PIO XI. Encíclica Divini redemptoris. In: _____ **Documentos de Pio IX**. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Encíclica Quadragesimo anno**. 4. ed. 2001.

PIO XII. La solennità della pentecoste. In: _____. **Documentos de Pio XII**. São Paulo: Paulus, 1999.

PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ". **Compêndio da doutrina social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2005.

VATICANO II. **Gaudium et spes**. In: _____: mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

BIBLIOGRAFIA

- ABDALLA, Maurício. **O princípio da cooperação: em busca de uma nova racionalidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- ANTONIAZZI, Alberto. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- ÁVILA, Fernando Bastos de. **Pequena enciclopédia de doutrina social da Igreja**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. **Solidarismo: uma alternativa à globalização**. 2. ed. Aparecida: Santuário, 2002.
- BERTEN, A. **Filosofia social: a responsabilidade social do filósofo**. São Paulo: Paulus, 2004.
- BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. **Dicionário de sociologia**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2001.
- BRÜSEKE, Franz J. **A lógica da decadência: desestruturação sócio-econômica, o problema da anomia e o desenvolvimento sustentável**. Belém: CEJUP, 1996.
- _____. Mística, moral social e ética da resistência. **Revista ethic@**, Florianópolis, v. 1, n. 2, Dez. 2002.
- _____. Mística, magia e técnica. **Política & Sociedade: revista de sociologia política**. Florianópolis, n. 4, abril de 2004.
- CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. “Dádiva e associação”. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.) **A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CAMACHO, Ildefonso. **Doutrina social da Igreja: abordagem histórica**. São Paulo: Loyola, 1991.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede – A era da informação: economia, sociedade e cultura**. 3 vols. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- CHALMERS, A. F. **O que é ciência afinal?** São Paulo: Brasiliense, 2001.
- COELHO, Maria Claudia. **O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- DEMO, P. **Introdução à sociologia: complexidade, interdisciplinaridade e desigualdade social**. São Paulo: Atlas, 2002.
- _____. **Conhecimento moderno: sobre ética e intervenção do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1997.

- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.
- _____. **Sociologia e filosofia**. São Paulo: Ícone, 1994.
- FEYERABEND, P. **Contra o método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- GANOCZY, A. **Vastidões infinitas... visão de mundo científica e fé cristã**. São Paulo: Loyola, 2005.
- GESCHÉ, A. **O ser humano**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.
- GIUSSANI, L. **O eu, o poder e as obras: contribuição de uma experiência**. São Paulo: Cidade Nova, 2001.
- _____. **O senso religioso**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- GODBOUT, Jacques. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- _____. “Homo donator versus homo oeconomicus”. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.) **A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GODELIER, M. **O enigma da dádiva**. Lisboa: Edições 70, 1996.
- GUTIERREZ, Exequiel R. **De Leão XIII a João Paulo II: cem anos de doutrina social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- HABERMAS, J. **Ciência e técnica como ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1968.
- HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007.
- HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: _____. **Ensaio e conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LEIS, Héctor R. Para uma reestruturação interdisciplinar das ciências sociais: a complexa tarefa de enfrentar os desafios da problemática ambiental sem cair no senso comum da sociedade civil. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, n. 8, jan./jun. 2001.
- LEIS, Héctor. R. A tristeza de ser sociólogo no séc. XXI. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 4, 2000.
- LEPENIES, W. **As três culturas**. São Paulo: Edusp, 1996.

LOPES JUNIOR, Orivaldo Pimentel. **Teologia e ciências sociais**. Cadernos de teologia pública. São Leopoldo, Ano 2, n. 13, 2005.

LÖWY, M. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

LUHMANN, N. **Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna**. 1ª ed. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

MARTINS, Paulo Henrique (Org.) **A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. “Ensaio sobre a dádiva”. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MCGRATH, Alister E. **Fundamentos do diálogo entre ciência e religião**. São Paulo: Loyola, 2005.

MENDONÇA, A. Gouvêa. A cientificidade das ciências da religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

MILBANK, John. O conflito das faculdades: a teologia e a economia das ciências. In: ZLING, Inácio (org.). **A teologia na universidade contemporânea**. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2005.

_____. **Teologia e teoria social: para além da razão secular**. São Paulo: Loyola, 1995.

MORIN, E. (org.). **O problema epistemológico da complexidade**. 3ª ed. Lisboa: Publicações Europa-África, 2002.

MOTA, L. Araújo. **A dádiva da sobriedade: a ajuda mútua nos grupos de alcoólicos anônimos**. São Paulo: Paulus, 2004.

NOVAK, M. **O espírito do capitalismo democrático**. Rio de Janeiro: Nórdica, 1982.

PASSOS. A humanidade da fé. São Paulo: **Sociedade litterae communionis**, n. 69, 17 de fev. de 2006.

_____. O esplendor da caridade. São Paulo: **Sociedade litterae communionis**, n. 70, 17 de mar. de 2006.

PAIVA, L. H. **Weber e Popper: Filosofia das ciências sociais**. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1997.

PASSOS, J. D. Teologia e interdisciplinaridade: diálogos implícitos e explícitos entre teologia e ciências. In: SOARES, A. M. Ligório; PASSOS, J. D. (Orgs.). **Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber**. São Paulo: Paulinas: Educ, 2008.

PEYREFITTE, Alain. **A sociedade de confiança**: ensaio sobre as origens e a natureza do desenvolvimento. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

PONDÉ, L. Felipe. A teoria do amor de Bento 16. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 20 jan. 2006.

POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica**. 12^a ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Brasília: UNB, 1994. p. 7.

ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. São Paulo: EDUSC, 2001.

STAMBAUGH, J. E.; BACH, David L. **O Novo Testamento em seu ambiente social**. São Paulo: Paulus, 1996.

TAROT, Camille. “Pistas para uma história do nascimento da graça”. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.) **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes, 2002.

ULLMANN, Reinhold; BOHNEN, Aloysio. **O solidarismo**. São Leopoldo: Unisinos, 1993.

VAN GESTEL, C. **A Igreja e a questão social**. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: cultrix, 1967.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)