



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA
Instituto Universitário de Ciências Religiosas

MESTRADO EM CIÊNCIAS RELIGIOSAS
Especialização: Educação Moral e Religiosa Católica

PEDRO SEIXAS MIRANDA

**O desafio da secularidade. Terá o
cristianismo direito de cidade?
Para a superação do secularismo redutor**

**Uma reflexão teológica, pedagógica e didática para a
lecionação da unidade letiva 1 - *Ética, Política e
Religião* - do Programa de Educação Moral e Religiosa
Católica para o Ensino Secundário**

**Relatório Final da Prática de Ensino Supervisionada
sob orientação de:
Prof. Doutora Maria Isabel Pereira Varanda**

Braga

2015

Silencioso, último, sem préstimo, obscuro
assim anda entre nós. Atravessa as ruas
vai no movimento, o mundo é tão brilhante
que na verdade cega.

Assim recolhe as provas
acerca de não vermos. Buscamos só imagens
que desprendem mais imagens, leques de
escondermos
a nossa própria face - e assim anda entre nós
guardando o que perdemos, o que recusamos.

Passa entre ruídos, pára em velocidades
confirma a inversão das luzes e dos séculos.

Silencioso, último, sem préstimo, obscuro
aí vem, com seu sorriso, a face arcaica: o Deus

Carlos Poças Falcão

Para a minha avó, Ana de Jesus

À família, pelo afeto e o amparo, pelo estímulo e a possibilidade propiciada de procurar acrescentar uma nesga de luz ao que me legaram de razão crente e, nela, ao Daniel os dias de charla, de discussão agraciada, de debate feliz que o inestimável companheirismo da amizade proporciona, na lealdade e fidelidade dos encontros que são e dão sentido vital; ao Luís, o seu compromisso firme, porque carecemos de companheiros de viagem que sigam na mesma carruagem, para quem as perguntas e as respostas que demandamos sejam, também para eles, cruciais, e nos tragam renovadas inquietações, caminhando e fazendo caminho; à Cláudia, porque preciso/precisamos de testemunhos e Deus só nos vem pelos que O trazem ao mundo; ao Danizinho, à Madalena e ao Mário, porque é, desde logo, por eles que vale a pena procurar edificar uma outra cidade; aos Professores Manuel Costa Santos e João Manuel Duque, dois grandes mestres, que tanto me ensinaram e contribuíram para o entusiasmo no contínuo perscrutar das questões últimas e no entendimento da universidade como universia, em que o sábio se situa na fronteira.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	7
CAPITULO I – CONTORNOS E AMBIGUIDADES DE UMA ERA SECULAR.....	9
1. Entre secularidade e laicidade, definições e declinações	10
<i>1.1. Da semântica da secularização</i>	11
<i>1.2. Da laicidade como forma de secularização</i>	15
2. Da complexidade de cartografar uma estação inédita no humano caminhar .	20
<i>2.1 Uma era secular</i>	20
<i>2.2. Uma era secular?</i>	39
<i>2.3. «Apesar de». A perenidade do sentimento da ausência de Deus, «teologia cruxis» e a resposta de fé, na Bíblia</i>	45
CAPÍTULO II: TERÁ O CRISTÃO LUGAR NA CIDADE? O CRISTÃO NO SÉCULO E NA CIDADE: OBJECÇÕES, E RAZÕES FUNDAMENTADAS PARA UMA PRESENÇA (INDECLINÁVEL)	51
1.A solidão à luz do Cristianismo, segundo Unamuno	51
<i>1.1- Da solidão ao isolamento: consequências políticas – uma leitura de Hannah Arendt</i>	54
<i>1.2. A moralidade da polis e a moral privada, entre o público e o solitário, um dilema agónico – Maquiavel, por Isaiah Berlin</i>	58
<i>1.3 Dietrich Bonhoeffer e a única esfera da realidade: em Cristo</i>	60
<i>1.4- A teologia católica no século XX e o compromisso para com a cidade: Jean-Baptist Metz e a nova teologia política</i>	64
CAPÍTULO III - NA CIDADE SECULAR, O CRISTÃO VAI AO AREÓPAGO ...	80
1. A tradição que enforma a cidade não pode ser esquecida – o cristianismo e a identidade nacional	80

1.1A fé é cultura – para um con-texto.....	88
1.2.A razão pública: o lugar de todas as vozes	95
1.3. Para a superação do secularismo redutor	97
2.Singularidades de um contributo católico para a polis	102
2.1. Da relevância da Doutrina Social da Igreja à Deus Caritas Est.....	110
2.2. Caritas in veritate: um contributo global para a cidade, um debate no interior da Igreja.....	125
CAPÍTULO IV – PEDAGOGIA E DIDÁCTICA PARA A LECCIONAÇÃO DA UNIDADE LECTIVA “ÉTICA, POLÍTICA E RELIGIÃO”, NO ENSINO SECUNDÁRIO DE EDUCAÇÃO MORAL RELIGIOSA E CATÓLICA	146
1.Educar é eternizar.....	146
1.1. A escola para este tempo	150
1.2.O perfil do professor de EMRC	162
2. Pedagogia e didáctica - para a leccionação da unidade lectiva “Ética, Política e Religião”, no Ensino Secundário	165
2.1. Planificar, hoje	167
2.2. Planificação da Unidade Lectiva “Ética, Política e Religião”	169
2.3. Contexto de leccionação	182
2.4. Avaliação das aprendizagens	186
2.5. O aluno “vinte valores”	190
2.6. Apresentação esquemática da planificação da Unidade Lectiva “Ética, Política e Religião”	194
CONCLUSÃO.....	207
BIBLIOGRAFIA	212
ANEXOS	

INTRODUÇÃO

Em um mundo em constante devir, as referências parecem erodidas no magma de ruídos que perpassam a *cidade*, caracteristicamente diversa e, por isso, ciosa de uma palavra supostamente neutra que a atravessa.

Descobre-se, contudo, aturdida, por vezes, a *polis*, na cacofonia que a percorre, e requer razões densas e substantivadas, diríamos com memória e experiência, para que valha a pena fazer silêncio e escutar.

Em uma estação secular, como aquela que tendemos a reconhecer, hoje, a Ocidente, que papel, afinal, para a religião e, em particular, para a tradição judaico-cristã, geradora de valores e realizações, neste espaço, nos últimos dois mil anos?

Quando os quotidianos, quase sem exceções, em esta geografia, são marcados por uma crise que interpela política e ética, economia e axiologia, impor-se-á, porventura, um tempo em que, de modo radical, questionemos o modo como nos organizamos colectivamente, as instituições que criámos, as vozes a que damos guarida.

Neste Relatório, procurar-se-á, desde logo, compreender os exactos termos, conceitos, expressões, acomodações históricas, de que se revestiram expressões como “secularidade” ou “laicidade”, eventuais declinações que, partindo destas raízes, se foram forjando. Principiaremos, pois, no capítulo I, por esclarecer o que dizemos quando recorremos a tais vocábulos, a vida que foram conhecendo, a polemização que originaram e prosseguiremos, identificando, em especial com Charles Taylor, as acepções, mais desenvolvidas e teorizadas, as balizas e critérios que são utilizados, em nossos dias, para descrever a realidade como – mais, em uns casos, ou menos, em outros – secularizada.

Em um segundo momento, atentaremos em um acervo de significativas elaborações, de pensadores relevantes no nosso humano caminhar, de Nicolau Maquiavel a Hannah Arendt, para registar as (contundentes) objecções colocadas à relação cristianismo-política, isto é, à presença do cristão na política, na *cidade*.

A explicitação de uma motivação (muito) argumentada/ancorada teologicamente para sustentar a – obrigação de – participação do cristão/católico no espaço público, na vida política, nomeadamente através da proposta (teológica) de Jean-Baptist Metz, contar-se-á como fundamental resposta às contestações vindas de assinalar e, do mesmo

passo, um dos momentos que cremos determinantes da presente exposição. Assim se concluirá o capítulo II.

A que se soma, igualmente, no terceiro capítulo, a arguição, em diálogo com autores clássicos do pensamento que o liberalismo político consubstancia, de que a voz religiosa, a *razão crente*, as motivações de cada cidadão, de cada pessoa, para assentir em uma dada concepção de justiça, podem remeter, *ultima ratio*, para uma tradição que não pode sonegar-se, sob pena de uma mutilação (humana) injustificável – e assim se julga poder contribuir para a superação de um secularismo redutor.

Finalmente, em alegando, nós, a imprescindibilidade de um singular contributo advindo da tradição judaico-cristã, em especial formulado pela Igreja Católica, mister será proceder a tal demonstração, realizando, em este domínio, um conjunto de sublinhados a partir da encíclica *Caridade na verdade*, de Bento XVI, conquanto as suas demandas de reforma global continuam a colocar-se com grande acuidade. Fá-lo-emos, bem entendido, em permanente diálogo com um vasto conjunto de elaborações que procuram, também, em este momento, enriquecer a *cidade* e os que nela habitam.

Determinados a, com mais e melhores razões, ensinarmos mais claramente e em profundidade, apresentaremos, suportados nos elementos propiciados pelo presente excursão, um dispositivo/proposta didáctica para o ensino secundário (11º ano), tendo em conta a Unidade Lectiva “Política, Ética e Religião”, na qual as matérias que aqui se investigaram são acolhidas.

De que tonalidades se faz um tempo? Não se furtará este a delimitadas fronteiras que procuram captá-lo (capturá-lo) com absoluta nitidez? E não avançamos, nós, também, para ele, para o tempo (furtivo), com categorias e esquemas rígidos de classificação (pré-formatados)? De resto, estaremos nós, habitantes deste tempo, em condições bastantes para o cartografar, seja porque gostaríamos de nos afastar para que a sua imagem refulgisse com insuperável transparência (e contingente é a nossa condição), seja porque procedemos a comparações que implicam colocarmo-nos em tempos remotos, épocas nas quais nos adentramos, necessariamente, com certa timidez, prudência e cautela? E será, este, ainda, um tempo uniforme, ou, como raramente sucedeu em universos menos interdependentes, temos a exacta noção de como vivemos, à escala global, tempos diferentes, penetrados por colorações de sentido divergente?

A demanda de esboçar um acervo de referências que tornem o nosso tempo inteligível, afinal uma impreterível necessidade (de racionalidade), não pode deixar de constituir-se como ambicioso móbil, enxertado que se encontra na precaridade de certezas absolutas que, ademais, vêm sendo abaladas pelos próprios enunciadores de leituras sem adversativas. No que à presença do religioso, em nossas sociedades, diz respeito, já se afirmou tudo – a morte de Deus, o desencantamento do mundo, uma secularização absoluta e irrevogável – e o seu contrário – a dessecularização, o regresso de Deus, o reencantamento do mundo. Mais: houve já quem, fixando-se, em uma aproximação inicial, em um dos pólos, no interior deste tipo de enunciados/descrições, tivesse feito *mea culpa* (epistemológico/metodológico) e caminhado para o seu exacto oposto. Há, adicionalmente, modos outros de matizar conclusões, de rever problematizações, de mitigar perentoriedades, e constroem-se, frequentemente, novos instrumentos analíticos, critérios de aferição que são reivindicados como mais pertinentes - do que aqueles que os precederam - para sistematizar a realidade.

Conscientemente, como que seguindo a pegada de sólidos investigadores, tomamos/damos nota do que sugerimos serem os (possíveis) contornos e as (inevitáveis/inescapáveis) ambiguidades de uma estação humana (necessariamente complexa). Uma era secular? Sim (e cabe explicar porque “sim”), mas (e cumpre elucidar porque “mas”).

1. Entre secularidade e laicidade, definições e declinações

Precisemos os termos, concretizemos conceitos, historiemos o modo como irromperam na história e os codificámos em dicionários. Como deles se apoderaram os humanos que, com eles e por eles, lutaram – desfigurando-os, com certeza, também.

Decisivo em qualquer diálogo, conhecermos do que falamos quando apelamos a um código, sobretudo se ele recobre realidades que são quase sempre descritas de modo não isento de controversão.

Incidindo, o capítulo inicial deste trabalho, na busca de iluminar nossa época, através do recurso a uma chave interpretativa como a da secularização, importa, imediatamente, desocultar-lhe significados, sentidos, conhecer-lhe a genealogia, modos de concretização, discursos e ideias (ou ideologias) que com ela vão. Há toda uma semântica a explorar – a precisar –, sabendo-se, aliás, como sabemos, que conceitos como “secularização” ou “laicidade” – talvez os exemplos por antonomásia, neste campo – são agitados com assiduidade nos diálogos que permeiam as cidades. Partiremos, pois, de modo minucioso, neste instante – referenciando, de perto, em este âmbito, a lição do Professor Fernando Catroga – no enalce de uma completa dilucidação de palavras-chave deste quartel do século XXI.

1.1. Da semântica da secularização

Sendo a secularização, segundo Giacomo Marramao, um dos principais *topos* do debate político, ético e filosófico contemporâneo¹, esta, enquanto vocábulo, parece derivar, etimologicamente, de *saeculum* (de *secus* ou *sexus*) e conectar-se, de um modo ainda não totalmente explorado, a expressões como *sexo, geração, idade do homem, tempo de governo, duração da vida, período máximo de cem anos*, etc., e, outrossim, surgir, enquanto conceito, da confluência de várias tradições, a saber: a que resulta do diálogo entre herança greco-romana e o cristianismo (plasmada no direito canónico que separa o clero dos fiéis seculares, ou leigos); a que se impõe pela diferenciação entre o domínio político e o espiritual, fundada em argumentos de índole jurídico-política; a que se baseará em asserções historicistas e beba, directamente, no legado da Revolução Francesa. Claro está que o que aqui, em termos teóricos, em esta contextualização, se delineia de modo claro e distinto “frequentemente se miscigenou nas suas histórias específicas”².

Em um conspecto cronológico, observaremos que o termo “secularizar” terá sido cunhado, em 1586, em um ensaio teológico-literário de Pierre Crespet e, ainda, nos escritos de Jean Papon e Pierre Grégoire “para qualificar a mudança do estado de clérigo regular para o de secular”³, enquanto a palavra “secularização” terá surgido, em 1559, “aplicada ao arresto de bens da Igreja por parte da coroa”⁴, alcançando especial eco após o duque de Longueville, enviado francês, no final da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), às negociações da Paz de Vestefália, o ter utilizado como sinónimo da pactada transferência de terras episcopais para mãos régias.

Já no século XIX, poderemos assinalar que a entrada para “secularização”, no dicionário inglês de Oxford (1851), referenciava “uma moral que se devia basear no bem-estar da vida presente, excluindo todo o critério tirado da crença”⁵, indício, claro, da oposição, já latente, entre o espiritual e o secular – como universos implicitamente separados ou opostos -, sendo que a ideia de progresso, muito presente à época, aplicada

¹ Apud. Fernando CATROGA, *Entre deuses e césores. Secularização, laicidade e religião civil*, Almedina, Lisboa, 2010, 47. As citações traduzidas para português, a partir de obras escritas em outras línguas, presentes em este trabalho, são da minha responsabilidade.

² *Ibidem*, 49. A teorização da origem tradicional do conceito “secularização” deve-se a Reinhart Koselleck.

³ *Ibidem*, 56.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, 60.

à natureza humana, fazia crer que a um estágio de necessidade do religioso para regular a vida (pessoal/colectiva), outro se sucederia impreterivelmente, em que a religião devia ser superada. Este transcurso “não poderia deixar de começar por ser compreendido, sobretudo do ponto de vista da Igreja Católica Romana, como uma agressão a direitos há muito estabelecidos”⁶.

Efectivamente, após a influência, omnipresente, de religião, teologia, Igreja - característica da Idade Média -, o Iluminismo empreende uma verdadeira revolução cultural – com a filosofia e as ciências físicas⁷ a já não partirem de pressupostos dogmáticos e a historiografia a deixar de ser um ramo da retórica e da ética, autonomizando-se por completo; o direito natural fundando a tolerância religiosa e a liberdade de crença; emergindo ideias como a de Estado de direito, ou a abolição dos privilégios de nobreza e clero a generalizarem-se; revalorização do indivíduo e codificação dos direitos naturais do Homem, confiando-os à protecção do Estado⁸ -, visando “libertar todo o pensamento humano das autoridades de que ele dependia até aí”, minando-se o “cristianismo até aos alicerces”⁹. Para se referir a esta problemática, e tendo em consideração a indelével marca cristã que, durante cerca de dois milénios, se impôs a Ocidente, o sociólogo das religiões Jean-Paul Willaime fala no fim da “cristianidade” (uma expressão de Émile Poulat): “a ‘cristianidade’, quer dizer, esta formatação, esta forte impregnação das estruturas socioculturais das sociedades ocidentais operada pelo cristianismo, está desconstruída”¹⁰. Do que se trata, bem

⁶ Alexandre SÁ, *Da teologia política à secularização...und zuruck*, in José ROSA (org.), *Da autonomia do político. Entre a Idade Média e a Modernidade*, Documenta, Lisboa, 2012, 326.

⁷ Jean d'ORMESSON, *O mundo é uma coisa estranha, afinal*, Guerra e Paz, Lisboa, 2015, 58: “Laplace (...) apresenta a Napoleão a sua *Mecânica Celeste*, inspirada nos trabalhos de Newton (...) O imperador comenta que Deus não aparece em lado algum do seu sistema do mundo. Sire – respondeu Laplace -, Deus é uma hipótese que julguei poder descartar”.

⁸ Hans KUNG, *O cristianismo. Essência e história*, Temas e Debates/Círculo de Leitores, Lisboa, 2012, 633.

⁹ Segundo Hans Kung, “os fundamentos longínquos deste processo de secularização e de emancipação haviam sido lançados (...) na Alta Idade Média. Tomás de Aquino, com a ajuda de Aristóteles, reconhecera uma autonomia – limitada, decerto, mas real – à razão perante a fé, à natureza perante a graça, à filosofia perante a teologia, ao Estado perante a Igreja. Esta construção em dois andares – o natural e o sobrenatural -, muito frágil, já fora abalada por um humanismo não ascético e um Renascimento que desfrutava das alegrias cá na terra, sublinhando, em especial, de forma inédita e invocativa da Antiguidade, a parte humana e a autonomia da cultura (arte, literatura). No entanto – para grande escândalo, mais tarde, de espíritos laicos da qualidade de Nietzsche -, a Reforma de Lutero (depois a Contrarreforma) contrariara semelhante evolução, antes de ela ressurgir no século XVII (...) como fé (...) na razão”, in *O cristianismo...*, 632.

¹⁰ Jean-Paul WILLAIME, *As condições socioculturais da religião na ultramodernidade contemporânea*, in Anselmo BORGES (coord.), *Deus ainda tem futuro?*, Gradiva, Lisboa, 2014, 33.

entendido, não é apenas do “fim dos laços entre a política e o cristianismo, mas também do fim das relações privilegiadas entre a cultura englobante e o cristianismo”¹¹.

O processo de secularização, assim manifestado, traduzir-se-á, em suma, por uma afastamento da sociedade em relação à Igreja e por uma descristianização alargada: “alteração total da cultura em todos os sectores da vida [que tende] a explicar o mundo de modo imanente com todos os meios de conhecimento à nossa disposição e a ordenar racionalmente a vida ao serviço de fins práticos universais”¹² (Ernst Troeltsch). Se, originalmente, se concebe a secularização como a transferência do património eclesiástico para os homens e os Estados, a fim de que lhes dessem um uso profano, todavia buscar-se-á, bem mais fundamentalmente, subtrair ao religioso, à Igreja, à teologia

“todos os sectores importantes da vida humana – ciências, economia, política, direito, Estado, cultura, educação, medicina, assistência social -, para os confiar à responsabilidade e à disposição directas do homem, de ora avante ele próprio racional, maior, ‘secular’, profano. O mundo humano tornava-se assim, por seu turno, um mundo profano, ‘secularizado’”¹³.

Por outro lado, a exigência de emancipação, colocada, pela Ilustração, ao humano como obrigação indeclinável, implicava, agora, não apenas que *o filho se libertasse da tutela do pai, ou o escravo do amo*, mas que todos os humanos se autodeterminassem, em vez de se deixarem resolver e, muito especialmente, veio a adquirir o significado de recusa de uma obediência cega face a um poder não legitimado.

Em um horizonte historicamente mais amplo, registava-se que

“no decurso de um processo de ‘desmitificação’ complexo que se estenderá ao longo de séculos (...) o homem chega assim a tomar o poder sobre si mesmo: as experiências, os conhecimentos, as ideias originariamente procedentes da fé cristã (...) estão de ora avante postos à disposição da

¹¹ *Ibidem*. Sobre a perda que representa a ignorância da sintaxe cristã, assim se expressa o grande intelectual europeu Claudio Magris, em Claudio MAGRIS, *A história não acabou*, Quetzal, Lisboa, 2011, 79: “Em Itália e também noutros países multidões devotas e fervorosas enchem de vez em quando as praças e grandes ocasiões rituais despertam o momentâneo interesse da gente e dos média, mas as igrejas dia a dia se esvaziam, sacramentos como o baptismo e o matrimónio religioso caem cada vez mais em desuso, e sobretudo desaparece a cultura cristã e católica, o conhecimento elementar dos fundamentos da religião e inclusivamente as mais clássicas passagens e personagens evangélicas, como se pode constatar frequentando os estudantes universitários. Trata-se de uma grave mutilação para todos, crentes e não crentes, porque essa cultura cristã é uma das grandes gramáticas e sintaxes que permitem ler, ordenar e organizar o mundo, ditar o seu sentido e valores, orientar-se no meio da feroz e insidiosa balbúrdia do viver”.

¹² Apud. *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

razão humana. Os diferentes sectores da vida são cada vez menos percebidos e ordenados a partir de um mundo de cima. São compreendidos em si mesmos, explicados a partir das suas próprias leis imanentes”¹⁴.

Discípulo do socialista utópico Robert Owen, Jacob Holyoake cria, em 1846, a *London Secular Society* em prol da luta contra os poderes temporais da religião e em favor da secularização, chegando, em esse contexto, a forjar uma nova expressão – que é todo um programa ou ideologia: o “secularismo”, isto é, a (imposição e o inculcar de uma) interpretação e regulação da vida “prescindindo tanto de Deus como da religião”¹⁵. Em suma,

“não se errará muito se se defender que o conceito de secularização passou a conotar a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido”¹⁶.

No século XX, porém, a questão da secularização passa, ainda, por “uma tentativa particular de compreensão da história Moderna, a partir da qual esta deveria ser entendida por referência a uma era anterior marcada por uma cultura cristã que, entretanto, se tornara problemática”¹⁷, quer dizer, na caracterização da história moderna a partir da história do cristianismo, essencialmente contrapondo-se, a uma representação circular (pagã) da história, uma outra, linear¹⁸, fundada na ideia cristã da encarnação de Deus e na marcha da história para a sua consumação futura: “queríamos com isso dizer nada mais nada menos que não é a tradição clássica, mas a tradição bíblica que inaugurou a visão do futuro enquanto horizonte de uma plenitude de sentido adveniente – primeiro para além, e finalmente dentro da existência histórica”¹⁹ (Karl Lowith). Em esta leitura, a modernidade radicalizaria uma tendência que se encontrava no cristianismo:

“uma tal secularização consistiria, no essencial, numa imanentização histórica do fim da História: se o cristianismo ainda se teria de caracterizar a partir da alusão a um Reino de Deus que permaneceria transcendente à História, a modernidade basear-se-ia numa secularização deste mesmo Reino através

¹⁴ *Ibidem*, 633.

¹⁵ Fernando CATROGA, *Entre deuses...*, 60-61.

¹⁶ *Ibidem*, 62.

¹⁷ Alexandre SÁ, *Da teologia política...*, 327.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, 329. Se o teólogo Óscar Cullman perfilha a visão de uma separação radical entre concepção circular pagã da história e concepção linear cristã da mesma, já um autor como Sandro Mazzarino a contesta.

¹⁹ Apud. Alexandre SÁ, *Da teologia política...*, 328.

da concepção da história como um percurso linear, imanente ao qual se encontraria um final que constituiria a sua redenção e sentido”²⁰.

Para Eric Voegelin, a secularização em causa não é, exclusivamente, da visão cristã da história, mas contém elementos, inclusive, da “hybris gnóstica pela qual se procuraria – anulando a salvação trazida pela transcendência, ou seja, nesse sentido, assassinando Deus – atribuir ao homem as condições da sua própria salvação”²¹.

Diversamente das interpretações vindas de concatenar, Hans Blumenberg recusa a perspectiva da modernidade como derivação do cristianismo e sustenta a “auto-afirmação” desta: a modernidade representaria a definitiva ultrapassagem da gnose, completando-se, com ela, o labor que o cristianismo ortodoxo deixara por finalizar.

1.2. Da laicidade como forma de secularização

Realidade não absolutamente coincidente com a da secularização – a laicidade é sempre uma secularização, mas a secularização nem sempre redundando em laicidade²² ou, sobretudo, em laicismo -, a laicidade tem, ao nível da etimologia, no radical *laos* (povo; do indo-europeu *lei*) a sua génese, reenviando-nos para um contexto de sociedades guerreiras, em que o povo, comunidade guerreira, era armado e dirigido por um chefe; palavra que passou, posteriormente, a designar “gente do povo” e dela derivando, pelo grego tardio, *laikós*, leigo e laico, em contraposição do clérigo, na hierarquia da Igreja (segundo alguns autores, *laikós* terá surgido, pela primeira vez, pela pena do Papa Clemente, no ano de 96, para se referir a um fiel, por oposição a diácono ou padre, mas, ainda no século XIII o seu uso não passaria a esfera dos eruditos, popularizando-se, contudo, a partir do século XV; no *Oxford English Dictionary* a entrada *laic* teve a sua estreia em 1562) e postulando, na modernidade, para a organização social e o Estado, em particular, obrigações de *faccere* e não apenas de *non faccere*, características *positivas* e não de neutralidade ou mera *abstenção* (como requeria a – as teses da -secularização), no moldar de um mundo (afastado/afastando-o do religioso): pretende-se, pois, laicizar a sociedade, isto é, “criar-se as condições (culturais, político jurídicas e

²⁰ *Ibidem*, 328-329.

²¹ *Ibidem*, 330.

²² Anselmo BORGES, *Prefácio*, in Fernando CATROGA, *Entre deuses...*, 10.

sociais) necessárias à concretização das promessas emancipatórias do indivíduo-cidadão”²³.

Embora se possa definir *laïcité* como “operação pela qual a instituição Estado se separa das igrejas, reconhecendo a liberdade religiosa e colectiva nessa separação implicada e, do mesmo passo, reconhecendo ao Estado o direito de impor limitações à prática religiosa que transcenda as liberdades de consciência e de cultos”²⁴, e, por conseguinte, “a laicidade não é, pois, anti-religiosa de modo explícito e necessário”, ela “não exclui esse antagonismo”²⁵ (embora aí, seja preferível designá-la de “laicismo”).

Se, até ao século XX, quase não se encontram, em Portugal, referências ao Estado laico ou a laicismo – a primeira ocasião do seu uso remontará a 1885 e ao periódico republicano e anti-clerical *O Século* -, desde o início de tal centúria, porém, toda a semântica em torno da laicidade – laicização, laicizar, laicismo, Estado laico – servirá de arma de arremesso e jogará um papel na luta “contra a influência do clero e da Igreja católica e, nas suas versões mais radicais (agnósticas e ateias), contra a própria religião”²⁶. Ao ouvido católico, tais achados soarão a imprecizações (ímpias).

O processo laicizador afirmar-se-á, de modo prioritário, no domínio da Educação (embora, ainda, de modo fundamental no combate pela desconfessionalização do poder político), âmbito privilegiado (este, o da educação) para “socializar e interiorizar ideias, valores e expectativas”²⁷ (sobre o mundo, a vida, mas também a própria morte), ambição, assim, denunciada – mesmo que reduzida a uma moral social e cívica (teríamos, deste modo, um “Estado pedagogo”, um “Estado reitor”). Diriam, à época, importantes autores republicanos, defensores da laicidade, por entre uma ironia convicta, que se a neutralidade religiosa devia ser garantida, o mesmo não se podia afirmar da neutralidade filosófica e política. De aí que “a filosofia perene”, filiada em Tomás de Aquino, devia ser refutada, e a laicidade, enformada por um vasto acervo de filosofias – as chamadas “filosofias da laicidade” -, muito mais que um marco/regulador institucional, tornava-se uma ideologia (pela qual passavam traços como: uma

²³ Fernando CATROGA, *Entre deuses...*, 298.

²⁴ Luis MATOS, *Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a Igreja*, in António FERREIRA e Luis MATOS (org.), *Interações do Estado e das Igrejas. Instituições e homens*, ICS, Lisboa, 2013, 46.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Fernando CATROGA, *Entre deuses...*, 297.

²⁷ *Ibidem*, 275.

concepção evolucionista acerca da origem do homem e da sociedade²⁸; uma teoria anti-divinista sobre as origens do poder; a confinação do religioso à esfera privada; a afirmação do papel activo do Estado perante a sociedade civil; combate ao atomismo social e promoção da cidadania)²⁹.

Nesta medida, “a laicidade também foi vivida, por muitos, como um proselitismo”, o que acabará por “secundarizar a racionalidade crítica que o seu discurso manifesto proclamava. Pode mesmo dizer-se que a sobredeterminava, com laivos de sacralidade secular”³⁰. Em alguns casos, com efeito, “o proclamado racionalismo crítico do movimento transformar-se-á em cientificismo e a intenção de se salvaguardar a liberdade de consciência gerará novas formas de intolerância”³¹. O objectivo bem claro: fazer “vingar um programa reivindicativo de inequívoco sentido descristianizador”³². E como, não raramente, sucedeu em outros momentos do nosso devir, os movimentos mais extremados tenderam a alimentar-se mutuamente:

“os fundamentalismos e os integrismos (cristãos, muçulmanos, budistas, hindus) nasceram, em boa parte, porque a modernização começou a relegar o religioso para a esfera da sociedade civil e a secundarizar o seu papel instituinte das normas morais e das leis que pautam a vida individual e social”³³

Em uma palavra, estávamos em presença, com o “laicismo” isto é, “atitude ideológica e voluntarismo prático, é a utilização da laicidade como instrumento de inibição ou de redução da expressão do religioso nas sociedades”³⁴, de uma outra fé (como intitulou o seu livro (o laicista) Ferdinand Buisson [*A fé laica*]), tanto mais forte, atente-se igualmente, quanto a resistência da Igreja, “em aliança, implícita ou explícita, com as forças mais retrógradas da sociedade [se] opôs à realização política de ideias e

²⁸ Cf. Jean d'ORMESSON, *O mundo é...*, 68: “Aquilo que confere à teoria da evolução das espécies a sua intensidade dramática (...) [é] a eliminação radical de toda a visão de conjunto, de toda a vontade exterior, de toda a intenção divina e de toda a ideia de finalidade. A criação divina do mundo trazia consigo uma ideia de história determinada no seu conjunto sob a forma de um projecto e orientada para um fim estabelecido desde o começo. A teoria de Darwin substitui essa odisseia divina, essa teodiceia por uma descendência com modificações ínfimas, aleatórias e repetidas onde sobrevivem os mais aptos e aqueles que se adaptam melhor. A criação transforma-se em emergência e pode finalmente ser pensada sem recurso a um Criador”.

²⁹ Fernando CATROGA, *Entre deuses...*, 321.

³⁰ *Ibidem*, 322.

³¹ *Ibidem*, 323.

³² *Ibidem*, 327.

³³ Fernando CATROGA, *Entre deuses...*, 287.

³⁴ António FERREIRA, *Laicismo ideológico e laicidade entre a ideia de tolerância e a tentação totalitária*, in *Theologica*, 2ª série, 2004, 323.

valores modernizadores”³⁵. Ora, tal (oposição), sublinhe-se devidamente, era um *non sequitur*, uma consequência não necessária da premissa da secularidade:

“uma secularidade (aquiescência ao mundo) na linha da fé cristã teria sido possível (...) A fé cristã, ao reatar com as suas origens, nada tinha a objectar à ‘autonomia’ das esferas seculares da filosofia e das ciências, da arte e da cultura, e (...) podia [-se] perfeitamente viver a fé cristã neste mundo (...) ‘laico’, ‘secular’”³⁶.

Em abono desta interpretação, atente-se na - amadurecida e posterior a este suceder - declaração do Vaticano II sobre a liberdade religiosa e a separação Estado-Igreja³⁷. Sobre ela se pronunciará, de modo elucidativo, José Casanova: “a declaração da Igreja Católica, no Vaticano II, acerca da liberdade religiosa e a subsequente aceitação da separação constitucional entre a Igreja e o estado nos regimes democráticos recentes por todo o mundo Católico constituem uma confirmação directa e indirecta do carácter ‘providencial’ desta tendência estrutural moderna”³⁸.

O Concílio Vaticano II recusa a identificação da Igreja com regimes e sistemas políticos, ou com partidos e programas políticos, em nome da sua universalidade. Exorta os católicos a intervirem no mundo político, reserva, aliás, para os leigos essa participação - e impõe a desconfessionalidade dos partidos: “a ninguém é permitido reivindicar exclusivamente para si a autoridade da Igreja, em favor do seu próprio parecer”³⁹. Em todo o caso, não deixa a Igreja de oferecer critérios de discernimento, opções éticas irrenunciáveis que um católico deve assumir politicamente, a saber: defesa do direito à vida, desde a concepção até à morte, com repúdio do aborto e da eutanásia,

³⁵ *Ibidem*, 326.

³⁶ Hans KUNG, *O cristianismo...*, 699.

³⁷ Cf. *Declaração Dignitatis Humanae sobre a liberdade religiosa*, in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições, decretos, Declarações e discursos pontifícios*, Braga, SNAO, 1966. Mais se plasma no *Decreto sobre a Actividade Missionária da Igreja*, 12: “A Igreja não deve, de maneira nenhuma, imiscuir-se no governo da cidade terrena”, in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições, decretos, Declarações e discursos pontifícios*, Braga, SNAO, 1966. Tal não significa que essas realidades terrenas não dependam de Deus. Cf. *Gaudium et Spes*, 36, in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições, decretos, Declarações e discursos pontifícios*, Braga, SNAO, 1966.

³⁸ Apud. TeresaTOLDY, *A secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas*, in *Didaskália XLIII*, 1.2, (2013), 27.

³⁹ *Gaudium et Spes*, 43, *Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições, decretos, Declarações, Documentos e discursos pontifícios*, Braga, SNAO, 1966. Em estudo realizado para o concreto caso português, Teresa Clímaco Leitão mostra como, face revolução portuguesa de 1974-1975, as posições da Santa Sé, do episcopado e dos leigos sobre a (eventual) formação de partidos democratas-cristãos redundaram na preferência pela presença dos cristãos nos demais partidos criados a apoiar a constituição de partidos confessionais, conscientes do incontornável pluralismo político entre os leigos católicos portugueses. Cf. Teresa LEITÃO, *A Igreja Católica e os partidos democratas-cristãos na revolução em Portugal (1974-1975)*, in António FERREIRA e Luis MATOS (org.), *Interações...*, 143 e ss.

bem como a defesa dos direitos do embrião; promoção da família, fundada no matrimónio monogâmico, visando a protecção da sua unidade e estabilidade; tutela social de menores e repúdio de formas de escravidão, como a droga ou a prostituição; defesa do direito à liberdade religiosa; promoção de uma economia ao serviço da pessoa e do bem comum, no respeito pela justiça social e pelo princípio da solidariedade; empenho pela paz, com recusa do terrorismo e da violência⁴⁰.

Se nas culturas paleolíticas o Outro Sujeito, de quem se depende, na tentativa de superar a natureza e fazer cultura, com um *ethos* (unificador) a que obedecer, é identificado nos próprios mundo natural (culto dos elementos) ou social (culto dos antepassados e dos heróis), a revolução neolítica parece indiciar uma viragem para o transcendente (o culto dos astros, base das civilizações “dos Grandes Rios”). A par de um henoteísmo solar, o sujeito submeter-se-á, ainda, ao culto dos Soberanos, pelo que a viragem transcendente não será consumada. É em este contexto que se dá a “ruptura bíblica”: “o Outro Sujeito é aí identificado ‘fora do mundo’ e fora da história. Medido pela peculiar relação a um Outro absolutamente Transcendente, o homem pode agora de vez ‘coisificar’ quer a Natureza, mesmo dada que é, quer, a *fortiori*, a Cidade, enquanto construída”⁴¹.

Quer isto dizer que o monoteísmo judaico-cristão está na base da uma secularização primeira: nem tudo é Deus; só Deus é santo (“o imanente torna-se [isso sim] mediação para o transcendente”⁴²).

Marcel Gauchet, por seu turno, alude, também, ao nascimento do monoteísmo de Israel, bem como ao papel desenvolvido pelo cristianismo, com o seu fundador a libertar o mundo “e abrir-lhe os horizontes de autonomia (...) ao fazê-lo entrar num regime de alteridade definitivo”⁴³ – a que soma a emergência do Estado – como os factores determinantes para o processo de “desencantamento do mundo” enquanto “esgotamento do reino do invisível”.

Contudo, é preciso não ignorá-lo, a “religião da saída da religião” é aquela em que o afastamento, por uma sociedade, do religioso assume tais contornos que este

⁴⁰ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Nota doutrinal sobre algumas questões relativas ao empenhamento e ao comportamento dos católicos na vida política*, II, Paulinas, Lisboa, 2003.

⁴¹ José MIRANDA, «*Omnia ad usum hominum*». Tipologias cultu(r)ais e ética antropocêntrica no *De correctione rusticorum* de S.Martinho de Dume, in *Theológica*, 2ª Série, 47, 524.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Isabel VARANDA, “O processo de desencantamento do mundo com referencial ambíguo da modernidade”, in *Didaskalia*, XXXVIII (2008), 509.

perde uma função claramente definida: a religião deixa de ser estruturante “na disposição das relações sociais, na definição da forma política, na determinação e consagração dos fins da acção política (...) os crentes na religião da “saída da religião” já não têm a sua vida social, material e mental, moldada pela religião”⁴⁴.

2. Da complexidade de cartografar uma estação inédita no humano caminhar

“A fé em Deus já não é axiomática”

Charles Taylor, *A era secular*, 15

Balizados conceitos que contendem com um processo de secularização a que vimos assistindo, sua história, datas determinantes, desimplicações, consequências, distorções até, importa agora determo-nos, com maior profundidade, na conceptualização, desenvolvida, da etapa que atravessamos, como correspondendo a uma era secular (na conhecida designação de Charles Taylor, cuja teorização seguiremos de perto).

Pretende-se que a indagação a empreender seja susceptível de perscrutar, integrando uma gama suficientemente expressiva, a complexidade de que se nutrem muitas das análises hodiernas (da nossa época), de modo a possibilitar um horizonte hermenêutico amplo na decifração dos *sinais dos tempos*.

2.1 Uma era secular

Irrompendo no proscénio da história, de modo original, no Ocidente moderno, o processo de secularização não conhece, pois, parentesco próximo em outras latitudes – neste tempo – ou, mesmo, em esta geografia, em pretéritas eras⁴⁵.

⁴⁴ Miguel MORGADO, “Público e privado: a Religião entre a ‘Saída’ e a ‘Entrada’”, in *Didaskalia* XLIII, 1.2 (2013), 273.

⁴⁵ Cf. Charles TAYLOR, *A era secular*, Instituto Piaget, Lisboa, 2012.

Miguel MORGADO, “Público e privado: a Religião entre a ‘Saída’ e a ‘Entrada’”, in *Didaskalia* XLIII, 1.2 (2013), 273: “Com efeito, só com os anos 60 [do século XX] é que o homem ocidental começou a

Mau grado a aparente familiaridade com que nos aproximamos de um conceito como *secularização*, parece furtar-se este a uma precisa dogmática (definidora). Mais propriamente, com o recurso a tal vocábulo tende-se, em múltiplos contextos, a recobrir um conjunto de fenómenos, em especial: a) a retirada da religião do espaço público (e a sua remissão para a esfera do privado; em particular, dir-se-á que o Estado ocidental prescinde de – da referência a – Deus); b) tipo de crença ou prática que está em regressão/declínio (queda da fé e prática religiosas).

O filósofo Charles Taylor pretende situá-lo, mais densamente, em uma terceira acepção, nas – problematizando as condições de contexto em que a fé se dá; o “contexto de entendimento”⁴⁶, pano de fundo no/sobre o qual actuamos. Sendo que em época em que a secularidade se impõe, tal deve ser, pois, compreendido como significando/traduzindo uma situação (epocal) na qual a fé em Deus não é já - em nossos dias (ocidentais), reitere-se - a opção “natural”, única, indiscutida, *a priori*, axioma isento de problemas ou constrangimentos.

Em realidade, todos sentimos, humanos, a plenitude, a vida *como ela deve ser*, em certos lugares, condições, actividades (*locus amoenus*). Aí, nessa riqueza de estádio, nessa profundidade que nos alberga, somos, em definitivo, inspirados, instigados, convocados. Sucede, sem embargo, que na diversidade de que nos revestimos hodiernamente, o *lugar pleno* não se encontra, necessária ou realmente, à mesma mesa (tipicamente, Deus, que oferece, que nos implica, em uma relação - para os crentes; um poder que vem do interior humano, a plenitude – no entendimento não crente).

Estamos, na verdade, perante dois constructos, mundividências⁴⁷ diversas. E, em assim sendo, constatamos que, em conformidade com o meio em que nos situamos, um

participar de uma experiência historicamente inédita: a de viver, não num *Estado laico* ou *religiosamente neutro*, mas numa *sociedade secularizada*”. Já Teresa TOLDY, “A secularização da sociedade”..., in *Didaskalia* XLIII, 1.2 (2013), 29, precisa que, mesmo a Ocidente, a Europa parece ser excepção neste caminho secularizador: “De facto, ao contrário do que acontece noutras partes do mundo e noutros contextos cristãos, na Europa, a tese da secularização parece continuar a fazer sentido”. E, em referência, ainda, ao Velho Continente, louvando-se em Grace Davie, a autora afirma ser possível precisar os europeus ocidentais como “populações desigrejizadas”. Fernando CATROGA, *Entre deuses...*, questiona a existência de uma verdadeira “excepcionalidade” religiosa nos EUA, evidenciando, sobretudo, as iridescências na aproximação ao religioso manifestadas naquele país. Teresa TOLDY propugna, na mesma linha, uma análise cada vez mais pormenorizada a cada realidade nacional, mesmo no interior europeu, na medida em que dificilmente se poderão conceber, de modo uniforme, as experiências que cada país realiza em este domínio.

⁴⁶ Charles TAYLOR, “A era secular”, 15.

⁴⁷ Onésimo ALMEIDA, em *Utopias em dói menor*, Gradiva, Lisboa, 2012, 99 e ss., define *mundividência* do seguinte modo: “Sobre o conceito de mundividência, não creio tratar-se de uma teoria revolucionária, mas apenas de se reconhecer que há visões do mundo irreduzíveis entre si e que as sociedades se organizam mais ou menos coerentemente dentro delas. Na minha tese sobre ideologia apercebi-me de

constructo, crente ou não crente, pode ser mais plausível do que o outro (diferente/rival). Tal significa, pois, que modos (absolutamente) hegemónicos de concepção do mundo, formas de certeza imediata, não se encontram, em nossa estação, disponíveis. Aliás, expressando, eloquentemente, esta ausência de certezas, temos, inclusivamente, hoje por hoje, como

“modo de adesão mais frequente (...) a forma de probabilidade [mais] do que [a de] certeza. À pergunta sobre a existência de Deus, a resposta mais frequente, actualmente, não é ‘certa’ nem ‘improvável’ nem ‘excluída’, mas ‘provável’. E quando se comparam as respostas relativas às crenças ao longo de quarenta anos de sondagens, constata-se que é o possibilismo ou o probabilismo que ganha terreno, e não a certeza crente ou o ateísmo convicto”⁴⁸.

Quase à maneira de uma aposta *pascaliana*, Sophia assume, sem poder afastar uma zona de dúvida, a *gravitas*, a solenidade da vida⁴⁹:

que o conceito de mundividência era mais abrangente e, do ponto de vista filosófico, muito mais fecundo, por incorporar a ideologia no segmento emotivo do nosso universo individual, o que abrange a Ética e a Estética. Em última análise, todos os segmentos radicam-se em crenças metafísicas, e quase sempre religiosas, e nelas assenta toda a construção cultural de quem as habita. É dessa realidade que falamos quando usamos o termo ‘mundividência’ ou ‘visão do mundo’. Era essa uma das minhas conclusões (...) Cada um de nós organiza todo esse conjunto à sua maneira e sob influências várias, sobretudo do meio em que foi educado, cresceu e convive. Essa complexa rede de crenças, valores, desejos, necessidades, interesses, informação acumulada, e o mais que se quiser, organiza-se mais ou menos coerentemente naquilo a que se chama *mundividência* ou *visão do mundo*. Todos temos a nossa. É nela, ou a partir dela, que intervimos socialmente e nos definimos no nosso agir. Isso põe-nos todos no mesmo barco e na irremediável necessidade de negociarmos o nosso espaço. As alternativas são a intolerância e a guerra”.

⁴⁸ Jean-Marie DONEGANI, *Inculturação e gestão do crer*, in Philippe BACQ e Christoph THEOBALD, *Uma nova oportunidade para o Evangelho*, Paulinas, Prior Velho, 2013, 41. Já Tomás HALÍK, *O meu Deus é um Deus ferido*, Paulinas, Prior Velho, 2015, 29: “E não será esta sede ardente a única forma ou feição terrena da fé, ao passo que a certeza radiante e a ‘visão venturosa de Deus’ (*visio beatifica*) estão reservadas apenas para o pleno e perfeito descanso celestial? Aqui, na terra, a fé não oferece nenhuma ‘certeza’, mas requer abertura em face do incompreensível: no perguntar, no buscar e, por vezes, no clamor, nas lágrimas e no protesto, mas também na incessante imploração de confiança e perseverança, na coragem de não se contentar com as respostas e explicações imediatas e já feitas, demasiado baratas - não importa se lidamos com as dos ateus, como ‘Não há Deus’, ou com as dos devotos, que apenas repetem frases aprendidas ou ‘respostas correctas’, sem deixar que elas influenciem ou mudem a sua vida”.

⁴⁹ Sophia ANDRESEN, *Escuto*, in José MENDONÇA e Pedro MEXIA (org.), *Verbo. Deus como interrogação na poesia portuguesa*, Assírio e Alvim, Porto, 2014, 88.

Escuto mas não sei
Se o que oiço é silêncio
Ou deus

Escuto sem saber se estou ouvindo
O ressoar das planícies do vazio
Ou a consciência atenta
Que nos confins do universo
Me decifra e fita

Apenas sei que caminho como quem
É olhado amado e conhecido
E por isso em cada gesto ponho
Solenidade e risco

Em esta ecologia, uma nova atitude é solicitada à Igreja (e à teologia) no tratamento da informação não teológica. Tal implicará um falar de um modo outro, “hipotético-contingente”⁵⁰ e uma “desmitologização” e “desritualização” na conjugação do verbo e no comportamento da *ecclesia* (seu magistério), devendo (esta) atrever-se a correr o risco do provisório.

Perdemos, por consequência, a faculdade de reivindicarmos uma ingenuidade que o factor pluralismo – e, para o concreto caso da cosmovisão crente, como especificamente adiante veremos, o humanismo exclusivo - tornou irreversivelmente perdida. Um constructo emerge, desta sorte, como uma opção entre outras – “a nossa civilização moderna é constituída por uma multiplicidade de sociedades, sub-sociedades e meios, todos bastantes diferentes uns dos outros”⁵¹. E, dificilmente, alcançaremos subtrairmo-nos a uma dupla dança, entre duas posições (basculantes): a da pertença – encontramos-nos ligados, cumprindo o melhor no interior do constructo em que nos inserimos – e da percepção da (paradoxal) fragilidade do vínculo – isto é, (a noção de que se trata de) uma escolha entre outras possíveis.

⁵⁰ Jean METZ, *Dios e tiempo. Nueva teologia política*, Trotta, Madrid, 2002, 24.

⁵¹ Charles TAYLOR, *A era secular*, 24.

Inclusivamente, não estamos em condições de ignorar quanto uma pré-compreensão não crente permeou muitos meios, cumprindo destacar a prevalência que pareceu adquirir junto da vida académica e intelectual, de aí mais facilmente desaguando e estendendo-se a outros sectores societários⁵². De modo mais extremado, se possível, o padrão deixa de ser, em não raras ocasiões ou ambientes, o da crença em Deus para se alancorar em o seu oposto: “para cada vez mais pessoas, os constructos não crentes parecem, à primeira vista, os únicos plausíveis”⁵³.

Charles Taylor aponta para “dois grandes cenários genéticos e interpretativos da actual planimetria laica”⁵⁴: de uma banda, o “desvio intelectual” que pressupõe uma teia por onde passam os fios do nominalismo, a ciência tecnológica, a concepção meramente instrumental e já não ética do agir humano – em um fervilhar que “despertou a sociedade do ‘encantamento’ espiritual e religioso que, assim, começou a desertar dos templos e a entrar nas praças e nos laboratórios para saborear o ‘desencanto’ de um mundo já imanente e autossuficiente”⁵⁵; de um outro balançar, mais especificamente ocidental, a emergência da Reforma protestante – “foi Lutero, em um dos seus hinos, mais do que Nietzsche, quem declarou a morte de Deus pela primeira vez”⁵⁶ -, com a centralidade (absoluta) do sujeito (absoluto)⁵⁷, eixo em torno do qual giram a ética e a própria fé: “na ‘cidade laica’, já não existe a biga da alma que deve correr na ‘planície da Verdade’ que se estende diante dela, procurando depois uma verdade que é transcendente, para usar o famoso mito do *Fedro* platónico, mas é a pessoa individual que – como a aranha – tece a partir do seu íntimo, do centro, o fio das verdades variadas e variáveis”⁵⁸.

⁵² Esta perspectiva, quanto ao específico mundo intelectual/académico, poderá, de algum modo, ser matizada ou, pelo menos, devidamente sopesada com recurso a estudos, de anos recentes, que evidenciam, por exemplo, em um país como a França, serem os crentes (em Deus), na faixa etária dos menos de 45 anos, constituídos, de modo maioritário, por uma população com estudos superiores. Vide Pierre BRÉCHON, *La France à travers ses valeurs*, Armand Colin, Paris, 249.

⁵³ Charles TAYLOR, *A era secular*, 24.

⁵⁴ Gianfranco RAVASI, *Roteiro dos navegantes. As respostas da fé*, Lucerna, Cascais, 2014, 23.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Mark TAYLOR, *Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*, Siruela, Madrid, 2011, 67.

⁵⁷ *Ibidem*, 66: “a obra de Descartes marca um ponto de inflexão decisivo em este relato do desenvolvimento humano. A filosofia cartesiana inverte a revolução copernicana: enquanto Copérnico havia afastado o homem do centro do universo através da descoberta de que a Terra dá voltas em torno do Sol, Descartes insistiu que tudo gira em torno do homem”. Diversamente, porém, do *cogito, ergo sum* (*penso, logo existo*) cartesiano, Karl Barth propôs como leitura radical da condição humana, *cogitor, ergo sum* (*sou pensado/amado, logo existo*).

⁵⁸ Gianfranco RAVASI, *Roteiro dos navegantes...*, 24.

Ainda assim, apesar do crescente indiferentismo pela questão de Deus em nossas sociedades – “se Deus tivesse de Se apresentar na praça principal da ‘cidade secular’, seria no máximo considerado um estranho a quem se pediria os documentos de identidade”⁵⁹ - cremos que esta não foi (completamente) suprimida do horizonte, no que seria uma mutilação insuperável que a humanidade infligiria a si mesma:

“O que é que seria uma cultura da qual não fizesse parte sequer a palavra Deus? A pergunta coloca-se não directamente em relação a uma sociedade que não fosse religiosa, mas antes a uma sociedade na qual se pusesse a questão pura e simplesmente. Será que o Homem – perguntava Karl Rahner – deixará alguma vez de se tomar suficientemente a sério para renunciar à pergunta pelo ‘Futuro Absoluto’? O que é que aconteceria, se a simples palavra ‘Deus’ deixasse de existir? ‘Então o Homem já não ficaria situado perante o todo da realidade enquanto tal, nem perante o todo uno da sua existência enquanto tal. Pois isto é o que faz a palavra Deus e só ela. Já não notaria que ele é só um ente particular e não o ser em geral. Não notaria que já só pensa perguntas, mas não a pergunta pelo perguntar em geral; já não notaria que não faz senão manipular sempre de novo momentos particulares da sua existência, mas já não se coloca a questão da sua existência como unidade e totalidade. O Homem teria esquecido o todo e o seu fundamento e teria ao mesmo tempo – se é assim que se pode dizer – esquecido que esqueceu. Que seria então? Apenas podemos dizer: deixaria de ser Homem. Teria realizado uma evolução regressiva, para voltar a ser um animal hábil. O Homem só existe propriamente como Homem, quando diz ‘Deus’, pelo menos como pergunta, pelo menos como pergunta que nega e é negada. A morte absoluta da palavra ‘Deus’, uma morte que eliminasse até o seu passado, seria o sinal, já não ouvido por ninguém, de que o Homem morreu’. Até o poder colocar a questão da morte da palavra ‘Deus’ mostra que a palavra ‘Deus’ continua a afirmar-se inclusive através do protesto contra ela’. A realidade de Deus está aí, ‘pelo menos enquanto pergunta’⁶⁰.

⁵⁹ *Ibidem*, 25.

⁶⁰ Anselmo BORGES, *Deus e o sentido da existência*, Gradiva, Lisboa, 2011, 24-25. Na formulação de Tomás HALÍK, *O meu Deus...*, 81: “O Cristianismo afirma que Deus não é Deus sem relação e para além da relação com o homem, e o homem não é de veras o homem sem relação e para lá da relação com Deus (e que se encontra numa relação com Deus, mesmo quando não é consciente de tal relação ou ‘não acredita nele’, não o chama, como os cristãos o chamam)”. Todavia, alerta o teólogo para concepções/imagens erradas de Deus: “Se ainda sobreviverem as concepções de Deus como um objecto, um *Ser* no meio de outros entes, ‘uma natureza’ afim e análoga aos seres criados, acerca da qual se pode discutir se ‘existe’ ou ‘não existe’, então, o teólogo há-de dar as boas-vindas a todo o ateísmo que aniquila tais concepções, porque *Deus não é realmente assim*. Se alguém descrever Deus como ‘um Ser sobrenatural’, algures por detrás dos bastidores da realidade, então temos de atirar, serenamente, essa ideia para a fornalha da crítica ateia. O Deus em que acreditamos não está ‘por detrás da realidade’, antes é a profundidade dessa realidade, o seu mistério, é ‘a realidade da realidade’. Se para Ele utilizarmos a metáfora ‘pessoa’, então, não será porque vemos nele algo de afim aos seres criados, mas porque, assim, expressamos sobretudo duas coisas: a primeira é que Ele é *acessível, dirige-se a nós e fala-nos* (é acessível na oração e fala-nos através da totalidade da vida e da realidade); a segunda é que Ele está *em relação na sua essência mais profunda* [na comunhão da Trindade]”, in *O meu Deus...*, 80.

O Ocidente inventa a ordem imanente da Natureza, susceptível, esta, de explicação sem (obrigatório) recurso ao transcendente, abrindo, assim, o necessário espaço da interrogação – ausência, pois, de certeza -, quando interrogação há, acerca de uma ordem outra da qual aquela (primeira) seria, possivelmente, subsidiária (para a qual, eventualmente, poderia remeter, de forma mediata). A emergência do dualismo imanente/transcendente implicar-nos-á, de novo, na resposta ao *quê* e *como* do florescimento humano: remetendo para uma – outrora não problemática - realidade “exterior” ou “além” do ser humano, ou, ao invés, concebendo-a, exclusivamente, no quadro da imanência (?).

Se, de maneira a fazermos jus à complexidade dos posicionamentos, deveremos relevar quanto, ilustrando, no próprio interior de uma mundivisão que valoriza, enfaticamente, a mencionada realidade “exterior” ou “além” do ser humano, também a vida imanente é devidamente abraçada – sublinhe-se que só porque a vida é boa é que o gesto de Jesus Cristo, de doação até à morte, tem/pode ter a dimensão que conhecemos; por contraponto, a morte de Sócrates, inserta em uma abordagem que considera ser bom deixar (o filósofo) esta condição por uma melhor, não pode atingir idêntica força⁶¹, assim se recortando as significativas distâncias entre cristianismo e filosofia grega -, não menos assertivo deve ser o balizar de a ascensão do secularismo confinar com a emergência de um humanismo autossuficiente, isto é, “um humanismo que não aceita objectivos últimos além do florescimento humano, nem qualquer submissão a algo (ou Alguém) além desse florescimento. O que não era verdade em nenhuma sociedade anterior”⁶². Nas inspiradas palavras de Pascal Bruckner, “preferimos ser felizes, a ser sublimes ou salvos”⁶³.

⁶¹ Charles TAYLOR, *A era secular*, 29.

⁶² *Ibidem*, 30. Em uma perspectiva que não subscreveríamos por completo, como acima destacámos, George Minois parece já intuir no ar o (inédito) fim mesmo da questão de Deus: “Georges Minois conclui a sua *História do Ateísmo*: o mundo parece encontrar-se perante um facto decisivo e mesmo único: se, independentemente da sua resposta, positiva ou negativa, o Homem já não vir pura e simplesmente necessidade de colocar a questão de Deus, isso significa que, pela primeira vez na sua História, a Humanidade sucumbe ao imediatismo, a uma visão fragmentária do aqui e agora e ‘abdica da sua procura de sentido’”, Anselmo BORGES, *Deus e o sentido...*, 31.

⁶³ Pascal BRUCKNER, *A euforia perpétua. Ensaio sobre o dever da felicidade*, Editorial Notícias, Lisboa, 2002, 32. No entendimento deste autor, podemos afirmar que a felicidade é subsumida a uma dimensão prazenteira, hedonista. Ao longo da história da filosofia, contudo, mesmo autores que convergiam na necessidade de buscar este bem, a felicidade, divergiam quanto ao conteúdo da mesma: Aristóteles reclamava a *eudaimonia* como felicidade, isto é, a busca dos grandes mistérios do universo ou a dedicação à política, com uso da justiça e da prudência; para os epicuristas felicidade era sinónimo de prazer, enquanto os estóicos refutavam que a felicidade pudesse consistir em emoções prazenteiras, pois não dependem, estas, de nós. Cf. Adela CORTINA, *Para qué sirve realmente la ética*, Paidós, Barcelona, 2013, 33.

Se, neste instante, buscássemos, renovadamente, cingir o conceito de secularidade na específica acepção singularizada por C. Taylor, diríamos, portanto, que ela nos remete para a condição em que a nossa experiência e busca de plenitude ocorre, sendo que, e a modos de síntese, “uma era secular é aquela em que o eclipse de todos os objectivos além do florescimento humano se torna concebível”⁶⁴.

Não pensemos, contudo, em integrando a secularidade como característica distintamente ocidental e conquanto esta sinalize uma noção de perda – do declínio da presença da religião no espaço público, à queda da crença em Deus e da prática religiosa -, que com o processo e conceito que vimos procurando dilucidar nos encontramos, exclusivamente, em território de subtracção. Modernidade não é igual a *menos religião*, mas a *religião diferente*⁶⁵. Simplesmente, não mais nos deparamos com a candura de diálogos como este⁶⁶:

-*Acreditas em Deus?*

-*Não.*

-*Então não tiveste mãe? – admirou-se Machorka.*

Uma religião à *la carte*, desinstitucionalizada, subjectivizada, não raro polvilhada, até, por elementos de diferentes tradições religiosas. Michel Wieviorka explica que o individualismo moderno alimenta as identidades colectivas, não se limitando a miná-las ou a destruí-las. Antigamente, no seio das sociedades tradicionais, diz-nos, quando as identidades se reproduziam, as pessoas singulares não tinham outra hipótese: o grupo, em nome da tradição, submetia toda a gente à sua lei e o indivíduo nunca era mais do que um átomo de um corpo social que se pretendia perpétuo.

Mas hoje, cada vez mais, as pessoas singulares querem poder escolher a sua identidade, incluindo colectiva. Envolvem-se - e assim querem também poder desligar-se - enquanto indivíduos para partilhar por obra da sua decisão individual os valores do grupo a que consideram pertencer. Dantes, assinala o académico, um jovem era muçulmano porque os seus pais, os seus avós, etc., o eram; hoje, e muito especialmente nas democracias ocidentais, ele explica ao investigador que o entrevista que a sua religião é fruto de uma decisão tomada individualmente.

⁶⁴ Charles TAYLOR, *A era secular*, 31.

⁶⁵ Cf. Jean-Paul WILLAIME, *Deus ainda...*, 37 e ss. Remete, o autor, em este contexto, de uma banda, para uma religiosidade menos enquadrada institucionalmente, vivida de modo mais individualizado, como uma escolha e não tanto uma herança, mas sem precluir que não se assistiu a um declínio drástico da religiosidade, nem, tão pouco, a um espectacular aumento do ateísmo.

⁶⁶ Romain GARY, *Educação Europeia*, Sextante, Porto, 2014, 31.

Evidentemente, estamos no domínio do fenomenológico e do pragmático. Porque sempre diríamos que a fé é dom – que *eu* poderia recusar, é certo -, que a possibilidade de eu crer *me* é dada (gratuitamente)⁶⁷.

Se Deus não é mais, para muitos, plenitude de vida e aspiração última, necessário foi encontrar um *substituto* (para o *agapê*)⁶⁸.

No perímetro do humanismo exclusivo (e excludente), o *desencantamento* de um cosmos povoado de espíritos – benignos e malignos -, agentes espirituais que tudo preenchem, com os quais o humano se confrontava, inapelavelmente, em uma miríade de etapas ou acontecimentos⁶⁹, quotidianamente, a identificação da presença de todos as sombras e fúrias no interior do sujeito, especificamente na sua mente (“a única localização de pensamentos, sentimentos, arrebatamento espiritual está no que designamos como mentes”⁷⁰), ofereceu um substrato hermenêutico para a mutação paradigmática que deslocou o terreno do contacto com/presença do sobrenatural – por vezes, mediada, ou orientada num determinado sentido, por relicários, ladainhas, velas benzidas, mezinhas, santos... – para a pura explicação imanente (no sujeito; as mentes são humanas, limitadas e são espaços internos). É deste (último) modo que assumimos, actualmente, que as coisas são (ainda que nelas não necessariamente nos detenhamos, reflexivamente – o que nos permite tomar, com maior exactidão, a medida do pulsar nosso contemporâneo).

Em anos recentes, António Damásio destacar-se-ia, no sublinhar das limitações da abordagem cartesiana (ou, pelo menos, da leitura, pelo neurocientista, desta): as

⁶⁷ Cf. Michel WIEVIORKA, *Nove lições de sociologia*, Teorema, Lisboa, 2010.

⁶⁸ Sobre o próprio do amor cristão, Cf. BENTO XVI, *Deus é amor. Carta encíclica de Bento XVI*, Paulinas, Prior Velho, 2006. Maria BINGEMER, *Viver como crentes no mundo em mudança*, Paulinas, Prior Velho, 2014, 46 e ss: “as religiões monoteístas do tronco abraâmico (Judaísmo, Cristianismo, Islão) têm, no encontro humano com o Deus único, o Incondicional profeticamente revelado, o fundamento da normatividade universal do seu *ethos*. A fé cristã, entre elas, afirma ser o encontro com o Deus de Jesus Cristo, a experiência de um sentido radical do existir, uma teonomia fundante da liberdade e responsabilidade pessoais, um enraizamento experiencial da pessoa no Incondicionado que lhe assegura, a um só tempo, a liberdade e o limite. Um termo grego – já presente na tradução grega da Tora judaica, e central no Novo Testamento – designa o fundamento do *ethos* do Cristianismo nascente. A palavra em questão é *ágape*, usualmente traduzida por amor. Aqui se intenta significar uma conceção de amor para a qual não parecem nem adequados nem idóneos os verbos e substantivos mais usuais na língua grega como *eros*, *filia*, *storgé*... No amor/ágape destacam-se a generosidade desinteressada e oblativa – sem outro interesse ou possibilidade de gozo e satisfação que não seja o seu próprio exercício – e a disponibilidade para uma saída de si em direção ao outro”.

⁶⁹ António CABRAL, *O cónego*, Cotovia, Lisboa, 2007, 10: “Nesse tempo os meus pecados não iriam além de alguma pequena maroteira venial pela qual ‘o Jesus’ tivesse ficado zangado comigo e me ralhasse pela voz enorme da trovada” [fala do narrador e personagem da narrativa, padre Salviano Taveira, que o autor concebe como tendo nascido, em Covelas, aldeia transmontana, da Diocese de Bragança-Miranda, no ano de 1923].

⁷⁰ Charles TAYLOR, “A era secular”, 44.

emoções não só não devem ser colocadas de parte, como são essenciais à boa decisão (razão); uma lesão cerebral pode implicar o afectar de funções/tarefas (cerebrais) que, por exemplo, contendem com o bom desempenho ético (visto, tradicionalmente, como estando em uma outra ordem – suprassensível)⁷¹. A identificação *cérebro-mente* voltava, assim, à ordem do dia.

O filósofo Miguel Real, descrevendo o *estado da arte* no interior desta temática, deixa-nos um acervo interessante de mistério por resolver: o que os *behavioristas*, *cognotivistas* (partem dos estudos lógico-matemáticos das ciências da informação), ou *neurólogos* (partem da anatomia do cérebro), para quem a paixão, a inteligência, a razão só têm uma sede – o cérebro, pois claro – não conseguem explicar ou responder, prende-se com três questões essenciais: a) a criação de valores universais; b) a criação do conhecimento sobre valores universais (a criação de conceitos universais e de meta-conhecimento sobre conceitos universais – eternidade, infinito, números, letras do alfabeto; c) a existência de conceitos sem imagem como suporte do significado (ordens, séries, conjuntos, números não naturais)⁷². A (pura) relação *corpo-mente* é, manifestamente, insuficiente para lhes dar resposta. “Amor” e “Deus”, para exemplificar, não encontram expressão nestas teses; enquanto criação da própria humanidade – mesmo supondo tal hipótese – existe a ideia de Deus: ideia de Deus enquanto símbolo de infinito, eternidade, onipotência, onisciência, perfeição. Amor que não abrange a *minha* mulher, o *meu* filho, os *meus* amigos – pois este amor se encontra já nos primatas –, mas amor de toda a humanidade, amor aos próprios inimigos – este amor não encontra expressão lógica: “não há expressão lógica para a frase: ‘o amor de Deus’”⁷³.

Esta criação de valores universais, de que, aliás, a Bíblia é repositório, não tem lugar na investigação neurológica. Nenhum dos métodos de carácter lógico-matemático nos permite aceder a um ponto indeterminado como Deus. “Deus seria a expressão do cálculo como do computador”; Deus é “fora de série”, Deus é “paralelo ao mundo”, Deus é “transcendente ao mundo”, dir-nos-iam.

Sistematizando, poderemos dizer que, face ao problema em apreço, temos, na formulação deste autor, x) a *posição monista* – que é *comportamentalista*, *fisicalista*, *biológica*, *culturalista* – que afirma: “os cérebros causam a mente”. A *mente* identifica-

⁷¹ Cf. António DAMÁSIO, *O erro de Descartes*, Companhia das Letras, São Paulo, 2006.

⁷² Miguel REAL, *Nova Teoria do mal*, Dom Quixote, Lisboa, 2012, 31 e ss.

⁷³ *Ibidem*.

se com o espírito. Na formulação – *culturalista* – de Popper há três dimensões – corpo, mente, espírito –, sendo, todavia, o espírito criação da mente; (aquilo) tudo o que a mente criou; xx) a *posição religiosa clássica* – para a qual a alma ou espírito acresce ao corpo (tese *dualista* ou *descontinuista*); xxx) a *posição transcendentalista* (defendida por Miguel Real): o corpo humano é a casa do espírito. Este transcende o corpo, mas não se realiza sem ele. O espírito, a existir sem corpo, tem de operar uma transfiguração: não é mais o espírito humano.

No desenvolvimento oferecido pelo filósofo português, a mente nasce contra o corpo, isto é, emerge da necessidade de prevenir o mal (a doença, a carência, a morte, o sofrimento, a incerteza quanto ao futuro, os ataques do inimigo...). O espírito forma-se para dar sentido à união *corpo-mente*, estabelecendo finalidades para a existência do corpo e da mente, criando a esfera dos valores morais e conceitos intemporais. Em suma, precisamos do nosso corpo. Da mente. Do espírito. O *eu* englobará, de acordo com esta teorização, três níveis: razão, entendimento, intelecto (*logos, ratio*). Quem pretender retirar desta equação o espírito tem que responder aos três desafios – a), b), c) – formulados, de modo *fisicalista* (e até ao momento não houve esse *eureka!*).

Miguel Real, ouvinte atento de Corelli e de Mozart, sabe, afinal, que aos reducionismos - passíveis de serem achados em várias áreas do saber, e, por isso, patentes, por vezes, também no campo das neurociências – falta esse espectro capaz de nos ler e explicar na emoção que sentimos perante um quadro, uma composição musical, a arte pela arte, a beleza pela beleza. A greve de fome é o inexplicável pelo cérebro tanto quanto é, já se vê, atentado contra o corpo (o suicida, paradigma da inexplicação cerebral): a greve de fome só se entende por solidariedade de valores.

Anselmo Borges, colocando-se perante o mesmo repto - o de procurar compreender a relação mente-cérebro -, reflectirá nestes termos:

“A questão da subjectividade pertence ao núcleo da reflexão humana. Embora algumas correntes filosóficas falem da sua dissolução, penso que o sujeito é ineliminável. Argumento, mostrando que a condição de possibilidade de objectivar – no caso do Homem, de se objectivar – é o sujeito, de tal modo que, por mais que objective de si mesmo, o Homem nunca se objectivará completamente, já que continuará a ser o sujeito que (se) objectiva. Manfred Frank também afirma que nunca será possível reduzir a consciência e o espírito a processos neuronais, e isso ‘por razões de princípio’. Há uma questão de princípio: como explicam as neurociências a passagem de processos físicos inconscientes a processos mentais conscientes? ‘Não é possível substituir o saber sobre nós mesmos por um saber objectivo sobre o mundo.’ A subjectividade

cai fora do mundo, não pertence ao mundo dos objectos. O ‘eu’ do autoconhecimento não é redutível àquilo a que nos referimos com nomes ou caracterizações. ‘A autoconsciência é um conhecimento único, reflexivo, no qual uma pessoa se refere conscientemente a si mesma, mas a si mesma em posição objectiva. Como poderia ela, porém, captar este eu-objecto como ela mesmo enquanto sujeito, se, antes desta apresentação objectiva, não tivesse tido uma consciência inobjectiva de si?’ Esta consciência inobjectiva quer dizer vivida, pré-reflexiva (...) A tese de neurocientistas que afirmam não haver, por detrás do alegado livre-arbítrio, senão processos neuronais, que determinam a vontade, contradiz não só a compreensão jurídica de responsabilidade, mas também a nossa própria autocompreensão: queremos ser autores racionais de mudanças no mundo – tentamos ‘tomar decisões racionais’. (...) E há esta virtude admirável: resistir moralmente à maioria. Os opositores ao Terceiro Reich ‘merecem o nosso sumo respeito’, precisamente porque foram poucos e capazes de enfrentar a morte. Aí, ‘os neurocientistas têm muito para justificar no sentido de dar conta do normativamente correcto dessas decisões a partir de processos neuronais’. Tudo o que é essencial, quando pensamos na humanidade, ‘vinculamo-lo ao pensamento da subjectividade e não à nossa representação do cérebro. São sempre pessoas, sujeitos, que consideramos como criadores de literatura, cultura ou religião’. Afinal, ‘temos cérebros e somos eus’. Daí poder formular-se o imperativo categórico de Kant nestes termos: ‘Nunca trates os seres humanos como coisas, mas sempre como sujeitos e pessoas. Se o mundo consistisse só em objectos, não haveria ninguém a quem dirigir o preceito: ‘porta-te decentemente com os outros sujeitos’”⁷⁴.

Por sua vez, o médico e neurocientista Miguel Castelo-Branco, explicando o conceito de *delusão* – “algo é visível ou percebido mas não consegue perceber uma outra realidade subjacente”⁷⁵ – indaga, com expressividade, mas ainda de modo (algo) retórico:

“será que a ciência pode estabelecer a espiritualidade religiosa como uma delusão que pode ser explicada, e transformá-la na explicação perceptível de uma ilusão da qual se pode escapar? Se assim fosse, como explicar as ‘delusões’ duradouras do budismo, hinduísmo, cristianismo, islamismo e judaísmo? Elas desafiam a explicação científica, escapam ao seu reducionismo e revelam-se como transcendentais”⁷⁶.

A conclusão do investigador, porventura temperada pelo signo da provisoriedade, é a de que “talvez a ciência possa simplesmente explorar a fenomenologia da espiritualidade”⁷⁷. Em seu entender, “a emergência de estados

⁷⁴ Anselmo BORGES, *Deus e o sentido...*, 46-48.

⁷⁵ Miguel BRANCO, *Neurociência e espiritualidade*, in Anselmo BORGES (coord.), *Deus ainda...*, 77.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

mentais a partir de relações físicas ou biológicas parecem envolver um tipo de processo que não pode (pelo menos por ora) ser extraído através de um esquema dedutivo”⁷⁸, quer dizer, “continua porém por definir como é que se opera uma transição metodológica da ‘explicação’ epifenomenal à ‘descrição’ iluminada da experiência espiritual e religiosa”⁷⁹. Maria Filomena Molder recorda Kant: “A ciência da natureza não há-de nunca revelar-nos o interior das coisas”⁸⁰. E, posicionando-se sobre os limites da ciência, aduz:

“A ciência não conhece o limite como limiar, não tem a experiência do umbral, cria as suas próprias limitações, que nada deixam de fora (deixando tudo o resto de fora) (...) Não há, na verdade, qualquer tensão na ciência em relação àquilo que fica fora dela, pois fora dela não há nenhuma coisa que a transcenda, o exterior da ciência é impensável, irrepresentável, pela própria ciência. Nessa medida, não se podem estabelecer limites éticos à ciência ou aparecerão sempre estranhos ao universo dos seus métodos, operações e objectivos. A matemática não pode conduzir à metafísica (nem tem necessidade disso) (...) A matemática nunca nos revelará o ser interior das coisas, que lhe é heterogéneo, mas também não é isso que ela pretende. Ao invés, a metafísica instituída pela própria natureza da razão não é um resultado de uma escolha arbitrária nem de um crescimento do progresso da experiência. O anseio da razão de chegar à plenitude, de ir até ao ponto de contacto do espaço *cheio* da experiência com o espaço *vazio* do qual nada podemos saber, conduz-nos aos limites e àquilo que os exorbita (as ideias transcendentais), e isso implica-nos até à medula”⁸¹.

Ora, e retomando a exposição acerca de como outrora o mundo foi, para que compreendamos como e porque mudámos, se as coisas (os espíritos da floresta, por exemplo) incorporam, elas mesmas, poder próprio, o sujeito está a elas submetido ou pode (delas) sofrer consequências – o sujeito “poroso” do mundo encantado (lá, onde a descrença é difícil, se não impossível: “ir contra Deus não é uma opção no mundo encantado”⁸²); ao invés, se tudo reside/se passa no interior do sujeito, então este está “defendido” – e, desta maneira, se pode definir o sujeito moderno⁸³. No mundo “poroso”, há, claramente, uma dimensão comunitária do crer, pelo que um *desviado* pode amaldiçoar toda uma comunidade, afectada, punida pela permissividade face

⁷⁸ *Ibidem*, 80.

⁷⁹ *Ibidem*, 82.

⁸⁰ Maria MOLDER, *As nuvens e o vaso sagrado*, Relógio D’água, Lisboa, 2014, 123.

⁸¹ *Ibidem*, 122 e 124.

⁸² Charles TAYLOR, *A era secular*, 55.

⁸³ *Ibidem*, 51.

ao/aquele desintegrado. Neste contexto, o grau de exigência colocado à arguição de que uma sociedade que incluísse hereges não estava, por natureza, condenada à desordem é hercúleo. De resto, tal posicionamento permite-nos entender o insubstituível papel de Deus em uma sociedade – mas, igualmente, ao nível pessoal para os que possuíam aspirações morais e espirituais -, e, bem assim, perscrutar a dificuldade de a lobrigar sem Ele: “foi o papel existencial-fundamental de Deus na sociedade que talvez melhor explica como foi difícil levar as nossas mentes a considerar a possibilidade da existência de uma sociedade não fundada em crenças religiosas comuns”⁸⁴.

Neste âmbito, vale a pena notar como no contrato social pensado por John Locke, enunciado em *Carta sobre a tolerância*, a crença na existência de Deus e na imortalidade da alma são concebidas como premissas de sociabilidade, como integrando aqueles laços morais sem os quais as sociedades se desintegrarão. Desta sorte, e *a contrario*, “os que negam a existência de uma divindade não devem de maneira alguma tolerar-se. A palavra, o contrato e o juramento de um ateu não podem constituir algo de estável e de sagrado, pois são os vínculos da sociedade humana, a tal ponto que, suprimida a crença em Deus, tudo se desmorona”⁸⁵.

Pierre Bayle opor-se-á a semelhante concepção, sustentando que o ateísmo não conduz, necessariamente, à corrupção dos valores e, mais fundamentalmente, que “a religião era inútil para a concórdia civil e que, ao nível dos princípios, a sociedade podia subsistir sem religião, dado que a raiz de toda a moralidade se situava no âmago da consciência”⁸⁶.

⁸⁴ *Ibidem*, 57.

⁸⁵ John LOCKE, *Carta sobre a tolerância*, Edições 70, Lisboa, 1996, 118.

⁸⁶ Fernando CATROGA, *Entre deuses...*, 85. Por sua vez, o destacado constitucionalista e ex-presidente do Tribunal Constitucional italiano, Gustavo Zagrebelsky, partindo de um conceito de *justiça* que transcende, claramente, o de leis e procedimentos, intenta um ousado e desafiante diálogo com o texto bíblico, partindo da noção de liberdade de consciência e da humana responsabilidade/criatividade em tempos seculares: “A descoberta, desde Sócrates, da liberdade de consciência, isto é, da possibilidade de nos convertermos em legisladores de nós próprios, tende, precisamente, a libertar-nos da necessidade natural e das suas leis. Inclusivamente as leis divinas podem ser questionadas em nome da justiça, sempre que se entenda que esta é ‘para todos a mesma, sem importar quem a considere, seja Deus, seja um anjo, ou, enfim, seja um homem’ [Montesquieu, *Cartas Persas*]. ‘Sei que é um atrevimento falar ao meu Senhor, eu que sou pó e cinza’ (Gn 18,27), diz Abraão na sua intercessão para salvar Sodoma, e exclama: ‘Como vais fazer que morram justos por pecadores e que o justo e o pecador tenham a mesma sorte! De maneira nenhuma o farás! Não fará justiça o juiz de toda a Terra?’. Portanto, também Deus, melhor dito, Deus em primeiro lugar, está submetido à justiça. Mesmo que concebamos Deus como necessariamente justo, e, por consequência, as suas leis, também como sempre justas, permanece o grande problema de como as entender, como interpretá-las. Necessariamente, ‘segundo a justiça’: isto significa, sem embargo, como bem o sabem os juristas, subordinar o legislador ao intérprete e ao seu sentimento de justiça”. Gustavo ZAGREBELSKY, *La idea de justicia y la experiencia de la injusticia*, in Gustavo ZAGREBELSKY e Carlo MARTINI, *La exigencia de la justicia*, Trotta, Madrid, 2006, 30.

Se é certo que Bayle considerava a presença da luz divina no interior do homem, “pois a liberdade de consciência residia, não nos direitos do indivíduo, mas em Deus, isto é, num domínio em que a política terá que se calar”⁸⁷, todavia essa fonte autonomizava a responsabilidade, sendo que, para este autor, “o mal, ou, ao invés, a prática virtuosa (a piedade, sobriedade, etc.) não promanam da crença ou descrença na existência de um Deus, mas antes de uma certa disposição ou temperamento fortificada pela educação, pelo interesse pessoal, pelo desejo de ser louvado, pelo instinto da razão, ou por motivos semelhantes”⁸⁸.

Muito embora o contrato social presente em nossas sociedades (ocidentais), desde há muito, tenha deixado de fazer impender sobre o cidadão a obrigatoriedade da crença em Deus (para que este pertencesse, de pleno direito, à *cidade*), e, outrossim, muitos teólogos recusem a fórmula *se Deus está morto, tudo me é permitido* (atribuída a um personagem de *Os Irmãos Karamazov*, de Dostoievsky) – aforismo que tendem a considerar idolátrico de *deus* (de um mal entendido conceito de Deus), desresponsabilizador do humano e não suficientemente capaz de louvar a (dádiva da) vida ela mesma⁸⁹, ou ofensiva para os que perfilham um credo não crente -, contudo, julgamos não ter perdido completa pertinência, no que tem de funda interrogação o que na correspondência epistolar Carlo Maria Martini dirige a Umberto Eco, em este concreto ponto -

“que razões dá aos seus actos aquele que pretende afirmar e professar princípios morais, que podem exigir até o sacrifício da própria vida, sem conhecer um Deus pessoal? [nem *imperativos categóricos* universalmente válidos] (...) Como é que eu posso chegar ao ponto de dizer, prescindindo da referência a um Absoluto, que não posso realizar de forma nenhuma e por preço nenhum, certas acções e devo fazer outras custe o que custar? Certamente há leis, mas que força têm para nos obrigar a dar até a própria vida? (...) Reconheço, portanto, que existem numerosas pessoas que agem correctamente do ponto de vista ético e realizam por vezes actos de elevado

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*, 86.

⁸⁹ José MENDONÇA, *Nenhum caminho será longo*, Paulinas, Prior Velho, 2012, 21: “É necessário amar a Deus sem ser por nada. Amá-lo, simplesmente. ‘A rosa não tem porquê/Floresce porque floresce./Não cuida de si mesma./Nem pergunta quem a vê...’, ensina Angelus Silesius. Ou como escreve Gertrude Stein, ‘uma rosa é uma rosa é uma rosa’. Amar a Deus sem ser por nada. Santa Teresinha do Menino Jesus dizia: ‘Ainda que não houvesse paraíso eu continuaria a amar a Deus.’ Temos de ultrapassar uma determinada concepção do cristianismo como máquina de fabricar castigos e recompensas”. Já a escritora, católica, Flannery O’Connor, em Flannery O’CONNOR, *Um diário de preces*, Relógio D’Água, Lisboa, 2014, 19 e 38, respectivamente, parece dividida, nas suas súplicas, entre as duas posições aqui aludidas, pois se, por um lado, “não quero que seja o medo a fazer-me ir à Igreja. Não quero agir como uma cobarde, ficando junto de Ti só porque tenho medo do Inferno”, por outro, “O Inferno, um Inferno literal, é a nossa única esperança. Tirem-nos o Inferno e iremos converter-nos numa terra completamente devastada, ao invés de meio devastada”.

altruísmo sem terem ou sem saberem que têm uma razão transcendente para os seus actos, sem fazerem referência nem a um Deus Criador, nem ao anúncio do Reino de Deus com as suas consequências éticas, nem à morte e Ressurreição de Jesus e aos dons do Espírito Santo, nem à promessa da vida eterna (...) Mas quem não referencia estes princípios, ou princípios análogos onde vai buscar a luz e a força para fazer o bem, não só em circunstâncias fáceis, mas também naquelas que nos põem à prova até ao limite das nossas forças humanas e sobretudo naquelas em que somos colocados perante a morte?”⁹⁰ –

nem, tão pouco, a resposta por parte deste último. Pedindo ao seu interlocutor, então Arcebispo de Milão, que aceite fantasiar, ainda que por um instante, a não existência de Deus, de aí derivando a hipótese (académica) de que aquilo que sucede é que o humano, em face do desafio da morte, se tornou em um animal religioso, inventando narrativas e modelos nos quais se pudesse inspirar, concluiria da seguinte forma (talvez, diríamos em jeito de paradoxo, *secularmente sagrada*):

“Você afirma que, sem o exemplo e a palavra de Cristo, faltaria a qualquer ética laica uma justificação de fundo que tivesse uma força de convicção ineludível. Porquê retirar ao laico o direito de se servir do exemplo de Cristo que perdoa? (...) Entre as muitas (imagens) que [o humano] é capaz de imaginar, umas brilhantes, outras terríveis, outras ainda praticamente consoladoras, antecipando a plenitude dos tempos, teve, em determinado momento, a força religiosa, moral e poética, de conceber o modelo de Cristo, do amor universal, do perdão dos inimigos e da vida oferecida em holocausto pela salvação dos outros. Se eu fosse um viajante vindo de longínquas galáxias e me aparecesse pela frente uma raça que tenha sido capaz de se propor como este modelo apreciaria com humildade tamanha energia teogónica e consideraria esta espécie miserável e infame, que cometeu tantos horrores, redimida só pelo facto de ter sido capaz de desejar e crer que tudo isso fora Verdade”⁹¹.

Provavelmente, a esta posição de Umberto Eco pode atribuir-se o grande mérito de poder fundar – e tenha, inclusive, já fundado e enformado -, radicalmente, uma arbitragem (ponderada/conhecedora) de casos nos quais se reclama da presença de símbolos religiosos (cristãos) no espaço público⁹².

⁹⁰ Carlo MARTINI, *Onde encontra o laico a luz do bem?*, in Umberto ECO e Carlo MARTINI, *Em que crê quem não crê?*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2000, 58 e ss.

⁹¹ Umberto ECO, *Quando os outros entram em cena nasce a ética*, in Umberto ECO e Carlo MARTINI, *Em que crê...*, 65 e ss.

⁹² No célebre caso “Lautsi e outros vs Itália”, em tendo sido demandado o Estado Italiano, por uma mãe que se sentira ofendida pela presença do crucifixo em sala de aula onde os seus filhos estudavam, e após o Conselho Escolar ter decidido manter os crucifixos em sala de aula, o Tribunal Administrativo entendeu que hoje em dia a realidade social do crucifixo deve ser entendida não só como um símbolo de um dado

No mundo “poroso”, para que o sistema (comunitário) fosse perene necessidade havia, contudo, de escapes, de um respirar outro, de um *fora*, de entre os quais/no qual o Carnaval se destacava. A ordem reclamava, ainda que por momentos, o caos. Princípios contraditórios coexistem, então, buscando-se uma combinação sinérgica: “todos os códigos precisam de ser contrabalançados, por vezes mesmo afundados na sua negação, sob pena de rigidez, enfraquecimento, atrofia da coesão social, cegueira, talvez em última análise de autodestruição”⁹³. Esta sabedoria como que continua a não ser-nos estranha: sentimos, em diferentes ocasiões, a pertinência de propiciar descontinuidades em nosso rotineiro existir. Há, sem embargo, aqui, uma diferença de tomo, quando ponderamos as diferentes sociedades em presença: em uma etapa, como a nossa, na qual o pluralismo tende a ser a norma, nem toda a sociedade, diferentemente de antanho, adere a esta urgência de encontrar uma antiestrutura e, tão pouco e não menos determinadamente, de a codificar no ordenamento jurídico-político.

As premissas que contextualizam a transformação operada são as que separam a compreensão de um enxertar do humano em um cosmos mais vasto, funcionando o anticódigo como quesito para um alinhamento do Homem com esse horizonte amplo em que se integra, de uma divergente intelecção da realidade, a partir da qual se dá o “eclipse desse sentido de complementaridade (...) que precedeu e contribuiu para ocasionar a secularização do espaço público”⁹⁴. O que é singular, em nosso tempo, não é bem a ideia/tentação de legislarmos em absoluta independência (*etsi cosmos non daretur*); é termos sucumbido a ela. E em esse desistir de uma prudente resistência, a queda no espírito do totalitarismo: “a ideia de que um código não necessitasse de deixar espaço ao princípio que o contradiz, de que não seria necessário um limite à sua

desenvolvimento histórico e cultural, ou de identidade de um povo, como também enquanto símbolo de um sistema de valores – como liberdade, igualdade, dignidade humana e tolerância religiosa -, e, por consequência, da própria laicidade do Estado. Mais, o Tribunal Administrativo considerou que uma das raízes que subjaz ao princípio constitucional da liberdade é o cristianismo, pelo que seria, verdadeiramente, paradoxal que em nome da laicidade este estivesse excluído. Recorrida a decisão para o Conselho de Estado (ou supremo Tribunal Administrativo) declarou este que o Crucifixo representa a origem religiosa/reflete a fonte dos valores – tolerância, respeito mútuo, solidariedade, dignidade da pessoa humana, não discriminação - que caracterizam a civilização italiana. A decisão final, do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem, permitindo que os Estados mantenham símbolos de uma tradição (algo que estaria na sua margem de apreciação), como não postergando direitos humanos, sancionou, de algum modo, o entendimento dos tribunais italianos. Vide sentença do caso “Lautsi and others vs Italy” in http://www.laicidade.org/wp-content/uploads/2011/03/Lautsi_Integra.pdf, consultado a dezoito de Dezembro de 2014.

⁹³ Charles TAYLOR, *A era secular*, 63.

⁹⁴ *Ibidem*.

aplicação (...) constitui o espírito do totalitarismo”⁹⁵. A utopia é o código perfeito que não carece, nem admite restrições, limites, travões – tradicionais; e, nomeadamente, morais - de acção. Ora,

“visto que o homem permanece sempre livre e dado que a sua liberdade é também sempre frágil, não existirá jamais neste mundo o reino do bem definitivamente consolidado. Quem promettesse o mundo melhor que duraria irrevocavelmente para sempre, faria uma promessa falsa; ignora a liberdade humana. A liberdade deve ser incessantemente conquistada para o bem. A livre adesão ao bem nunca acontece simplesmente por si mesma. Se houvesse estruturas que fixassem de modo irrevogável uma determinada – boa – condição do mundo, ficaria negada a liberdade do homem e, por este motivo, não seriam de modo algum, em definitivo, boas estruturas”⁹⁶.

Os regimes demo-liberais contemporâneos, em não caindo, é certo, nos extremos dos sistemas autoritários, e sem prescindir da consideração pela antiestrutura, relegaram-na para o espaço privado – as esferas da arte, da música, da literatura, do pensamento, da vida religiosa, “sem as quais a nossa libertação pessoal seria radicalmente empobrecida”⁹⁷, devem desenvolvidas entre família e amigos, em associações; portanto, a base de vinculação é voluntária, as possibilidades de criação infinitas, mas ilimitado, também, o perigo de isolamento e perda de significado. Hoje, por hoje

“o apelo da antiestrutura ainda é forte no nosso mundo altamente interdependente, tecnológico e superburocratizado. De certa maneira, mais poderoso do que nunca. Uma torrente de protestos, contra o controlo central, a disciplina excessiva, a tirania da razão instrumental, as forças da conformidade, a violação da natureza, a eutanásia da imaginação, acompanharam o desenvolvimento desta sociedade, nos últimos dois séculos. Chegaram a um clímax, recentemente, nos anos sessenta e setenta, e podemos estar certos de que não será o último”⁹⁸.

Uma quarta acepção de secularização, nos termos de Charles Taylor, passa pela noção de tempo: as pessoas que vivem no *saeculum* estão implantadas no tempo comum, vivem a vida do tempo comum; opõe-se, pois, aos que vivem mais próximos da eternidade, em um tempo superior. Secularidade será o tempo comum (por contraponto ao tempo superior). Ora, e “porque são os tempos superiores, superiores?”. A resposta,

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ BENTO XVI, *Carta encíclica Spe Salvi*, 24, Paulus, Lisboa, 2008. Mais: “Portanto, não há dúvida de que um ‘reino de Deus’ realizado sem Deus – e por conseguinte um reino somente do homem – resolva-se inevitavelmente no ‘fim perverso’ de todas as coisas (...) Digamos isto de uma forma mais simples: o homem tem necessidade de Deus; de contrário, fica privado de esperança”, in *Ibidem*, 23.

⁹⁷ Charles TAYLOR, *A era secular*, 65.

⁹⁸ *Ibidem*, 65-66.

“para a eternidade que a Europa herda de Platão e da filosofia grega” não se afigura impenetrável: “o ser pleno, realmente real, está fora do tempo, imutável. O tempo é uma imagem em movimento da eternidade. Ele é imperfeito ou tende à imperfeição”⁹⁹.

A ideia que sobre o tempo o Cristianismo desenvolve, sem precluir a herança recebida, oferece novos motivos:

“A Bíblia vê o universo como feito por Deus. E conta, igualmente, uma história das relações de Deus com os humanos. Esta história divina-humana é incompatível com a ideia de que há ciclos que se repetem de forma contínua. E significa que o que acontece no tempo é importante. Deus entra no drama no tempo devido. A Encarnação, a Crucificação acontecem no tempo e, assim, o que acontece aqui já não pode ser visto como menos do que perfeitamente real. De onde emerge uma outra ideia de eternidade. Quando concebido à maneira de Platão e, depois dele, Plotino, o nosso caminho para Deus reside na nossa ascensão para fora do tempo. E também Deus, como impassível, para lá do tempo, não pode realmente ser um interveniente na história. A concepção cristã tem de ser diferente disto (...) A sua formulação mais conhecida no Cristianismo Latino é a de Santo Agostinho. Com ele a eternidade é reconcebida como tempo reunido”¹⁰⁰

Santo Agostinho sustenta que Deus pode tornar, e de facto assim faz, todo o tempo num tal instante de acção. Deste modo, todos os tempos são para ele presente e ele conserva-os na sua simultaneidade alargada. O seu agora contém todo o tempo (*Para sempre – é composto de Agoras*, escreverá/imprimirá em inversa face da moeda, Emily Dickinson¹⁰¹). À eternidade só podemos aceder pela participação na vida de Deus, facto pelo qual a Sexta-feira Santa deste ano pode estar mais próxima da Crucificação, do que um dia de meio do Verão passado. “E a própria Crucificação, uma vez que a ação/paixão de Cristo participa aqui na eternidade de Deus, está mais próxima de todos os tempos do que eles estão entre si em termos seculares”¹⁰². Os tempos seculares não são homogéneos, mas “coloridos pela sua posição em relação aos tempos superiores”. Mas, diversamente, na consciência moderna, o tempo, como o espaço, tornou-se “num contentor, indiferente ao que o preenche”¹⁰³. Quer dizer,

“as disciplinas da nossa ordem civilizada moderna conduziram-nos a medir e organizar o tempo, como nunca antes na história humana. O tempo tornou-se num recurso precioso, a não ‘desperdiçar’. O resultado foi a criação de um rigoroso ambiente temporal ordenado. Este

⁹⁹ *Ibidem*, 68.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Emily DICKINSON, *Duzentos poemas*, Relógio D'Água, Lisboa, 2014, 97.

¹⁰² Charles TAYLOR, *A era secular*, 70.

¹⁰³ *Ibidem*.

envolveu-nos, até se tornar como que natural. Construímos um ambiente em que vivemos um tempo secular unívoco, uniforme, que tentamos medir e controlar de modo a conseguir realizar coisas. Esta ‘moldura temporal’ merece, talvez mais do que qualquer outra faceta da modernidade, a famosa descrição de Webber de uma ‘stahlhartes Gehäuse’ (jaula de ferro). Ela veda a passagem de todos os tempos superiores, torna-os ainda mais difíceis de conceber”¹⁰⁴.

2.2. *Uma era secular?*

Mobilizando-se, até ao momento, em nossa abordagem ao tema da secularização, um acervo de chaves de leitura que permitem concebê-la como realidade de facto, importará, nesta mesma circunstância, recuperar – em especial, seguindo a lição de Teresa Toldy - a interrogação que colocámos em epígrafe, neste ponto da exposição em presença, para reconduzir a problemática à configuração controvertida que não pode deixar de revestir: “aquilo a que se chamou a *querela da secularização*, isto é, a discussão acerca da sua legitimidade como categoria adequada à interpretação da História moderna, suscitou um debate de grande profundidade filosófica”¹⁰⁵.

No preenchimento desse conceito, que está “longe de ser unívoco e incontestado”¹⁰⁶, requisitando para si “uma análise complexa”¹⁰⁷, José Casanova impôs-se como uma das vozes de relevo (globais), tendo identificado a diferenciação entre a esfera secular e a esfera das instituições e normas religiosas; o declínio do religioso enquanto crença e prática; e a privatização do religioso como os três vectores mais comuns da teoria da secularização. No primeiro dos aspectos mencionados, a ideia de que “quando uma religião deixa de fazer parte do *establishment*, quando perde o seu carácter obrigatório, torna-se uma associação voluntária”¹⁰⁸, decorrendo, aliás, da Declaração do Concílio Vaticano II sobre a liberdade religiosa e a separação da Igreja do Estado a valorização desta mesma diferenciação, permitindo, ademais, uma crítica evangélica do cristianismo enquanto Crmandade. Para as teologias da secularização, e especificamente nos termos de J.B.Metz, o cristianismo não é “vítima ou adversário” da secularização, mas sim “autor dos processos de secularização”, com a própria encarnação do Cristo de Deus: “a fé cristã entrega, aqui, o mundo a si mesmo,

¹⁰⁴ *Ibidem*, 72.

¹⁰⁵ Alexandre SÁ, *Da teologia política*, 325.

¹⁰⁶ Teresa TOLDY, *A secularização...*, 25.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 23.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 27.

desvinculando-o dos arrogos reivindicativos diretos das tradições religiosas e causa, assim, a sua secularização fundamental”¹⁰⁹. Casanova entende que o declínio da religião se deve, não raramente, não à secularização, mas sim à resistência das religiões à secularização como um processo de diferenciação.

Já no domínio da tese do declínio das crenças e práticas religiosas, Casanova vislumbra nela mais a presença de elaborações ideológicas – que gostariam que esta fosse uma profecia que se cumprisse a si mesma – do que realidade. Foi por corroborarem este olhar que autores como David Martin e Peter Berger, outrora grandes defensores da tese da secularização a abandonaram (isto, em um tempo que recorre, com facilidade, a clichés como “regresso do religioso”, ou “regresso do sagrado”). Berger faz *mea culpa*:

“A minha tese é que o pressuposto de que vivemos num mundo secularizado é falsa. Hoje, o mundo, com algumas exceções (...) é tão furiosamente religioso como era e, em algumas regiões, mais do que nunca. Isto significa que há todo um corpo de literatura de historiadores e cientistas sociais que poderíamos rotular livremente como ‘teoria da secularização’ que está fundamentalmente enganada. Nas minhas obras anteriores, eu contribuí para essa literatura. Estava em boa companhia – maior parte dos sociólogos da religião tinham opiniões semelhantes”¹¹⁰

E Veit Bader reequaciona, ainda, quanto a ideia de declínio religioso (na Europa) é avançada sem se advertir convenientemente, por um lado, que se está a falar, muito especificamente, do campo cristão e, por outro, que, mesmo este, deve atentar quanto, por comparação com o território das associações humanistas ou organizações seculares, como, por exemplo, os partidos políticos, a sua resiliência é bem superior (o seu grau de erosão bem menor), questionando, finalmente, este autor, relativamente a que modelo a (dita) queda se dá (ao paradigma da Cristandade medieval?)¹¹¹.

No último dos vectores apontados – a saber, a privatização do religioso -, cumpre destacar a posição de Niklas Luhmann, segundo a qual a religião se transformou num sistema parcial (do sistema social), perdendo a função estruturante de sistema de

¹⁰⁹ Apud. *Ibidem*, 27.

¹¹⁰ Apud. *Ibidem*, 29.

¹¹¹ *Ibidem*, 30.

sentido que residia em transformar o indeterminado em determinado, reduzindo a complexidade em um princípio organizador¹¹².

Grace Davie cunhou expressão célebre, *believing without belonging*, para confirmar a tese da individualização da crença (na Europa): pode acreditar-se (em Deus) sem pertencer (a nenhuma confissão religiosa). Tal não significa, muito curiosamente, que as Igrejas sejam supérfluas, inúteis, dispensáveis: mesmo estes “europeus continuam a estar mais gratos do que ressentidos em relação às suas igrejas, reconhecendo que elas desempenham um número de tarefas a favor da população, como tal. É, por exemplo, pedido às Igrejas que articulem os tempos sagrados no ciclo da vida dos indivíduos e das famílias, assim como em momentos de crise ou de celebração nacional”¹¹³. Danièle Hervieu-Léger, por seu turno, inverte a ordem dos factores: pode pertencer-se (a uma Igreja) sem se acreditar. Por exemplo, contribuindo, através dos impostos, para a conservação de templos a que não vai e onde se adora o Deus em que não crê.

Com Roberto Cipriani, a *nuance* aduzida às teses da secularização radica na afirmação de que nos debates públicos uma “religião difusa” perpassa – desembocando, aliás, em “religião de valores”, e nela se vislumbra como/quanto, no fundo, o Catolicismo ainda penetra muitos sectores da vida social¹¹⁴.

David Martin pede análises mais finas que “aceitem o desafio de estruturação de micro ou meso-teorias a partir de contextos concretos”¹¹⁵, separando, por exemplo, o Norte do Sul europeu: “as narrativas dominantes que nós utilizamos para organizar os

¹¹² Justamente devido a esta função estruturante, Francis Fukuyama refuta as acusações de produtora de violência, assacada, não raramente, à religião: “Algumas pessoas sustentam actualmente que a religião é, antes de mais, uma fonte de violência, conflito e discórdia social. Historicamente, porém, a religião desempenhou o papel oposto: é uma fonte de coesão social que permite aos seres humanos cooperar de forma muito mais ampla e segura do que o fariam se fossem simplesmente os agentes racionais e movidos por interesse próprio”. Francis FUKUYAMA, *As origens da ordem política*, D.Quixote, Alfragide, 2012, 68.

¹¹³ Apud. Teresa TOLODY, *A secularização...*, 32.

¹¹⁴ Apud. *Ibidem*, 36. Permita-se-nos, em este ponto, uma referência ao contexto português, em particular ao contributo católico para a democracia. Em *Os ensinamentos da doutrina social da Igreja na construção do Estado Democrático e Social*, o Professor Manuel Porto enumera o vastíssimo conjunto de personalidades e de áreas da vida cívica a que estiveram adstritas - presidentes do Tribunal Constitucional, directores-gerais da Saúde, ministros da Educação...- que fizeram a sua formação em estruturas católicas - *Acção Católica*, *JUC*, *CADC*, etc. - para, no fundo, nos deixar esta nota de um legado católico que, estando presente no empoderamento da consciência de vários futuros quadros de relevo no país, fez com que a ética cristã pudesse permear vários sectores da vida nacional. Cf. Manuel PORTO, *Os ensinamentos da doutrina social da Igreja na construção do Estado Democrático e Social*, in *Povos e Culturas. Os católicos e o 25 de Abril, Número especial*, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica Portuguesa, 2014, 227 e ss.

¹¹⁵ Teresa TOLDY, *A secularização...*, 32.

dados da secularização, como privatização, individualização e diferenciação social, são enganosos, porque sugerem um só caminho para um fim comum. Somos enganados por todos esses substantivos perigosos terminados em ‘ização’¹¹⁶. Ou seja, poderemos ser obrigados a rever a ideia de que os exemplos que contrariam as teses da secularização são meras excepções à regra.

Se ao concreto caso português fossemos, seria possível, observando o perfil das identidades religiosas portuguesas¹¹⁷, dizer, de modo brevíssimo e em duas notas, a nosso olhar, sintomáticas, que ao nível das crenças e práticas (religiosas) a tese da secularização seria, em boa medida, passível de ser desmentida (ainda é muito significativo o número de portugueses que diz acreditar em Deus e que frequenta a liturgia); não obstante, quanto ao nível de presença do religioso no espaço público – apenas 6,7% dos católicos portugueses vinculam a sua crença a uma participação cívica e política -, ou das questões últimas como lastro cultural significativo – apenas 5,3% dos católicos inquiridos revelaram ter falado sobre temas religiosos com colegas de trabalho, no mês antecedente ao questionário a que responderam – evidenciam quanto a ideia de privatização do religioso pode não ser totalmente descabida¹¹⁸ ou, em nosso país, ter lugar, ainda que o seu afastamento para a completa invisibilidade pública não corresponda a uma descrição exacta da realidade, na medida em que, para exemplificarmos, em múltiplas ocasiões, cerimónias religiosas são alvo de transmissão por diferentes media.

Uma afirmação peremptória, sem matizes ou ambiguidades, da secularização como fenómeno inequivocamente instalado (nomeadamente, hoje, a Ocidente) tende, em realidade, a negligenciar uma consideração outra de perspectiva: a que nos remete para a perenidade do religioso, do sagrado no – entre o – humano. Neste sentido, dificilmente a chamada “morte de Deus” seria susceptível de exaurir a dimensão crente

¹¹⁶ *Ibidem*, 37.

¹¹⁷ Alfredo TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas. Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de abril de 2012*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa (Centro de Estudos e Sondagens de Opinião – Centro de Estudos de Religiões e Culturas), 2012 [policopiado].

¹¹⁸ Teresa Toldy intenta, louvando-se em David Martin, uma explicação para o frágil compromisso, entre crença e “participação cívica e política”, nos católicos (portugueses), em que releva as questões de linguagem: “o cristianismo é compreendido de uma forma mais geral como cuidar do vizinho, como respeito pela vida e como atitude e esforços caritativos e, neste aspecto, sobrepõe-se aos preceitos seculares comuns. Contudo, a linguagem cristã relativa às obrigações morais exprime-se em termos de história e imagem e, portanto, tem maior impacto existencial do que princípios cívicos” (Martin, *On secularization*). Nestes termos, secularização pode representar, aqui, a tentativa de inviabilizar que a (categoria de) *caridade*, por exemplo, se traduza/tenha possibilidades de traduzir-se politicamente. Cf. Teresa TOLDY, *A secularização...*, 49.

da pessoa humana – *homo credens*, por definição, pois – pelo que, mais do que falar em secularização, devemos atentar, antes, na deslocação do sagrado para âmbitos até aqui considerados profanos¹¹⁹. Da ciência às ideologias, passando pela economia, o partido, a nação, a natureza, o desporto ou os media, várias são as novas sedes sacralizadas.

E, todavia, radicalmente, nenhuma delas, outrossim, alcança substituir o Deus da confiança, o “exterior fundamento do sujeito”; a modernidade, sempre à procura de um (novo) deus que substituísse Aquele, instituiu, então, novos horizontes de divindade. Em uma palavra, não se secularizou, afinal, a cultura. Será, porventura, aparentemente, de maneira paradoxal, a partir da tradição bíblica – para a qual/segundo a qual, só Deus é santo -, que a crítica a esta não secularização pode adquirir força substantiva e operar com pertinência.

Só no interior de uma mundividência em que o Deus transcendente - simultaneamente presente (*maxime*, na minha relação ética com o outro) e transcendente (na autonomia conferida ao humano) à história (humana) -, abre espaço para a “mundanização do mundo”, a recusa de falsas divinizações – incluindo os desejos de cada um - encontra respaldo; em rigor, só o Deus transcendente garante a secularidade do demais; Deus é fundamento da secularização¹²⁰.

De modo esquemático, poderemos, assim, observar que se, não raramente, a remissão para a secularização, em nossas sociedades, tende a referir-se a uma (suposta) “abolição da fé”, todo sentido faz, inversamente, propormos uma secularização crente. Ela implica, reitera-se, a aceitação de que só Deus é santo; tudo o resto, não é Deus – mas criatura sua. E o Criador, no respeito absoluto pela autonomia do que é criado, na liberdade que dá ao mundo, abre espaço para uma correcta leitura/interpretação da relação Deus/mundo. Mais: “se a ‘morte de Deus’, na cultura ocidental, implica o reconhecimento claro desta relação entre mundo e Deus, entre humanidade e divindade, então ela é simbolicamente condição positiva de vivência correcta da fé cristã. Mas só na medida em que assim for”¹²¹.

Tal não significa, bem entendido, que Deus não possa manifestar-se no mundo; sem embargo, cremo-Lo presente, mas por adjectivação derivada da sua referência à origem primeira (sem intervenção directa ou imediata, qual *deus ex machina*).

¹¹⁹ Cf. João DUQUE, *Ambiguidades da secularização entre modernidade e pós-modernidade*, Cultura e Comunicação, nº11, 2011, 19-35.

¹²⁰ *Ibidem*, 29.

¹²¹ *Ibidem*, 24.

Em suma, terá sido uma específica cosmovisão – aquele que encontramos manifestada na Bíblia – a dar expressão à experiência de um mundo ou realidade especificamente seculares (e isto por distinção face à origem divina de tudo).

De acordo com J.B.Metz, a *vexata quaestio* do nosso tempo não é, já, desta sorte, a presença ou ausência do religioso, mas, bem mais, a construção do religioso sem Deus – o Deus bíblico – na medida em que tal compromete o refreamento das ambições do “Homem superior” (nietzscheano), pois que o Deus de Jesus Cristo – e a sua memória – promoveria a igualdade entre os humanos, a fraternidade, a simpatia para com as vítimas inocentes (e ignoradas/esquecidas). Neste contexto, pois, “a mais tremenda ‘morte de Deus’ (...) coincide com a ‘morte do humano’.”¹²²

Se a valorização do mundo encontrava fundamento na sua relação com o “sagrado fundamental”, Deus, o que o processo moderno de secularização pareceu pretender anular foi este carácter mediador – do mundo para o Deus transcendente -, instalando, em alternativa, uma secularização idólatrica do imanente, com absolutização do mundo na sua factualidade.

Não obstante, em leitura radicalmente diversa desta, poderemos questionar-nos, com Jean-Paul Willaime, se não estaremos, na verdade, a viver um novo tempo, o da radicalização da modernidade – não o da superação desta e, portanto, não pós-modernidade -, o da “secularização ao quadrado (a secularização elevada a dois)”¹²³, no qual a *desmitologização*, a *secularização* não incide, já, sobre o religioso, mas recai nas próprias instituições que haviam presidido à *secularização* ou tomado o lugar do sagrado (isto é, na vez do religioso). A ideologia, os partidos, a nação, por exemplo, seriam, desta forma, vítimas do processo anteriormente passado com o religioso.

“Os desencantadores são desencantados”¹²⁴, por fim, e, de novo, a religião mostra proporcionar um acervo de recursos, identitários e éticos, que explicam muita da sua perenidade. Se é certo que a Ocidente, cada vez mais, as sociedades são pós-cristãs, com a separação do Cristianismo a fazer-se não apenas com o Estado, mas, ainda, e provavelmente de modo mais importante, com a ambiência circundante - o fim da *cristianidade* -, não menos relevante é compreender como no seio de sociedades em que o pluralismo extremado - que dificulta de sobremaneira a construção do “eu” -,

¹²² *Ibidem*, 27.

¹²³ Jean-Paul WILLAIME, *As condições socioculturais da religião na ultramodernidade contemporânea*, in Anselmo BORGE, *Deus ainda...*, 29.

¹²⁴ *Ibidem*, 30.

grupos de jovens, e menos jovens, qualificados (em França, abaixo dos 45 anos, a maioria dos crentes é composta por pessoas com qualificação escolar superior) forjam pequenos sub-conjuntos identitários, em que o sentido e orientação é proporcionado pela vinculação cristã - a heresia do séc.XXI não é, como no passado recente, a heterodoxia, mas a ortodoxia. De aí que “ser religioso hoje é um não conformismo”¹²⁵.

2.3. «Apesar de». A perenidade do sentimento da ausência de Deus, «teologia *cruxis*» e a resposta de fé, na Bíblia

O sentimento de eclipse ou ausência de Deus não é algo que caracteriza, especificamente, o nosso tempo. Guiados pela mão do biblista, reconhecemos, na tradição em que nos inscrevemos, e nessa voz que é, também, “d’Aquele que fala na nossa fala”¹²⁶, no Saltério, vários apelos a uma mais explícita manifestação do Senhor que se busca/em quem se confia: “Desperta, Senhor, porque dormes...Porque escondes a tua face e te esqueces da nossa miséria e tribulação?” (Sl 44, 24-25).

Em um momento inicial, o teólogo, recorrendo a uma imagem que nos é próxima, promove o *distinguo* entre “ausência” e “nada”. Não se trata, em realidade, de sinónimos: “Com efeito, o lugar vazio, à mesa, em nossa casa, é, na realidade, o sinal de que falta alguém”¹²⁷. Logo depois, exorta-nos ao amadurecimento da espera, à fecundidade da ferida da ausência, ao crescimento para lá de uma lógica mecanicista na adesão a um credo: “Será uma maneira de nos recordar a todos nós que o tempo da

¹²⁵ *Ibidem*, 44. De acordo com o autor, nos nossos dias “participa-se em” muito mais do que “pertence-se a”. E, neste contexto, o excluído de hoje é aquele que se fixa nalgum lugar, que resiste à mudança permanente. O religioso pode ser protecção, abrigo seguro – de leitura do mundo e vivência nele – e não, apenas, limitador de uma qualquer emancipação.

¹²⁶ Eduardo LOURENÇO, *Salmos*, Três Sinais, Lisboa, 2001, 6-11: “Os Salmos devem ser lidos e compreendidos como o lugar de diálogo com um Deus ao mesmo tempo acessível e temeroso (...) O coração dos Salmos é o da familiaridade sublime de um Deus que se deixa convocar, suplicar, não como Deus da justiça e da cólera, mas já como um Pai que nos conduz pela mão e sustenta com a sua direita. O louvor que lhe é devido é íntimo reconhecimento não apenas, ou antes de tudo, do Criador do Céu, da lua, das brilhantes estrelas (...) mas d’Aquele que fala na nossa fala, que é mais íntimo a nós mesmos que nós mesmos como diria mais tarde Santo Agostinho (...) os salmistas têm [o sentimento profundo] de que são eles menos que interpelam Deus de que Deus fala neles. O enraizamento do ser na realidade divina é absoluto e sem essa convicção o canto não teria podido nascer (...) Talvez seja este o rio mais profundo que corre sob os louvores e as súplicas ao Deus de Israel, um Deus inventando-se nestes cantos que o celebram [n]uma nova comunicação com os homens. Aquela que se chamará Amor e aqui é mais suposta que nomeada. A esse título, o conjunto dos Salmos são o grão de mostarda de onde crescerá até à altura dos céus o Reino de Deus sempre futuro”.

¹²⁷ Gianfranco RAVASI, *O grande encontro entre Deus e a sua criatura*, Paulinas, Prior Velho, 2015, 119.

prova e da ausência não é apenas vazio e nulo, mas também é fecundo, não sendo a fé uma fria e forçada adesão a um teorema evidente, mas a uma pessoa viva e transcendente”¹²⁸. O humanista convida-nos, ainda, a uma escuta atenta da cultura contemporânea e das suas linguagens mais vivas e densas:

“No filme *Luz de Inverno* (1962) [de Ingmar Bergman, “realizador ateu”], o protagonista é um pastor luterano que, tendo perdido a mulher de forma dramática, cai na incredulidade, envolvido pelas redes de escândalo de um Deus indiferente e mudo. Será precisamente uma pessoa simples, um sacristão, que lhe recordará a solidariedade de Cristo para com toda a humanidade, que vive o silêncio de Deus: ‘Pense no Getsémani, senhor pastor, pense na crucifixão. Ali todos os discípulos tinham adormecido, não tinham percebido nada, e Ele ficou só, inclusive na cruz. O seu sofrimento deve ter sido enorme, ao perceber que ninguém tinha entendido nada. Mas isso não foi o pior, senhor pastor. Quando Cristo foi pregado na cruz e aí permaneceu, atormentado pelo sofrimento, exclamou: ‘Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?’ Cristo foi assaltado por uma grande dúvida no momento que antecedeu a sua morte. Deve ter sido esse o mais cruel dos sofrimentos, quero dizer, o silêncio de Deus’. Aquele pastor voltará a pregar na sua Igreja, que se esvaziara depois da sua crise de fé, esse talvez seja o sinal do seu renascimento”¹²⁹.

O teólogo checo Tomás Halík, por sua vez, em *teologia cruxis*, assevera que

“não são os sofrimentos físicos, em que de bom grado se deleitava a sensibilidade religiosa, nem é sequer a própria morte física. É algo de muito diferente, mais profundo, algo que suscita ainda um terror maior. Tocar nas chagas de Cristo, não só nas das mãos e dos pés, que atestam o seu sofrimento corporal, mas também na «chaga do lado», que chegou ao coração, significa tocar na escuridão do grito do totalmente desamparado por Deus. *A ferida dentro do coração* é o que, numa palavra, Jesus expressa na cruz; essa palavra, que apenas um único evangelista teve a coragem de preservar: *Meu Deus, porque me abandonaste?* Nesta frase lobrigamos já a negrura desse momento, a cujo respeito refere o Símbolo dos Apóstolos: desceu aos infernos”¹³⁰

Se pretendemos que a expressão “morte de Deus” possua algum “sentido cristão”¹³¹, então não podemos deixar de tirar todas as consequências quanto ao significado dessa “chaga no coração” de Cristo:

“A tradição ensina-nos que Jesus bebeu, até à lia, o cálice amargo da separação e ruptura de Deus. A derrelicação, a alienação de Deus, que Deus pareça estar longe, em silêncio, não

¹²⁸ *Ibidem*, 125.

¹²⁹ *Ibidem*, 125-126.

¹³⁰ Tomás HALÍK, *O meu Deus...*, pp.54-55.

¹³¹ *Ibidem*, 55.

presente, e até *morto* – não é apenas a consequência do pecado, o castigo do pecado, mas a essência enigmática do próprio pecado, o seu coração entenebrecido e torvo. O pecado grave, o ‘pecado mortal’, ‘mata a vida divina’ em nós, podemos ler em qualquer catecismo. E, agora, Deus e o pecado defrontam-se como nunca dantes – neste momento, penetram-se e misturam-se estes opostos radicais. ‘Deus fê-lo pecado por nós’, diz S.Paulo, acerca do Crucificado. Martinho Lutero explica e elucida de forma dramática: Deus ordenou-lhe que Ele – o único justo – devia ser o maior pecador, devia descer a todos os pecados do mundo; que devia tornar-se o transgressor em Adão, o assassino em Caim, o adúltero em David, o covarde em Pedro, o traidor em Judas, etc. O que não foi assumido não pode ser redimido! Ser bode expiatório, tomar sobre si todos os pecados do mundo, como Paulo profundamente entendeu, indica a máxima e a derradeira solidariedade possível com os pecadores: não para pecar, mas *para se tornar pecado* (...) Chesterton recomendava Cristo como ‘o Deus para os ateus’: se os ateus tivessem de escolher uma religião, deveriam optar pelo Cristianismo, pois *nele Deus, por um instante, pareceu ateu*¹³².

Em realidade, se a solidariedade de Cristo conosco, inclusivamente, “na nossa niilidade mortalidade”¹³³ representou o momento fulcral do diálogo de Deus como mundo e a humanidade, e do Pai com o Filho, contudo, “já o simples facto de Jesus expressar esta experiência-limite na forma de uma interpelação – ‘Porque me abandonaste?’ - de Ele não cessar de perguntar, de *não interromper* também o diálogo com o Pai, quando no momento da agonia, aos olhos humanos, já não pode esperar resposta alguma, é o prenúncio da ressurreição”¹³⁴. Ora, este instante “revela algo de essencial sobre a índole da genuína fé *cristã* (e não da ‘religiosa’ em geral): a fé autêntica dos discípulos de Jesus possui o carácter do ‘apesar de’ e do ‘contudo’; é uma fé ferida, trespassada e, contudo, *continuamente interrogante* e indagadora, crucificada e ressuscitada – portanto, verdadeiramente, pascal”¹³⁵.

Se, na biblioteca que compõe a Bíblia, nos situássemos não já no Livro dos *Salmos*, mas no *Qohélet* (re)descobriríamos que este aponta o indicador “a um radical ‘sem sentido’ que está a atacar e a deprimir o ser e o existir”¹³⁶. O seu lema, *havel havalîm*, mal traduzido por *vanitas vanitatum* – “ vaidade das vaidades” – exprimiria um “mais ‘metafísico’ ‘vazio imenso’ que caruncha e corrói a realidade”¹³⁷. Na verdade, estamos perante “uma queda de finalidade, surpreendente numa concepção como a

¹³² *Ibidem*, 56-57.

¹³³ *Ibidem*, 57.

¹³⁴ *Ibidem*, 58.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Gianfranco RAVASI, *Roteiro dos navegantes...*, 26.

¹³⁷ *Ibidem*.

bíblica, que é progressiva e direcional, sendo orientada pela visão messiânico-escolástica”¹³⁸, “declínio da sabedoria tradicional com a sua visão otimista e teológica”¹³⁹:

“um ‘défice’ de sentido que também contamina a existência humana descrita na extraordinária página final (Capítulo 12) sob a forma de parábola de um castelo em ruínas, enquanto o inverno ruge, metáfora transparente de um corpo em degradação, somente à espera do sepulcro, enquanto os dias que falta viver recebem esta dura rejeição: ‘Provocam-me náuseas!’ (12,1)”¹⁴⁰.

Servirá a presente cartografia (bíblica) para registrar a perenidade de sensações, percepções, luzes e sombras presentes, em todos os tempos, no humano que se confronta com Deus (e o seu silêncio)?

O excuro vindo de enunciar justifica-se “porque a frieza das relevâncias qoheléticas corresponde ao grau de ‘insensibilidade’ de muitas das nossas experiências e análises sociais e culturais”¹⁴¹, “porque o rigor e a ausência de valor permanentes da ‘cidade secular’ parecem antecipados na evanescência do *havel havalim*”¹⁴²; “porque Deus é sentido, quando é considerado, como um grumo indecifrável de longínqua transcendência”¹⁴³, mas, bem mais agudamente, na medida em que pertencendo o *Qohelet* às Sagradas Escrituras, acreditando, nós, portanto, que é inspirado pelo Espírito de Deus que Se revela, “por aquele Eu-Sou que é pessoa”, “dever-se-á reconhecer que a própria crise, a secularização, o desencanto não são lugares infernais de onde Deus Se retira e que o crente deve evitar como um bairro proibido”¹⁴⁴. Dito de outro modo, “também na ‘cidade secular’ há uma misteriosa voz divina que exorta a que percorramos os seus caminhos, antes de mais para os compreender, mas também para convidar os seus habitantes à ‘conversão’”¹⁴⁵. Como São Paulo, não podemos recusar, mesmo contando com hostis recepções, insucessos e zombarias, o areópago e propor à cidade (secular) uma “razão crente” (cristã/católica).

Os mitos¹⁴⁶ cosmogónicos parecem ter surgido, em primeiro lugar, em sociedades que faziam a transição das tribos para estruturas sociais e políticas mais

¹³⁸ *Ibidem*, 28.

¹³⁹ *Ibidem*, 26.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 28.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Para o filósofo John Gray, o ser humano é um fabricante de mitos. Não passa sem eles. Se estes não têm por função dar a *verdade*, oferecem, porém, o *sentido*. O autor considera que há bons e maus mitos,

centralizadas. Se nos politeísmos do Próximo Oriente antigo não havia distinção entre Deus e mundo, e os seres humanos, enquanto extensão dos deuses, eram concebidos como responsáveis por manter a ordem através da representação de rituais arquetípicos que repetem o acto cosmogónico original¹⁴⁷, “o novo é impossível, cosmológica ou ontologicamente; a criatividade é ilusória”¹⁴⁸. De aí que a irupção do monoteísmo judaico tenha sido uma revolução não menos significativa que a da Reforma protestante para o catolicismo.

A um Deus uno, Criador, livre, de um cosmos que *é* mas podia *não ser* (contingente e não necessário, portanto) corresponderá um humano, “criado à imagem e semelhança de Deus”, livre e responsável; criativo. A aliança marca a transição das religiões cósmicas e naturais para uma religião organizada pela interacção histórica Deus-povo, na qual “o sentido e o propósito são prospectivos ou teleológicos, mais que meramente retrospectivos e arqueológicos”¹⁴⁹.

Sem embargo, durante a época do Segundo Isaiás, Deus parece afastar-se para céus longínquos, sendo que a transcendência de Deus estará ligada, nos dois milénios seguintes, a processos como os da abstracção, unificação, legalização, racionalização, universalização, regulação. Ora, “quando Deus se retira na transcendência, torna-se, gradualmente, tão abstracto que não pode ser representado nem imaginado”¹⁵⁰. Mais: “quanto mais longínquo se torna Deus, mais autónomas se tornam as leis, até que Deus já não parece necessário para o funcionamento ordenado do universo. Neste ponto, Deus desaparece verdadeiramente e o mundo continua o seu caminho sem a orientação ou intervenção divinas”¹⁵¹.

Este processo será invertido com o cristianismo e a encarnação de Deus no tempo e no espaço. E “afirmar a encarnação de Deus na pessoa histórica de Jesus é crer

sendo que os segundos se diferenciam dos primeiros por colocarem em causa a pessoa e se afastarem das realidades concretas em que esta vive. Segundo o pensador (ateu), é muito mais “plausível” e “racional” um mito religioso como a ressurreição - Gray chama-lhe, erradamente, a nosso ver, mito - porque, diz, pressupõe um milagre, do que muitos dos mitos seculares (como o de colocar fim à morte, por exemplo). Cf. John GRAY, *O valor da liberdade. Diálogos acerca das possibilidades do humano. IV*, FFMS, Lisboa, 2015. Por seu turno, o filósofo Luc Ferry, propõe-se educar (nomeadamente, os próprios filhos) através do recurso à mitologia clássica (e suas lições), por oposição a uma mundividência cristã. Cf. Luc FERRY, *A sabedoria dos mitos*, Temas e Debates, Lisboa, 2014.

¹⁴⁷ Mark TAYLOR, *Después de Dios*, 166.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 167.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 168.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 169.

¹⁵¹ *Ibidem*, 170.

que o real (...) não está em nenhuma outra parte, mas que está presente (...) aqui e agora”¹⁵².

Afinal, o que “resta” de Deus? José Tolentino de Mendonça situa este “resto” em três campos essenciais: a) *a experiência do indiferenciado* –

“o nosso conhecimento é sempre uma parte do conhecimento possível. Uma dedução elementar do nosso contacto com o real é a sua divisão entre o que os nossos olhos alcançam e o que nos está escondido, entre a aparência e a verdade, o sensível e o inteligível, a imanência e a transcendência (...) A exigência do próprio pensamento humano é procurar, para além disso, uma unidade e continuidade que Gauchet apelida de indiferenciado”¹⁵³;

b) *a experiência estética* - " ‘a arte - escreve Gauchet - no sentido específico em que nós modernos a compreendemos, é a continuação do sagrado por outros meios’. E, para mostrar essa espécie de inerente *vestigia dei* recorre ainda ao léxico religioso para descrever o que está em jogo na experiência estética: ‘é a proximidade fracturante do invisível no meio do visível’¹⁵⁴ e c) *a experiência do problema que nós somos para nós próprios* –

“As nossas sociedades tornaram-se psiquicamente extenuantes para os indivíduos e parece faltar um suporte para as difíceis questões eternas, que sopram com maior frequência: ‘Porquê a mim?’; ‘Que fazer da minha vida quando estou sozinho a decidir?’; ‘Serei eu alguma vez como os outros?’; ‘Porque é que isto - doença, acidente, abandono - cai sobre mim?’; ‘Para que serve ter vivido se devemos desaparecer sem deixar traço, como se, aos olhos dos outros, nunca tivéssemos vivido?’. Cabe a cada um elaborar as suas respostas, talvez numa solidão ontológica maior do que aquela que outras etapas da história conheceram. E, neste particular, a cultura contemporânea balança entre a massificação e a reabilitação narcísica, entre o culto exacerbado do eu e as várias formas (mesmo subtis) de evaporação do ser. Um resto de religião é, portanto, o que se observa nesta dor humana, nunca completamente expiada: a da paradoxal condição de ser”¹⁵⁵.

Gianfranco Ravasi identifica o rosto de Deus e a sua revelação na d) Palavra, na e) criação e no Templo, f) na liturgia, g) no tempo¹⁵⁶.

¹⁵² *Ibidem*, 172.

¹⁵³ José MENDONÇA, “O que resta de Deus?”, in *Didaskalia*, XLIII (2013) 1.2, 290.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 291.

¹⁵⁶ Cf. Gianfranco RAVASI, *O grande encontro...*

CAPÍTULO II: TERÁ O CRISTÃO LUGAR NA *CIDADE*? O CRISTÃO NO SÉCULO E NA CIDADE: OBJECÇÕES, E RAZÕES FUNDAMENTADAS PARA UMA PRESENÇA (INDECLINÁVEL)

Que relação entre cristianismo e política, ou melhor, entre o cristão e a *polis*? Terá a fé uma dimensão exclusivamente privada, íntima, ou remeterá para uma repercussão pública? De que modo a teologia nos poderá ajudar a resolver esta equação? E, ao longo da história, a leitura desta relação foi feita de modo linear? Houve dúvidas, no interior do próprio cristianismo, sobre o melhor modo de lhes responder? A que teologias, a que relação Homem-transcendente-mundo respondiam?

Nem sempre as concepções predominantes na história do cristianismo apontaram para uma fácil relação deste com o mundo político. Até aos nossos dias, chegaram um conjunto de elaborações que pretende(ra)m retirar o cristão do *século*. Entendemos seleccionar, de entre um variegado naipe de autores, pela relevância dos argumentos expostos, pela visibilidade que deram a ideias que circulavam em diferentes tempos, as objecções, os reparos de Miguel de Unamuno, Nicolau Maquiavel e Hannah Arendt. Para que melhor se possa densificar uma interpretação que confere urgência à participação do cristão na *cidade*, entendemos como curial que se principiasse por ouvir perspectivas que estão nos antípodas dessa inserção nas artérias políticas.

As reflexões vivenciais (vivenciadas) de Dietrich Bonhoeffer e a arquitectura de uma teologia que Auschwitz desafiou – com todas as suas perguntas, a que não fugiremos, até, porque, historicamente, a questão de Deus surgiu, muitas vezes, como teodiceia –, levar-nos-ão a seguir, detalhadamente, a proposta (teológica) de Jean-Baptist Metz.

1.A solidão à luz do Cristianismo, segundo Unamuno

Um outro aspecto determinante a considerar na transformação das sociedades – se quisermos, de há 500 anos para o nosso tempo - e dos sujeitos – do “poroso” ao “defendido” – é, na leitura de Charles Taylor, o desaparecimento da tensão existente, durante séculos, entre as exigências de transformação total requeridas pela fé (atente-se

na instituição do celibato) e o compromisso com a promoção do florescimento humano (pense-se nos modos de vida matrimonial).

Na interpretação de Miguel de Unamuno, o cristianismo conjuga, de modo essencial, a ressurreição da carne (judia) com a imortalidade da alma (platónica). A “agonia”, no sentido de luta interior, no cristianismo resulta, precisamente, da tensão entre estas duas tendências - eis, com feição de sinopse, a tese central proposta em *Agonia do Cristianismo*.

Se os elementos vindos de identificar resultam cruciais no interior da mundividência cristã, então, em uma leitura primeira, dir-se-ia que – louvando-nos na concepção postulada pelo ensaísta basco - dificilmente a “sociedade cá de baixo, da Terra”¹⁵⁷ interessará, fundamentalmente, o cristão; “a sociedade mata a cristandade que é coisa de solitários”¹⁵⁸.

Ora, se o principal critério de vida, para os seguidores de Cristo, passa pela salvação da alma, pela ressurreição que importa o sucesso (exterior) mundano, a glória, a excelência inter pares? Que importa à (*minha*) salvação a (*minha*) excelência cidadã, a (*minha*) dedicação, sucesso, obras, esplendor na *res publica*? Mas, por outro lado: como evitar *sujar as mãos*, passar incólume pelo mundo, fugir, de todo, à *coisa pública*, resistir à tentação de intervir para ajudar a tornar o mundo um sítio (um pouco) mais habitável?

“Mas como o cristão é um homem em sociedade, é um homem civil, é cidadão, poderá ele desinteressar-se da vida social e civil? Ah!, a verdade é que a Cristandade pede uma solidão perfeita; a verdade é que o ideal da Cristandade é um Cartuxo que deixa o pai e a mãe e os irmãos por Cristo, e renuncia a constituir família, a ser marido e a ser pai. O que é impossível se a estirpe humana tiver de continuar a existir no sentido de comunidade social e civil de cristãos, se a Igreja tiver de continuar a existir. E isto é a coisa mais terrível da agonia do cristianismo”¹⁵⁹

Em suma: “o que é anti-histórico, o que é a negação da história, não pode ser actualizado em história” e o “cristianismo puro, o cristianismo evangélico, quer encontrar a vida eterna fora da história”¹⁶⁰.

Inserindo, em seu argumentário, uma breve narrativa, Unamuno expõe, porventura com maior clareza ainda, o dilema em presença:

¹⁵⁷ Miguel UNAMUNO, *A agonia do cristianismo*, Cotovia, Lisboa, 2014, 79.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 31.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 81.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

“o padre Jacinto casou-se e criou uma família, e teve filhos, e tornou-se um cidadão e, ao ver-se reproduzido na carne dos outros, sem esperar a sua própria ressurreição, deve ter sentido renascer a ânsia de imortalidade na história e, com ela, a preocupação com os problemas sociais. Não esqueçamos, digamo-lo com toda a reverência, que Cristo foi solteiro. Por isso devia parecer antipatriota aos seus compatriotas bíblicos”¹⁶¹

Repare-se, pois, no trajecto do Pe. Jacinto: da solidão, alheia ao mundo e mais próxima da perfeição – Unamuno dirá que para a Igreja a virgindade é um estád(i)o mais perfeito do que o matrimónio, apesar de este ser um sacramento –, até à vinda ao mundo mais comum, onde a reprodução da carne o implica na civilização, como cidadão. À maneira platónica, diríamos que assim se dá o itinerário inverso da saída da caverna para o esplendor da verdade: aqui, passa-se do *estádio verdadeiro* para um menos perfeito.

Recuemos, agora, fundamentais cruciais pólos no interior desta obra de Unamuno, em *A agonia do Cristianismo*, para inteligirmos, renovadamente (e melhor) o que, então, o escritor nos quis transmitir:

“a ressurreição da carne, a esperança judaica, farisaica, psíquica – quase carnal – entrou em conflito com a imortalidade da alma, a esperança helénica, platónica, pneumática ou espiritual. E essa é a tragédia, a agonia de S.Paulo. E a do cristianismo. Porque a ressurreição da carne é algo fisiológico, algo de completamente individual. Um solitário, um monge, um eremita pode ressuscitar carnalmente e viver, se isso for viver, somente com Deus. A imortalidade da alma é algo de espiritual, algo de social. Aquele que constrói uma alma, aquele que deixa uma obra, vive nela e com ela nos outros homens, na humanidade, tanto quanto esta viva. É viver na história.”¹⁶²

Retomamos: é impossível a solidão para todos sem colocar em causa o género humano, sua continuidade, e, logo, a Igreja. E, então, perguntamos, não serão cristãos os que ficam na civilização, sem ir de encontro à solidão monástica, na concepção de Unamuno? Impõe-se, pois, uma precisão de termos:

“o mosteiro universal é impossível; é impossível o mosteiro que a todos abarque. E daí duas classes de cristãos. Uns, são os cristãos do mundo, do século – *saecula* quer dizer gerações –, os cristãos civis, os que criam os filhos para o céu, e outros são os puros cristãos, os regulares, os do

¹⁶¹ *Ibidem*, 82.

¹⁶² *Ibidem*, 37-38.

claustro, os *monachos*. Aqueles propagam a carne e, assim, o pecado original; estes, propagam o espírito solitário”¹⁶³

Por fim: será que os solitários serão mesmo solitários, exclusivamente solitários, e os mundanos totalmente convictos/convencidos da sua boa (opção pela) mundanidade? Ou, numa obra repleta de paradoxos, nos surge aqui dilema maior, digamos completamente, dilema de homens. Desde logo, nota-se, em quem vai para o mosteiro: “os individualistas mais radicais fundam uma comunidade. Os eremitas unem-se e formam um mosteiro, quer dizer, um conjunto de monges, *monachos*, solitários. Solitários que têm que ajudar-se uns aos outros”¹⁶⁴. É, pois, possível

“levar o mundo para o claustro, o século para a regra, e é possível manter o espírito do claustro no meio do mundo (...) S.Francisco de Assis não era propriamente um solitário, um monge, mas um irmão, *fratello*, um frade. E, por outro lado, o cristão civil, cidadão, pai de família enquanto vive na história pensa se não estará talvez em perigo a sua salvação. E se é trágico o homem mundano que se encerra num mosteiro, mais trágico é o monge de espírito, o solitário que tem que viver o século”¹⁶⁵.

Se, em uma primeira instância, se estabelece uma clara distinção entre estas instituições – “o entendimento por detrás destas primeiras vagas eremíticas e monásticas era que o celibato permitia uma viragem completa do coração para Deus”¹⁶⁶ -, posteriormente será, na verdade, a complementaridade, entre elas, que ressaltará.

1.1- Da solidão ao isolamento: consequências políticas – uma leitura de Hannah Arendt

O ideal greco-romano da glória, da excelência, da *arete*, da *virtus* é questionado pela erupção do Cristianismo na História. O critério da Antiguidade Clássica exige pares, parceiros da *àgora* que testemunhem (e, porque não, reverenciem) a excelência cidadã. Em privado, junto da família, ou só com amigos, a *arete* nunca será efectiva. Cristo vem propor-nos a bondade num estilo absoluto. Quer dizer, a bondade sem pares,

¹⁶³ *Ibidem*, 92.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Charles TAYLOR, *A era secular*, 57.

sem excelência, sem glória nem aplausos. Numa palavra, uma bondade sem publicidade. Uma bondade solitária. Não espanta, em assim sendo, segundo Hannah Arendt, a animosidade dos primitivos cristãos para com a política (e, com ela, a possível questão subsequente: será que, de quando em quando, se faz sentir ainda esse eco histórico a pesar na consciência colectiva sempre hostil à *política* e aos políticos?)¹⁶⁷.

Política, o local, por antonomásia, da publicidade (publicitação pessoal de candidatos), aquele em que cada um se tem que afirmar como bom (competente, eficiente). Ora, as boas obras devem conservar-se sem o mínimo de publicidade. A própria memória (pessoal) de um acto – praticado pelo próprio - como (sendo) bom destrói a sua bondade intrínseca, ainda que conserve a sua utilidade (social). Descrição feita do ensinamento de Hannah Arendt, em *A Condição Humana*:

“a bondade num estilo absoluto, em contraposição à utilidade ou à excelência na antiguidade greco-romana, apenas se tornou conhecida na nossa civilização com o advento do cristianismo”¹⁶⁸; “o notório antagonismo entre o cristianismo e a *res publica* (é) admiravelmente resumido na fórmula de Tertuliano: *nec ulla magis res aliena quam publica* (‘nada nos é mais alheio que o que tem importância pública’); “a única actividade que Jesus ensinou, por palavras e actos, foi a bondade; e a bondade contém, obviamente, uma certa tendência para evitar ser vista e ouvida. A hostilidade cristã em relação à esfera pública, a tendência que tinham pelo menos os primeiros cristãos para levar uma vida o mais possível afastada da vida pública, pode também ser entendida como consequência evidente da devoção às boas obras”; “quando a bondade se mostra abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como acto de solidariedade. Daí: ‘Não dês as tuas esmolas diante dos homens, para seres visto por

¹⁶⁷ De acordo com Mark LILLA, *A grande separação. Religião, Política e Ocidente moderno*, Gradiva, Lisboa, 2010, 42 e ss, duas tendências se geraram no interior do pensamento político e moral do cristianismo: por um lado, uma tendência que assume a bondade básica do mundo, apesar da presença do pecado. O Homem, enquanto criatura natural, é capaz do bem e de se aperfeiçoar (a si) e ao ambiente social. “Apesar de o homem não poder fazer nada sem a graça divina, não é só a graça que age através dele, mas também a própria natureza do homem, que este é responsável por cultivar. O homem é criatura livre de Deus, não um fantoche seu (...) Esse aperfeiçoamento não acontece subitamente, através da mera conversão ou de um inesperado preenchimento com o divino. Acontece gradualmente, através do seu esforço no mundo. É por essa razão que o homem deve abraçar a actividade terrena – no trabalho, no estudo, na política, na família, na Igreja”; por outro, uma tendência inversa, que julga que se os humanos virem a criação como boa irão concluir que não precisam da graça divina (pelagianismo): “o homem é uma criatura natural (...) ainda governado pelo pecado (...) pode ter sido feito à imagem de Deus, mas desfigura-se a si próprio (...) desde a chegada de Cristo, há apenas uma porta de ligação entre o homem e Deus, e essa porta está no coração. É uma passagem interior que não tem saída para o mundo. É presunção pensar que podemos de alguma maneira aproximar-nos de Deus por sabermos mais sobre o mundo ou por nos reformarmos a nós próprios e às nossas instituições políticas, alinhando-os em conformidade com aquilo que consideramos ser a moralidade bíblica. Somos absolvidos, não pelos nossos trabalhos no mundo, mas pela nossa fé em Jesus Cristo”. Sublinhados nossos.

¹⁶⁸ Hannah ARENDT, *A condição humana*, Relógio D’Água, Lisboa, 2001, 87.

eles'. A bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no acto de fazer uma boa obra deixa de ser bom; será, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro de uma igreja. Daí: 'Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita'.¹⁶⁹

Hannah Arendt comparará, depois, o amor à bondade com o amor à sabedoria para demonstrar como o primeiro é mais extremo no apartar de tudo, até de si mesmo. Logo, o amor à bondade é ainda mais relevante para a análise do fenómeno político. Passamos da solidão ao isolamento:

“Mesmo quando o filósofo decide deixar a caverna dos negócios humanos, não precisa de se esconder de si mesmo; pelo contrário, sob a luz forte das ideias não só encontra a verdadeira essência de tudo quanto existe, mas também se encontra a si próprio no diálogo entre ‘o eu e o eu mesmo’. Estar em solidão significa estar consigo mesmo; e, portanto, o acto de pensar, embora possa ser a mais solitária das actividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia. O amante da bondade, porém, jamais pode permitir-se viver uma vida solitária; e, no entanto, a vida que ele passa na companhia dos outros e por amor aos outros deve permanecer-lhe essencialmente sem testemunhas; falta-lhe, acima de tudo, a companhia de si próprio. Não é um homem solitário, mas isolado; embora conviva com os outros, deve ocultar-se deles e não pode sequer permitir-se a si mesmo ver o que está fazendo. O filósofo pode sempre contar com a companhia dos pensamentos, ao passo que as obras não podem ser companhia para ninguém: devem ser esquecidas a partir do instante em que são praticadas, porque até mesmo a memória delas destrói a sua qualidade de ‘bondade’. (...) As boas obras, por deverem ser imediatamente esquecidas, nunca podem tornar-se parte do mundo; vêm e vão sem deixar vestígios; e não pertencem claramente a este mundo. É este carácter extramundano das boas obras que faz do amante da bondade uma figura essencialmente religiosa e torna a bondade (...) uma qualidade inumana ou sobre-humana. E, no entanto, o amor à bondade, ao contrário do amor à sabedoria, não se limita à experiência de poucos, da mesma forma que o isolamento está ao alcance da experiência de todos os homens (...) Em certo sentido, portanto, a bondade e o isolamento têm muito mais relevância para a política que a sabedoria e a solidão”¹⁷⁰

Em certo sentido, portanto, a bondade e o isolamento têm muito mais relevância para a política do que a sabedoria e a solidão. Só que o isolamento está em contradição com o carácter plural, social, gregário do humano. E precisa, afinal, de uma testemunha: Deus. Apesar de se exercer no mundo, a bondade “é de natureza activamente negativa”; “por fugir do mundo e esconder-se dos seus habitantes, nega o espaço que o mundo

¹⁶⁹ *Ibidem.*

¹⁷⁰ Hannah Arendt, *A condição humana...*, 87 e ss.

oferece aos homens e, principalmente, a região pública desse espaço onde tudo e todos são vistos e ouvidos por outros”¹⁷¹.

Ora, a partir do momento em que, na radical hermenêutica da pensadora judia, percebemos que a bondade (em estilo absoluto) põe em causa o espaço público tocamos no ponto-chave neste breve apontamento: a política, se todos conseguissem alcançar/decidissem conformar-se à perfeição cristã, estaria posta em cheque¹⁷². Eis, em suma, como o isolamento releva de modo fulcral para a política:

“Como modo sistemático de vida, portanto, a bondade não é apenas impossível nos confins da esfera pública: pode até destruí-la. Talvez ninguém tenha percebido tão claramente essa qualidade destrutiva da bondade como Maquiavel que, numa passagem famosa, tem a ousadia de ensinar os homens a ‘não serem bons’. Não é preciso acrescentar que ele não disse nem pretendia dizer que se deva ensinar os homens a serem maus (...) o critério com que Maquiavel julgava a acção política era a glória, o mesmo critério da antiguidade clássica; e a maldade, como a bondade, não pode assumir o resplendor da glória (...) a maldade que deixa o seu esconderijo é impudente e destrói directamente o mundo comum; a bondade que sai do seu esconderijo e assume papel público deixa de ser boa: torna-se corrupta nos seus próprios termos e levará a corrupção para onde quer que vá. Assim, para Maquiavel, o motivo pelo qual a Igreja era uma influência corruptora na política italiana é que participava de assuntos seculares, e não a corrupção de bispos e preladados. Para ele, a alternativa apresentada pelo problema do domínio religioso da esfera pública era inevitavelmente esta: ou a esfera pública corrompia o clero e, conseqüentemente, se corrompia a si mesma, ou o clero permanecia incorrupto e destruía completamente a esfera pública”¹⁷³

¹⁷¹ *Ibidem*, 91.

¹⁷² Se o modo como se concebe a participação na *polis* remete para uma dada teologia, ela é tributária, pois, de uma dada representação de Deus. No caso cristão, a imagem da Trindade colocou um grande desafio à teologia política ao longo dos séculos: “a sua extrema complexidade torna difícil fazer uma leitura em termos políticos simples, visto que se imagina Deus ao mesmo tempo presente e ausente do reino temporal onde a vida política tem lugar, um reino cuja bondade fundamental permanece aberta à indagação. Ao contrário dos reis-sacerdotes que servem um Deus imanente, ou do ascético que se retira do mundo (...) o governante cristão não tem um modelo óbvio (...) [Assistimos a uma] persistência da tensão, a demorada incerteza sobre a bondade da vida política (...) Essa persistência decorre da circunstância de estar profundamente enraizada nos dogmas nucleares da fé cristã”, cf. Mark LILLA, *A grande separação...*, 44/45.

¹⁷³ *Ibidem*, 91/92.

1.2. A moralidade da polis e a moral privada, entre o público e o solitário, um dilema agónico – Maquiavel, por Isaiah Berlin

Se pensamos em Maquiavel, julgo que, comumente, de imediato evocamos a máxima *os fins justificam (todos) os meios*; numa palavra, fixamos a amoralidade como prescrição do intelectual ao *príncipe* para que este governe com glória. Dois adjectivos, “amoral” e “cínico”, estão-lhe colados, definitivamente. E o que disse, afinal, Maquiavel?

Isaiah Berlin contraria Adriano Moreira¹⁷⁴ quando este entende por decisivo – referindo-o repetidamente – o feito maquiavélico de sustentar o melhor método de aquisição e manutenção do poder. Aquilo que “escandalizou a humanidade mais profundamente e mais continuamente [em *O príncipe*] do que qualquer outro tratado político”, “não é apenas causado pelos exemplos que oferece sobre o êxito na aquisição e conservação do poder: a descrição do massacre de Sinigaglia ou o comportamento de Agatocles ou Oliverotto da Fermo não são nem mais nem menos horrendos do que certos relatos similares em Tácito ou Guiccardini”¹⁷⁵, escreve Berlin, em *A Originalidade de Maquiavel*. Não ratifica, outrossim, o ensaísta, a ideia de que aquilo que é central em Maquiavel seja a teorização da *raison d'état* (não foi Maquiavel que a originou, nem dela fez grande uso). Nem, de modo algum, os conselhos dados quanto a medidas desumanas a tomar/praticar pelo governante que queira prosperar. E, tese central, Maquiavel não emancipa a política da ética, da moral, ao contrário do que sustenta – explica-nos detalhadamente – Benedetto Croce. O que Maquiavel faz, segundo Berlin, é convocar-nos ao seguinte exame crítico: a análise dos melhores governos da Grécia Antiga e, sobretudo, da República Romana – e é essa observação minuciosa que Maquiavel faz, mais *leitor da história* do que *filósofo* – provam como foi na prática de virtudes como *destreza, coragem, força, ordem, resistência, orgulho* que essas cidades prosperaram.

“Moisés e Teseo, Rómulo e Ciro, todos mataram, mas o que criaram foi duradouro e glorioso (...). Aníbal foi cruel e a crueldade não é uma qualidade louvável, mas se apenas pela conquista se pode criar uma sociedade sã, e se a crueldade é necessária para isso, então não deve evitar-se

¹⁷⁴ Adriano MOREIRA, *Nicolas Machiavel: a Ciência Política*, in Ana SANTOS e Ana JARDIM (org.), *Dez livros que mudaram o mundo*, Quasi, Vila Nova de Famalicão, 2005, 17 e ss.

¹⁷⁵ Isaiah BERLIN, *La originalidad de Maquiavelo*, in *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, F.C.E, México D.F., 1983, 184.

(...) Teseo e Rómulo, Moisés e Ciro não predicaram a seus súbditos a humildade nem uma visão deste mundo como um lugar de descanso temporal”¹⁷⁶.

A mansidão, a humildade, o não oferecer resistência à violência (com violência), a bondade, não é que não sejam boas qualidades individuais, privadas. É que aplicadas a homens concretos, num governo em que se procura transpor as virtudes pessoais para virtudes públicas, deram maus resultados. Desses exemplos da história se socorre o autor de *O Príncipe*. Depois, como tese geral:

“A generosidade é uma virtude, mas não em príncipes. Um príncipe generoso arruinará os seus cidadãos com impostos demasiado gravosos, um príncipe mesquinho (e Maquiavel não diz que a mesquinhez seja uma boa qualidade nos homens privados) salvará os bolsos dos cidadãos e assim (...) ao bem-estar público (...) Um governante bondoso – e a bondade é uma virtude – pode deixar que os intrigantes e os de carácter mais forte o dominem e assim causar caos e corrupção”¹⁷⁷.

Extraindo, em definitivo, a conclusão principal: Maquiavel não prescreverá, afinal, a amoralidade; não emancipa a ética da política. Reclama, antes, que há uma ética da política, da *polis*, da *cidade* – e esta é um fim último para o cidadão – claramente diferente da moral cristã. Não é que no jogo da política não haja valores; são é valores diversos dos valores cristãos. E levar os valores cristãos para a política não dá bom resultado, como provam os exemplos da História - adverte. Os governantes piedosos acabaram por sucumbir sem a glória cidadã. Portanto, urge optar: o “seu negócio é ser bom”? Tudo bem, mundo privado, solitário, fora da *coisa pública*. Maquiavel, na verdade, nunca fala para monges. Estes, bem entendido, têm, evidentemente, todo o direito de o serem e é aí (no mosteiro), aliás, que deverão conservar-se *bons*. Mas se querem a cidadania, a *coisa pública*, ser governantes, então pensem noutra escala axiológica para que a cidade prospere. Entre a *cidade* e Cristo, dois mundos diversos, pelos quais temos que optar – eis o que Berlin diz que Maquiavel trouxe de novo. Como os homens não conseguem sempre ser bons, nem, apesar de toda a temeridade, alcançam, em toda a circunstância e ocasião, ser maus, tendem a misturar

¹⁷⁶ *Ibidem*, 187.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 188.

as duas esferas e dimensões, e a confusão é prejudicial. Que escolham e “depois não olhem para trás”. Quem quer ir para Roma não passa por Jerusalém. Ou vice-versa.

Mais do que saber a interpretação autêntica de Maquiavel – tantas as interpretações, inúmeros os autores que sobre ele se debruçaram e as visões tão diferenciadas e até contraditórias, por vezes, como mostra, cabalmente, Berlin no início deste ensaio que não podemos deixar de considerar o autor florentino dos séculos XV e XVI, a partir da definição de Steiner, como um clássico: alguém que é interpretado e reinterpretado e, também, não raramente, mal interpretado, numa nova significação que importa desocultar em permanência¹⁷⁸ – o que releva é perceber se o que diz Berlin como tendo sido o que Maquiavel afirmou, tem ou não validade (isto é, se na política o cristão não tem/não pode ter lugar com a sua pauta de princípios e cosmovisão).

Para os judeus, a Tora; para os muçulmanos o *shari'a*. E, por outro lado, para os romanos, a religião civil. Uma só ordem (em qualquer dos casos). Qual confusão/embate política/religião? Nada. Para o Cristianismo, a Bíblia não é o código político, nem este, por sua vez, pode deixar bastar-se a si mesmo e deixar de confrontar-se com valores que o limitam/tutelam - a tensão surge, pois, neste quadro (cristão – e não em outro)¹⁷⁹.

1.3 Dietrich Bonhoeffer e a única esfera da realidade: em Cristo

Dietrich Bonhoeffer não quer uma *cidade de Deus*, povoada de figuras angelicais, oposta a uma *cidade dos homens*, naturalmente corrupta e corrompida por seres pecadores.

Ninguém deve afastar-se dos homens para abeirar-se dos Céus: “enquanto Cristo e o mundo forem pensados como dois espaços em colisão e mutuamente repulsivos, ao homem restam as seguintes possibilidades: após a renúncia ao todo da realidade, ele instala-se num dos dois, ou em Cristo sem mundo, ou no mundo sem Cristo; em ambos os casos, porém, se engana a si próprio”¹⁸⁰.

¹⁷⁸ George STEINER e Ramin JAHANGBEGLOO, *Quatro entrevistas com George Steiner*, Fenda, Lisboa, 2006, 89 e ss.

¹⁷⁹ Mark LILLA, *A grande separação...*, 60-61. Segundo o autor, na maioria das civilizações, tempos e lugares, os homens apelaram para Deus na reflexão de questões políticas.

¹⁸⁰ Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2007, 31.

Na verdade, bem lido o *Novo Testamento*, afirma o teólogo protestante alemão, desaparecem os dois âmbitos: não há duas esferas, apenas uma *realidade* (“e esta é a realidade de Deus na realidade do mundo tornada manifesta em Cristo”¹⁸¹). A realidade do mundo e a realidade de Cristo estão unidas; são uma só realidade. “Deus reivindica em Jesus Cristo um espaço no mundo”¹⁸².

Assim sendo, “pretender ser cristão sem ser ‘mundano’, ou querer ser mundano sem ver e conhecer o mundo em Cristo, é renegar a revelação de Deus em Jesus Cristo”¹⁸³. Todavia, que injunção é esta, a de ser mundano? Isto é, que pretende, neste termo, afirmar-se, que mundano *devo* ser, caso acolha a proposta (teológica/cristológica) de Bonhoeffer? Que amor ao mundo importa referenciar?

Evocados são, de imediato, os perigos de um amor ao mundo pelo mundo. Amor puramente materialista. Dito de outra forma, de um amor ao mundo sem Deus: “há um amor ao mundo que é ódio a Deus (Tg 4,4; Jo 2,15), porque brota da essência do mundo em si e não do amor de Deus pelo mundo”¹⁸⁴. Ou seja, “imagem oposta ao homem assumido na figura de Jesus Cristo é o homem criador de si, seu próprio juiz e renovador, o homem que vive falhando a sua própria humanidade e que, portanto, antes ou depois, a si mesmo destrói”¹⁸⁵. Por referência ao amor filiado em Deus amo o mundo, dessa forma amando Deus.

Esta marca decisiva do pensamento de Dietrich Bonhoeffer é muito interessante, porque re-conforma a permanente tensão entre o mundo temporal e espiritual (tensão, portanto, a ser superada em uma única realidade não cindível; “o cristão já não é o homem do eterno conflito”¹⁸⁶), para, deste modo, sobretudo, pôr em cheque “um *homo religiosus* retirado, intimista, alheado do exterior, imerso em actos de devoção, escrupuloso executor de ritos sem tradução prática”¹⁸⁷, afirmando, ao invés, o homem “acolhedor do mundo na sua integralidade”, do “‘homem-para-os-outros’”, porque “ser Igreja não consiste em pertencer a uma associação piedosa, mas em prestar ‘testemunho perante o mundo’”. Se, pois, “a nossa relação com Deus é uma vida nova no ‘ser-para-os-outros’ na comunhão da vida de Jesus, então existe sempre uma repercussão política

¹⁸¹ *Ibidem*, 31-32.

¹⁸² *Ibidem*, 36.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 39.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 35.

¹⁸⁷ Artur MOURÃO, *Introdução*, in Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, 11.

da fé, um carácter público do testemunho, uma consequência prática do ser-cristão, a necessidade de confessar Cristo aqui e agora, na profundidade e obscuridade do quotidiano”¹⁸⁸. É verdade que, segundo o autor de *Ética*, a Igreja não tem o direito de se apropriar do poder estatal, mas não pode, igualmente, ensimesmar-se e isolar-se da política, quando o Estado lesa os direitos humanos fundamentais. Mais, quando tais direitos são postergados, Bonhoeffer propõe um critério de acção eclesial bem claro e concreto:

“Primeiro, requestar directamente ao Estado o carácter politicamente legítimo do seu agir, isto é, a responsabilização estatal. Em segundo lugar, estar ao serviço das vítimas da conduta estatal. A Igreja tem uma obrigação incondicional de prestar ajuda às vítimas de cada ordenamento social, mesmo se elas não fazem parte da comunidade cristã. A terceira possibilidade consiste não só em unir as vítimas sob a roda, mas também em inutilizar a roda nos seus raios (...)”¹⁸⁹

Convoco, aqui, estas palavras com mais de sessenta anos, porque, escritas em um contexto histórico muito particular – a ascensão do nazismo –, elas podem, em todo o caso e ainda, adquirir pertinência no tempo de um secularismo ou laicismo cerrados que afectam algumas sociedades (ocidentais), desembocando, exemplarmente, na perda da centralidade da sacralidade da vida humana em determinados ordenamentos jurídicos. Quem percebe como Bonhoeffer, numa íntima ligação pensamento-acção, tentou derrubar Hitler com todas as suas forças e, conhece, simultaneamente, a doutrina de Tomás de Aquino acerca da impossibilidade de “matar o tirano”¹⁹⁰, apreende, em plenitude, o que está, teológica e muito operativamente, em jogo (em uma interpretação renovada do brocardo “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, insuflando-lhe completez face a uma hermenêutica que preconiza mera separação de esferas como entendimento exclusivo do anexam *sub judice*). Se, para muitos, se tornou inquietante a descoberta de que tantos dos que leram e ouviram os maiores dos mais piedosos autores se tornaram carrascos temíveis, ao serviço da máquina nazi, sublinhe-se, redobradamente, quem foi capaz de cumprir e dar-se em função do Cristo que verdadeiramente conheceu, seguindo-o até ao fim. “O espaço da Igreja não existe para

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Apud. Artur MOURÃO, *Introdução*, in Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, 11.

¹⁹⁰ Cf. Luis MONCADA, *Filosofia do Direito. Voll*, Coimbra Editora, Coimbra, 2014.

reclamar ao mundo um pedaço do seu âmbito, mas para atestar ao mundo que ele permanece mundo, isto é, o mundo amado e reconciliado por Deus”¹⁹¹.

Bonhoeffer surpreende, então, em uma renovada apresentação da ética cristã – que supera o formalismo e o casuísmo. É sempre Cristo que se ergue por entre o pensamento do teólogo:

“Somos remetidos de uma ética abstracta para uma ética concreta. Não se pode nem deve dizer aquilo que é bom de uma vez por todas, mas *o modo como Cristo, entre nós, aqui e agora, ganha forma*. A tentativa de dizer o que é bom de uma vez por todas está, desde sempre, por si mesma votada ao fracasso. Ou as asserções foram tão gerais e formais que já não continham qualquer significação com conteúdo, ou então, no empreendimento de captar e elaborar a plenitude de todo o conteúdo pensável e de dizer, de antemão, o que em cada caso singular pensável é bom, cai-se numa casuística de tal modo ilimitada que, nela, nem o universalmente válido nem o concreto obtém justificação. A ética cristã concreta está para lá do formalismo e da casuística: pois, enquanto o formalismo e a casuística nascem da luta entre o bem e o real, a ética cristã pode ir buscar o seu ponto de partida à reconciliação do mundo com Deus, ocorrida no homem Jesus Cristo, na aceitação do homem real por Deus”¹⁹²

Deus sempre com o mundo. Cristo como âncora. A necessidade de o trazer em permanência (ao mundo) e de concretizar um estilo de vida, hoje e aqui. E de arriscar por ele. Indo, se necessário for, contra as leis terrenas, os senhores do mal, a obediência medíocre. “Tudo estaria perdido se pretendêssemos reservar Cristo para a Igreja e conceder ao mundo apenas alguma lei, porventura cristã. Cristo morreu pelo mundo, e só no meio do mundo Cristo é Cristo. Só a pura descrença quer dar ao mundo (...) algo menos do que Cristo”¹⁹³.

Um último grito de Bonhoeffer ecoa quando nos propomos escutá-lo e recolher o seu exemplo: “quem se restringe à medida do dever nunca chega à ousadia da acção livre, que acontece por responsabilidade própria, a única acção que consegue atingir o mal no centro e vencê-lo. O homem do dever acabará por cumprir o seu dever, mesmo diante do diabo”¹⁹⁴.

¹⁹¹ Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, 37.

¹⁹² *Ibidem*, 69.

¹⁹³ *Ibidem*, 40.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 49.

1.4- *A teologia católica no século XX e o compromisso para com a cidade:
Jean-Baptist Metz e a nova teologia política*

“E não vivemos nós uma vida inteira cada dia, e tem lá grande importância vivermos uns dias mais ou uns dias menos? Estou na Polónia todos os dias, nos campos de batalha, é assim que se lhes pode chamar, e, às vezes, impõe-se-me uma visão de verdes campos de batalha, estou com os esfaimados, os maltratados e os moribundos, todos os dias, mas também estou com o jasmim e com aquele pedaço de céu para lá da minha janela; para tudo existe lugar numa vida. Para uma fé em Deus e para um fim miserável”

Etty Hillesum, *Diário. 1941-1943*, 214.

Concatenadas a este excurso algumas objecções de referência que, em particular, na última centúria, problematizaram/se impuseram, em profundidade, à relação/participação – à possibilidade mesma de relação – do cristão com o/no século e a/na cidade/política, importará compreender de que modo acomodou e concebeu, a teologia católica, no séc.XX, este mesmo relacionamento (após termos, já, no ponto anterior, registado a inspiradora – para muitos autores católicos também, incluindo, muito particularmente, aquele sobre o qual nos deteremos - posição do teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer). Em especial, curaremos, aqui, como intensa resposta aos desafios vindos de oferecer, de apreender o pensamento e a proposta de Jean-Baptist Metz, em *Deus e tempo - Nova Teologia Política*.

Constatando, o teólogo, que é em um tempo, como aquele que habitamos, de descaso/desinteresse pela política e pela teologia que estas “assumem um relevo decisivo para o futuro da humanidade”¹⁹⁵, a tarefa de procurar corrigir uma “tendência privatizadora”¹⁹⁶ (a *teologia política* “quer superar o carácter excessivamente privado do discurso sobre Deus”¹⁹⁷) que observa na teologia (sua contemporânea) é desígnio inelutável. Em rigor, a teologia metafísica clássica esquecera/negligenciara as relações entre religião e sociedade, entre fé e *práxis* social (remetendo para categorias do *íntimo*,

¹⁹⁵ Jean METZ, *Dios e...*, Trotta, Madrid, 2002, 10. Na Rádiodimensagem do natal de 1944, *Benignitas et Humanitas*, o Papa Pio XII procedia ao distinguo entre o “povo” - dotado de liberdade e responsabilidade, cónscio de direitos e deveres – e “massa” – multidão amorfa e inerte. Também Adela Cortina se propõe diferenciar “massa” e “povo”: a existência de cidadãos autónomos, ligados entre si por forte amizade cívica, sem uma anomia que os torne heterónomos e desvinculados, capazes de se erguerem em deliberação, por si exigida, participante e substantivada evidencia estarmos em presença de um “povo”. Cf. Adela CORTINA, *Para que sirve...*, 153.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 13.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 32.

do *privado*, do *a-político*). Sendo a teologia discurso sobre Deus “neste tempo”, há que indagar o modo de formular a mensagem escatológica nas condições da sociedade presente. E, desta sorte, não obliterar quanto a negação da dimensão política, indissociável do humano, concorre para não o servir. De resto, é a própria tradição bíblica a reivindicar, ao que nela se filia, uma responsabilidade/crítica social: “As promessas escatológicas da tradição bíblica – liberdade, paz, justiça, reconciliação – não podem privatizar-se. Obrigam sempre à responsabilidade social”¹⁹⁸.

Assim, toda a teologia escatológica “tem que converter-se em teologia política enquanto teologia crítica (com a sociedade)”¹⁹⁹ e, por outro lado, a *desprivatização* não significa, de modo algum, despersonalização justamente dada a vinculação da pessoa ao – à esfera do - político. A Igreja não vive ao lado, ou por cima, da realidade social, mas dentro dessa realidade, como instância crítica. E há nela, sublinhe-se, uma “reserva escatológica”: é que nenhum grupo, classe, nação pode pretender, com uma acção política única, representar a história toda.

“Precisamente porque creem no sentido escatológico da história, os cristãos podem ter a ousadia de uma consciência histórica: o olhar o abismo; precisamente por isso, podem ousar ter uma memória que não se lembre apenas dos êxitos, mas também dos destroços; não só do realizado, mas também do perdido, e de essa maneira – enquanto memória perigosa – se revolta contra a identificação do sentido e da verdade com o triunfalismo do alcançado e do consistente”²⁰⁰

O amor, atente-se igualmente, não pertence, exclusivamente, ao domínio *eu-tu*, mas é, ainda, libertação, justiça, paz com os outros.

O conceito de (nova) *teologia política* tem origem na *Estoa* e na sua visão tripartida da teologia – dividida em *natural*, *mítica* e *política*. Em Roma, a teologia *política* primou sobre a *natural* e tal suceder resultou no sancionar do primado da política e, em especial, no legitimar das pretensões absolutas do Estado²⁰¹. Ora, a teologia política é, sobretudo, teologia; não é algo assim como teologia aplicada à vida pública e à política. Tal postulado – a teologia política é, essencialmente, teologia – implica, obrigatoriamente, o precisar de conceitos. Do que falamos quando falamos de teologia, em sentido cristão? “O que é, em sentido cristão, a teologia, o discurso sobre

¹⁹⁸ *Ibidem*, 18.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 19.

²⁰⁰ *Ibidem*, 129.

²⁰¹ Cf. *Ibidem*, 31.

Deus? À luz da mensagem bíblica e, sobretudo, do Novo Testamento, falar da divindade de Deus significa também falar do seu reino ‘que chega’²⁰².

O que a (nova) teologia política visa é consubstanciar-se como elemento crucial na formação da consciência teológica crítica em geral, a qual se define por uma nova relação entre teoria e prática, com a peremptória afirmação de que toda a teologia tem que ser prática²⁰³ - uma *fé que não se compadece, mas que crê na compaixão*, foi aquela, dirá Metz, que possibilitou que se fizesse teologia de costas para Auschwitz, para o concreto sofrimento humano. Nas palavras de Flannery O’Connor, “a nossa resposta à vida é diferente se nos foi ensinada apenas uma definição de fé ou se trememos com Abraão quando ele segurava a faca sobre Isaque”²⁰⁴.

Na teologia política tudo será dirigido ou referido à mensagem escatológica de Jesus Cristo, não podendo, esta, identificar-se com qualquer ideologia (como, infelizmente, sucedeu na Roma de Constantino, ou em posteriores formas de integrismo) e contendo, em qualquer caso, a distinção entre Estado e Sociedade²⁰⁵ (ilustrando esta distinção, note-se, por exemplo, como Pio XI, que governou a Igreja entre as duas guerras mundiais, produziu uma “crítica aos totalitarismos, e [reclamou] a oposição aberta à tentativa fascista de submeter a juventude católica e a educação à juventude fascista e ao Estado, [e] constituiu uma defesa não só do primado da sociedade em frente do Estado, como também do pluralismo político”²⁰⁶).

A categoria de *Reino* releva, de sobremaneira, neste contexto, dado ser a transcendência do *Reino de Deus* a relativizar e secularizar os reinos de *aquém*²⁰⁷. É por isso que o discurso sobre o *Reino* é político. De resto, a nova teologia política apresenta-

²⁰² *Ibidem*, 43.

²⁰³ *Ibidem*, 33.

²⁰⁴ Apud. Tiago CAVACO, *Flannery, a herdeira de Jeremias*, Ler, nº136, Bertrand, Lisboa, Dezembro 2014, 111.

²⁰⁵ Joseph RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, Lisboa, 2007, 72: “No curso dos séculos, esta tentação – assegurar a fé através do poder – reapareceu continuamente sob formas diversas, e a fé correu sempre o risco de ser sufocada precisamente pelo abraço do poder. A luta pela liberdade da Igreja – luta, porque o reino de Jesus não pode ser identificado com nenhuma estrutura política – deve ser travada em todos os séculos. De facto, a fusão entre fé e poder político tem sempre um preço: a fé coloca-se ao serviço do poder e tem de inclinar-se aos seus critérios”.

²⁰⁶ Manuel CRUZ, *A Igreja e a ordem democrática*, in *Culturas e Povos. Os católicos e o 25 de Abril*, Nº Especial, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2014, 218.

²⁰⁷ Joseph RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, 76: “nenhum reino deste mundo é o reino de Deus, o estado de salvação da humanidade em absoluto, e quem afirma que pode edificar um mundo salvo corrobora o engano de Satanás, faz cair o mundo nas mãos dele”. Ou, como regista Manuel CRUZ, *A Igreja e a ordem democrática*, in *Culturas e Povos. Os católicos e o 25 de Abril*, Nº Especial, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2014, 215: “A Igreja relativiza as formas políticas de governo, aceitando a sua variedade, desde que respeitem a justiça e a moral, e rejeita por isso qualquer comprometimento católico com uma forma de governo ou uma formação política”.

se como hermenêutica teológica, tendo em conta a nova realidade da emancipação da religião por parte das estruturas políticas, só podendo conduzir a acção de forma indirecta ou mediata²⁰⁸ (“a nova teologia política surgiu como possibilidade de uma teologia do mundo – com os seus processos de ilustração, secularização e emancipação”²⁰⁹).

A fé é vivida, pois, como *memoria passionais, mortis et resurrectionis Jesu Christi*, um tipo de memória “perigosa”, que nos acossa, e põe em questão o nosso presente, na medida em que nos recordamos, nele, de um futuro não vivido²¹⁰. Mobiliza, desta forma, como potência criticamente libertadora, a tradição. A Igreja é politicamente neutra ou inocente, mas esta “memória perigosa” deve impedir que, com base em essa inocência, entrem a galope ideologias várias (como suas pretensas representantes seculares).

Em realidade, a memória é um tema central para o cristianismo, pois que “essa memória implica uma certa antecipação do futuro, e, em concreto, do futuro daqueles a que chamamos desesperados, oprimidos e fracassados”²¹¹. De modo enfático, Metz prossegue, inventariando/desimplicando afecções que essa memória é susceptível de operar no quotidiano:

“Quem, pela memória, na nossa sociedade, reclama a liberdade de sofrer com o sofrimento alheio? Quem habilita à coragem, à liberdade de ser velho? Quem autoriza a liberdade da contemplação quando estamos submetidos à hipnose do trabalho, do rendimento e da planificação? Quem autoriza a liberdade de poder e dever contar com a nossa finitude e fragilidade? A uma ideia de liberdade partilhada com os que morrem de uma morte banal? Solidariedade com os mortos passados?”²¹²

Esta é, ainda e fundamentalmente, uma memória enquanto instância crítica de uma razão convertida em tecnologia aplicada ao passado e a uma (outra) memória de tipo computadorizado, que carece de todo o carácter narrativo e que não sabe o que é recordar ou esquecer²¹³. Quando esta “memória perigosa” soçobra, quando, por consequência, a autoridade dos que sofrem é colocada em causa é o inumano que

²⁰⁸ Jean METZ, *Dios e...*, 51.

²⁰⁹ *Ibidem*, 85.

²¹⁰ *Ibidem*, 56.

²¹¹ *Ibidem*, 76.

²¹² *Ibidem*, 79.

²¹³ *Ibidem*, 94.

aparece – ela atira-nos, efectivamente, para os braços dos que sofrem injustamente, para as vítimas, para os vencidos da história. Sistematizando, com Domingos Terra, a construção do sujeito faz-se pela *recordação* do sofrimento na história, que propicia ou requiere a *narração* das histórias do sofrimento humano e desemboca, assim, na *solidariedade* que tem presente as vítimas da história. “As suas primeiras categorias – *recordação e narração* – dão uma perspectiva concreta à terceira – *solidariedade*”²¹⁴. Não se ignore, decisivamente, que a

“memória da paixão de Jesus não se pode separar da memória da ressurreição. Sofrimento e vitória são, aqui, indissociáveis. Por isso, essa memória está ligada à esperança. Antecipa, em certa medida, um futuro: o dos que vivem sem esperança, o dos desiludidos e oprimidos. Daí que ela se afigure perigosa. É libertadora ao ponto de pressionar o presente e o pôr em questão. A autenticidade da fé cristã mede-se precisamente por essa dimensão de perigo. É preciso que ela apareça animada de uma força libertadora e redentora, trazendo à memória aquela liberdade que foi selada por Deus no acontecimento pascal de Jesus Cristo. A fé cristã vive com uma expectativa que, sendo próxima, introduz a pressão do tempo e da ação. Traz consigo a exigência de uma solidariedade prática que comece pelos que se encontram em situação de maior fragilidade (...) A unidade de ambas [paixão e ressurreição de Jesus Cristo] opõe-se à atitude dos que querem fazer a distinção entre uma história do sofrimento situada no mundo e uma história da glória colocada fora deste”²¹⁵

A pergunta que, radicalmente, subjaz ao *ethos* vindo de descrever não é calada: afinal, “o que tem a política a ver com Deus e seus pseudónimos terrenos, verdade e amor?”²¹⁶.

Metz principia a sua resposta a esta pergunta decisiva enunciando, com contundência, o registo histórico que nos é próximo: quando a religião se afastou da miséria das massas, no séc.XIX, foi “muito pouco religiosa”²¹⁷. A religião tem uma dimensão política intrínseca que só pode ser negada por oportunismo ou autoengano.

Mas é situando-se em meados do século XX, durante a *hybris* nazi, que o teólogo (re)descobre, por completo, a sua identidade (pessoal/teológica):

²¹⁴ Domingos TERRA, *A fé como dom e resposta da liberdade*, in AA.VV., *A fé da Igreja*, Paulus, Lisboa, 2014, 176.

²¹⁵ *Ibidem*, 177-178.

²¹⁶ Jean METZ, *Dios e...*, 99.

²¹⁷ *Ibidem*.

“Tomei consciência de que para mim ser cristão significava ser cristão olhando nos olhos Auschwitz, olhando de frente o Holocausto e de que para mim fazer teologia significava fazer teologia com os olhos postos em Auschwitz, com a vista posta no Holocausto (...) Não existe para mim uma verdade que seja possível defender de costas para Auschwitz. Para mim, não há um ‘sentido’ que seja possível salvar de costas para Auschwitz. Para mim, não há um Deus ao qual seja possível orar de costas para Auschwitz. Não existe para mim um Jesus que seja possível seguir de costas para Auschwitz. Tão pouco uma espiritualidade que se mantenha ‘cristiforme’ de costas para Auschwitz; seria, em todo o caso, um narcisismo espiritual, que não poderia proclamar-se devedor do espírito de Jesus, de um espírito que não quer salvar-nos do perigo, senão no perigo”²¹⁸

Auschwitz é, com efeito, um ponto culminante a partir do qual a autoridade das vítimas inocentes, dos nomes, anónimos, que ficaram e ficam por dizer, da esperança que ficou e fica silenciada tem que ser resgatada – a (nova) teologia política pretende tornar inesquecível “o grito das vítimas de Auschwitz”²¹⁹. Nos *lager*, onde se procurou despojar o humano de si mesmo, lá onde um floco de neve pode ser o melhor dos manjares, execravelmente roubado por um capo nazi, ali onde se observa como os homens e as mulheres suplantaram todos os limites que julgavam serem os seus e a sobrevivência é arrancada a condições infra-humanas, em combates onde se perdem amigos íntimos, mãe ou irmãs roubadas á vida, e em que um pai se pode converter em um estorvo, lugar onde a propriedade, a posse, aquilo que é *meu*, foi abolida para os prisioneiros e, assim, pode um simples barbear, o respeito por si mesmo, ser decisivo, a importância, ainda paradoxal da cultura (Primo Levi a sustentar-se na *Divina Comédia*, de Dante, face a verdugos da Alemanha de Kant, cujo *imperativo categórico* não desconheciam)²²⁰, a pergunta não é, somente, onde estava Deus –

“Nunca mais esquecerei esta noite, a primeira noite no campo, que fez da minha vida uma noite longa e sete vezes aferrolhada. Nunca mais esquecerei aquele fumo. Nunca mais esquecerei as pequeninas caras das crianças cujos corpos eu tinha visto transformarem-se em espirais sob um azul mudo. Nunca mais esquecerei estas chamas que consumiram para sempre a minha fé. Nunca mais esquecerei este silêncio nocturno que me privou, para a eternidade, do desejo de viver. Nunca mais esquecerei estes momentos que assassinaram o meu Deus e a minha alma, e os meus

²¹⁸ *Ibidem*, 110.

²¹⁹ *Ibidem*, 193.

²²⁰ Cf. Primo LEVI, *Se isto é um homem*, D.Quixote, Lisboa, 2010. A descrição dos campos, particularmente de Auschwitz, vinda de produzir, apoia-se no relato seminal de Primo Levi.

sonhos, que tomaram a aparência de um deserto. Nunca mais esquecerei isto, mesmo que tenha sido condenado a viver tanto tempo quanto próprio Deus”²²¹ –

mas, ainda, onde se encontrava o Homem – com o que mostrou ser capaz de fazer com outro Homem. Se as circunstâncias históricas, materiais, técnicas, burocráticas em que teve lugar o extermínio dos judeus estavam já aclaradas – e o livro de Raul Hilberg²²² ocupava, aí, um lugar privilegiado – já o significado ético e político do extermínio, a sua simples compreensão humana, a sua actualidade era (é) algo que permanecia (permanece) em aberto e o que justificou a indagação de Giorgio Agamben, em *O que resta de Auschwitz*²²³. Os aliados entraram com as câmaras televisivas nos campos, nos *lager*, para contar (e provar, documentando) como foi. Não nos pouparam a nenhum pormenor. Mas quando o olhar se fixou num conjunto de deportados que parecia ainda viver, mas verdadeiramente vagueava em pé, como fantasma, o operador de câmara muda abertamente de enquadramento. A estes “cadáveres ambulantes”, “mortos-vivos”, “homens múmia” de que se duvida poder chamar vivos; aos que tinham renunciado a toda a reacção e se convertiam em objectos, despersonalizados, deu-se o nome de “muçulmanos” (*der Muselmann*). Talvez porque no étimo da palavra, *muslim*, está aquele que se submete incondicionalmente à vontade de Deus. Ora, nem uma pancada, nem uma chamada para a comida, nada movia, nada tocava, nada mexia com os “muçulmanos”, nos *campos*. Para Agamben, o “muçulmano” não é apenas, ou nem tanto, um limite entre a vida e a morte; assinala, antes, mais do que isso, “o umbral entre o homem e o não homem”²²⁴. E acrescenta: “há um ponto em que apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. Esse ponto é o *muçulmano* e o campo é o seu lugar por excelência”²²⁵. Assim, somos colocados perante duas grandíssimas perguntas: o que significa para um homem converter-se em não homem? Existe uma humanidade do homem que se possa distinguir e separar da sua humanidade biológica?

²²¹ Elie WIESEL, *Noite*, Texto Editora, Lisboa, 2003, 42. Em todo o caso, Wiesel dirá, posteriormente, que “Não creio que – após Auschwitz – possamos falar *de* Deus, podemos apenas, como dizia Kafka, falar *com* Deus (...) Mesmo quando falo *contra* Ele, estou sempre a falar com Ele. E quando estou furioso com Deus e tento mostrar-lhe a minha raiva, reside justamente aí um reconhecimento de Deus, não uma negação de Deus”. Apud. Tomás HALÍK, *O meu Deus...*, 68.

²²² Cf. Raul HILBERG, *La distruzione degli ebrei di Europa*, Einaudi, Torino, 1995.

²²³ Cf. Giorgio AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz. El archivos y el testigo. Homo Sacer III*, Pre-Textos, Valência, 2009.

²²⁴ *Ibidem*, 56.

²²⁵ *Ibidem*.

“O paradigma do extermínio que até ao presente orientou de modo exclusivo a interpretação dos campos, importa não ser substituído, mas complementado por outro paradigma que traz uma nova luz sobre o extermínio e, em certo sentido, o torna ainda mais atroz. Antes mesmo de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de uma experiência todavia impensável [e impensada], na qual, para lá da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano e o homem em não homem. E nunca compreenderemos Auschwitz se não tivermos compreendido o que é o muçulmano”²²⁶.

À pergunta “o que significa continuar a ser homem?”, Robert Antelme diz-nos que o que estava em jogo, nos campos (de concentração), era uma reivindicação quase biológica de pertencer à espécie humana, o sentido último de pertencer a uma espécie. A negação da qualidade de homem provoca uma reivindicação quase biológica de pertença à espécie humana²²⁷.

Auschwitz foi muitas vezes chamado “fábrica de cadáveres”: ora, o que sucedia, deste modo, com o que subjaz a tal terminologia, era a supressão da própria morte. Era algo muito mais escandaloso do que a morte: em Auschwitz, não se morria; produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento é aviltado como “produção em série”. De acordo com uma interpretação muito difundida é justamente esta degradação da morte aquilo que constitui o ultraje específico de Auschwitz. Como com a experiência do “muçulmano”, nas palavras de Levi, a própria moral, a humanidade ela mesma, se colocam em dúvida, como justificar que o grande testemunho que podia ser dado de Auschwitz – o do “muçulmano” – signifique, pois, interrogarmo-nos como pode o não-homem dar testemunho sobre o homem? Como pode ser verdadeiro testemunho aquele que por definição não pode prestar testemunho? Pois bem, interpreta Agamben, o título *Se Isto é um homem* – de uma das obras maiores de Primo Levi - tem, sem dúvida, este sentido: que o nome homem se aplica, primacialmente, ao não-homem, que o testemunho integral do homem é aquele cuja humanidade foi destruída integralmente. Quer dizer, que o homem é o que pode sobreviver ao homem.

Tomás Halík recorda a *sexta-feira santa* como máxima verdade sobre o ser humano e, afinal, sobre Deus. *Ecce homo, ecce Deus*:

²²⁶ *Ibidem*, 53.

²²⁷ Cf. Robert ANTELME, *A espécie humana*, Ulisseia, Lisboa, 2006.

“ ‘*Ecce homo*’ - a cena, na qual mergulha e se afunda a piedade popular, no início da devoção da via-sacra e também no mistério doloroso do Rosário, e que é o tema de muitas estátuas e imagens, conduziu, decerto, a imaginação piedosa ainda mais longe e mais fundo, para lá do sentido evidente desta declaração de Pilatos. É a apresentação do homem, do ser humano, da existência humana na sua figura-limite - na sua fraqueza e derrelicção, na sua dor e impotência. *Sem figura nem beleza, foi desprezado por nós, um homem de dores, diante do qual se tapa o rosto* [Is 53., 2-3]; um miserável do qual se pode falar com as palavras do salmo: ‘Eu, porém, sou um verme e não um homem, o opróbrio dos homens e o desprezo da plebe. Todos os que me veem escarnecem de mim; estendem os lábios e abanam a cabeça’ [Sl 22, 7-8]. Toda a fama, o poder, a dignidade e a grandeza do homem desapareceram, o ser humano aparece aqui todo como uma grande ferida ensanguentada. Mas também isso é o homem.

‘Ó vós, todos, que passais pelo caminho, olhai e vede se existe dor igual à dor que me atormenta!’ [Lm 1,12.]. Eis, decerto, uma das razões por que esta imagem - bem como o motivo da *Pietà* (da Mãe com o Filho morto no regaço), o pólo oposto da *Madonna* com o Menino nos braços ou ao colo - teve uma força terapêutica: relativizava o sofrimento próprio. Pelo contrário, Jesus na cruz está talvez já demasiado ‘alto’, a cruz apreende-se já, muitas vezes, como o cimo do caminho, como vitória (‘Tudo está consumado!’), ao passo que o drama da dor só começa com a cena diante de Pilatos, no início da via-sacra. Aquele que é flagelado perante o tribunal do poder e o fanatismo das massas está realmente ‘em baixo’. Um homem frente ao abismo da morte, que já não pode dispor de si mesmo, totalmente manipulado pela maldade dos outros, inteiramente entregue às mãos dos inimigos, como um objecto atado, como ‘um embrulho sem destinatários’, que o Sinédrio, Pilatos, Herodes, os soldados e os algozes enviam uns aos outros - esta imagem penetra e ilumina a autêntica profundidade da existência humana, isenta de todos os disfarces e embelezamentos e sem qualquer arrimo.

Eis aqui o homem! Tal como esta proclamação, soou com similar acento pítico a frase de Pilatos expressa um pouco antes, a pergunta: ‘Que é a verdade?’ [Jo 18,38]. Talvez tenha sido uma observação cínica, sarcástica, de um pragmático do poder (‘Verdade’: que é isso? E que significa ela?), proferida sem qualquer rasto de curiosidade filosófica. Jesus respondeu a tal pergunta com o silêncio. Mas não será a cena com ‘*Ecce homo*’ a verdadeira resposta? O homem coberto de feridas expressa uma verdade profunda sobre o ser humano e o seu destino. O homem *é nada*: eis a verdade de Sexta-Feira Santa, sem a qual não há nenhuma manhã de Páscoa. E só onde há sepulturas há ressurreição - também aqui Nietzsche [*Assim falava Zaratustra II*] estava certo. Que sabemos sobre os homens, enquanto recuarmos perante a possibilidade de olharmos, sem qualquer ilusão, para a borda extrema do destino humano, se não tocarmos o fundo, se tapamos a cara diante do abismo? (...) Se Jesus é, para nós, o Verbo de Deus, que assumiu a humanidade *integral*, então, o seu ser humano cinge e inclui não só a grandeza e a perfeição do homem como imagem ainda intacta de Deus (ele é o *novo Adão*, Adão que não carrega com as cicatrizes consequentes à queda), mas também o segundo pólo do homem, inclusive o lado mais

obsuro, dolorosamente cicatrizado do destino humano, a miséria e a indignação, perante a qual de bom grado fechamos os nossos olhos, os nossos ouvidos e o nosso coração.

Karl Rahner descreve, de forma sugestiva a semelhança desta ‘sombra’ com o Cristo da Paixão: ‘Como haveria de ser a imagem do homem, que mostra justamente o que ele é, e que ele nem quer admitir nem está disposto a ser? Deveria ser a imagem de um moribundo. (...) Ele teria de ser pregado. Pois a nossa liberdade sobre a terra desagua na necessidade de indignação. (...)’

Não se nos apresenta justamente a nós - nascidos no século em que nos lugares de contagem dos prisioneiros, feita nos campos de concentração nazis e comunistas, os seres humanos foram despojados de muitas das suas modernas ilusões humanistas, a nós que vivemos no milénio em cujo limiar foram cruelmente trucidadas, pelo ataque terrorista de 11 de Setembro de 2001, muitas das ainda mal nascidas esperanças e expectativas de um «amanhã radioso» -, não nos foi ofertada, mediante esta experiência histórica, a possibilidade de compreendermos, de forma nova e mais profunda, a cena do ‘*Ecce homo*’? Não será o homem ferido, o acusado perante o tribunal de um poder cínico, mais familiar e chegado a nós do que a imagem de um sorridente ‘Bom Pastor’, em idílicas imagens devotas?

Pascal já sabia muito bem que uma religião que receia mostrar ao homem a sua miséria é apenas a autoilusão de uma projecção narcisista: ‘...os que conheceram Deus, sem conhecerem a sua própria miséria, não o louvaram, mas enalteceram-se a si mesmo’. (...) Páscoa é a saída; a transição de um modo de ver as feridas de Jesus para outro, a *transição do ‘Ecce homo!’ para o ‘Ecce Deus’*²²⁸.

A desconfiança absoluta que tomou conta da minoria que sobreviveu aos *campos* levou, demasiadas vezes, para não notarmos, ao desespero e ao suicídio. Não mais é possível, invectiva-nos J.B.Metz, fazer teologia de costas para o sofrimento do mundo – em especial, daquele sofrimento invisível ou tornado invisível à força. Não é possível sustentar uma teologia de costas para Auschwitz²²⁹, nem, muito actualmente, para os marginados das ruas de que somos transeuntes (e/ou daquelas de que somos responsáveis como vinculados a uma cidadania tripla: local, europeia, universal). Importa(va), pois, passar de uma mística transcendental para uma mística política do cristianismo²³⁰. A mística do seguimento é uma mística política de resistência frente a um mundo no qual as mulheres e os homens são tratados – e mal tratados – *etsi Deus non daretur*:

²²⁸ Tomás HALÍK, *O meu Deus...*, 38-43.

²²⁹ *Ibidem*, 85: “Perante a iminência do nacional-socialismo, C.G.Jung referiu que, de forma bem visível, amplas fracções da Europa não foram, real e profundamente, cristianizadas, como se a água do baptismo, em alguns grandes grupos, apenas tivesse salpicado a superfície, se das profundezas do seu ‘inconsciente colectivo’, tão depressa e com tanta facilidade, puderam brotar as correntes da antiga barbárie”.

²³⁰ Jean METZ, *Dios e...*, 193.

“A fé cristã em um Deus ante o qual o sofrimento passado não desaparece, alheio a todo o sujeito, no abismo de uma evolução anónima, contém, em meu entender, os critérios irrenunciáveis na incessante luta para que todo o homem possa ser sujeito (...) Este Deus é para mim o fundamento fiável da solidariedade e da justiça de que os homens têm fome e sede”²³¹

A teologia cristã não é, não podia, nem pode ser, “uma metafísica alheia a todo o destino, mas apelo e testemunho de verdade dentro da história”: “a Palavra fez-se carne”²³². Mais do que uma teologia de textos, o nosso trabalho passa, aliás, por uma teologia dos testemunhos:

“A fé cristã foi desde os seus começos uma fé no testemunho de outros. Os discípulos acreditaram em Jesus, no qual reconheceram e ao qual proclamaram Testemunha Fiel (Ap 1,5; 3,14). As mulheres acreditaram que o túmulo não era o lugar daquele que estava vivo e disseram testemunho. Os Apóstolos – depois de certa relutância – acreditaram nas mulheres. E assim começou o caminho dessa proposta de vida que foi conquistando o mundo conhecido de então, forte apenas da palavra de alguns frágeis seres humanos que diziam: ‘Isso é verdade porque eu vi, eu experimentei. Dou testemunho e sou capaz de morrer por isso’. A fé cristã é, desde seus inícios, portanto, uma fé de testemunhas, e não tanto de textos. A metalinguagem que é a teologia, ligada à linguagem da fé, também torna mais verdadeira e verificável a afirmação de que há que fazer uma teologia não de textos, mas de testemunhos”²³³.

Na amadurecida tomada de consciência da dimensão comunitária da nossa fé, “somos interpelados a perceber que a existência crente, radicada num dom recebido, tem estruturalmente o carácter de ‘existência representativa’”, isto é, “cremos não apenas ‘com’ outros, mas também ‘por’ e ‘para’ outros”²³⁴. E deles somos, em igual medida, famintos no crer: “o crente necessita do acompanhamento de outros, da esperança e do ânimo que irradiam do seu testemunho e da sua fidelidade, da fortaleza que se exprime na perseverança dos outros. Esta necessária referência à fé dos outros (cf.Rm 1,11s.) é também um indicativo de que o indivíduo crente não pode absolutizar a própria captação que faz do Mistério de Deus, mas tem de dar espaço à afirmação desse Mistério nas múltiplas experiências vividas pelos cristãos”²³⁵. Na síntese de Bento XVI:

²³¹ *Ibidem*, 126.

²³² *Ibidem*, 128.

²³³ Maria BINGEMER, *Viver como...*, 53.

²³⁴ José PINHO, *Dimensão eclesial da fé*, in AA.VV., *A fé da Igreja*, Paulus, Lisboa, 2014, 193.

²³⁵ *Ibidem*, 193-194.

“Os olhos de quem acredita em Cristo vislumbram, mesmo na noite mais escura, uma luz e vêem já o fulgor dum novo dia. A luz não fica sozinha. Ao seu redor, acendem-se outras luzes. Sob os seus raios, delineiam-se de tal modo os contornos do ambiente que nos podemos orientar. Não vivemos sozinhos no mundo. Precisamente nas coisas importantes da vida, temos necessidade de outras pessoas. Assim, de modo particular na fé, não estamos sozinhos, somos anéis da grande corrente dos crentes. Ninguém chega a crer, senão for sustentado pela fé dos outros; mas, por outro lado, com a minha fé contribuo para confirmar os outros na sua fé. Ajudamo-nos mutuamente a ser exemplo uns para os outros, partilhamos com os outros o que é nosso, os nossos pensamentos, as nossas acções, a nossa estima. E ajudamo-nos mutuamente a orientar-nos, a identificar o nosso lugar na sociedade”²³⁶

Mais: necessitamos de santos (“Sabei ousar ser santos ardorosos, em cujos olhos e coração brilha o amor de Cristo e que, deste modo, trazem luz ao mundo”²³⁷). *Só o olhar daqueles que escolheste/Nos dá o Teu sinal entre os fantasmas*²³⁸.

Não se intenta, na proposta (teológica) de Metz, “um insensato activismo nem, tão pouco, se visa duplicar, mediante uma paráfrase teológica, uma política já exigida ou implantada por outras vias, mas antes a luta pela história como o lugar constitutivamente ameaçado da busca e o testemunho teológico da verdade”²³⁹.

A percepção do mundo operada no cristianismo primitivo assume a figura de uma razão anamnética (que a *Shoa* procurou destruir), uma racionalidade tipicamente bíblica, com unidade indissolúvel de *ratio* e memória (“Fazei isto em memória de mim”). Mas esta constelação não foi assegurada face à razão abstracta da modernidade. Quando (conscientemente) recuperada pode, porém, traduzir-se em crítica salvífica. É que, em nossos dias, saturados de uma omnívora informação, assiste-se a uma amnésia cultural, com o cultivo do esquecimento, com o deliberado silenciamento da dor da memória, da memória cultural do humano, a resultar de uma espécie de imperativo de felicidade, declinada em estes termos: “Bem-aventurados os que esquecem” (Nietzsche). Para Jesus, “Bem-aventurados os que sofrem”. Só o que não deixa de doer permanece na memória²⁴⁰.

²³⁶ BENTO XVI, *Vigília de oração com os jovens. Discurso do Papa Bento XVI*, in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_vigil-freiburg_po.html, consultado a 5 de Dezembro de 2014.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Sophia ANDRESEN, *Sinal de Ti*, in José MENDONÇA e Pedro MEXIA (org.), *Verbo...*, 70.

²³⁹ Jean METZ, *Dios e...*, 128.

²⁴⁰ *Ibidem*, 171.

O mal não pode, nunca, deixar de nos interpelar visceralmente e a proposta teológica de J.B.Metz caracteriza-se por nos devolver às zonas mais desconfortáveis do nosso comum viver:

“esta teologia formula a questão de Deus da maneira mais antiga e discutida: como questão de teodiceia (...) E coloca-a perguntando-se pela salvação dos que sofrem injustamente, das vítimas e dos vencidos da nossa história (...) O *sim* a Deus na história é concebido, nesta teologia, como um ‘sofrer por Deus’ que coincide com o sofrimento do abandono de Deus que, com o grito de Jesus na cruz, se nos fez inolvidável”²⁴¹

O filósofo Epicuro, que viveu nos sécs. IV e III a.C., formulou o dilema que, para muitos, se tornou absolutamente perturbante ou insolúvel: “se Deus é bom e onipotente, como permite o mal? Ou Deus é bom, e não pode tirar o mal, e então não é onipotente. Ou, então, pode e não quer, e não é bom. Ou pode, e quer – e isto é o mais seguro –, e então de onde vem o mal real e porque não o elimina?”. Alargando a questão, podemos dizer que três são as características que, classicamente, se atribuem a Deus: i) Bondade; ii) Onipotência; iii) compreensibilidade/inteligibilidade (isto é, Deus é susceptível de ser compreendido pelos humanos). Tendo por base tal pré-compreensão do que caracteriza Deus, registemos, pois, que, face ao mal – um terramoto que tudo devastou, um amigo com o qual nos zangámos, a perda de alguém querido –, historicamente se questionou, seriamente, a compatibilidade – a simultaneidade –, destas mesmas características, presentes em Deus. Para dar dois exemplos, de dois acontecimentos absolutamente marcantes, e que geraram grandes discussões/controvérsia, congregando os maiores espíritos da época, a este propósito, pensemos no terramoto de Lisboa de 1755 e nos campos de concentração nazi (“Como Silenciaste?”, ousou, mesmo, perguntar, em Auschwitz, no que podemos evocar como expressão de máxima solidariedade com as vítimas, Bento XVI²⁴²). Também um outro grande pensador, do século XX, o filósofo judeu Hans Jonas, escreveu um ensaio intitulado “Deus depois de Auschwitz” e, nele, afirma ser claro que a “bondade” era/é uma característica de Deus impossível de colocar em causa, pois que contradizia, totalmente, toda a herança, tudo o que o judaísmo e o cristianismo nos legaram acerca de Deus; tudo o que os diferentes livros bíblicos e tradições religiosas milenares nos

²⁴¹ *Ibidem*, 129/130.

²⁴² Cf. BENTO XVI, *Discurso do Santo Padre durante a visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau*, in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau_po.html, consultado a 5 de Dezembro de 2014.

deixaram. Ora, tornava-se evidente, para este autor, que Deus queria e não podia evitar o mal extremo – de Auschwitz, nomeadamente – e, portanto, a sua característica de onnipotência teria de ceder.

Outros pensadores, por sua vez, numa lógica que, ainda nos nossos dias se manifesta, não raramente, concluíram que a “Bondade” e a “Onnipotência” estão, mesmo, presentes em Deus, mas nós não conseguimos compreender o seu actuar (assim, cairia a característica da “compreensibilidade”, ou inteligibilidade, divina). Numa obra publicada em 2011, *Repensar o mal*²⁴³, o teólogo André Torres Queiruga, repensou o problema do mal, em toda a sua extensão (“dizendo que ainda que Deus não existisse o problema do mal tinha de ser discutido por todo o pensamento que procure uma configuração com sentido para a existência humana”²⁴⁴), e procurou mostrar como, ainda hoje, há possibilidade de uma *teodiceia*: y) Deus é onnipotente e bom – Criou por amor; só tendo poder (omnipotência) criou e, só tendo criado, e criado por amor, pôde/pode salvar; yy) simplesmente, não há mundo sem mal; não é possível haver um mundo sem mal; yyy) pretender um mundo sem mal, seria como que se disséssemos, agora, que queremos círculos quadrados, ou a quadratura do círculo – uma frase que logo diríamos sem sentido; yyyy) Deus criou o mundo, mas o mundo possível, limitado e imperfeito. Se, aliás, as criaturas fossem perfeitas, não seriam criaturas: seriam Deus²⁴⁵. “Deus só é pensável como o anti-mal”²⁴⁶.

Mas, oferecendo o Seu amor e conquistando os que se decidem no sim (a Ele) dentro da humana liberdade, está presente sempre no mundo (na relação ética inter-

²⁴³ Cf. André QUEIRUGA, *Repensar o mal*, Trotta, Madrid, 2011.

²⁴⁴ António COSTA, *Recensões*, in Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo 68, Fascículos 1-2, 2012, 359. Sem embargo, quando este tema se coloca aos tragediógrafos da Grécia Antiga, verificamos que, por exemplo, “aos olhos de Sófocles não há nada que explicar [quanto à tragédia que se abate sobre Édipo, nomeadamente]: não há explicação, mas também não há problema. Muito simplesmente as coisas são assim (...) ninguém procura uma causa para lá dos efeitos (...) assim se explica que a soberania do destino não possa ser acompanhada por nenhuma revolta”. O mal coloca à prova o humano que deve, para o piedoso Sófocles, confiar em si e nos deuses. Cf. Jacqueline de ROMILLY, *A tragédia grega*, Edições 70, Lisboa, 2013, 110-111.

²⁴⁵ Tomás Halík, *O meu Deus...*, 29-30: “Se o mundo fosse perfeito, ele próprio seria Deus e dentro dele nenhuma busca haveria de Deus. Um Deus que se mirasse de modo narcisista no espelho incólume do seu mundo perfeito, inteiramente harmonioso, sem contradições, antagonismos e enigmas, não seria o *meu Deus*, não seria o Deus da Bíblia, não seria o Deus da minha fé. A história que a Bíblia narra não é um idílio melífluo, mas um drama perturbador e inquietante; o mundo de que a Escritura fala (tal como o nosso mundo actual) exhibe feridas ensanguentadas e dolorosas - e o Deus, que ela confessa, também com elas carrega. Na narrativa do Evangelho, em que se inspiram as meditações deste livro, Deus mostra-se como *um Deus ferido* - não como o impassível deus dos estóicos nem como um deus que é projecção dos nossos desejos, ou o símbolo das ambições de poder de um homem ou de uma nação. É um Deus *sim-pático*, ou seja, com-placente, com-passivo, com-padecente”.

²⁴⁶ António Costa, *Recensões*, 358.

subjectiva; na *minha* relação/responsabilidade para *contigo*). Nesta teologia, estamos, assim, perante um Deus presente no mundo, mas não intervencionista.

Um dos grandes adquiridos da Modernidade é o da autonomia do mundo e, desde logo, das leis da Natureza: um *deus* que suspendesse, de quando em vez, e de modo arbitrário, as leis que fez, salvando uns e deixando outros, não entraria nestas considerações. De aí que o grande milagre seja em permanência – e não pontualmente; toda a vida, o milagre permanente, e isto, de imediato, porque nenhum de nós se auto-justifica: “o que se passa é que, como Criador, Deus não tem que ‘vir’ ao mundo, porque *está já sempre no seu interior, dentro dele*, na sua raíz mais profunda e originária. E, uma vez que se trata de uma *creatio continua* (criação contínua), também não precisa de recorrer a intervenções pontuais, porque a sua acção é que está a sustentar, dinamizar e promover tudo: como disse Jesus, o Pai está ‘sempre a trabalhar’ (Jo 5:17)”²⁴⁷.

Em suma, podemos, humanamente, não conseguir abarcar, completamente, o Ser de Deus (“Se é Deus, não o compreendes”, dizia Santo Agostinho), mas podemos, por outro lado, ter uma ideia sobre Deus que seja coerente, lógica, consistente e razoável. E capaz de conciliar a bondade (Deus é bom), a onipotência (Deus criador e que salva) e compreensibilidade (Deus é amor), com a existência do mal no mundo (não há mundo que não seja finito; não há criaturas perfeitas; não há um *deus bombeiro*²⁴⁸, mas um Deus que se oferece à liberdade humana como amor diário e permanente).

A pergunta que, em realidade, se poderia colocar era, antes, se, tendo, inevitavelmente, mal o mundo, porque Deus aqui nos trouxe? Legítima questão. Torres Queiruga usa de analogia, em resposta a atender: qual o pai que não sabe dos trabalhos,

²⁴⁷ André QUEIRUGA, *A teologia, a partir de «o Deus que cria por amor»*, in Anselmo BORGES (coord.), *Deus ainda tem futuro?*, Gradiva, Lisboa, 2014, 277.

²⁴⁸ Charles Peguy escreve que Deus “teve fé em nós”: “aquele que é tudo, depende, espera, daquele que nada é”, cf. Charles PEGUY, *Os portais do mistério da segunda virtude*, Paulinas, Prior Velho, 2013, 99 e 112. No impressionante testemunho a partir dos campos de concentração, Etty HILLESUM, *Diário.1941-1943*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2008, 245 e 251-252: “E se Deus não me ajudar mais, nesse caso hei-de eu ajudar a Deus (...) Vou ajudar-te, Deus, a não me abandonares, apesar de eu não poder garantir nada com antecedência. Mas torna-se-me cada vez mais claro o seguinte: que tu não nos podes ajudar, que nós é que temos de te ajudar, e, ajudando-te, ajudamo-nos a nós próprios. E esta é a única coisa que podemos preservar nestes tempos, e também a única que importa: uma parte de ti em nós, Deus. E talvez possamos ajudar a pôr-te a descoberto nos corações atormentados de outros. Sim, meu Deus, quanto às circunstâncias pareces não ter lá grande influência sobre elas, ‘é evidente que fazem parte indissolúvel desta vida’. Também não te chamo à responsabilidade por isso; tu é que podes mais tarde chamar-nos à responsabilidade. E, quase a cada batida do coração, torna-se-me isto mais nítido: que tu não nos podes ajudar, que nós devemos ajudar-te e que a morada em nós onde tu resides tem de ser defendida até às últimas”.

dos conflitos, da dureza que os filhos vão enfrentar (?) e, mesmo assim, arrisca, por amor, trazê-los ao mundo. Na verdade, como afirma o teólogo galego, a manutenção da existência – quando a podíamos, a qualquer momento, recusar, e apesar de todas as agruras da vida -, significa, no fundo, o referendo pragmático de como esta – a vida – vale a pena. “Portanto, o sofrimento do homem é o sofrimento de Deus que, assumido no poder amoroso da sua transcendência, na história anima a esperança e para além dela, assegura a vitória”²⁴⁹.

Deus é tema universal; só os deuses podem ser regionais. Sem precluir, liminarmente, a validade e pertinência da reflexão, do louvor, da intuição presentes em todas as teodiceias, J.B.Metz protesta, sem embargo, com qualquer discurso consolador (e que, no que concerne, muito particularmente, à elaboração de Queiruga, talvez pudesse questionar-se do seguinte modo: mesmo contendo, necessariamente, um *quantum* de mal o mundo, teria de traduzir-se, esse mal, inevitavelmente, no sofrimento, na vitimação do inocente?):

“O discurso bíblico sobre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, que é também o Deus de Jesus, é, na sua essência, um discurso sobre um Deus sensível à dor (...) Não se trata de um monoteísmo qualquer, mas de um monoteísmo com *pathos* (...) Um monoteísmo quebrado pela teodiceia, que tem uma pergunta para todas as respostas”²⁵⁰

²⁴⁹ António COSTA, *Recensões*, 363.

²⁵⁰ Jean METZ, *Dios e...*, 209.

CAPÍTULO III - NA *CIDADE* SECULAR, O CRISTÃO VAI AO *AREÓPAGO*

O Estado pode ser laico, mas a sociedade não é, necessariamente, secularizada. Sobretudo, haverá, por certo, no seu interior, quem se ache marcado, fundamentalmente, pela herança judaico-cristã. Politicamente, ainda, por ela motivado/compelido a intervir. Privar, tais pessoas/cidadãos, de participarem com os seus registos primordiais – ainda que em linguagem por todos assentida – não se compreenderia de fácil justificação.

E, todavia, é verdade que, em um momento como aquele que atravessamos, somos instigados a provar – nós, cristãos, ou de uma outra pertença religiosa - que temos direito ao *areópago* (e não apenas ao *púlpito*). À comum deliberação.

Só após assentarmos que este, o *areópago*, é, realmente, plural – não podendo, portanto, rasurar a presença cristã – é que temos a liberdade (obrigada) de explicitar em que se distingue, efectivamente, um olhar cristão para as realidades que são as da vida política em comum (revistam, estas, a capa de matérias de *costumes*, sejam de âmbito económico-social). Em uma panorâmica sintetizadora desta mundividência, atentaremos no contributo de Robert P. George e, dada a profundíssima crise de feição económico-social em que nos inserimos, revisitaremos, *par e passu*, a proposta de Bento XVI, na encíclica *Caritas in veritate*, rumo a uma reforma das instituições globais que se manifeste integradora de uma ética (amiga da pessoa) e se afaste de uma ideologia da tecnocracia que nunca se abeira de um rosto concreto.

1. A tradição que enforma a *cidade* não pode ser esquecida – o cristianismo e a identidade nacional

Tomamos a palavra porque temos algo a dizer. Em consciência, formamos a convicção que a tradição (judaico-cristã) de que participamos, com um lastro firmado em uma experiência bimilenar, oferece contributo capaz de edificar, em alicerces firmes, a *cidade* e aqueles que a habitam.

Se, como vimos de observar, a participação política é imperativo (teológico) que o cristão não pode olvidar – ao cristão impõe-se, pois, a ida à *cidade* -, necessário é, em um momento seguinte, à luz das concepções de um liberalismo político (mal) entendido por alguns como excludente da *razão crente*, evidenciar, em conversação com relevantes contributos oriundos de tal banda (em particular, os de Jurgen Habermas e os

de John Rawls), como a *cidade*, por um lado, não pode suprimir e, por outro, não deve prescindir de considerar a voz de uma tradição milenar (resultante de uma experiência religiosa).

Como bem observou Miguel Morgado, há identidades nacionais indissociáveis de uma confissão religiosa. No continente europeu, o projecto de integração política coloca, assim, importantes desafios, por exemplo, às “futuras identidades nacionais irlandesa e polaca profundamente ligados à afirmação católica”²⁵¹.

Se a identidade nacional, como sugere José Mattoso, se situa nos âmbitos da “psicologia social, como fenómeno do comportamento colectivo e (...) na História, como fenómeno cultural e político”²⁵², e tomando por certo que existe uma identidade nacional portuguesa, isto é, “um vínculo mental que associa entre si os seus cidadãos, o qual, apesar de não se poder definir como objecto concreto, se pode reconhecer sob a forma de manifestações infinitamente variadas, muitas delas expressas em termos metafóricos, simbólicos ou míticos”²⁵³; mesmo, pois, que não “se possa defini-la objectivamente”²⁵⁴, conhecer-lhe, em absoluto, “o mistério”²⁵⁵, e constatando-se que as identidades nacionais não são algo de imutável e insensível à conjuntura, a-históricas, constituindo-se, de resto, como parte de um complexo de identidades (sociais, familiares, locais, regionais, políticas, etc.) é possível averiguar e estudar instrumentos analíticos – como, por exemplo, inquéritos à população – tentando “uma maior objectivação da identidade portuguesa”²⁵⁶. Assim sendo, com José Manuel Sobral lemos o *International Social Survey Programme – Identidade Nacional* (2003) para, relativamente ao que para este trabalho releva, destacar como para pouco menos de 75% dos portugueses a religião é elemento que *ser verdadeiramente português* integra. “Quem negará a importância da religião católica em Portugal? (...) Não estranha a importância da religião. O Reino de Portugal formou-se no contexto de uma guerra religiosa medieval, que continuou em África e em outros continentes, com o poder laico e religioso a reivindicar para Portugal um papel eminente na cristianização do mundo”²⁵⁷.

²⁵¹ Miguel MORGADO, *Público e privado...*, 272.

²⁵² José MATTOSO, *José Mattoso. Entrevista a Francisco José Viegas*, in LER, nº137, Março 2015, 34.

²⁵³ IDEM, *Prefácio*, in José MATTOSO, *Identificação de um país*, Temas e Debates, Lisboa, 2015, 26.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*: “Reconhecia o carácter indefinível da Nação e a impossibilidade de o conhecer”.

²⁵⁶ José SOBRAL, *Portugal, portugueses: uma identidade nacional*, FFMS, Lisboa, 2012, 83.

²⁵⁷ *Ibidem*, 82 e 88.

De facto, desde a sua aurora que o Estado português se mostrou carenciado de auxílio *exógeno* – isto é, necessitando de um apoio exterior à sua definição política e constitucional – para “enfrentar a hierarquia das potências em cada data, e viabilizar o conceito estratégico nacional”²⁵⁸. Na primitiva disputa, com a monarquia leonesa, logo emerge a excelência da diplomacia nacional – “talvez comparável à do Vaticano”²⁵⁹ -, porquanto a intercessão junto do *Sumo Pontífice*, rumo à ratificação e legitimação portuguesas, se afirma estratégia vencedora, ainda que prolongada por décadas, ultrapassando, inclusive, a resistência papal de pretender uma *cadeia de comando única* para as forças cristãs. Alexandre III emite a Bula *Manifestis Probatum est*; a nossa independência histórica é reconhecida juridicamente, com Afonso Henriques oferecido em *miles Christi* (“guerreiro de Cristo”).

O mote de *Portugal e os Portugueses*, de D. Manuel Clemente, Cardeal Patriarca de Lisboa, *Prémio Pessoa* 2009, não deixa de encerrar uma dimensão paradoxal de que é feita, como Chesterton sabia, a verdade – em vez de uma infinita capacidade de adaptação, nós, portugueses, demonstramos uma (quase) impossibilidade de deixarmos de ser quem somos²⁶⁰; mas o que somos é uma plasticidade dos outros, de todos os outros – mouros e judeus, moçárabes e galegos, nórdicos - que nos deram origem. De tal sorte que “não temos de nos adaptar por aí além, porque já temos dentro e acumulados os infinitos aléns que nos formaram (...) já não é propriamente adaptação, antes conaturalidade”²⁶¹. A relação dos portugueses com o sagrado, os portugueses (também) enquanto crentes, (os) portugueses porque crentes, em grande medida o cerne do retrato de Manuel Clemente, cabe, desde logo, no olhar para o próprio país, na pré-compreensão “bíblica” de Portugal: uma entidade “portadora de alma” e com “missão universal”²⁶². Aqui, converge a análise do historiador com muito do diagnóstico que tem sido proposto para nos explicar: há “ressentimento” no olhar que trazemos no excesso de memória, na memória do que fomos e podíamos voltar a ser, ou seja, “todos nos embebemos de um Portugal que não achamos”²⁶³. Um Portugal que foi melhor na

²⁵⁸ Adriano MOREIRA, *A circunstância do Estado exíguo*, 278.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Manuel CLEMENTE, *Portugal e os portugueses*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2009, 9.

²⁶¹ *Ibidem*, 13.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ *Ibidem*.

poesia (aliás, segundo a poesia) do que na prosa, um país “mais feito do que construído, mais desligado da prosa e das contas”²⁶⁴.

Portugal, a crença, a religião e a História: no Antigo Regime, a sociedade reúne-se à volta do religioso; com o regalismo, o despotismo iluminado, D. José, o Marquês do Pombal, a reforma no ensino, o anti-jesuitismo – cujas razões últimas, muitas vezes obliteradas, não deixam de ser equacionadas por Manuel Clemente – atinge-se, em Portugal, na leitura do nosso autor, o primeiro estágio do anti-clericalismo. No século XIX, já não é o jesuitismo o alvo da contestação; esta alarga-se: todas as congregações religiosas serão repudiadas. “A vida religiosa vai ser posta em causa pela Revolução Liberal”²⁶⁵. O autor integra-nos, desta sorte, no contexto histórico-filosófico-mundivisional em que, então, nos situamos: “para o homem herdeiro da Revolução Francesa, herdeiro da Ideia de Natureza e de Indivíduo que fervia no fim do séc.XVIII e no princípio do séc.XIX, o facto de alguém se prender por votos a uma congregação é um contra-senso, sobretudo quando condicionado pelo meio e a família”²⁶⁶. A argumentação anti-clerical servirá vários fins: da defesa do Estado, à defesa da ideia de liberdade, ameaçada pelo reforço eclesial do Papa (aqui, se segue Alexandre Herculano; mas o concílio de Trento, que reforça Roma, dará também grande polémica com as *Conferências do Casino* e *As Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, de Antero).

Mas que Portugal é este que os sécs. XVIII e, sobretudo, XIX, colocam em causa? Manuel Clemente responde: um Portugal que se forjou por entre uma querela doutrinária/teológica –

“no séc.XII, no contexto peninsular e português da Reconquista, a crítica islâmica à doutrina cristã sobre Jesus e Maria levou os fundadores da nossa nacionalidade a afirmá-la ainda mais e a redobram a sua devoção mariana (...) ‘Louvor e honra a Deus e da Santíssima Virgem Maria’ no contexto não é só forma jaculatória. É intenção verdadeira e apologética, culto que distingue uns dos outros e nesse sentido ajuda a recortar um território e a fundar uma pátria (...) tinha na altura suficiente carga visceral e emotiva para o fazer e galvanizar (...) o nosso período fundacional teve uma particular intensidade mariana, que lhe adveio do facto de passar exactamente por Maria, na sua

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*, 26.

²⁶⁶ *Ibidem*, 26-27.

relação dogmática com Cristo, Deus humanado, uma fronteira mental que repudiava uns e incentivava outros a afirmarem-se mais”²⁶⁷ –

e que conta com um culto mariano de inquestionável vivacidade. Que, se não se distingue pela absoluta originalidade no âmbito europeu, não deixa de contar com especificidades muito próprias: não é já um culto individual ou pessoal, partilhado por muitos, é verdadeira “devoção nacional”, Maria a quem se oferecem vitórias, Maria em quem se deposita a esperança na adversidade, Maria respaldo de fracassos, Maria a quem se erguem templos, Maria a quem se consagram as Sés...Maria, Maria, Maria...Portugal é mariano. Dois capítulos de Portugal e os Portugueses a tal culto dedicados – um dos quais, o mais extenso da obra em apreço – não podiam deixar de produzir uma intuição penetrante:

“Maternidade-Assunção-Conceição: será excessivo entrever na sucessão destas tónicas invocativas alguma simbolização do percurso histórico português? Ver na Maternidade de Maria a tutela do povo nascituro ou nascente? Na Assunção a do nosso crescimento, consolidação e máximo levantamento, mundo além? E na Imaculada Conceição, primeiro e prévio fruto da redenção cristã, o sinal da refundação portuguesa de Seiscentos?”²⁶⁸.

Após o excursus mariano, D. Manuel Clemente não deixa cair a relação mútua, par-a-par, entre o cristianismo e Portugal. Diríamos que do paralelismo, passamos á parábola. Entramos no capítulo *O cristianismo é uma realidade ribeirinha*. Mar profundo. O do Cristo nascente, na geografia que o acolhe. O que Cristo propõe. O de embarcar. Sair de si. Ir ao encontro dos outros. Ondas revoltas. Estranhas. Temíveis. Mar que mesmo os discípulos sofrem. Perante o qual quebram. “Em Jesus, o mar é apelo de liberdade. O mar torna-se assim, com Cristo e no Cristianismo, a feição do mundo e da comunhão universal (...) o cristianismo foi um mar, transformou a própria terra em mar, qual novo dilúvio onde se afogassem todos os atavismos”²⁶⁹. Mar profundo. Nós portugueses. Habitantes do mar. Nómadas de influência judaica. Evangelizadores. Destruidores. Bons e maus. Perpétuo movimento. Arriscamos. Desde o séc. XV “nunca mais deixámos de partir e às vezes – regressar. Mesmo cá dentro, embarcamos sempre (...) Mas as águas de então tinham o brilho esmeraldino de uma

²⁶⁷ *Ibidem*, 47-55.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ibidem*, 77-78.

esperança última”²⁷⁰. A comparação enunciada sobre o manto infinito do oceano – e do peixe, ou melhor, mais ainda, o *Ictus* – é, de imediato, concretizada: “nunca a aventura portuguesa se pareceu tanto com a paixão evangélica, porque se tratava de gente cristã e porque a Esperança cabia toda em Deus”²⁷¹. Ao céptico que apenas vê proselitismo nas palavras do Cardeal Patriarca de Lisboa, ofereça-se o contributo de Pedro Calafate, Professor de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade Lisboa, no primeiro volume de *Portugal como Problema – séc. V-XVI*²⁷² e a afirmação de um destino colectivo. Para este investigador, a ideia de Império (português), “expressão política da unidade de sentido da história e do unilinearismo do tempo”²⁷³, é, claramente, tributária da filosofia cristã da história, “condição de inteligibilidade das nossas lendas fundadoras e da génese da nossa consciência histórica”²⁷⁴, consubstanciada em, entre outras, teses como o “universalismo”, radicado na comum “paternidade divina”; “redução de toda a matéria histórica a uma unidade de sentido e concepção unilinear do tempo”; “a escatologia, ou seja, a importância da história do futuro”²⁷⁵. Sem o necessário entendimento de tal mundividência cristã, a par, é certo, de um vasto conjunto outro de realidades (e interesses) económico-sociais, não se pode compreender, de modo algum, a empresa portuguesa. Para Manuel Clemente, sim, apresentamos especificidades, mas não estamos à margem do mundo. Se, às vezes, espreitará, a alguns, a tentação por surfar o mar do povo eleito – afinal, caminhamos lado-a-lado com a barca de Cristo – logo o ensaísta nos encontra humanos. Mas corajosos. “Fomos como todos, com bravura e medo, com ciência e sorte, grandes ou mesquinhos, santos ou vilões, mas fomos. E no partir houve ainda o Evangelho. Tocaram-se as duas histórias, a portuguesa e a da Igreja, na mesma fronteira marítima e na mesma necessidade a transpor”²⁷⁶. Para o homem de Igreja, o melhor de Portugal foi o encontro com o Evangelho: a luta contra a escravatura, com profetas como Vieira (e sobre a controvérsia de então relativamente à escravatura, entre muitos outros, leia-se, p.ex., Eduardo Lourenço, em *A Morte de Colombo*); na aproximação cultural, estudando línguas e escritas da América ao Japão; adoptando trajes e modos

²⁷⁰ *Ibidem*, 80.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² Cf. Pedro CALAFATE, *Portugal como problema. Séc.V-XVI*, Flad/Público, Lisboa, 2006.

²⁷³ *Ibidem*, 50-51.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ Manuel CLEMENTE, *Portugal e os portugueses*, 82.

“para que a missão fosse essencial e próxima”²⁷⁷. Por fim, não nos poderíamos, hoje, conceber sem a presença europeia. A partir do texto *Ecclesia in Europa*, de João Paulo II, D. Manuel Clemente reclamará os valores cristãos como os que “estimularam o progresso da ciência, direitos humanos e democracia”²⁷⁸ e o leitor mais abrupto recordará Galileu e a Inquisição. E, contudo, se a ciência, tal como se desenvolveu, nos séculos XV-XVI, na Europa é um fenómeno único na história, então a questão é se há específicas condições culturais que permitiram esse florescimento. Claro está que, como observa Henrique Leitão²⁷⁹, além da cultura, há condições económicas, ou outras, que contribuem para esse sucesso. Mas, isolando o factor cultural, a pergunta imediata que se coloca é: o que tornou o empreendimento científico europeu possível?

Na verdade, como já havia observado Alfred Whitehead, em célebre alocução na primeira metade do século XX, não pode haver essa pujança científica sem a convicção instintiva disseminada de que há uma ordem das coisas e da natureza. Não interessa o que as pessoas dizem por palavras. O que interessa é a fé instintiva de que há uma ordem na natureza - e todos nós europeus partilhamos dessa fé. Mas é preciso mais: que cada ocorrência detalhada possa ser relacionada com a anterior. É essa convicção europeia que permite o grande salto científico: há um segredo, mas um segredo que pode ser desvelado²⁸⁰.

Um crítico como George Steiner dirá, já nos anos 2000, em Lisboa, na Fundação Calouste Gulbenkian: “o que é axiomático na ciência ocidental não é apenas o progresso [cognitivo], mas o progresso ilimitado”²⁸¹. Tomamos por certa esta ausência de limites. Trata-se de algo de enigmático, “escandaloso mesmo no sentido metafísico de escândalo”²⁸².

A premissa fundamental em que se baseia a ciência moderna é a da capacidade da mente humana para conhecer o mundo hoje e sempre, seja qual for o problema. Foi esta certeza que se tornou cultural que tornou possível a ciência (com o vigor que

²⁷⁷ *Ibidem.*

²⁷⁸ *Ibidem.*

²⁷⁹ Cf. Henrique LEITÃO, *Olhares sobre a cultura*, in <https://www.youtube.com/watch?v=RT44P8aisG0>, consultado em vinte e dois de Fevereiro de 2015.

²⁸⁰ *Ibidem.*

²⁸¹ *Apud. Ibidem.*

²⁸² *Ibidem.*

adquire na Europa moderna). Mas de onde nos vem esta certeza e de onde nos vem (ela) historicamente? É esta a grande procura que o físico e historiador da ciência prossegue.

Para Whitehead, a resposta é que a fé na possibilidade da ciência é um derivado inconsciente da teologia medieval: a insistência na racionalidade de Deus. No entendimento cristão, o mundo natural não foi feito apenas *por* Deus, mas *para* a humanidade. E, por isso, está adequado à nossa mente, comensurado com a nossa razão. Ou seja, ao mesmo tempo que o mundo natural tem uma racionalidade intrínseca e autónoma que é o reflexo da própria racionalidade de Deus, do *Logos* divino, ao mesmo tempo manifesta essa racionalidade de um modo que é sempre acessível à mente humana. Este é um legado cristão à cultura que é absolutamente inestimável²⁸³.

Os exemplos de Clemente, quanto ao contributo advindo do Evangelho para a edificação da boa cidade, são claros, pouco originais, mas razoáveis: “igualdade original de todos segundo o génesis”, “bem como a distinção evangélica entre César e Deus”²⁸⁴ foram legados inestimáveis para o mundo em que vivemos e queremos viver, e que, aliás, demoraram demasiado a ser compreendidos e interpretados – pela Igreja, inclusivamente. Ainda, à época da redação do ensaio, com a *Constituição Europeia* em fundo, a exortação de que “bem será que o continente continue a reconhecer a fonte e lhe continue a haurir a seiva”²⁸⁵.

Escolhemos para última frase a sublinhar, de Manuel Clemente, aquela que pode ser entendida como chave de compreensão de um pensamento, expresso nesta obra: a religião tem uma “capacidade demonstrada de compatibilizar o universal e o particular”²⁸⁶. Neste caso, partindo do universal sobre o humano, esse universal cristão em que se situa, o cultor da História constatou um português incapaz de sair de si...que é todos (ser tudo de todas as formas, reclamava Agostinho da Silva, um grande defensor da plasticidade portuguesa); percepcionou uma empresa portuguesa rumo ao mar impregnada de filosofia cristã; na viagem histórica, a passagem do Antigo Regime, sociedade organizada em torno do religioso, para o anti-clericalismo dos sécs.XVIII e XIX; viu o mar profético de Cristo, do qual saímos ao encontro dos outros; tivemos essa ousadia, corajosos mas humanos; especialmente marianos, “uma devoção nacional”; europeus que devem preservar a cultura que os formou (nem Atenas, nem Roma): o

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Manuel Clemente, *Portugal e os portugueses*, 103.

²⁸⁵ *Ibidem*, 104.

²⁸⁶ *Ibidem*.

cristianismo da radical igualdade dos seres humanos e da separação entre César e Deus; portugueses religiosos, que certamente compreenderão a beleza do ecumenismo. Nómadas, sentimentais, pouco rigorosos ou pragmáticos, crentes e ousados – Portugal e os portugueses, uma relação de quem esperamos sempre mais, mas uma relação alma com alma, mar a dentro.

1.1 A fé é cultura – para um con-texto

A Bíblia é o grande código da civilização – escreveu Northrop Frye – não apenas pelo repertório de símbolos, figuras, imagens e histórias que ofereceu e continua a oferecer aos séculos que se sucedem, mas porque conta, inserindo, na épica sensual das façanhas concretas de homens e de um povo, os motivos fundamentais de toda a vida individual e colectiva: nascer, desejar, errar, fundar, destruir e perder pátrias; amar e odiar o irmão; viver intensa e sensualmente a existência, a sua glória e vaidade; elevar-se à intuição e à revelação daquilo que transcende o tempo, a vida, as coisas criadas e a mesma mente que procura imaginar aquele Deus que é justiça e amor, mas em cujas mãos – reza a Escritura – é também terrível cair, exactamente porque é tão inconcebível e tão diverso do humano.

Claudio Magris, *Alfabetos*²⁸⁷

Ao fenómeno da complexa relação entre fé e culturas chamamos inculturação da fé. Ora, apenas a Europa da Idade Moderna desenvolveu um conceito de *cultura* distinto do de *religião*, quando não um domínio que se lhe opõe:

“em todas as culturas históricas conhecidas, a religião é elemento essencial da cultura, mais, é o seu centro determinante; é ela que estabelece a estrutura de valores e, assim, o sistema interno de regulação das culturas (...) Ela não existe desenraizada, como mera religião. Pelo simples facto de dizer ao homem quem ele é e como deve assumir o ser homem, a fé produz cultura, ela é cultura. Esta sua palavra não é uma palavra abstracta, amadureceu numa longa história e em múltiplas fusões interculturais, nas quais deu forma a uma figura total de vida, à convivência do homem consigo mesmo, com o próximo, com o mundo e com Deus”²⁸⁸.

²⁸⁷ Claudio MAGRIS, *Alfabetos*, Quetzal, Lisboa, 2013, 27-28.

²⁸⁸ Joseph RATZINGER, *Fé, Verdade, Tolerância*, Universidade Católica, Lisboa, 2006, 56 e 64.

Em realidade, a fé está sempre situada historicamente e articula-se em (dados) contextos culturais. Nas culturas marcadas pela interpelação cristã, estas, efectivamente, não existem sem certa presença da fé, pelo que “a inculturação da fé pode ser considerada evangelização da cultura”²⁸⁹, assumindo, neste âmbito, um dinamismo constituído por momentos de *crítica (atitude profética)* e de *acolhimento (atitude sacerdotal)*²⁹⁰. Se o cristianismo não é (exactamente) idêntico a nenhuma cultura e, portanto, se deve constituir como instância crítica, ruptura e proposta cultural diversa, em responsabilidade profética, todavia, e simultaneamente, impõe-se-lhe divisar elementos positivos em uma cultura em que se insere, rejeitando o puro anátema ou a propensão para um elitismo de tipo gnóstico (ainda que sempre de sobreaviso para o perigo de uma fusão cultural que obnubilaria não apenas o específico cristão, como resultaria em uma ausência de distanciamento e crítica que, por certo, prejudicial se tornaria à *cidade* e aos humanos que a habitam).

É por serem “mundos complexos de signos e sentidos que se inscrevem na história e se transmitem de geração em geração”²⁹¹ que as religiões se constituem como culturas e se autonomizam das determinações sociais; são memória e transmissão de uma cultura; são, numa palavra, *tradição*. *Tradição* que, contudo, sublinhe-se, para viva (e profícua) se manter, não pode deixar de conter mudança. O regresso às raízes, ao ponto zero de uma ordem que significa um modo próprio de ler e habitar o mundo, pode, aliás, ser a mais revolucionária das acções:

“Para mim, a grande revolução é ir às raízes, reconhecê-las e ver o que têm a dizer hoje em dia. Não há contradição entre ser revolucionário e ir às raízes. Mais ainda, acredito que a identidade é determinante para se realizarem verdadeiras mudanças. Nunca se pode dar um passo na vida senão a partir do precedente, sem saber de onde venho, que apelido tenho, que apelido cultural ou religioso possuo”²⁹².

²⁸⁹ João DUQUE, *A historicidade do caminhar na fé*, in AA.VV., *A fé da Igreja*, Paulus, Lisboa, 2014, 272.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Alfredo TEIXEIRA, *O sagrado e a religião nas culturas*, in Paulo PINTO (coord.), *Religiões, História, Tradições*, Lisboa, Religare/Paulinas, 2006, 24.

²⁹² PAPA FRANCISCO e Henrique CYMERMAN, *Entrevista al Papa Francisco: “La secesión de una nación hay que tomarla com pinzas”*, in *La Vanguardia*, Barcelona, in <http://www.lavanguardia.com/internacional/20140612/54408951579/entrevista-papa-francisco.html>, consultada a doze de Junho de 2014.

Se o cristianismo fundou a separação entre as ordens temporal e espiritual “em pelo menos dois episódios muito conhecidos: quando Cristo recusa a moeda e diz «dai a César o que é de César» e quando, no começo da Paixão, recusa as espadas que Pedro lhe oferece”²⁹³, a verdade é que, da Modernidade aos nossos dias, uma hermenêutica de tipo *secularista* ou *laicista*, que pretende, mais do que evitar a confusão/mescla entre *poderes* político e religioso - como, em realidade, historicamente, períodos houve em que tal se havia verificado, quer na declinação *teocrática*, quer em tom *regalista* -, que a religião, e suas razões, fiquem *publicamente* silenciadas e remetidas para a estrita dimensão *privada*, tem vindo, em não raros espaços, a Ocidente, a ganhar corpo²⁹⁴.

Todavia, e por outro prisma,

“a revisão da modernidade toma progressivamente consciência do artificialismo dessa separação. A generalizada concepção de que determinados âmbitos nada têm a ver com outros começa a desaparecer das mentalidades holísticas actuais, que cada vez mais tomam consciência da estreita interligação de todos os âmbitos da vida. A legítima autonomia de determinados campos sociais não significa, em sentido absoluto, a sua autarquia e a sua auto-referência, dado que tudo tem a ver com tudo. Do ponto de vista sócio-político, uma secularização entendida nesse sentido radical poderia conduzir às maiores atrocidades, cometidas por sistemas ditatoriais, sem que se possa pôr em causa a sua legitimidade, sem que isso significasse uma intromissão nos seus âmbitos de autonomia. Do ponto de vista mais especificamente cristão, uma posição de secularização radical pode conduzir – e, de facto, muitas vezes conduziu – por um lado, à impotência do Evangelho frente a sistemas políticos violadores dos direitos humanos, em nome

²⁹³ Luis MATOS, *Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a Igreja* in António FERREIRA e Luis MATOS (org.), *Interações do Estado...*,42. O autor faz notar que a interpretação destes episódios (bíblicos) como fundantes da separação de poderes não é unívoca. Para outra possível interpretação do brocardo sobre César, *vide*, p.ex., António MARUJO e Joaquim NEVES, *O coração da Igreja tem de bater*, Paulinas, Lisboa, 2013.

²⁹⁴ A este respeito, paradigmática se nos afigura a oposição de vários académicos da Universidade de *La Sapienza* à ida de Bento XVI, no início do ano de 2008, a tal instituição de ensino, para uma *lectio magistralis*, para que havia sido convidado, obstando, mesmo, com o ruído criado (nos *media*, nomeadamente), à sua presença (o Santo Padre enviaria o discurso, para ser lido, evitando, com a sua ausência, o adensar da polémica, ou a perturbação da comunidade académica, mesmo que alterada por uma minoria; leia-se o discurso de BENTO XVI in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_po.html, consultado a doze de Dezembro de 2013). Entre nós, veja-se, recentemente, a posição da Prof^a. Palmira SILVA, no conhecido programa *Prós e Contras*, da RTP1, considerando que o pronunciamento público, pelo Papa, acerca de matérias de costumes/culturais, ou sobre o sistema económico vigente coloca em causa o princípio da separação entre a esfera política e religiosa – in <http://www.rtp.pt/play/p1099/e137285/pros-e-contras>, consultado a doze de Dezembro de 2013. Reitere-se, em todo o caso, que a separação entre o religioso e o temporal é, marcadamente, ocidental (a crer na exposição de Samuel HUNTINGTON, em *O choque das civilizações e a mudança na ordem mundial*, Gradiva, Lisboa, 2003, ou Boaventura SANTOS, em *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*, Almedina, Coimbra, 2013).

da autonomia do contexto político; por outro lado e como reverso da medalha, a um fideísmo crasso em nome da autonomia do contexto crente”²⁹⁵.

Gianfranco Ravasi, reputado biblista, auxilia-nos na interpretação do «Tá Káisaros apódote Káisari kai ta Theóu Theó» dito por Cristo quando interrogado acerca do tributo imperial a pagar pelos cidadãos dos territórios ocupados:

“aos leitores de hoje escapa a ligação textual posterior que Jesus introduz para o seu auditório hebreu: no livro do Génesis (1, 27) está a célebre e sugestiva definição do ser humano como ‘imagem’ (na versão grega *eikon*, ‘ícone’) de Deus (...) Trata-se da tutela da dignidade superior e inalienável da pessoa e da sua natureza intrínseca: a liberdade, as relações, o amor (na passagem do Génesis remete-se explicitamente para o ‘macho’ e para a ‘fêmea’ e não apenas para o macho como ‘imagem’ divina), os grandes valores éticos absolutos da solidariedade, da justiça e da vida não podem ser meramente submetidos ao interesse político-financeiro e vergados exclusivamente às exigências das estratégias do sistema ou do mercado. A missão dos profetas bíblicos e do próprio Cristo foi precisamente ser uma sentinela na fronteira entre César e Deus, na defesa destes valores. É memorável o ‘Não te é lícito!’ com que João Baptista se dirige à arrogância do poder do rei Herodes Antipas (Mt 14, 4; Mc 6,18). Martin Luther King, no seu texto *A força de amar*, afirmou que ‘a Igreja não é a dona ou a serva do Estado, mas a sua consciência (...) O próprio lema – frequentemente celebrado como aplicação do citado dito evangélico e formulado pela primeira vez num discurso parlamentar por Camillo Benso, conde de Cavour, no dia 27 de Março de 1861 – de uma «Igreja livre num Estado livre’ subentendeu, na verdade, um conceito não de paridade, mas de subordinação: é o Estado que entrega à Igreja o direito de subsistir, mas confiando-a à consciência do indivíduo ou ao perímetro sagrado do culto”²⁹⁶.

Na verdade, mesmo autores que teríamos por/veríamos como afastados de uma mundividência cristã/católica vêm retomando este *topos*, na medida em que um olhar mais penetrante da realidade – do que alguma lente de tipo *puramente* ideológico produz - lhes oferece a evidência, desde logo empírica, de que muitos dos cidadãos que, no mundo, buscam transformações políticas/económicas/sociais o fazem remetendo,

²⁹⁵ João DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Alcalá, Lisboa, 2003, 113-114.

²⁹⁶ Gianfranco RAVASI, *O roteiro dos navegantes...*, 30-31. O autor conclui do seguinte modo: “é necessário reconhecer paralelamente a liberdade de palavra e de acção à área de Deus (para usar a distinção de Cristo, isto é, da religião) contra todas as tentações ‘laicistas’. Isto implica não só o exercício de culto e a elaboração do pensamento teológico em sentido estrito, mas também a função de consciência crítica sobre os valores pessoais e sociais da justiça, do bem comum, da vida, da verdade, na certeza de que o homem e a mulher transcendem o legítimo ordenamento económico-político, que é dotado das suas normas próprias. Para concluir, o nó da questão está precisamente nesta interacção indispensável entre os dois âmbitos, que é capaz de impedir que o Estado se torne um Moloch e a economia um Leviatã dominador, e que a Igreja ultrapasse o seu horizonte assumindo formas de integralismo”.

como *ultima ratio*, para o fundamento religioso do seu agir²⁹⁷. De um modo mais elaborado, e em chave de leitura crítica do actual modelo político-económico, encontram, inclusivamente, tais investigadores, em algumas teologias, o suporte de densidade, a gramática necessária para que a reivindicação da validade (efectividade) dos “direitos humanos”, tidos como “força contra-hegemónica” (relativamente a uma supremacia absoluta dos “mercados”), ganhe operatividade²⁹⁸.

A tese de João Caraça, a este propósito, é a de que a modernidade foi” moldada por meio de uma cultura da separação”²⁹⁹. Esquemáticamente, a primeira separação operada pela modernidade é a que distingue Teologia/Filosofia; a segunda separação, Filosofia/Filosofia natural (Ciência). O segundo elemento, de cada um destes pares, bem entendido, autonomizou-se. Depois, “seguiram-se mais separações, principalmente decorrentes da superespecialização promovida pelos sistemas de ensino, agora a serem reorganizados para responder aos objectivos da economia de mercado com concorrência feroz e níveis tecnológicos mais elevados”³⁰⁰. Neste sentido, portanto, não podemos, agora, já, falar de “duas culturas”, as *humanidades* e as *ciências duras*, um tópico do *Iluminismo* recuperado por C.P.Snow, mas de uma miríade de pequenas identidades disciplinares bem delimitadas: “um maior crescimento e separação, deu-nos muito mais do que apenas duas culturas (a transferência para o século XX do debate feroz do *Iluminismo*). Podemos agora distinguir nas nossas sociedades, para além das culturas da ciência e das humanidades, uma cultura da ciência social (reforçada com a invenção do pós-modernismo) e culturas bem definidas na política, nos negócios, nos *media*, nas *forças armadas*, na religião, na educação, bem como diversas culturas de risco, de violência e autonomia individual”³⁰¹.

²⁹⁷ Boaventura SANTOS, *Se Deus...*,10: “fui observando como os activistas da luta por justiça sócio-económica, histórica, sexual, racial, cultural e pós-colonial baseiam frequentemente o seu activismo e as suas reivindicações em crenças religiosas ou espiritualidades cristãs, islâmicas, judaicas, hindus, budistas e indígenas. De certo modo, estas posições dão testemunho de subjectividades políticas que parecem ter abandonado o pensamento crítico ocidental e a acção política secular que dele decorre. Tais subjectividades combinam efervescência criativa e energia apaixonada e intensa com referências transcendentais ou espirituais que, longe de as afastarem das lutas materiais e bem terrenas por um outro mundo possível, mais profundamente as comprometem com estas”.

²⁹⁸ Cf. Boaventura SANTOS, *Se Deus...*

²⁹⁹ João CARAÇA, *A separação de culturas e o declínio da modernidade*, in Manuel CASTELLS, João CARAÇA e Gustavo CARDOSO (org.), *As culturas da crise económica*, Esfera do Caos, Lisboa, 2012, 69.

³⁰⁰ *Ibidem.*

³⁰¹ *Ibidem*, 70-71.

Centrando o nosso olhar na dimensão económica, aquela que congrega todas as atenções/discussões dos nossos dias, o cientista é lapidar na descrição da realidade: “as sociedades industriais viram inverter-se a relação entre o económico e o social, em vez da economia estar inserida nas relações sociais, como no passado, as relações inseriram-se no sistema económico. A economia separou-se da sociedade, a casa separou-se do trabalho. Nasceu o conceito de emprego”³⁰².

Esta lógica de absoluta autonomia, diríamos mesmo de completa independência (disciplinar) é, igualmente, como nota o filósofo Charles Taylor, uma zona em que melhor podemos observar o crepúsculo, um espaço no qual podemos sentir, absolutamente, o significado do *secularismo*:

“Assim, um entendimento da secularidade dá-se em termos de espaços públicos. Estes foram supostamente esvaziados de Deus ou de qualquer referência a uma realidade derradeira. Ou, visto por outro ângulo, como actuamos em várias esferas de actividade – económica, política, cultural, educacional, profissional, recreativa – as normas e os princípios que seguimos, as deliberações nas quais nos envolvemos geralmente não nos reportam a Deus ou a quaisquer crenças religiosas; as considerações a partir das quais actuamos são internas à ‘racionalidade’ de cada esfera – o ganho máximo na economia, o maior benefício ao maior número de pessoas na área da política e assim sucessivamente”³⁰³.

O trabalho de costura, a tarefa de escuta e de compreensão dos vários “jogos de linguagem”, a actuação sobre a complexidade imensa dos vários saberes à luz de um “lebenswelt”, “mundo da vida” consciente e densificado é aquele que importa fazer – “a tremenda tarefa posta nos ombros das gerações vindouras é, paradoxalmente, muito simples: sobreviver no meio da integração de culturas”³⁰⁴ -, sendo que, na leitura crente católica, a urgência de uma sabedoria que tudo permeie está bem patente, por exemplo, na Encíclica *Caritas in veritate*³⁰⁵, na qual uma resposta cristã aos anseios económicos, políticos, culturais do nosso tempo tem lugar.

Seguindo, ainda, a proposta de João M. Duque:

“frente à tão apregoada eliminação da forte razão universal, a favor, quando muito, de débeis razões contextuais, a revisão da revisão obriga-nos a defender a permanência de uma razão

³⁰² *Ibidem*, 68.

³⁰³ Charles TAYLOR, *A era secular*, Instituto Piaget, Lisboa, 2012, 14.

³⁰⁴ João CARAÇA, *A separação...*, 71.

³⁰⁵ Cf. PAPA BENTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (29 de junho de 2009) in AAS 101, 8 (2009) 641-709.

unificadora, como referência comum a todas as possíveis racionalidades – caso contrário, as racionalidades parciais ou contextuais acabariam por se absolutizar a si mesmas. Contudo, essa razão unificadora teria que assumir a sua realização concreta em racionalidades parciais, sem que nenhuma dessas se afirme dominadora das outras. Trata-se daquilo a que se poderia chamar uma razão transversal ou, ainda melhor, multidimensional, superadora, portanto, da moderna razão monolítica e unidimensional. Assim entendida, uma legítima crítica da razão absoluta e unidimensional, como a que foi elaborada pela pós-modernidade, não implica manter ou reacender a dicotomia entre a razão e o ‘outro’ da razão, na sua mútua concorrência. As dimensões da realidade humana são, antes, distintas dimensões da própria racionalidade. Assim também a dimensão crente, ligada à dimensão religiosa. Porque não falar de uma razão crente ou da racionalidade própria da fé ou da religião, em vez de uma fé ou de uma religião por distinção – ou mesmo por oposição – à razão?³⁰⁶.

A conclusão é a de que

“em contexto pós-moderno não se fala, pois, de *uma razão universal*, mas em múltiplas formas de racionalidade. Evocam-se, assim, âmbitos da realidade que anteriormente aqui não enquadrariam: razão estética, a razão ética, a razão crítica, a razão comunicativa, a razão hermenêutica, mesmo a razão religiosa ou até a razão crente. A comunicação entre esses âmbitos da racionalidade já não se realiza através da violência de uma razão absoluta, mas quando muito através de uma razão transversal que instaura uma comunicação inter-racional respeitadora das respectivas diferenças. O processo de comunicação passa a ser, assim, um processo dinâmico de movimentação, com base em múltiplas passagens entre os vários âmbitos da racionalidade. Só assim se torna possível evitar que qualquer desses âmbitos se afirme como absoluto e exclusivo detentor de racionalidade, estabelecendo-se assim como norma universal, à qual todos os outros âmbitos teriam que se sujeitar, caso pretendessem evitar tornar-se irracionais. Mas também se supera, desse modo, a extrema posição pós-moderna que defenda uma total incomensurabilidade de todos esses âmbitos, reduzindo-os a compartimentos ou contextos estanques, não comunicáveis entre si. Entre os extremos do único absoluto e do plural isolado, a pós-modernidade procura agora um caminho de conjugação entre identidade e diferença, na articulação das racionalidades e dos correspondentes saberes – até porque os extremos se tocam e ambos conduzem a posições absolutistas, necessariamente violentas e produtoras de graves reducionismos³⁰⁷.

Ou, na formulação de Adriano Moreira, após uma razão unitária, espartilhada depois, em ciências isoladas umas das outras, sem diálogo, descobriu-se, no século XX,

³⁰⁶ João DUQUE, *Dizer Deus...*, 124-125.

³⁰⁷ IDEM, 143-144.

a necessidade de interdisciplinaridade. Cumpre, nesta hora, integrar visões, em um “esforço total, como o do Renascimento”³⁰⁸, alcançando-nos à “transdisciplina”³⁰⁹.

1.2.A razão pública: o lugar de todas as vozes

Em sede de sociedades – e não já, como outrora, comunidades - marcadas pelo (facto do) pluralismo³¹⁰, a revigorada teoria *contratualista*, no séc.XX, assumiu a (controvertida) impossibilidade do – homogéneo/universal – *bem* e procurou, procedimentalmente, o *justo* (*aos antigos o bem, aos modernos o justo*, reza um brocardo que atravessa/marca a nossa civilização). Definir-se-ia, pois, no novo *contrato* (*social*) a erigir, como aceder, no fórum público, a uma deliberação por todos³¹¹ aceite, considerando-se, por consequência, que, em virtude da diversidade de mundividências, culturas, religiões, filosofias presentes na *cidade* a ninguém seria lícito invocar a autoridade da sua *doutrina abrangente* para suportar os respectivos pontos de vista (políticos, lato senso).

Todavia, como o humano é racional, mas, também, *homo loquens, homo ludens e homo symbolicus*³¹² cedo se lorigou quão determinantemente laborava em erro tal postulado, imediatamente na utópica formulação quanto à antropologia pressuposta, na medida em que, para um significativo conjunto de pessoas, a religião primeira (e última) não poderia ser quebrada – sem que desfigurado ficasse, simultaneamente, o mesmo humano – e, por consequência, impossível seria coartar, em absoluto, a remissão

³⁰⁸ Adriano MOREIRA e Vítor GONÇALVES, *Este é o tempo*, Clube do Autor, Lisboa, 2014, 174.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ Mais do que uma exacta novidade, Adriano Moreira sustenta tratar-se, desde logo na realidade portuguesa, de um regresso ao paradigma existente nos alvares da nacionalidade, com a existência de “rei das três religiões”, em que, numa espécie de multiculturalismo (jurídico) *avant la lettre* crentes de cada uma das diferentes religiões presentes no território nacional – cristãos, judeus, muçulmanos – gozavam de regras diferenciadas. Cf. Adriano MOREIRA, *A circunstância do estado exíguo*, Diário de Bordo, Loures, 2011.

³¹¹ Uma das questões que tem ocupado a Professora de Filosofia Política Seyla Benhabib é o modo como os destinatários/afectados por determinadas decisões (políticas) nelas – nas decisões, na deliberação – não têm voz/lugar (maxime, *imigrantes*; e até, na diferenciação que, de entre estes, se faz para questões como, por exemplo, o acesso ao mercado de trabalho). Ou seja, quem é, quem pertence/compõe o *demos*. Cf. Seyla BENHABIB, *O valor da liberdade. Diálogos acerca das possibilidades do humano. VI*, FFMS, Lisboa, 2015. Precisamente pelo facto de do povo estarem excluídas muitas categorias de pessoas (mulheres, escravos, imigrantes...), Francis FUKUYAMA entende que a experiência política ocorrida na Atenas do século V a.C. melhor seria descrita como “republicanismo clássico” do que como “democracia”, in *As origens...*, 44.

³¹² Fernando CATROGA, *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil*, Almedina, Coimbra, 2010, 99.

cidadã³¹³ para o fundamento subjectivamente definidor da sua identidade (política/de justiça, também; reitere-se: em este contexto, só deixando de fora do processo político tais cidadãos seria possível cumprir o quesito referido, o que se afigurava excessivamente problemático).

Neste sentido, John Rawls, o autor que mais terá marcado a filosofia política do séc.XX com *Uma Teoria da Justiça*³¹⁴ (1970), subscritor da (inicial) proposta de *evitamento* – no que concerne a referências a *doutrinas abrangentes* – corrigirá o seu projecto para a *norma* (da conversação) na *ágora*. Assim, em *A justiça como equidade*³¹⁵, Rawls assume como benéfico, para a coesão social (para a totalidade da sociedade, portanto), que o cidadão possa vincular a concepção pública política de justiça a que dá o seu assentimento às razões abrangentes de que se nutre.

Na prossecução do *consenso sobreposto*, as partes, na sociedade bem ordenada idealizada por Rawls, partindo de uma *posição original* – onde definirão os princípios de justiça a implementar nas instituições sociais – e a coberto de um *véu da ignorância* – que garanta o requisito da imparcialidade, com vista ao *justo*, dado que as regras serão, deste modo, definidas desconhecendo as partes/representantes, no momento constituinte, dados como idade, sexo, posição social, raça e grupo étnico, ou dons naturais como a força ou a inteligência que cada um terá, para que as regras não se estabeleçam baseadas num determinado (tipo de) favoritismo que o conhecimento de algumas daquelas características poderia implicar – irão ter á sua disposição o uso da *razão pública*; ou seja, visando a adesão de todos os cidadãos aos elementos constitucionais essenciais, no fórum público

“concedemos às partes as crenças gerais e formas de raciocínio encontradas no senso comum, e os métodos e conclusões da ciência, quando não são controversos. Esta é a forma mais apropriada, e talvez única, de especificar o acordo associado em consonância com o princípio de legitimidade. Dizemos, pois, que as partes dispõem desse tipo de conhecimento geral e empregam esse tipo de argumentação. Isso impede que doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes (toda a verdade, por assim dizer) sejam definidas como razões públicas (...) **Isso não significa, contudo, que doutrinas abrangentes razoáveis não possam ser introduzidas e discutidas na razão pública. Em geral, as pessoas têm a liberdade de fazer isso. A vantagem**

³¹³ Marcello PERA, *Porque devemos chamar-nos cristãos*, Frente e Verso, Braga, 2013. O autor chama a atenção para o artificialismo que pode estar presente na separação entre “pessoa” e “cidadão”, nas teorias secularistas. Efectivamente, quando a motivação última das opções para a *polis* é sonogada à pessoa, esta não se transforma, depois, em um cidadão politicamente motivado (permanece, justamente, sem os recursos indispensáveis à sua plena participação pública).

³¹⁴ Cf. John RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, Presença, Lisboa, 2001.

³¹⁵ Cf. IDEM, *A justiça como equidade*, Martins Fontes, São Paulo, 2003.

é que, dessa forma, os cidadãos por assim dizer informam aos outros de onde vêm, em com base em que apoiam a concepção política pública de justiça. Tudo isso pode ter consequências vantajosas e fortalecer as forças que trabalham em prol da estabilidade. É também menos restritivo e proporciona aos cidadãos uma compreensão mais profunda de seus vários pontos de vista”³¹⁶

Um outro autor que (igualmente) defende o *liberalismo político* e, bem assim, a auto-suficiência deste, Jurgen Habermas, entende, todavia, que, não raramente, o próprio vocabulário crente pode irrigar, positivamente, o horizonte amplo do debate que se quer denso e profícuo:

“Assim sendo, no domínio da vida política pública, as concepções naturalistas do mundo, que se devem a uma elaboração especulativa de informações científicas, e que se mostram relevantes para a auto-compreensão ética dos cidadãos, não podem, de forma alguma, gozar de uma primazia *prima facie* relativamente a concepções ideológicas ou religiosas adversárias. A neutralidade ideológica do poder do Estado, que garante idênticas liberdades éticas a todos os cidadãos, é incompatível com a generalização política de uma mundividência laica. **Os cidadãos laicos, na assunção do seu papel de membros da sociedade, não devem negar liminarmente o potencial de verdade das concepções religiosas do mundo, nem tão pouco contestar o direito dos seus concidadãos crentes a intervir, numa perspectiva religiosa, em discussões públicas. Uma cultura pública liberal pode, inclusivamente, esperar que os seus cidadãos laicos colaborem no esforço de traduzir contributos relevantes da área religiosa numa linguagem que seja acessível a todos**”³¹⁷

1.3. Para a superação do secularismo redutor

Com os elementos vindos de descrever, facilmente se compreenderá do acerto das observações de Robert P. George, arremetendo contra uma hermenêutica laicista ou secularista³¹⁸ das relações entre estado/Igreja, poder temporal e poder espiritual, interpretação que pretende, em última instância, remeter para o foro (exclusivamente) privado, publicamente silenciado, todo o conjunto de posições expressas a partir de uma dada tradição ou mundividência religiosa. Em realidade, tal perspectiva traduz não

³¹⁶ IDEM, 45. Sublinhado nosso.

³¹⁷ Jurgen HABERMAS, *Diálogo de Jurgen Habermas e Cardeal Joseph Ratzinger*, in Estudos N.S. 3 (2004), 54-55. Sublinhado nosso.

³¹⁸ Robert GEORGE, *Choque de ortodoxias. Direito, religião e moral em crise*, Tenacitas, Coimbra, 2008, 30.

apenas uma forte ignorância antropológica como, não menos importante, padece de séria incompreensão do que possa ser o debate democrático substantivo (substantivado) e fértil. Em uma palavra, do que se cura, *in limine*, é de questionarmos quem tem medo da verdade³¹⁹, que boas razões há para subtrair à *polis* argumentos de uma sabedoria alicerçada numa convivência de milénios com os homens, suas grandezas e misérias (?). As posições dos autores acima mencionados – porventura, cremos, dos mais qualificados/reputados na sua área mundividencial - possuem a suprema virtude, supomos, de, provenientes do campo do *liberalismo político*, exporem a debilidade de asserções que procuram negar a palavra pública a qualquer manifestação advinda do mundo religioso.

Por outro lado, julgamos que a crítica elaborada, pelo Professor de Filosofia do Direito, em Princeton, quanto à *in-suficiência* do *liberalismo* adquire inteira pertinência. Em ordenamentos jurídicos, como aqueles do nosso espaço civilizacional, que regulam a nossa vida colectiva, nos quais a *dignidade da pessoa humana* se constitui como *pedra angular*, frágil se revelaria a sua força conformadora (social/pessoal) sem o desvelar do que, nela, na humana dignidade, de mais intenso, se encontra impresso (e *me obriga* inapelavelmente)³²⁰. Se para o cristianismo a dignidade da pessoa humana se

³¹⁹ Em rigor, como assinala Angelo Scola, só o reconhecimento da possibilidade da verdade e da necessidade da sua procura – um ponto em que Ratzinger tanto insistiu – pode levar à consideração das mais variadas considerações sobre o bem comum, nomeadamente as de inspiração religiosa. Angelo SCOLA, *Não nos esqueçamos de Deus. Liberdade de fé, cultura e política*, Paulinas, Lisboa, 2013, 71: “Com efeito, a primeira preocupação de hoje parece ter passado a ser a interrogação sobre se terá sentido, de um modo geral, viver tendo em vista um fim último, ou se a existência humana não será antes o agregado de sistemas de sentido parcial e não comparáveis entre si. Segundo esta visão, a própria ideia de busca de uma verdade última, e por isso religiosa, perde simplesmente o significado. No entanto, a experiência comum a todos os homens de todos os tempos e lugares atesta a busca de um significado e de uma direcção no caminho, ou seja, numa palavra, a busca de sentido, encontra-se no âmago da experiência humana e floresce no encontro do eu com a realidade”.

³²⁰ Justamente tendo em vista tal desiderato, encontrar o radical da força explosiva que se encontra na dignidade humana, Jurgen Habermas buscou a sua genealogia. Jurgen HABERMAS, *Um ensaio sobre a constituição da Europa*, Edições 70, Lisboa, 2012, 27-57: “As raízes directas do conceito de dignidade humana na filosofia grega, sobretudo no estoicismo e no humanismo romano – por exemplo, em Cícero – também não constituem uma ponte semântica para o sentido igualitário do conceito moderno. Nessa época, a *dignitas humana* baseava-se no facto de o ser humano possuir uma posição ontológica distinta no Universo, posição especial que este assume, devido às propriedades da espécie, como ser dotado de razão e conseguir reflectir, ao contrário dos seres vivos ‘inferiores’. O valor superior da espécie talvez possa justificar a protecção da mesma, mas não a inviolabilidade da dignidade da pessoa individual enquanto fonte de direitos normativos. Faltam ainda dois passos decisivos na genealogia do conceito. Primeiro, era necessário completar a generalização a todos com a individualização. O que está em causa é o *valor do indivíduo* nas relações horizontais entre seres humanos, não a posição ‘do’ ser humano na sua relação vertical com Deus ou com seres inferiores. Segundo, o valor relativamente superior da humanidade e dos seus membros individuais tem de ser substituído pelo valor absoluto da pessoa. O que está em causa é o *valor incomparável* de cada um. Estes dois passos concretizaram-se na Europa, através da apropriação filosófica de motivos e conceitos da tradição judaico-cristã, a qual gostaria de evocar brevemente.

ancora nesse *facto dos factos* de termos sido “criados à imagem e semelhança de Deus”, o que dirá – que motivações trará? - a *doutrina abrangente do liberalismo* sobre o tema?³²¹ Segundo a lição do Prof. Paulo Otero vivemos, hodiernamente, em “Estados de Direitos Humanos”, conceito que recolhe, aliás, a sua raiz última, nos ensinamentos da Doutrina Social da Igreja³²². Escrutina-se, desta sorte, o suposto neutralismo do secularismo, como se, também aqui, ressoasse uma outra conhecida pergunta, feita pelo eminente historiador/jurista Ernst Wolfgang Bockenforde: o Estado liberal e secularizado consome, ou não, pressupostos normativos que ele mesmo não pode garantir?³²³ Nisso se expressa a incerteza de que o Estado constitucional democrático

A Antiguidade já havia estabelecido uma estreita relação entre *dignitas* e *persona*, porém, a pessoa individual, na sua estrutura de papéis, só emerge nos debates medievais sobre a semelhança do ser humano com Deus. Cada um aparece como pessoa insubstituível e inconfundível no Juízo Final. As tentativas de distinguir entre direitos individuais e a ordem objectiva do direito natural na Alta Escolástica espanhola constituem uma outra etapa na história do conceito de individuação. No entanto, o passo decisivo é dado pela moralização da compreensão de liberdade individual no pensamento de Hugo Grócio e Samuel von Pufendorf (...) Também para Kant, o conteúdo moral dos direitos humanos, que se exprime na linguagem do direito positivo, tem origem na dignidade humana entendida na perspectiva universalista e individualista³²¹

³²¹ Jorge MIRANDA, *A Constituição e a dignidade da pessoa humana*, *Didaskalia*, nº29, 1999: “A proibição da pena de morte ou de tortura, p.ex., recuam a este reconhecimento da dignidade da pessoa e, bem assim, as garantias especiais dos salários ou a protecção de que gozam os que se encontram em privação de meios de subsistência ou de capacidade para o trabalho. E onde repousa essa dignidade imanente de cada pessoa? Porque há em cada pessoa uma dignidade tal que, independentemente das suas acções, impede, por exemplo, o Estado, através das suas forças de segurança, de recorrer à tortura? É do fazer estas perguntas e de lhes dar boas respostas que dependerá, muitas vezes, o respeito pelos *direitos fundamentais*. E de não nos levar a olhar para muitas das questões constitucionais como mera técnica jurídica. Curiosamente, Jacques Maritan, um filósofo convidado para a comissão que procedeu à elaboração dos ‘Direitos do Homem’, conta que os seus membros se achavam de acordo quanto aos direitos enumerados na lista, “mas na condição de que não lhes perguntassem porquê”.

³²² Paulo OTERO, *Diário de Notícias*, *QI*, ano 3, nº115, 23/11/2013, 8-10: “Essa absolutização dogmática do valor da dignidade humana revela, afinal, o acolhimento de um conceito político e filosófico de ‘Estado de direitos humanos’. E qual é a raiz última do conceito de ‘Estado de direitos humanos’? O conceito foi introduzido entre nós, pela primeira vez, segundo pensamos, em 2007 (cfr. as nossas *Instituições Políticas e Constitucionais*, I, pp.525 ss.), alicerçado no pensamento de João Paulo II em torno da ideia de ‘Estado humano’ (cfr. Carta *Encíclica Evangelium Vitae*, nº101): trata-se de um modelo de sociedade política que reconhece “como seu dever primário a defesa dos direitos fundamentais da pessoa humana, especialmente da mais débil”. E o ‘Estado humano’ postula um modelo de democracia humana (cfr. *Instituições...*, I, pp.424 ss. e 599 ss.): a pessoa humana e a sua dignidade, entendida como cada ser humano vivo e concreto, são o fundamento e o limite da democracia, nunca sendo legítimo ao poder político atentar contra essa referência axiológica e teleológica. A montante encontram-se todos os ensinamentos da Doutrina Social da Igreja que, valorizando a dignidade da pessoa humana, condenando o totalitarismo, fazem da pessoa humana ‘o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais’ (cfr. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, nº25). E, se procurarmos aprofundar ainda mais os alicerces de uma postura que nos diz que o ser humano é digno porque é pessoa, chegamos à raiz da ordem axiológica judaico-cristã: a dignidade humana funda-se na circunstância de o ser humano ter sido criado à imagem e semelhança de Deus (Gen.I, 26-27). Aqui reside o cerne de uma concepção personalista cristã”.

³²³ Jean METZ, *Dios e...*, 157: “O nosso moderno Estado de Direito Liberal não caiu do céu. Em situações de crise, quando há que o legitimar, depressa se confronta com o paradoxo fundamental que Ernst-Wolfgang Bockenforde formulou assim: com a sua neutralidade ideológica, O Estado assegura a liberdade e a dignidade, a liberdade de consciência e a liberdade religiosa de todos, invocando, porém, à vez, uma tradição humanista e religiosa muito concreta, a do mundo grego e a do cristianismo. Quer

possa renovar as premissas da sua existência a partir de seus próprios recursos, assim como a suspeita de que ele está voltado para tradições autóctones quanto a concepções de mundo ou religiosas, em todo caso, de modo colectivamente obrigatório, éticas (o *neutralismo* do *secularismo* fica seriamente em causa quando y) compreendemos que não se justifica a si próprio; yy) qualquer preceito acerca, p.ex., da dignidade humana apontaria para uma dada concepção de *bem*³²⁴ e isso colocaria em causa o *neutralismo*;

dizer, que para convencer-se e assegurar-se dos seus próprios ideais, tem de recorrer ao influxo de uma memória pública que ele, que com todos os meios que como Estado secular tem ao seu alcance, não pode criar nem garantir”.

³²⁴ Maria GARCIA, *A dignidade da pessoa humana*, in Diogo AMARAL, *Uma introdução à política*, Bertrand, Lisboa, 2014, 199-203: “De forma lapidar, embora mantendo a caracterização da pessoa envolta em mistério, Pascal deixou dito, na sua conhecida obra *Pensamentos* que a pessoa é ‘um nada face ao infinito, um tudo face ao nada’ (*Pensées*, nº72). É, aliás, interessante lembrar que a palavra pessoa vem do latim ‘persona’. Esta, por sua vez, descende da palavra grega ‘prosopón’ que, à letra, significa máscara, o que sugere que só é possível aceder ao invólucro ou parte exterior da pessoa, enquanto a sua interioridade ou essência se mantém oculta. (...) Curiosamente, a compreensão do ser humano *como ser em si* – Immanuel Kant falará mais tarde na pessoa como «um fim em si», radicalmente distinto dos outros -, como um ser de valor absoluto, que transporta a memória da Humanidade e a leva para além de si próprio, e que, como tal, deve ser garantida e salvaguardada, não se desenvolveu entre os gregos. Quem reconheceu a natureza absoluta da pessoa humana foi a cultura judaico-cristã. Oposta à concepção religiosa dominante do paganismo, com a sua pluralidade de deuses imanes, o judaísmo apresentou, em substituição, a visão de um Deus uno e transcendente. Esta visão de um Deus uno e transcendente preparou o cristianismo, que apareceu no Império Romano, concretamente no período de César Augusto, com o nascimento de Jesus Cristo, considerado como encarnação humana de Deus (‘E o Verbo se fez carne e habitou entre nós’). Com o cristianismo surgem, de um lado, a noção de pessoa com uma particular carga transcendente, que conduz ao *princípio da inviolabilidade da pessoa humana*; e, de outro, a noção de *humanidade*, uma noção ampla que engloba todas as pessoas do mundo. Ao comprometer-se com a criação do homem, ao modelar o homem à sua imagem e semelhança – como diz a Bíblia judaica, ‘Deus criou o homem à sua imagem, criou-o à imagem de Deus. Ele nos criou homem e mulher’ (Génesis 1, 27) -, o Ente supremo transmitiu, a todos e a cada um, a transcendência que o caracteriza e, ao fazer a todos participar dessa transcendência, o homem logo surgiu, no acto da criação, como pessoa, e pessoa dotada de valor absoluto. Ao conferir dimensão transcendente à pessoa – o homem é feito à imagem de Deus como seu ‘*ikon*’, pelo que há no homem algo de divino -, transmitiu-lhe a capacidade de ir além de si própria. Mas isso não retirou à pessoa a possibilidade de ter uma dimensão imanente, isto é, a capacidade de ter autonomia e de agir em razão dessa autonomia. É, aliás, através da autonomia do ser, da sua imanência, que é possível reconhecer a *liberdade* e a inerente *responsabilidade* do agir humano. Nos textos bíblicos, na narração da criação, depois de criadas as outras espécies, é criado o Homem. Este é criado no último dia, como que a conferir sentido pleno à criação – ‘Tendo-os criado homem e mulher, Deus viu que isso era muito bom’ (Génesis, 2, 22). Por outras palavras, a criação do homem no último dia surge como o acto que atribui um sentido superior a todo o processo de criação anterior. Não admira que, a partir daqui, surja a noção de *dignidade humana* e se entenda que todas as vezes que a dimensão absoluta da pessoa é esquecida, menosprezada ou agredida, tudo no mundo e no tempo deixa de ter sentido, já que só o homem é capaz de dar sentido às coisas deste mundo. Daí falar-se na *natureza inviolável da pessoa humana*. Em suma, com o cristianismo, o enigma da pessoa, se, por um lado, pela criação divina, se desanuvia, por outra, pela transcendência divina que lhe fica associada, adensa-se – o divino, no seu mistério, integra o próprio homem -, ao mesmo tempo que se abre, em permanência, ao desejo de compreensão. Além disso, foi essa transcendência divina inerente à pessoa – ‘o valor divino do humano’ - que permitiu o surgimento e desenvolvimento da ideia de *dignidade da pessoa humana*. Acresce que ao cristianismo se ficou a dever também a noção de *humanidade*. Com efeito, o cristianismo não só proclamou que o homem é criado à imagem e semelhança de Deus como ainda que todos os homens são seus filhos. E, se a primeira ideia é revolucionária (e, simultaneamente, capaz de se desdobrar e dar origem a inúmeras outras ideias, também elas revolucionárias), a outra não o é menos, já que, por seu intermédio, se constrói a ideia de *isonomia*, ou igualdade entre os homens. Porque, se todos são filhos

yyy) não consegue justificar-se à luz dos seus próprios princípios). Ou, questionando, provocando de modo quase retórico: podemos, ou não, colocar a questão da necessidade de apelar não apenas às regras teórico-discursivas de funcionamento de uma democracia moderna, mas sobretudo aos recursos meta-políticos da sua defesa? Podemos, ou não, ter a convicção de que a liberdade conquistada modernamente necessita de uma memória cultural que não é possível substituir só com métodos discursivos?³²⁵.

de Deus, então todos os homens são irmãos, e não há diferenças essenciais ou de natureza entre os homens: ‘Não há mais judeus nem gentios, circuncisos ou incircuncisos, nem bárbaros nem gregos, nem escravos nem homens livres’ (Epístola de S.Paulo aos Colossenses, 3,11). Esta noção de humanidade, fundada na igual natureza de cada pessoa humana – todos os homens são filhos de Deus e, por isso, irmãos uns dos outros -, tem consequências sociais e políticas decisivas. Com efeito, dessa noção decorre a *condenação da escravatura*, já que a escravatura, em si mesma, não só contraria a natureza inviolável da pessoa, como se fundamenta numa grave desigualdade entre os homens, agora considerada injustificável. Por outro lado, da noção de humanidade, com o sentido que lhe foi dado pelo cristianismo, resulta a abertura de espaço a uma noção de fraternidade alargada – o amor a Deus desencadeia o amor aos irmãos de cada um, o amor ao próximo -, e assume especial sentido na modelação da *caridade*. Portadora de uma força aglutinadora entre os homens – ‘o que quiserdes que os outros vos façam, fazei-lho vós também’ (S. Lucas, 31) -, a caridade recusa a inércia e a passividade. Com efeito, por um lado, desenvolve-se em planos de interdependência entre os homens e implica que nenhum homem se possa alhear do que acontece aos outros: as alegrias e as tristezas são vividas em comum. Por outro lado, a caridade convoca o homem para a acção, e, em particular, impede-o de ficar indiferente ao infortúnio dos outros, às misérias e às desigualdades fácticas entre os homens que a realidade vai evidenciando. Com o evoluir dos tempos, a noção de caridade vai sendo ampliada e vai-se consolidando no âmbito da cidadania, pela pertença da pessoa a uma comunidade política, e dando origem à noção de *solidariedade*. Em segundo lugar, se todos os homens são irmãos e devem amar-se uns aos outros – não lhes fazendo o que não querem que lhes façam a si, bem como fazendo-lhes o que pretendem que lhes seja feito a eles -, então nasce daí o grande imperativo da *paz entre as nações* (que StºAgostinho desenvolverá na sua ‘Civitas Dei’ e que, alguns séculos mais tarde, levará o holandês Hugo Grócio a fundar o Direito Internacional). Por último, outra das consequências da noção de humanidade nascida com o cristianismo consiste em ter essa noção permitindo a gestação, ao longo da história, no quadro do pensamento e da prática políticos, de uma linha de força que, com o evoluir dos tempos, estritamente assente na ideia de dignidade da pessoa humana, se consubstanciou no *discurso dos direitos fundamentais*. Como decorrência desse discurso dos direitos fundamentais, o exercício do poder político dentro dos Estados ou comunidades políticas passa a poder ser concebido como sujeito a especiais limitações, precisamente as decorrentes dos direitos inerentes à dignidade da pessoa humana. O cristianismo – tão brilhantemente condensado no célebre ‘Sermão das Bem-Aventuranças’, pregado no lago de Tiberíades – foi uma autêntica revolução espiritual, cultural, social e jurídica, que da Judeia passou, através de Roma, para o mundo inteiro. Sob a sua inspiração, o enigma ou mistério que acompanha a essência da pessoa – seja por esta ser criada por um Deus uno e transcendente, à sua imagem e semelhança, seja por nessa criação todos terem ficado irmanados na filiação divina – tem vindo a projectar-se e a manifestar-se ao longo dos tempos em inúmeras instituições, linhas de pensamento, práticas evolutivas, assim consistentemente sustentadas numa cultura – *acultura judaico-cristã* -, que também foi alicerçando uma civilização – a chamada *civilização ocidental*”.

³²⁵ Jean METZ, *Dios e...*, 200.

2.Singularidades de um contributo católico para a *polis*

Se, nomeadamente, a tradição cristã, com as suas razões, tem lugar à mesa da conversação/deliberação na *ágora*, cremos que fará sentido explicitar essa singularidade, referenciando um leque de motivos e propostas – aqui sintetizados com Robert P.George – e, ainda, tendo como pano de fundo o momento histórico por que passamos, e a busca, à luz desse *lebenswelt* cristão, de uma aturada reflexão, visando uma reforma institucional global, pontuando a encíclica *Caritas in veritate*, de Bento XVI, em alguns dos enunciados que permanecem por obter um acolhimento e tradução que se afiguram urgentes.

O contributo de Robert P. George, a partir de *Choque de ortodoxias. Direito, Religião e Moral em crise*³²⁶, para a edificação de uma *polis* verdadeiramente integradora e plural, tão sólida quanto conhecedora de todas as *razões* que a compõem, tanto mais democrática quanto capaz de escutar, sem *pré-juízos* (e, logo, sem *prejuízo*), a multiplicidade de vozes susceptíveis de a enriquecer, inscreve-se em três núcleos/âmbitos fundamentais da disputa pública: i) a afirmação – desenvolvida e *demonstrada* - de que a voz cristã (católica) tem *direito de cidadania* (mais, até: a *cidade* tem direito à voz *cristã/católica*); ii) a especificação de concreto(s) conteúdo(s) que integra(m) o singular *mundo da vida* cristão (católico), e como este se impõe como original/criativo/imprescindível acervo para a *vida boa* da comunidade (sociedade); iii) teorização acerca do que o Direito *é/deve ser* (filosofia do Direito) e do seu papel no seio de sociedades demo-liberais.

Desde logo, bem lida, a sugestão da insuficiência do *liberalismo* (político), vinda de descrever (no ponto anterior) – e apoiada, também, na teorização de Robert P. George - permite, outrossim, cruzar a expressão da adequação da participação cristã na discussão pública, com aquelas que são as concretas razões que tem para, a esta, aduzir – com ganhos para o *bem comum*.

De entre as iridescências das multiformes expressões de que Robert P.George dá nota quanto ao contributo, muito próprio, que o cristianismo oferece à *cidade*, o retrato da cultura contemporânea, da ecologia (axiológica/filosófica) nela predominante, e do *acquis* cristão que a permite, *objectivamente* - a existência de razões, argumentos mais

³²⁶ Robert GEORGE, *Choque de ortodoxias. Direito, religião e moral em crise*, Tenacitas, Coimbra, 2008.

fortes/sólidos do que outros não é questão subjectiva -, suplantam, fazem da explanação, pelo jurista, um dispositivo incontornável (por exemplo, e em torno do tema do aborto, pode tornar-se referência obrigatória – com a qual, e tendo em vista a mesma problemática, muito temos, creio, nós Igreja, a aprender na experiência de diálogo com o/no *mundo*, no nosso país; a sofisticação alcançada, na exposição do ex-juiz do Supremo Tribunal norte-americano, distancia-se, manifestamente, da conseguida, em muitas das posições que escutámos e tendo, *a priori*, inclusive, o mesmo ponto de partida, por exemplo, nas discussões, a quando do mais recente referendo, sobre a matéria, em Portugal).

Em uma cultura, como aquela em que nos inserimos, com muitos traços gnósticos, em que a prevalência do espiritual remete o corpo para o estatuto menor que a representação de *cárcere da alma* já lhe atribuía na (platónica) Grécia Antiga, o cristianismo contrapõe a dignidade intrínseca e inteira do humano todo, ser uni-dual, *integrum* de corpo e alma, relativamente ao qual afirma, categoricamente, a não cindibilidade entre um “eu” e um corpo - instrumentalizado, porque “me é exógeno”, na leitura que vai primando nas artérias da *cidade* - e onde não existem *humanos não pessoais*, arbitrariedade desconstruída com absoluto rigor (nenhum critério assegura, de modo razoável e, de resto, universal, o momento em que alguém passaria, alegadamente, de *ser humano* a *pessoa*). A salvaguarda do humano, do humano tal como ele é e se constitui, sem abstracções despersonalizantes (ou etéreas), conhece, com efeito, no cristianismo o seu defensor por antonomásia³²⁷ (assim se demonstrando a valia singular da tradição judaico-cristã, razão expressa em termos puramente filosóficos).

Se, a um leitor ocidental, do séc.XXI, as questões atinentes à discussão da conformação legal da pornografia – e seu consumo (por exemplo, adolescente, mas não apenas) –, intentada pelo autor, podem quase surgir como *bizantinas*, ou, mesmo, *naíve*, a leitura de um autor como Peter Sloterdijk, não frequentador dos templos, pode, contudo, suscitar o repensar da *paideia* (existente (?)) e de como, se acomoda, sem

³²⁷ A defesa por parte de Peter Singer, e seus seguidores, do aborto (ele mesmo), tal como do infanticídio, revela bem os perigos que corre uma cultura que negligencie o legado cristão (ainda que, por outro lado, a teorização de Singer, em *Ética Prática*, sobre estes dois temas, em simultâneo, evidencie o preconceito face ao nascituro – Singer defende que em não se projectando no futuro, nem tendo, assim, interesse em estar vivo, o ser humano, mesmo após o corte do cordão umbilical, não é pessoa ainda - e o arbítrio na selecção do momento em que, diferentes legislações, reconhecem a pessoa [existir]). Cf. Peter SINGER, *Ética Prática*, Gradiva, Lisboa, 2002.

reticências, a interferência, nela, da pornografia), na medida em que o filósofo (alemão) enuncia, no elencar que promove, precisamente, a pornografia como um dos “meios de desinibição de massas” que colocou em causa a cultura humanista³²⁸.

Existindo, no nosso espaço público³²⁹, quem entenda que a consideração, simultânea e no mesmo tom, de assuntos como o aborto e casamento homossexual, adopção e co-adopção por pessoas do mesmo sexo, pode diminuir o vigor que a denúncia do colocar termo a uma vida deve, imperativamente, conter, sendo, ademais, resultado espelhar do tratamento dado a tais interrogações por parte de quem os introduz, enquanto *fracturantes* (sociais), na cena pública, sempre se dirá que, face aos problemas *sub judice*, também o autor, de forma detalhada, apresenta importantes desenvolvimentos à luz da doutrina católica (nomeadamente, a indicação de uma união matrimonial ser dotada, em princípio, de actos reprodutivos, actos unitivos à conjugalidade, intrinsecamente bons e não apenas instrumentais).

Dizer, actualmente, o que é o Direito em muito contende com um conflito doutrinal-filosófico iniludível/inultrapassável: “há um abismo entre uma concepção para a qual o direito é só o que é determinado ou posto pelo homem, e uma perspectiva para a qual há ainda um outro direito, superior a este, e que não tem origem voluntária”³³⁰. Se quisermos as denominações a que tenderíamos na qualificação de cada uma das posições, ressaltaria que “embora *jusnaturalistas* [aqueles que postulam um direito que tem uma origem não voluntária] moderados e *positivistas* [os que afirmam o direito como um exclusivo do determinado pelo homem] moderados (...) tenham boas hipóteses de dialogar”³³¹, essa fronteira não é passível de ser (completamente) transposta. Ilustremos, recorrendo a um célebre debate entre Joseph Ratzinger e Paolo Flores D’Arcais³³². Para o primeiro dos pensadores aqui evocados, importa defender

“decididamente o facto de haver valores que se subtraem ao parecer e ao arbítrio das maiorias. Para nós, alemães, existe um exemplo muito forte, como se disse, decidimos que havia vidas que não tinham direito a viver e, por isso, tínhamos o direito de ‘purificar’ o mundo dessas vidas indignas, para criar a raça pura e o homem superior do futuro. O Tribunal de Nuremberga, depois da guerra, afirmou precisamente a tal respeito: há direitos que não podem ser postos em

³²⁸ Cf. Peter SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, Angelus Novus, Coimbra, 2007.

³²⁹ Vide Henrique RAPOSO, *A farsa: aborto e gays no mesmo saco*, in <http://expresso.sapo.pt/a-farsa-aborto-e-gays-no-mesmo-saco=f851708>, consultado a vinte e um de Janeiro de 2014.

³³⁰ Paulo CUNHA, *Filosofia do Direito*, Almedina, Coimbra, 2006, 39-40.

³³¹ *Ibidem*.

³³² Cf. Joseph RATZINGER e Paolo D’ARCAIS, *Existe Deus?*, Pedra Angular, Lisboa, 2009.

discussão por nenhum governo. E se um povo inteiro assim o decidisse, isso continuaria, de todas as formas, a ser injusto. Portanto, podem condenar-se justamente pessoas que executaram leis de um Estado, que formalmente tinham sido promulgadas de forma correcta. Ou seja, há valores – e creio que isto é justamente também um resultado do iluminismo: a declaração dos direitos humanos invioláveis e válidos para todos em todas as circunstâncias, posteriormente definidos em 1948 com maior precisão (...) Não concordo, pois, com o argumento ‘histórico’, em virtude do qual para todos os valores existe na história também uma tomada de posição contrária, e que não há nenhuma coisa considerada delito por uma civilização que não tinha sido encarada por outra como valor a realizar”³³³.

Há leis injustas “embora tenham sido decididas e promulgadas de modo formalmente correcto”³³⁴. Ilustraremos, de ora em diante, como do consagrado cânone ocidental, na sua proposta ética e estética, literária ou filosófica, assomaram estes problemas. O cerne da tragédia sofocliana, a problemática central de Antígona “é a questão do verdadeiro fundamento da *polis* e, ao mesmo tempo, uma vez que a vida comunitária dos homens só ganha forma na *polis*, a da verdadeira fundamentação da vida comunitária dos homens”³³⁵ (R. Bultman).

Tendo Antígona recusado o édito do soberano Creonte, seu tio, o de deixar insepulto o corpo de Polínices, seu irmão, morto em combate contra Tebas, correspondendo, aliás, a atitude de Antígona, a uma crença bem arraigada na mentalidade grega, a saber, a da obrigação sagrada de efectuar os rituais em honra dos mortos, defendeu, esta, tal comportamento como conforme/obediente às leis eternas e imutáveis dos deuses acima das determinações humanas. A esta imperatividade maior, responde a *razão de Estado* de Creonte, legislador também: e quem quer que tenha mais amor a outrem do que á sua própria pátria, por esse não tem a menor consideração. Como que o nó górdio da tragédia residisse, porventura, em duas razões paralelas, igualmente válidas, e inevitavelmente incomunicáveis, dialéctica infrutífera, que apenas o nosso (actual) estádio infantil esquecerá tantas vezes ocorrer³³⁶. Ou seja, “desafiando um princípio de civilização em nome de outro, [Antígona] gera uma divisão trágica que põe em questão a própria natureza da ordem social”³³⁷. Na introdução que faz à obra em

³³³ Joseph RATZINGER, *Existe Deus?*, in Joseph RATZINGER e Paolo D’ARCAIS, *Existe Deus?*, Pedra Angular, Lisboa, 2009, 51.

³³⁴ *Ibidem*, 52.

³³⁵ *Apud.* Maria PEREIRA, *Antígona (Sófocles)*. Edição comentada, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia, Coimbra, 2000, 26-27.

³³⁶ Cf. Anthony O’HEAR, *Os Grandes Livros*, Aletheia, Lisboa, 2009.

³³⁷ Maria PEREIRA, *Antígona*, 27.

apreço, da qual é ilustre tradutora, Maria Helena da Rocha Pereira, uma das mais insígnias classicistas e helenistas portuguesas, escreve que “a atitude de Antígona deve-se ao conhecimento de que a existência humana e mesmo a *polis* são limitadas pelo poder do Hades no além, sendo este último o poder do qual emana o verdadeiro direito”³³⁸. Estará a validade do Direito sujeita a uma harmonização com uma ética/moral que o transcende? O que Sófocles faz é “elevar o total da esfera da legalidade para a da moralidade, das limitações da prática do culto para a religiosidade, e, simultaneamente, para o puramente humano e, a partir desse plano, dirimir a questão do que é justo do que é injusto”³³⁹.

O Sócrates que Platão patenteia, em outro escrito célebre, condenado vilmente à morte, é o de uma das maiores referências éticas do Ocidente. O homem para quem o que verdadeiramente importa não é viver, mas viver bem. Após um julgamento iníquo, depois de uma sentença injusta, processo descrito minuciosamente na *Apologia*³⁴⁰, visitado pelo amigo Críton, com possibilidade de se evadir do infundado cárcere, decide, resolutamente, resistir a tal acto. E, no entanto, haverá alguma lei que obrigue um homem a submeter-se à injustiça?

É sobre o justo e o injusto, debruçados sobre o significado do “viver bem” que apre(enderemos o entendimento socrático das leis, do direito positivo que nos rege e, bem, assim, da confrontação da sua perspectiva com aquela vinda de expor e plasmada em *Antígona*. Viver bem, explica Sócrates, é viver segundo a justiça. De aí que posto perante o engendrar do plano conducente à (sua) fuga da prisão, o repto que se (lhe/nos) coloca é a seguinte: será justo evadir-me? A réplica oferecida será corolário lógico da seguinte premissa: “o respeito de um cidadão pelo acordo firmado com as leis da sua cidade é um princípio sagrado, cuja validade se projecta para além da própria vida terrena: é que as leis da cidade são irmãs das leis do Hades a que o homem terá de se submeter após a morte”³⁴¹. Ora, as leis estão inocentes da condenação de que foi vítima; foram os homens que as interpretaram/utilizaram/instrumentalizaram de modo inadequado. Ao aceitar ir a julgamento, Sócrates, o cidadão (exemplar), sujeita-se à fiabilidade do juízo dos homens a quem cabe interpretar as leis.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ *Ibidem*, 29-30.

³⁴⁰ Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, Público, Oeiras, 2010, 48b.

³⁴¹ Manuel PULQUÉRIO, *Introdução*, in PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 60.

Configurará esta posição uma contradição com a postura de Antígona? Se a aparência de oposição entre ambas as proposições parece ressaltar num olhar primeiro, a conjugação com a narração de Sócrates da sua recusa em matar León (relato expresso na *Apologia*), sem julgamento, em Salamina, a mando do governo dos *Trinta*, evidencia que o seu pensamento estabelece a não vinculação dos cidadãos a ordens arbitrárias. Pois bem, face a uma ordem arbitrária, Sócrates decidiu desobedecer. Não foi isso, em suma, que fez Antígona perante o tirano Creonte, que só reconhecia a autoridade a si mesmo, denunciado, ademais, enfaticamente, pelo próprio filho, Hémon, como alguém que mandaria muito bem sozinho, numa terra que fosse deserta, mas não há Estado algum que seja pertença de um homem só.

Quando percepcionámos a conduta de Sócrates, o que registámos foi que para este não se justifica a quebra da regra da *polis* – a de se sujeitar á fiabilidade dos juízes, em julgamento, por mais injusta que a sentença venha a ser – pois ela é conforme à lei do Hades. “A situação de Antígona é diferente porque se encontram em presença leis contrastantes e inconciliáveis, uma das quais resulta do arbítrio de uma vontade tirânica de poder”³⁴². Em virtude de contextos diversos, a adesão a respostas diferentes, advém, afinal, da mesma predisposição do homem face á lei: o sacrifício da vida na obediência à lei que a consciência individual identifica com a justiça.

Vimos, pois, em síntese, como na Atenas do séc.V a.C. a questão da fundamentação da *polis*, mais ainda, da vida comunitária, das regras que a deviam reger era ocupação de tragediógrafos e filósofos maiores, era *topoi* do espaço público; como a Ética/Moral e o Direito nos surgem, desde o nosso berço civilizacional, como esferas distintas; sublinhamos, porém, como pode, muitas das vezes, não existir dissonância entre a regra jurídica e a regra moral (quando as “leis da cidade são irmãs das leis do Hades”); como o Sócrates do *Crítion*, o cidadão exemplar dedicado a vida inteira à filosofia, e a Antígona de Sófocles, a mulher que “nasceu para amar, não para odiar” não deixam de representar a vitória da emancipação da consciência individual e da inevitabilidade do escrutínio a que a regra de cada *polis* não deixará, nunca, de estar sujeita.

Como fundamento da inviolabilidade de alguns direitos, aponta Ratzinger a ideia de *physis*, a natureza, por não ser “produto de um acaso cego”³⁴³, e ter por trás uma

³⁴² *Ibidem*, 62.

³⁴³ Cf. Joseph RATZINGER, *Existe Deus?*.

razão: há, portanto, uma moralidade própria do ser. Contudo, como identificar as coisas que são invioláveis e anteriores às nossas legislações, e que, portanto, protegem a dignidade do ser humano? Ratzinger reconhece quão “difícil” é esse evidenciar, não isento de “erros e identificações precipitadas”³⁴⁴.

Flores D’Arcais corrobora a ideia de não bastar a maioria para decidir qualquer coisa; mais: indica como a democracia moderna se funda em uma Constituição e que esta estabelece limites a qualquer maioria para decidir o que quiser. “O problema é sobre que coisas as maiorias não podem decidir. Ou seja, que fundamento têm esses direitos humanos ou civis, e quem o estabelece?”³⁴⁵. E é aqui que a oposição a Ratzinger se precisa: não há direitos humanos, mas civis:

“[os direitos humanos advindos da natureza] eram tão pouco co-naturais à natureza do homem que este viveu, durante milénios, a pisá-los, e foram necessárias lutas duríssimas, sacrifícios de gerações (...) para que fossem reconhecidos de modo provisório. E são tão incertos que, todos os dias (...) podemos ler sobre violações desses direitos civis. São direitos civis, são uma escolha nossa, na qual se funda a nossa convivência. E, sob um determinado ângulo, são decerto também o resultado, num aspecto decisivo, da secularização de alguns valores cristãos”³⁴⁶.

Em ordem à resolução de um caso concreto, a saber, a eventualidade (académica) de se restabelecer a pena de morte em Itália - sede do debate que vimos citando -, e do carácter lícito do mesmo – ao abrigo da tal moralidade (civil), dos valores, dos direitos-deveres intocáveis – *quid iuris?* Flores D’Arcais responde que “a constituição diz que não. Seria, decerto, necessário mudar primeiro a Constituição, os mecanismos de alteração da Constituição e depois...”³⁴⁷, ao que se vê interrompido pelo moderador do debate, Gad Lerner: “então, em última instância, se se alterasse a Constituição...”³⁴⁸. Aqui fica exposta, imediatamente, a principal fragilidade de exercício contratual-positivista:

“não posso aceitar que esses direitos invioláveis, assinalados nos grandes documentos, fruto da ilustração, que esses direitos seriam apenas direitos civis, decisões nossas. E se são opções

³⁴⁴ *Ibidem*, 53.

³⁴⁵ Paolo D’ARCAIS, *Existe Deus?*, in Joseph RATZINGER e Paolo D’ARCAIS, *Existe Deus?*, Pedra Angular, Lisboa, 2009, 57.

³⁴⁶ *Ibidem*, 60.

³⁴⁷ *Ibidem*, 57.

³⁴⁸ Gad LERNER, *Existe Deus?*, in Joseph RATZINGER e Paolo D’ARCAIS, *Existe Deus?*, Pedra Angular, Lisboa, 2009, 57.

nossas, poderiam alterar-se. Mas não se devem alterar, para não destruir a humanidade e o sentido de respeito pelos outros. E o argumento de que séculos, talvez até milhares de anos, não viveram esses valores, e portanto não poderiam ser naturais, para mim não é válido, porque o homem é capaz de viver contra a natureza, e isso é para nós bem visível”³⁴⁹.

Face a este conflito de posturas, o que o Professor de Direito Robert P. George vem assumir é, sinteticamente, o seguinte: a) a natureza humana está determinada em domínios significativos; b) ela é imutável; c) é dotada de uma estrutura; d) não é fechada; e) os seres humanos, agentes racionais, capazes de agirem com base em razões fornecidas pelos bens elementares da natureza humana, têm livre escolha; f) antigos filósofos jusnaturalistas ignoravam, naturalmente, a Sagrada Escritura; g) logo, a crença na lei natural prescinde da revelação bíblica; h) o direito é uma criação humana; i) contudo, criado, em larga medida, para fins morais, em prol da justiça e do bem comum; j) a objectividade e relativa autonomia da moral não significa negar que da lei natural deriva apenas direito positivo; k) esta perspectiva tomista, que toma em consideração as *determinationes* pelas quais o legislador confere eficácia às exigências da lei natural sob a forma de direito positivo para o bem comum da sua comunidade, tem, claramente, em conta a variabilidade da lei, ao logo dos tempos.

Quando nos questionam acerca das razões da nossa fé é mister prepararmo-nos para assumir, na praça da urbe, a desimplicação, criativa, para a vida colectiva, do conjunto de valores/crenças/sentimentos/argumentos de que se preenche a nossa mundividência. Fazê-lo implica a responsabilidade de nos confrontarmos, criticamente, com o ensaio de um estudo sério de um agregado de questões que, a partir do mundo laico, ou, *a fortiori*, desde o Magistério, nos são colocadas/propostas.

Em um momento em que na *polis*³⁵⁰ a crise económico-social permeia quase todas as conversas, seguiremos, com especial atenção, o contributo de uma proposta de reforma global empreendido por Bento XVI, na Encíclica *Caridade na Verdade*.

³⁴⁹ Joseph RATZINGER, *Existe Deus?*, in Joseph RATZINGER e Paolo D’ARCAIS, *Existe Deus?*, Pedra Angular, Lisboa, 2009, 63.

³⁵⁰ Ora, “a cidade nasceu tendo em vista o viver, mas existe apenas tendo em vista o viver bem”; quer dizer, “há uma espécie de objectivo e de missão de felicidade que é próprio da *polis*”. E “foi esta definição que deu a fórmula canónica ou entrelaçamento que existe entre a vida biológica e a vida politicamente qualificada”. Há, em realidade, “uma vida puramente biológica, *zoe*, e uma vida politicamente qualificada, *bios* (a vida do cidadão)”, Cf. António GUERREIRO, *Um breve léxico do nosso tempo*, in <https://www.youtube.com/watch?v=jTnh0TLeJZc>, consultado a 10 de Abril de 2015.

2.1. Da relevância da Doutrina Social da Igreja à Deus Caritas Est

Em época de forte crise (ocidental), a *Doutrina Social da Igreja* volta a fazer parte do nosso debate público³⁵¹, depois de anos de (aparente) esquecimento. Quando respeitadas vozes, no campo do pensamento social católico, nos relembram que, mesmo em época de forte retracção económica, como aquela com que convivemos, fundamental é preservarmos – pelo menos – “a principiologia do Estado Social”³⁵², vale a pena recordar as bases em que este (Estado Social) assentou, enquanto vitória, também, da *Doutrina Social da Igreja*:

“Convém recordar que na primeira fase do capitalismo industrial, quase todas as doutrinas políticas defendiam o liberalismo económico, limitando muito a actuação do Estado face à economia e às empresas privadas (*laissez-faire*). Mesmo quanto à ‘questão social’ - motivada pelo contraste entre o excesso de riqueza dos patrões e o excesso de pobreza dos trabalhadores da indústria -, a maioria dos conservadores e dos liberais, incluindo numerosos católicos e protestantes, achava que o Estado não devia intervir. De facto, seis anos após a *Rerum Novarum*, no 1º Congresso Internacional de Legislação do Trabalho (1897), ainda um dos oradores proclamava: ‘em qualquer medida de regulamentação (do trabalho), podereis encontrar a fissura por onde passará o coletivismo’. Porém, a maioria do congresso, defendeu e aprovou a necessidade do intervencionismo do Estado para elaborar o nascente Direito do Trabalho; e fê-lo apoiando-se expressamente na *Rerum Novarum* de Leão XIII, que ensinara seis anos antes: ‘A classe rica protege-se dentro dos muros da sua riqueza e tem menos necessidade da tutela pública. A classe indigente, pelo contrário - sem riquezas para se colocar a coberto das injustiças – conta sobretudo com a protecção do Estado. Que o Estado se torne, pois, com um fundamento especial, na providência dos trabalhadores que pertencem à classe pobre em geral’. Desta frase nasceu a defesa, no século 19, do Estado intervencionista com carácter social, ou ‘Estado Social’, que com base explícita na encíclica papal viria a ser designado mais tarde como ‘Estado Providência’ (...) É certo que a *Rerum Novarum*, por si só, não dizia tudo o que o futuro veio a revelar necessário: mas disse o essencial para mudar de vez os termos em que a ‘questão social’ estava colocada até ali e, assim, abriu caminho ao modelo contemporâneo do Estado Social europeu. Na base desta nova concepção, encontrava-se um valor fundamental até aí agora ignorado ou muitas vezes esquecido - a dignidade do Homem, ‘A

³⁵¹ Por todos, e não faltaram, nos últimos meses, textos de opinião/debates, na imprensa portuguesa de referência, com tal motivação, ouça-se, como a primeira conferência do ciclo ‘Política e Pensamento’, organizado pelo eurodeputado José Ribeiro e Castro, teve por obra de referência, para comentário – no caso, do jurista e Professor universitário Pedro Lomba – o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, in <http://www.rtp.pt/programa/episodios/radio/p5071/3>, consultado a vinte e cinco de Maio de 2012.

³⁵² Cf. Adriano MOREIRA, *Da utopia à fronteira da pobreza*, INCM, Lisboa, 2011.

ninguém é lícito - proclamou Leão XIII, na mesma encíclica - violar impunemente a dignidade do Homem³⁵³.

Se o grande documento de reflexão global acerca da actual crise³⁵⁴ – que começou por ser financeira, despoletada, a partir dos EUA, em 2008 –, por parte de Bento XVI, é a encíclica *Caritas in veritate*, não menos relevante, porém, quanto ao modo como o Santo Padre tendeu a ler a participação social dos cristãos é a carta encíclica *Deus Caritas Est*, nomeadamente na sua segunda metade.

Já nesta encíclica – a primeira do anterior Pontificado – se percebe a tensão, sempre presente ao longo da história, com mais de um século, das encíclicas com pendur social, dos diversos Sumos Pontífices Católicos, no que respeita ao binómio caridade/justiça.

Não é, de resto, questão de somenos, esta, a de pensarmos – considerando o parvindo de mencionar - comportamentos/atitudes (pessoais, individuais) e reforma institucional (e do modo como a equacionamos: se em chave de oposição/exclusão, ou, ao invés, como complementaridade). Qual a capacidade das pessoas praticarem boas acções (e/ou acções *consideradas boas/adequadas*) sem a isso serem levadas por incentivos materiais bem gizados ou por meios de coerção? A indagação antropológica pode constituir, *ab initio*, um modo de problematizar o humano de que se fala, ou parte, quando se propõe, para ele, uma chave de leitura quanto ao - e o *como* do - condicionamento alcançado pelo *ambiente institucional* – “conjunto de crenças, normas, ideologias socialmente construídas e partilhadas que, por isso, são tomadas como dados adquiridos, definindo a forma correcta de fazer as coisas”³⁵⁵ - em que se insere. Por sua vez, os pilares que sustentam a análise institucional são os seguintes: *regulador*, *normativo* e *cognitivo*. Ora, se atentarmos, em particular, no *pilar regulador* - todas as instituições assentam em sistemas de regras que regulam e constroem o

³⁵³ Diogo AMARAL, *História do pensamento político ocidental*, Almedina, Coimbra, 2011, 211. Tony Judt explica, de resto, em *Pós-Guerra*, que muitos dos realizaram o Estado Social, em diferentes geografias, provinham de uma acção cívica ligada a movimentos cristãos. Sendo o referido Estado-Providência uma construção tanto social-democrata (sobretudo, países nórdicos) e democrata-cristã (sobretudo, sul da Europa), deve assinalar-se que a descrita proveniência prévia dos seus fazedores inclui, naturalmente, aqueles que se inscreveram em partidos social-democratas. Cf. Tony JUDT, *Pós-Guerra*, Edições 70, Lisboa, 2010.

³⁵⁴ No entender de António Guerreiro, aceitamos acriticamente estar em crise, quando esta não é mais que um refinado instrumento de instauração, junto dos povos, de um permanente ‘estado de excepção’. António GUERREIRO, *Um breve léxico do nosso tempo...*

³⁵⁵ Virgínio SÁ, *A abordagem (neo)institucional: ambiente(s), processos, estruturas e poder*, in AA.VV., *Comprender a Escola. Perspectivas de Análise Organizacional*, ed. Licínio C. Lima, Braga, 2006, 205.

comportamento dos seus membros; o específico dos que enfatizam este pilar é o seguinte: centralidade aos processos de produção de regras e práticas de controlo e aplicação de sanções –, que tende a ser aplicado, primacialmente, na análise da economia, observamos que ele parte de uma concepção antropológica segundo a qual indivíduos e organizações são actores racionais que perseguem (apenas) interesses próprios, agindo de acordo com uma lógica instrumental e calculista, respeitando as regras por as perceberem como vantagem, numa lógica de custo-benefício³⁵⁶.

Sem embargo, será de aceitar, sem mais, esta descrição de indivíduos e organizações? *Primo*: será que as pessoas se guiam pela razão, em vez - de se deixarem seduzir pela - da paixão e dos impulsos?

Em segundo lugar, tomando como bom o pensamento de Herbert Simon, as pessoas nem sempre estão dispostas a concentrarem-se de tal maneira que possam/consigam chegar a escolhas racionais. Note-se: várias pesquisas provam o afastamento da completa maximização dos (humanos) objectivos ou finalidades (na acção humana).

E, ademais, o que é racional, é-o para todos (os homens e mulheres), ou, para outros, (o que havia sido racional nos seus congéneres) pode, afinal, ser entendido como pouco razoável/estúpido?

Na verdade, tem-se traduzido, comumente, *escolha racional* como o “perseguir inteligentemente os (...) interesses próprios e nada mais para além disso”³⁵⁷. De acordo com o Nobel da Economia e filósofo indiano, estamos perante uma abordagem claramente redutora:

“Dado que, normalmente, os seres humanos têm boas razões para dedicarem a sua atenção a outros objectivos, para além de uma actividade dirigida exclusivamente à satisfação dos interesses próprios, e podem vislumbrar argumentos que depõem a favor da tomada de

³⁵⁶ Francis FUKUYAMA, *As origens da ordem política*, 57: “Podemos catalogar isto como a grande falácia hobbesiana: a ideia de que os seres humanos eram primordialmente individualistas e que apenas formaram sociedades num ponto mais tardio do seu desenvolvimento, devido a um cálculo racional segundo o qual a cooperação social era a melhor forma de alcançarem os seus fins individuais (...) A premissa também está implícita na economia neoclássica contemporânea que constrói os seus modelos segundo a assunção de que os seres humanos são agentes racionais que desejam maximizar os seus proveitos ou rendimentos individuais. Mas foi de facto o individualismo, e não a sociabilidade, que se desenvolveu ao longo da história humana. Se o individualismo parece hoje um sólido pilar do nosso comportamento político e económico, é porque desenvolvemos instituições que se impõe aos nossos instintos comunais mais básicos. Aristóteles estava mais correcto do que estes teóricos liberais dos primórdios da modernidade, quando afirmava que os seres humanos são políticos por natureza”.

³⁵⁷ Amartya SEN, *A ideia de justiça*, Almedina, Coimbra, 2009, 253.

consciência de valores mais amplos ou de certos padrões normativos de bom comportamento, pode concluir-se que, na verdade, a Teoria da Escolha Racional acaba por reflectir um entendimento extremamente limitado da razão e da racionalidade”³⁵⁸

Existirá o altruísmo? Uma pessoa pode ser mais altruísta do que outra sem que nenhuma viole o princípio da racionalidade: “a existência de uma pluralidade de escolhas racionais torna difícil que, partindo da mera ideia de racionalidade, se consiga chegar a uma previsão única da escolha real de uma determinada pessoa”³⁵⁹. Em uma definição lapidar, diríamos, com Francis Edgeworth, que o ser humano é “um egoísta impuro, um utilitarista misto”³⁶⁰. Em suma,

“A suposição de um ser humano completamente egoísta viria a assenhorar-se de grande parte da corrente económica dominante, ao passo que muitos dos grandes cultores da disciplina já viriam a expressar sérias dúvidas acerca da veracidade de uma tal suposição (...) É frequente pensar-se erradamente em Adam Smith como um defensor da suposição exclusiva busca do interesse próprio, sob a forma do ‘homem económico’. A realidade, porém, é que Adam Smith nos oferece uma discussão particularmente elaborada dos limites dessa suposição de uma universal busca do interesse próprio. Adam Smith realçava o facto de que o ‘amor de si mesmo’, como ele chamava ao impulso subjacente aos comportamentos exigentemente auto-interessados, é apenas uma das muitas motivações que os seres humanos podem ter. Ele distinguia claramente entre diferentes razões que podem levar alguém a contrariar os ditames do amor de si mesmo, aí se incluindo, entre outras, as seguintes: simpatia (...), generosidade, espírito cívico”³⁶¹

A problematização dos pressupostos antropológicos ínsitos no recurso ao *pilar regulador* na análise económica, vinda de acentuar, não se esgota, porém, em (questionar) esta dimensão. Num momento do devir histórico em que, em função da concorrência, simultânea, de múltiplas crises (política, financeira, económica, social, de segurança, de confiança...), as democracias, em particular as ocidentais/europeias, vêm sofrendo fortes tensões/erosão, a base de apoio/confiança/*afeição* dos cidadãos neste regime político conhece, nos resultados observados em diferentes inquéritos, valores diminuídos (quando comparados com aqueles que, ainda há poucos anos, poderíamos registar), e esta, a democracia, tende, aliás, em diferentes contextos, a ser

³⁵⁸ *Ibidem.*

³⁵⁹ *Ibidem*, 259.

³⁶⁰ Apud. *Ibidem.*

³⁶¹ *Ibidem.*

reinterpretada/reconfigurada/reproblematizada, em função daquilo que poderíamos considerar uma versão póstuma de um *positivismo* larvar e endeusado que lhe pretende responder, aduzindo, para os problemas económico-sociais que atravessamos (e que estão, de algum modo, a minar a vinculação cidadã aos regimes democráticos), uma mirífica *científica e indiscutível* solução (única), a leitura de uma *organização*, através das *análise burocrática e política*, afigura-se-nos de grande proveito hermenêutico na compreensão do nosso tempo.

Nos anos mais recentes, duas ideias, que se revezam enquanto expressões que parecem concitar maior adesão dos cidadãos, na nossa esfera pública, nos parecem eivadas de um simplismo que convém desconstruir, nos debates participados na *polis*: a) há modelos económicos (ou *econométricos*) cuja fiabilidade científica é insusceptível do menor reparo e só políticos ignaros/incompetentes/demagogos não os seguiram e foi esse o *radical* que conduziu, em diferentes sociedades, à crise por que vimos passando. Assim, deixando as decisões nas mãos de técnicos/tecnocratas, pessoas sem *estados de alma* nem paixões, neutras e assépticas, que estudam pelos bons manuais e não ligam à política, a situação (económico-social) será debelada (note-se, justamente, como esta *cientificidade* está eivada de uma *pré-compreensão* dos agentes, das pessoas como seres racionais, com perfeita informação e conhecimento, motivadas, exclusivamente, pelo interesse próprio; compreenda-se, portanto, como a leitura de cariz antropológico, da natureza humana, se revela, pois, aqui, primordial); b) se a ideologia mais pura, os bons sentimentos, o amor pela humanidade fossem seguidos sem demais considerações, isto é, sem atentar nas barreiras, para as quais *pretensos peritos* remetem, então tudo teria corrido bem.

Ora, em nosso entender, a consideração de uma análise burocrática e política de uma *organização*, pode auxiliar-nos na detecção das duas falácias aqui em causa: aa) não há uma técnica, uma perícia absolutamente neutra e desprovida de uma pauta axiológica e/ou ideológica; a dimensão técnica, desintegrada dos demais sistemas (social/cultural/político), cria/é susceptível de criar monstros; peritos diferentes propõem soluções diversas, pelo que a mitológica *solução única* não tem provimento (há, desde logo, insista-se, concepções antropológicas diversas); bb) o puro voluntarismo político, sem conceber estrangimentos de ordem técnica/legal/orçamental à sua acção, não se mostra capaz de adequada resposta às demandas da realidade.

Se a discussão acerca do radical – da raiz – da crise pode ter um carácter monocromático, ou acentuação predominante³⁶² (em um destes pólos), a investigação que podemos recolher de recentes teorias da justiça – sim, remete-se, aqui, para uma sociedade *justa* e utiliza-se tal expressão, *justiça*, mas pretende-se, sobretudo, já se vê, assim, mostrar quanto a complementaridade entre *bons* comportamentos e *boas* instituições é essencial para a *boa* sociedade - parecem desfazer equívocos:

“É coisa bem óbvia para a economia e para a filosofia política contemporâneas, a interdependência dos papéis que, numa sociedade, cabem às instituições e aos padrões comportamentais no processo de cumprimento da justiça”.³⁶³

Algo que, aliás, em *Caritas in veritate*, Bento XVI fixará, como factores que determinaram a crise que ainda vivemos, como falta de ética (amiga da pessoa) combinada com uma ideologia da tecnocracia (que ignora a pessoa).

Uma das mais importantes considerações de Bento XVI, na parte segunda da encíclica *Deus Caritas Est*, prende-se com a necessidade de sempre, e em toda a sociedade, o afecto, o amor, a caritas, o *agapê* (que não afasta ou prescinde do *eros*) ter lugar, por mais justa que se apresente uma dada organização social³⁶⁴:

³⁶² Adela CORTINA, *Para qué sirve...*, 21: “O que é verdade é que muito do que do que se passou podia ter sido evitado se pessoas com nomes e apelidos, entidades e organizações com um nome registado tivessem actuado seguindo as normas éticas que lhes correspondiam, explícitas ou implícitas”. A autora considera tal comportamento muito lesivo da sociedade, na medida em que entende a confiança como principal recurso moral de que esta dispõe. Em sentido diverso, sublinhando como determinante o factor institucional/sistémico, Michael SANDEL, *O que o dinheiro não pode comprar. Os limites morais dos mercados*, Presença, Lisboa, 2015, pp.17-18: “A mudança mais fatídica que se produziu durante as últimas três décadas não foi um aumento da ganância - foi a expansão dos mercados, e dos valores de mercado, para esferas da vida onde não pertencem. Para lidar com esta situação, não nos basta protestar contra a ganância; precisamos de repensar o papel que os mercados devem desempenhar na nossa sociedade”.

³⁶³ Amartya SEN, *A ideia de justiça*, Almedina, Coimbra, 2009, 128.

³⁶⁴ João DUQUE, *Educar para a lógica da caridade*, in <http://www.cristoeacidade.com/styled-11/styled-10/page135/page137/page137.html>, consultado a vinte de Maio de 2012: “Para terminar e para relacionarmos este projecto directamente com elementos importantes da cultura contemporânea, convém ter noção de que a verdadeira fraternidade, enquanto lógica da caridade, é vivida essencialmente na proximidade, na relação interpessoal real, e não apenas na virtualidade de uma relação imaginária, numa distância construída mediaticamente. Isso distingue a fraternidade – enquanto responsabilização e compromisso na proximidade, com pessoas de carne e osso, cujo rosto interpela e incomoda, directamente – da denominada ‘solidariedade mediática’, que muitas vezes não passa de uma ilusão de responsabilidade, sem real envolvimento da vida pessoal, porque não implica a doação da vida pelo outro. Numa cultura tendencialmente virtualizada e mediatizada, a dimensão da proximidade é fundamental num processo educativo que conduza a uma prática real da solidariedade, que provoque o êxodo real de si-mesmo para o outro real e concreto, com que me encontro quotidianamente”. Em um exemplo muito vivo de como esta consideração é premente, na iniciativa *Escutar a cidade*, da Igreja Católica, no âmbito do Sínodo Diocesano de Lisboa, José MACHADO PAIS, *Desenlaces, solidão e solidariedade*, in

“O amor – caritas – será sempre necessário, mesmo na sociedade mais justa. Não há qualquer ordenamento estatal justo que possa tornar supérfluo o serviço do amor. Quem prescinde do amor prepara-se para se desfazer do ser humano enquanto ser humano. Sempre haverá sofrimento a precisar de consolação e ajuda. Sempre haverá solidão. Existirão sempre situações de necessidade material, para as quais é indispensável uma ajuda na linha de um amor concreto ao próximo. Porque o homem não precisa só de ‘pão’ - de ajuda material -, mas também de uma dedicação pessoal que faça com que se sinta amado, porque, em suma, é o amor que faz viver. Também deste ponto de vista, a ‘a Igreja nunca poderá ser dispensada da prática da caridade enquanto actividade organizada dos crentes, como aliás nunca haverá uma situação em que não seja precisa a caridade de cada um dos cristãos, porque o ser humano, além da justiça, tem e terá sempre necessidade de amor’”.³⁶⁵

De resto, a própria situação de pobreza, por que tantos passam no seio das nossas comunidades, é vivida de modo bem diverso no quadro de uma grande cidade onde a anomia reina, ou em um meio próximo, onde a família, os amigos e os conhecidos nos tocam³⁶⁶, diariamente - o que demonstra bem quanto o amor é absolutamente decisivo.

Ao longo da *Deus Caritas Est*, Bento XVI usa como método o citar de posições opostas/adversárias daquelas que defende (perspectivas diversas do cristianismo; num primeiro momento, por exemplo, e acerca do *eros*, Nietzsche é evocado). Também no que se refere ao pensamento social católico, o Santo Padre convoca a crítica marxista por contraponto à perspectiva pela qual se empenha:

“Desde o Oitocentos, vemos levantar-se contra a actividade caritativa da Igreja uma objecção, explanada depois com insistência sobretudo pelo pensamento marxista. Os pobres — diz-se — não teriam necessidade de obras de caridade, mas de justiça. As obras de caridade — as esmolas — seriam na realidade, para os ricos, uma forma de subtraírem-se à instauração da justiça e tranquilizarem a consciência, mantendo as suas posições e defraudando os pobres nos seus direitos. Em vez de contribuir com as diversas obras de caridade para a manutenção das condições existentes, seria necessário criar uma ordem justa, na qual todos receberiam a sua

<https://www.youtube.com/watch?v=aGtnUc3kVPI>, consultado a vinte e oito de Março de 2015: “[o sem-abrigo] disse-me: ‘às vezes, é mais importante uma palavra do que uma moeda’”.

³⁶⁵ PAPA BENTO XVI, *Deus é amor. Carta encíclica de Bento XVI*, 28, Paulinas, Prior Velho, 2006.

³⁶⁶ Cf. Alfredo COSTA (coord.), *Um olhar sobre a pobreza. Vulnerabilidade e exclusão social no Portugal contemporâneo*, Gradiva, Lisboa, 2008.

respectiva parte de bens da terra e, por conseguinte, já não teriam necessidade das obras de caridade”³⁶⁷ (DC 26)

Reconhecendo o Papa, em um primeiro instante, que “algo de verdade existe nesta argumentação”³⁶⁸, logo escreve que não pouco, simultaneamente, contém de errado: “a resposta da encíclica [a esta objecção marxista], frequentemente antecipada por João Paulo II, é que a justiça não pode ser substituída pela caridade, mas precisa de ser por ela completada. A caridade purifica a justiça”³⁶⁹.

Outra das principais críticas vindas do campo marxista, neste âmbito, é a seguinte: numa situação de poder injusto, quem ajuda o ser humano com iniciativas de caridade, coloca-se de facto ao serviço daquele sistema de injustiça, fazendo-o tornar-se, pelo menos de algum modo, suportável. Neste contexto, fica refreado o ânimo e potencial revolucionários e, com eles, a reviravolta para um mundo melhor: a caridade ajuda a conservar o *status quo*. Ora,

“a esta objecção, a encíclica responde apelando para uma afirmação da teologia da história: não se podem sacrificar as pessoas do presente em vista de uma utopia do futuro. Daí que a actividade caritativa cristã trate de ser independente de partidos e ideologias. ‘Não é um meio para mudar o mundo, de maneira ideológica, nem está ao serviço de estratégias mundanas, mas é actualização, aqui e agora, daquele amor de que o ser humano sempre tem necessidade’. Neste contexto, está incluído um dos mais belos parágrafos da encíclica: ‘Na verdade, a humanização do mundo não pode ser promovida renunciando, de momento, a comportar-se de modo humano. Só se contribui para um mundo melhor, fazendo o bem agora e pessoalmente, com paixão e em todo o lado onde for possível, independentemente de estratégias e programas de partido. O programa do cristão – o programa do bom Samaritano, o programa de Jesus – é um ‘coração que vê’. Este coração vê onde há necessidade de amor, e age de acordo com isso. Obviamente, quando a actividade caritativa é assumida pela Igreja como iniciativa comunitária, à espontaneidade do indivíduo é preciso também acrescentar a programação, a previdência, a colaboração com outras instituições idênticas’ (DC31 b)”³⁷⁰

³⁶⁷ BENTO XVI, *Deus é amor*.

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ José ROMÁN-FLECHA, *Deus é amor. Comentários à encíclica de Bento XVI “Deus Caritas Est”*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2007, 225.

³⁷⁰ *Ibidem*, 225-226.

Bento XVI afirmaria, ainda, que a Igreja não procurou, somente, dar esmola aos pobres³⁷¹, mas, igualmente, promove-los socialmente³⁷². E sabemos como isso é essencial: uma visão de combate à pobreza, assente, exclusivamente, em uma abordagem assistencial – a garantia, a todos, do que a sociedade conceba, a cada tempo, como mínimo(s) de dignidade humana – é extremamente redutora. Enquanto cada pessoa, cada cidadão não se autonomizar e alcançar a independência, mesmo que satisfeitas as necessidades normativamente plasmadas como básicas, continuará a ser pobre.³⁷³ E, para nos cingirmos, por um momento, à nossa realidade mais próxima, há um ciclo vicioso associado à pobreza em Portugal: porque as pessoas são pobres, como têm poucos recursos (económicos, mas também educacionais/culturais familiares), tendem, muitas vezes, a adquirir pouca qualificação (académica); pouco qualificadas, terão empregos com baixos salários e serão pobres. Com baixos salários, os descontos mensais resultam diminutos, o que, dadas as regras vigentes no domínio da Segurança Social, se traduzirá por minguadas pensões. Ou seja, como não raramente acontece, uma pessoa pode manter-se pobre da infância à velhice³⁷⁴.

E, aliás, uma meritocracia, baseada numa igualdade de oportunidades que seja manto diáfano que esconda uma desigualdade preexistente, de modo a apenas, ou sobretudo, recompensar os que possuem contextos familiares afortunados ou dotes genéticos (como diria Crosland, assim descrito por Raymond Plant, em *Direita e Esquerda? – Divisões Ideológicas no séc.XXI*³⁷⁵) seria injusta. Conceber, sem mais, o mérito como um absoluto – tudo de bom que *me* sucede resulta, exclusivamente, da *minha* acção, o mesmo sucedendo com o inverso, um (eventual) fracasso em que só *eu*

³⁷¹ Quando olhamos para o nível de (sub) desenvolvimento de alguns países pensamos no estado da sua educação, saúde, segurança social, transportes públicos, etc. Em várias nações africanas, ou do sudeste asiático, por exemplo, podemos constatar que, em cada uma daquelas áreas, as insuficiências são gigantescas. O que, porém, nem sempre notamos, por entre as causas de tais situações, é o nível de tributação da riqueza produzida em tais paragens. Se, nos países ricos, a média poderá rondar uma escala os 35-40% desde os anos 1980-1990, na África subsariana e no sul da Ásia essa fiscalidade baixou para 10% no mesmo período. Com tais níveis de tributação, impossível é ir além (do pagamento) das funções de soberania. Piketty deixa este subsídio quando fala das limitações que, por vezes, encontra na economia do desenvolvimento: sem um substantivo estado fiscal e social, muitos serviços do Estado não serão bem prestados e, em assim sucedendo, é o próprio Estado, ele mesmo, a ser colocado em causa. Cf. Thomas PIKETTY, *O capital no século XXI*, Temas e Debates, Lisboa, 2014, 735.

³⁷² Importa referir como, em países onde o número de pobres é imenso, a fiscalidade conhece os seus limites e a redução da pobreza apenas é susceptível de ser alcançada através do crescimento económico. Kemal DERVIS, *Considerações adicionais sobre protecção social. Comentário*, in Joseph STIGLITZ e Mary KALDOR (org.), *Em busca de segurança*, 128.

³⁷³ Cf. Alfredo COSTA (coord.), *Um olhar....*

³⁷⁴ *Ibidem*.

³⁷⁵ Cf. João ESPADA, Marc PLATTNER, Adam WOLFSON, *Direita e esquerda? Divisões ideológicas no séc.XXI*, Universidade Católica, Lisboa, 2006.

intervenho -, ademais de contrariar um estilo de vida crente³⁷⁶ – confio no Outro, nas mediações dos outros, e acredito tanto que Lhe/lhes devo nos momentos mais felizes, quanto não me deixo sucumbir, num eixo de culpabilidade sem saída, quando o momentum é negativo³⁷⁷ -, releva de um entendimento redutor das lógicas de interdependência social e de ignorância de um conjunto não despreciando de ocorrências/actividades, hoje enfatizadas, cujo mérito intrínseco não se vislumbra com facilidade: por exemplo, um grande jogador de basquetebol, Michael Jordan acumulou uma fortuna que (quase) nenhum músico, pintor, arquitecto, médico irá, algum dia, auferir. Jordan

“tem a sorte de possuir o talento para se distinguir no basquetebol e a sorte de viver numa sociedade que valoriza a capacidade de voar pelo ar e meter uma bola num cesto. Por muito que tenha trabalhado para desenvolver as suas capacidades, Jordan não pode chamar a si o mérito pelos seus dons naturais, ou por viver numa época em que o basquetebol é popular e principescamente recompensado. Por conseguinte, não se pode dizer que tem moralmente direito a ficar com todo o dinheiro fruto do seu talento. A sociedade não está a ser injusta para ele ao tributar-lhe os rendimentos em proveito do bem público (...) as qualidades que uma sociedade valoriza em determinado momento, também elas moralmente arbitrárias. Mesmo que eu tivesse direito exclusivo e inquestionável aos meus talentos, ainda assim as recompensas colhidas por esses talentos iriam depender das contingências da oferta e da procura. Na Toscana medieval, os pintores de frescos tinham muito valor; na Califórnia do século XXI esse papel cabe aos programadores informáticos, e assim sucessivamente. O facto de as minhas aptidões serem muito ou pouco valorizadas depende do que a sociedade quer no momento. O que conta como contributo depende das qualidades que uma determinada sociedade aprecia no momento.

Considere as seguintes diferenças salariais:

. Um professor nos Estados Unidos ganha cerca de 43 mil dólares por ano. David Letterman, apresentador de um *talk show* nocturno, auferre 31 milhões de dólares por ano.

. John Roberts, juiz-presidente do Supremo Tribunal dos Estados Unidos, recebe 217 400 dólares por ano. A juíza Judy, que tem um *realitys show* na televisão, ganha 25 milhões de dólares por ano.

³⁷⁶ João DUQUE, *A fé como estilo de vida*, in <https://www.youtube.com/watch?v=gmhEX7264cs>, consultado a vinte e cinco de Fevereiro de 2015.

³⁷⁷ Não interpreto, pois, o dom da vida em chave de abandono e o nascimento como expulsão, como o mito de Édipo parece deixar perpassar; antes, a acolho com confiança e reconhecimento de uma promessa de relação que é amor e me justifica. Cf. José CORREIA, *Entre-tanto.A difícil bênção da vida e da fé*, Paulinas, Prior Velho, 2014, 37 e ss.

Estas diferenças serão justas? A resposta, para Rawls, iria depender do facto de terem surgido num sistema de tributação e redistribuição em benefício dos mais desfavorecidos. Assim sendo, Letterman e a juíza Judy teriam direito aos seus rendimentos. Mas não se pode dizer que a juíza Judy merece ganhar cem vezes mais que o juiz-presidente Roberts, ou que Letterman merece ganhar setecentas vezes mais que um professor. O facto de viverem numa sociedade que esbanja quantias astronómicas em estrelas de televisão é uma questão de sorte, não algo que mereçam. As pessoas de sucesso muitas vezes esquecem-se deste aspecto contingente do seu sucesso. Muitos de nós têm a felicidade de possuir, pelo menos em certa medida, as qualidades que a nossa sociedade valoriza. Numa sociedade capitalista, ajuda ter espírito empreendedor. Numa sociedade burocrática, ajuda dar-mo-nos bem com os nossos superiores. Numa sociedade democrática de massas, ajuda ter boa imagem na televisão, proferir frases curtas e superficiais. Numa sociedade litigiosa, ajuda frequentar a Faculdade de Direito e possuir as capacidades lógicas e de raciocínio que lhe permitam ter boas notas nos exames de admissão em Direito. O facto de a nossa sociedade valorizar estas coisas não depende de nós. Suponha que nós, com os nossos talentos, vivíamos não numa sociedade tecnologicamente avançada e altamente litigiosa como a nossa, mas sim numa sociedade de caçadores, ou numa sociedade de guerreiros, ou numa sociedade que conferisse as suas recompensas mais elevadas e prestígio a quem exibisse força física ou devoção religiosa. O que aconteceria então aos nossos talentos? Não nos levariam muito longe, é certo. E sem dúvida que alguns de nós desenvolveriam outros. Mas seríamos menos dignos ou menos virtuosos do que somos hoje?”³⁷⁸

É necessário fazer funcionar para com os mais desfavorecidos também no domínio da capacidade de aprendizagem, o princípio da compensação³⁷⁹, isto é, como em nenhum mérito concorreram aqueles que a natureza dotou de maiores faculdades (e de um contexto pessoal-social propício a desenvolvê-las), levando-os a maiores proventos, sem que o talento, mas o rendimento/benefício acrescido resultante de uma desigualdade *a priori* que moralmente não se qualifica como meritória seja taxado³⁸⁰, e,

³⁷⁸ Michael SANDEL, *Justiça – fazemos o que devemos?*, Presença, Lisboa, 2011, 73-78.

³⁷⁹ Cf. John RAWLS, *Uma teoria da justiça*.

³⁸⁰ Thomas PIKETTY, *O capital...*, 720: “Uma interpretação razoável é que as desigualdades sociais só são aceitáveis se forem no interesse de todos, e em particular dos grupos sociais mais desfavorecidos. É, assim, preciso estender os direitos fundamentais e os benefícios materiais acessíveis a todos, tanto quanto é possível, e tanto quanto isso está no interesse daqueles que têm menos direitos e que enfrentam oportunidades de vida menos alargadas. O ‘princípio da diferença’ introduzido pelo filósofo norte-americano John Rawls na sua *Teoria da Justiça* enuncia um objectivo próximo [*Social and Economic inequalities are to be to the greatest benefits of the least advantaged members of society*. A formulação de 1971 foi retomada em *Political Liberalism*, publicado em 1993]. A abordagem do economista indiano Amartya Sen numa lógica de ‘capacidades’ máximas e iguais para todos releva de uma lógica que não é muito diferente”. Em todo o caso, o autor mostra que o mais complicado, aceites os princípios em abstracto, torna-se decidir as concretas situações onde, por exemplo, começa o esforço e o mérito e onde termina a sorte. Essa equação faz-se por deliberação democrática, após confrontação política. Para Piketty, há, não obstante, certo consenso político, nomeadamente na Europa, no que concerne ao Estado

ainda, na medida em que a prioridade à liberdade implica que tais capacidades (superiores) possam ser expressas sem que necessariamente sejam comercializáveis, tudo resulte em benefício maior, concentrado na (instituição) escola³⁸¹, dos menos dotados. Mas aqui importa não incorrer numa falácia igualitária: recompensas desiguais são necessárias para mobilizar o talento, numa sociedade livre que não controle o trabalho. Há um conjunto de actividades e/ou profissões, cujo esforço, rigor, treino, disciplina, trabalho, dedicação, estudo só serão apeteceíveis, para um amplo conjunto de cidadãos, caso exista uma boa recompensa. E não há que presumir um excessivo optimismo antropológico em um contrato social.

A diferenciação de recompensas é justificada e legítima, mesmo do ponto de vista do princípio da diferença, em que tal desigualdade tem como escopo o benefício dos menos afortunados (“os mais bem dotados (...) são estimulados a adquirir benefícios adicionais (...) com a condição de que treinem os seus talentos naturais e os utilizem com o intuito de contribuir para o bem dos menos bem dotados (...) A

Social: a) nem retrocesso para uma carga fiscal de 10 ou 20% que não permitisse financiar mais do que as funções de soberania; b) nem avanço para um *Estado Social* ilimitado que obrigasse a uma carga fiscal de 70 ou 80% do rendimento nacional em 2050-60. Os impostos não são bons nem maus, dependem da finalidade a que se encontram adstritos.

³⁸¹ Pensemos na pobreza fora dos cânones ocidentais. Concentremo-nos em uma aldeia indiana, Naganadgi, na província de Karnataka e tentemos perceber o modo como muitos pais (rurais) vêm a educação dos seus filhos. Aceitemos que vêm, sobretudo, a educação, como um modo de os seus educandos adquirirem uma considerável riqueza. Mas avancemos um pouco. Constatemos que, para muitos pais, a correlação entre um salário e a escolaridade se faz de forma drástica, pelo que os ganhos que prevêem para uma formação com o nível de ensino Secundário, p.ex., é sobrevalorizada, e aqueles obtidos com uma formação com o ensino primário e básico subvalorizados, face ao que as estatísticas mostram ser a real compensação, ao nível dos rendimentos auferidos, por quem possui tais (diferentes) habilitações. Registemos que em Madagáscar, ou em Marrocos, pais pensam de forma semelhante a estes pais de uma aldeia indiana. Ora, com tais ideias pré-concebidas, “uma crença na forma em S”, o que sucede é que para muitos progenitores “faz sentido colocar todos os ovos educativos no cesto do filho que acharem ser mais promissor, certificando-se de que recebe a educação suficiente, em vez de espalhar o investimento de igual modo por todos os filhos”. Segunda ideia: sociedade com castas (atentem na importância de uma mundividência). Nomes de pessoas que incluem o nome da(s) casta(s). Num estudo, propõe-se a um conjunto de professores que avaliem exames em que certos testes vêm com o nome do aluno – e respectiva casta – e outros em que há anonimato quanto ao aluno em causa. Resultado: verificou-se “que, em média, os professores davam notas significativamente mais baixas aos alunos das castas mais baixas, quando conseguiam saber a sua casta do que quando não sabiam. Os professores das castas mais baixas tinham na realidade maior probabilidade de dar piores notas aos alunos das castas mais baixas. Deviam estar convencidos de que estas crianças não podiam ser bons alunos”. Juntando estas duas ideias, compreenderemos que “a combinação das elevadas expectativas e da pouca fé pode ser bastante letal. Como vimos, a crença na curva em S leva as pessoas a desistir. Se os professores e os pais não acreditarem que a criança consegue atravessar o alto e chegar à parte íngreme da curva em S, poderão nem sequer tentar: o professor ignora as crianças que ficaram para trás e os pais deixam de ter interesse na sua educação. Mas este comportamento *cria* uma armadilha de pobreza, mesmo onde ela antes não existia” Cf. Abhijit BANERJEE e Esther DUFLO, *A economia dos pobres*, Temas e Debates, Lisboa, 2009, 125 e 129.

reciprocidade é uma ideia moral situada entre, por um lado, a imparcialidade, que é altruísta, e a vantagem mútua por outro”³⁸²).

Pensada, pois, demasiadas vezes, pelo exclusivo prisma de um socorro de última instância, ou, mesmo em chave assistencialista, a questão da protecção social pode e deve ser concebida, também e muito, pela lente de uma estratégia económica de crescimento. O exemplo dado, a este respeito, pelos países nórdicos é paradigmático.

Em realidade, a extensa rede de segurança pensada pelos países escandinavos tem um efeito muito significativo na abertura à globalização por parte destes. Isto quer dizer, sobretudo, que se a pessoa sabe que não cairá em situação de desamparo, estará mais disponível para arriscar e inovar. Neste sentido, a vocação nórdica para ser o exemplo *shumpeteriano* da *destruição criativa* – novas empresas, melhor apetrechadas, mais produtivas fazem com que as que ficaram obsoletas sejam desmanteladas – é muito curioso, porque exprime uma combinação quase única entre o mais extenso e generoso Estado Social com a maior abertura á mais avançada fase do sistema capitalista. A ideia de que impostos elevados, Estado Social generoso e, por outro lado, grande dinâmica económica eram termos incompatíveis é, assim, colocada em cheque pelo modelo escandinavo³⁸³. Um dos traços desta estratégia escandinava, descrita detalhadamente pelo Professor Karl Moene, na obra coordenada por Joseph Stiglitz e Mary Kaldor, intitulada *Em busca de segurança*³⁸⁴, resultante da Conferência, na Universidade de Columbia, da responsabilidade da *London School of Economics (Um manifesto para um novo pacto global: protecção sem proteccionismo)* passa por uma grande compressão salarial – coordenação centralizada entre empregadores e sindicatos que puxa pelos salários mais baixos e não permite que os mais elevados subam em demasia, sempre buscando responder ao desafio de salário igual para trabalho igual,

³⁸² John RAWLS, *A justiça como equidade*, 110. De acordo com Philippe von Parijs e Christian Arnsperger, o rawlsiano *princípio da diferença* – cada acréscimo de rendimento a em benefício dos mais favorecidos só pode justificar-se se tal resultar em favor dos mais desfavorecidos – como que corresponde ao princípio da opção preferencial pelos mais pobres da Doutrina Social da Igreja. Cf. Philippe PARIJS e Christian ARNSPERGER, *Ética económica e social*, Afrontamento, Lisboa, 2005.

³⁸³ Philippe AGHION e Alexandra ROULET, *Repensar o Estado*, Temas e Debates, Lisboa, 2012, 62: ““Há estudos que demonstraram que o sentimento de segurança no emprego está correlacionado positivamente com a generosidade do subsídio de desemprego e negativamente com o rigor da protecção no emprego. Assim, os países mediterrânicos, onde o emprego é bastante protegido e o montante das prestações do subsídio de desemprego é baixo, não conseguem garantir um forte sentimento de segurança. Por sua vez, o sistema de flexissegurança, que, simultaneamente, facilita o reajustamento do emprego e propõe um rendimento de substituição elevado, está associado a um fortíssimo sentimento de segurança. Tal sugere que as políticas de flexissegurança, inicialmente experimentadas na Dinamarca, são uma boa maneira de afastar o medo do desemprego e da precaridade”.

³⁸⁴ Cf. Joseph STIGLITZ e Mary KALDOR, *Em busca de segurança*, Bertrand, Lisboa, 2015.

algo que, em outras formas mais descentralizadas de negociação parece, em muitas ocasiões, ficar em causa -, forte poder dos sindicatos, salários retirados da concorrência do mercado, níveis de igualdade e coesão social únicos. Isto gera, por sua vez, um grande apoio a políticas sociais, e as pessoas vêem-se como iguais. Os trabalhadores são incentivados a participar nas decisões das empresas, a autonomia é um dos pilares do modelo, as hierarquias são bem menores daquelas existentes em países em que a brecha salarial é muito elevada. Um outro resultado muito assinalável: Noruega e Suécia tiveram os níveis mais reduzidos de conflitos laborais no período do pós-Guerra³⁸⁵.

Se as especificidades regionais, locais, culturais, institucionais não são despreciadas – alto nível de escolaridade da população adulta, aparelho de Estado eficiente e honesto, empregadores com grande grau de organização³⁸⁶ -, contudo, vale a pena notar que no período entre guerras os bloqueios dos sindicatos e os conflitos laborais na Escandinávia eram os mais elevados nos países desenvolvidos. O Estado Social³⁸⁷ (mais desenvolvido, no pós-II Guerra Mundial) não foi, apenas, um instrumento passivo construído por uma dada ecologia (cultural/institucional) que lhe foi favorável; ele mesmo, foi gerador de uma ambiência propícia à paz social, à iniciativa, ao empreendedorismo, ao investimento, à criatividade, à inovação, à dinâmica empresarial, à composição dos vários interesses em presença, a uma coesão e sentido de igualdade que acaba por ser determinante por eu ver no outro um meu semelhante com preocupações e fragilidades como as *minhas*.

Para lá de entender que o *Estado Social* tem uma lógica outra diversa da do mercado e que um dos seus papéis consiste, precisamente, em impedir a hegemonia cultural deste – “como se apenas uma concorrência agressiva proporcionasse uma

³⁸⁵ Cf. Karl MOENE, *Igualdade Escandinava. Um ótimo exemplo de protecção social sem proteccionismo*, in Joseph STIGLITZ e Mary KALDOR, *Em busca de segurança*, 96.

³⁸⁶ *Ibidem*, 119.

³⁸⁷ Cf. Thomas PIKETTY, *O capital...: Se, no século XX, um crescimento económico de 5% ao ano entre 1930-80 permite um crescimento acentuado da carga fiscal e concomitante despesa pública, sendo que as carências em áreas como a saúde ou educação são imensas, com apoio cidadão, quando nas décadas de 80-90 o crescimento, em muitos lados, não ultrapassa o 1%, então o aumento da carga fiscal pode conter um claro carácter regressivo – embora a engenharia ao nível dos vários impostos, e, bem assim, o aumento da sua progressividade possa não implicar aquela realidade. O melhoramento em algumas das áreas anteriormente mais carecidas, faz com que não haja tanto incentivo ou aceitação de carga fiscal mais elevada nestas últimas décadas antes dos anos 2000. Se não se procurar a melhoria, susceptível de ser representada para o público, de cada serviço – mesmo partindo de não incremento da dotação orçamental para este -, a própria ideia de Estado Social pode correr perigo (mesmo na Europa).*

eficiência aceitável ao processo económico”³⁸⁸) -, André Barata faz a apologia dos valores que liga ao *Estado Social* – *universalidade, igualdade e solidariedade* -, realça o “ciclo virtuoso” que há entre este e a democracia (“ao garantir universalmente aos cidadãos condições de existência que lhes permitem a participação nos actos da vida democrática do país”³⁸⁹), mostra como os serviços de proximidade podem fazer gerar nas pessoas uma confiança nas instituições que hoje está colocada em cheque (“o *Estado Social* é um edificador da confiança entre pessoas dentro de uma sociedade. Defende e age de acordo com a convicção de que uma sociedade assente na dignidade da pessoa humana, na justiça social e na solidariedade é uma sociedade melhor”³⁹⁰) e, outrossim, entende que a escassíssima confiança interpessoal existente em Portugal tem relação com os níveis de desigualdade existentes no nosso país – sociedades onde a confiança interpessoal é maior são, p.ex., menos propensas à corrupção – e distingue, no *Estado Social*, os planos da “protecção social” e o da “capacitação económica”. Longe de entender que este diminui a liberdade das pessoas (a ideia do *Estado Social* asfixiante ou inibidor da iniciativa individual), considera que a confiança é aumentada justamente pela existência deste mesmo *Estado Social* (seja pela característica da universalidade, seja pela capacitação que proporciona com o investimento na educação/formação das pessoas), a quem não regateia, ademais, elogios ao nível da performance económica: se não fosse o *Estado Social* as pessoas pagariam mais pelos mesmos serviços (“é preciso perceber que, fora ineficiências quase sempre associadas a formas de parasitismo dos dinheiros públicos, é uma afirmação economicamente razoável dizer que, sem *Estado Social*, para suprir as mesmas necessidades, os membros da sociedade pagariam e pagarão mais”³⁹¹). Em todo o caso, reconhece o liame entre *Estado Social* e performance de uma economia e, neste contexto, sustenta que ao peso dos rendimentos do trabalho no financiamento desse mesmo *Estado Social* tem de acrescentar-se outros elementos (outro tipo de rendimentos) para futura sustentabilidade.

³⁸⁸ André BARATA, *Estado Social – universalidade, igualdade e solidariedade*, in Renato CARMO e André BARATA, *Estado social de todos. Para todos*, Tinta da China, Lisboa, 2014, 37.

³⁸⁹ *Ibidem*, 43.

³⁹⁰ *Ibidem*, 48.

³⁹¹ *Ibidem*.

2.2. *Caritas in veritate: um contributo global para a cidade, um debate no interior da Igreja*

Nem Karl Marx, nem Adam Smith: a saída de emergência para a crise em que nos encontramos, no mundo ocidental, passa pela encíclica *Caritas in veritate*. Assim afirmou Giulio Tremonti, o ex-ministro da economia italiano, na apresentação de um seu livro, a 13 de Março de 2012, de acordo com o relato da agência de notícias *Zenit*³⁹².

De facto, não passou despercebido o contributo do Papa (Emérito) para a compreensão e solução da actual crise. Quer do ponto de vista exógeno, quer do ponto de vista endógeno à Igreja, as suas propostas têm permitido amplo debate.

Do ponto de vista externo, talvez tenha adquirido centralidade a ideia de criação de uma autoridade mundial de governança da globalização. Em realidade, tem sido dito e escrito por diversos actores do nosso espaço público, que esta é a primeira grande crise da globalização³⁹³ e que a sua efectiva regulação é um imperativo.

À Universidade, ela que deve estar à altura das ideias do seu tempo – quando não engendrará-las, formulá-las, questioná-las, colocá-las em causa -, como indicava

³⁹² AGÊNCIA ZENIT, *Entre Karl Marx e Adam Smith, é melhor Bento XVI*, in <http://www.zenit.org/article-29901?l=portuguese>, consultado a cinco de Dezembro de 2015.

³⁹³ Em época de *globalização* quem define as regras (desta), isto é, quem é o *legislador*? Se Adriano Moreira releva a urgência de se estudar o conjunto de instituições que, por vezes, sem suficiente conhecimento ou respaldo democrático das populações, ditam as regras, já Joseph Stiglitz *subjectiviza* e concretiza os *actores* em causa: “as regras da globalização (...) [são] criadas principalmente por advogados comerciais”. Ora, estes focam-se “nos impedimentos que certas indústrias enfrentam, em vez de se focarem em questões mais importantes associadas ao desempenho sistémico – são tais que algumas reformas *poderão* transgredir as regras existentes”. Segundo este Nobel da Economia, a globalização “está inclinada para colocar o trabalho numa posição desvantajosa lado a lado com o capital. Ainda que a globalização possa beneficiar a sociedade no geral, deixou muitos para trás – o que não surpreende, dado que, em grande medida, a globalização tem sido gerida por interesses económicos, entre outros interesses especiais, em seu benefício. A resposta à ameaça da globalização é demasiadas vezes piorar a vida dos trabalhadores, não só cortando nos salários, mas também reduzindo as prestações sociais. O crescimento do movimento antiglobalização é, nestas circunstâncias, totalmente compreensível. Existem inúmeras maneiras de voltar a equilibrar a globalização. Em muitos países, a investida de *hot Money* entrando e saindo do país tem sido devastadora; provocou a destruição através de crises económicas e financeiras. É necessário regular os fluxos de capital transfronteiriços, sobretudo de tipo a longo prazo e especulativo. Para capital criarem não só uma economia mais estável, mas também uma economia onde os mercados de capitais colocariam uma mão menos pesada sobre o resto da sociedade (...) Devido ao papel dominante que desempenhamos [EUA] na economia global, temos oportunidades de ajudar a moldar a globalização – oportunidades que os outros não têm. Ao remodelarmos a globalização, temos de perceber que tem havido um nivelamento por baixo que a todos afecta. Os Estados Unidos estão na melhor posição para travar isto (...); podem lutar por melhores direitos e condições dos trabalhadores, melhores regulações financeiras, melhores condições ambientais. Mas outros países, trabalhando em conjunto, também podem lutar contra o nivelamento por baixo. Até os defensores da globalização deviam perceber que controlar a globalização é do seu interesse. Se a globalização não for melhor gerida do que tem sido, há um risco real de retrocesso ao protecçãoismo ou a formas de políticos de empobrecimento do vizinho”, in Joseph STIGLITZ, *O preço da desigualdade*, Bertrand, Lisboa, 2013, 370 e 366-367.

Ortega e Gasset, em *A missão da Universidade*, competirá, em nossos dias, segundo Adriano Moreira, explicar/tornar conhecido esse complexo fenómeno que é o *globalismo*: a vasta malha de rede que o perpassa; os sujeitos, de índole atípica (*poderes atípicos*), que têm uma força tremenda e que disputam o antigo poder do Estado (*multinacionais, banca, ONG's, Igrejas, Fifa, etc.*), o novo tipo de *cidadania* emergente (de tripla filiação: nacional, europeia, universal); a *opinião pública mundial* como factor relevante; o tipo de *diplomacia pública* necessária para com ela lidar; a perda do *carácter sagrado das fronteiras*, agora reduzidas a um mero *apontamento administrativo*; a eventual necessidade de uma *universidade mundial*, aventada - tal hipótese - logo após a *I Guerra Mundial* (e depois, de novo, após a *II Guerra*), agora reformulada em termos diversos, na procura de um maior mútuo conhecimento de áreas geográficas e culturais, seus valores, interesses e objectivos; emergência da carência de um eventual *contrato ético* entre todos os espaços para defesa de educação para todos, defesa do ambiente, paz; formas de *integração, assimilação, acomodação* adequada e respeitadora dos movimentos migratórios – respeito por cada imigrante - que acedem às *sociedades afluentes*; compreensão de que todas as áreas culturais têm agora voz própria e de que os areópagos como a *ONU* devem atender, na sua reforma, a este novo factor; o saber está disseminado e não recluso e é a grande hipótese dos que não têm voz se fazerem ouvir e se destacarem; compreensão de que há entidades decisoras, como o *G20*, que não têm legitimação democrática para decidirem por todos e o têm feito (mas, assim, também, muita da construção europeia, ao longo dos anos); recordação que é à *ONU* que pertence uma palavra decisiva em alturas de crise como a que vivemos, reclamando-se a intervenção do *Conselho Económico e Social*, em suma, preparar um *conceito estratégico nacional* que esteja à altura – e de acordo com – o tempo que vivemos³⁹⁴.

³⁹⁴ Cf. Adriano MOREIRA, *A circunstância do Estado exíguo*. O traço que Paulo Rangel destaca no mundo político contemporâneo é o da poliarquia, ou seja, um conjunto de actores/instituições/centros de poder concorrem, hoje por hoje, com uma antiga e indisputada soberania exclusiva estadual, na definição da ordem global. Onde o Estado era *rei e senhor*, hoje as *ONG's*, os grupos de pressão, os lobbies, as multinacionais, as organizações transnacionais de cidadãos impõem, quando não de *direito*, um inequívoco poder de *facto*. O diagnóstico é feito com recurso a uma comparação: a situação na Idade Média. Lá, onde os *foros* privativos existiam – como hoje a *FIFA* ou um *COI* reclamam para si -, lá, onde a sociedade civil feita de *fraternidades, corporações de artifices, companhias de pescadores, confrarias de camponeses* se organizava; pois bem, essa Idade Média é um território assim recuperado.

Esta organização sem a *direcção* estadual, mostra que este – o Estado – é *apenas* mais uma forma de organização política – e não a forma política; não, seguramente, a única. De um passo só, Rangel afasta o *historicismo* – como se do *pater famílias*, da tribo ao *Estado*, a evolução fosse, como alguns

Globalização e capitalismo estão de tal modo entrelaçados que um pronunciamento acerca do futuro de um implica, necessariamente, um retirar de consequências sobre o outro³⁹⁵, pelo que quando Dani Rodrik, em *O paradoxo da globalização*, tece um amplo conjunto de considerandos acerca do primeiro dos fenómenos, intentando um não menos extenso programa de reforma, afirma a emergência de um capitalismo 3.0. Um tal *estádio*, para cujos princípios conformadores o autor pretende contribuir (ou mesmo delinear), sucede, logicamente, a um *status quo ante*, balizado em duas etapas fundamentais: a primeira,

“a sociedade de mercado idealizada por Adam Smith necessitava pouco mais do que um Estado ‘guarda nocturno’. Tudo o que os governantes precisavam de fazer para garantir a divisão do trabalho era obrigar ao respeito dos direitos de propriedade, manter a paz e recolher os poucos impostos [necessários] para pagar uma série limitada de bens públicos, tais como a defesa nacional. Durante a primeira parte do século XX e a primeira onda da globalização, o capitalismo foi governado por uma visão estreita das instituições públicas necessárias para o manter. Na prática, o campo de acção do Estado ultrapassava estes limites (como quando Bismarck introduziu as pensões para a terceira idade na Alemanha em 1889). Contudo, os governos continuavam a perceber o seu papel em termos restritivos. Chamemos a isto [a esta fase] ‘Capitalismo 1.0’”³⁹⁶;

a segunda,

“à medida que as sociedades se tornavam mais democráticas e os sindicatos e outros grupos se mobilizavam contra os abusos manifestados pelo capitalismo, surgia, gradualmente, uma nova e mais expansiva visão das funções do Estado. Nos Estados Unidos, as políticas *antitrust* que acabaram com os grandes monopólios constituem as primeiras políticas económicas intervencionistas, apoiadas pelo movimento progressista que fazia de ponta de lança. Depois da Grande Depressão aceitaram-se, sem objecções, as políticas monetárias e fiscais activas. O Estado começou a desempenhar um papel cada vez maior para proporcionar ajuda ao bem-estar e à protecção social. Nos actuais países industrializados, a percentagem de despesa pública na riqueza nacional subiu rapidamente, desde uma média inferior aos 10% no final do séc.XIX, para mais de 20% justamente antes da Segunda Guerra Mundial. Com o eclodir a Segunda Guerra Mundial, estes países construíram complexos *Estados de bem-estar* social nos quais o sector público se expandiu até alcançar uma média de mais de 40% da riqueza nacional.

pretenderão, feita por estádios lineares e em crescente complexidade, algo que o professor de Direito assim refuta. Cf. Paulo RANGEL, *O estado do Estado*, Dom Quixote, Lisboa, 2009.

³⁹⁵ Cf. Dani RODRIK, *La paradoxa de la globalización. Democracia y el futuro de la economía mundial*, Antoni Bosch editor, Espanha, Barcelona, 2011, 253.

³⁹⁶ *Ibidem*, 253-254.

Este modelo de ‘economia mista’ foi o maior êxito do século XX. O novo equilíbrio que se estabeleceu entre Estados e mercados permitiu um período sem precedentes de coesão social, estabilidade e prosperidade nas economias avançadas que durou até meados da década de 1970. Chamemos a isto [a esta fase] ‘Capitalismo 2.0’³⁹⁷

Esta segunda etapa, na qual é preciso atentar bem e dela colher os devidos ensinamentos – tal o seu sucesso -, esteve muito vinculada ao acordo de Bretton Woods, no qual se estabeleceu uma forma superficial de integração económica, com existência de controlos sobre os fluxos internacionais de capital, uma liberalização comercial parcial e abundantes exceções para os sectores socialmente sensíveis (agricultura, têxtil, serviços) assim como para as nações em vias de desenvolvimento. Tal permitia, portanto, a cada país, a liberdade de construir a sua própria versão nacional do ‘Capitalismo 2.0’³⁹⁸

O que correu mal, entretanto, para que o bem desenhado paradigma pós-II Guerra Mundial tivesse, sem embargo, sofrido uma inelutável erosão? Duas causas são apontadas pelo docente de Economia: a) pressão da globalização financeira; b) uma intensa integração económica.

O excesso de integração – nos moldes em que foi concretizada – obliterou duas realidades extremamente importantes: 1- “podíamos impulsionar uma integração rápida e profunda na economia mundial e deixar que os avanços institucionais chegassem mais tarde”; 2- “a hiperglobalização não teria efeitos, ou [a existirem] seriam, na sua maioria, benignos, sobre as instituições nacionais”³⁹⁹.

À vista das consequências económico-sociais de uma completa integração, de um suposto *mundo plano*, Rodrik expõe o “trilema político fundamental da economia mundial: não podemos perseguir, simultaneamente, democracia, autodeterminação nacional e globalização económica”⁴⁰⁰. Temos, desta sorte, grandes escolhas/decisões a realizar:

“Se queremos impulsionar mais a globalização, temos que renunciar, em parte, à nação, ou à política democrática. Se queremos conservar e aprofundar a democracia, temos que eleger entre Estado-Nação e integração económica internacional. E se queremos manter o Estado-Nação e a autodeterminação, temos que eleger entre aprofundar a democracia, ou aprofundar a

³⁹⁷ *Ibidem.*

³⁹⁸ *Ibidem*, 255.

³⁹⁹ *Ibidem.*

⁴⁰⁰ *Ibidem*, 20.

globalização. Os nossos problemas têm a sua raiz na nossa renúncia a enfrentarmos estas opções inelutáveis”⁴⁰¹

Todavia, podemos perguntarmo-nos porque serão os termos da equação mutuamente excludentes, ou, dito *a contrario*, não será cada uma das *parcelas* compatível com as demais? Academicamente, a compatibilidade seria possível. Tal exigia, porém, um governo global - responde Rodrik.

Pois bem, “a crise – tanto financeira, como de legitimidade – que a globalização tinha produzido e que culminou com a queda do mercado financeiro em 2008, deixava a descoberto a imensidão destes pontos cegos”⁴⁰².

A urgência de encontrar um novo equilíbrio entre os mercados e as instituições que os sustentam *à escala global* é a grande demanda deste tempo. A equação determinante, evidentemente, é como isto se faz.

O *poder* pode ser definido como “a capacidade de orientar ou de prevenir as acções presentes ou futuras de outros grupos e indivíduos”; ou, “dito de outra maneira, o poder é aquilo que exercemos sobre os outros, levando-os a comportar-se de uma maneira que, de outro modo, não se comportariam”⁴⁰³. No clássico *«The Concept of power»*, Robert Dahl define, desta forma, o *poder*: “A tem poder sobre B na medida em que pode levar B a fazer algo que, de outro modo, B não faria”⁴⁰⁴. E, para Michael Barnett e Raymond Duvall, “o poder é a produção nas e através das relações sociais de efeitos que moldam as capacidades dos agentes para determinar as suas circunstâncias e destinos”⁴⁰⁵. Ora, “hoje o *poder* está em um radical processo de mutação, isto é, “a transformação do poder é mais total e mais complexa”⁴⁰⁶ do que possa pensar-se.

Na descrição do politólogo/cientista político e ex-ministro Moisés Naím, o *poder* é, em nossos dias, “mais fraco e vulnerável” do que até há bem pouco tempo, “mais acessível – e, de facto, no mundo de hoje, há mais pessoas com poder. Contudo, os seus horizontes contraíram-se e, depois de adquirido, é mais difícil de utilizar”⁴⁰⁷. As barreiras de acesso ao *poder* quebraram em virtude de um conjunto de factores: transformações económicas (*maxime*, rápidos crescimento económico em países

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² Dani RODRIK, *La paradoxa...*, 255.

⁴⁰³ Moisés NAÍM, *O fim do poder*, Gradiva, Lisboa, 2014, 37.

⁴⁰⁴ Apud. *Ibidem*.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, 369.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, 27.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, 27.

pobres); padrões migratórios; difusão das tecnologias de informação; mudanças políticas; alteração das expectativas pessoais; mudança nos valores e normas sociais; melhoria ao nível da medicina e cuidados de saúde; educação massificada e hábitos culturais alterados. Entre estes últimos, de grande relevo a emergência de uma sociedade (mais) *horizontalizada* (por referência a sociedades mais hierarquizadas que a antecederam; tomamos, mais do que outras latitudes, o Ocidente por referência).

A eclosão dos *micropoderes* em vários domínios – e note-se como o *poder* está presente não apenas nas grandes questões geopolíticas entre Estados, como nas empresas, nas organizações, nas universidades, e até na esfera íntima, como a família ou amigos – pode ter tornado a sociedade menos hierárquica/rígida/inflexível, mas a decadência do *poder* (ele mesmo) não contém apenas virtudes: “embora possa parecer um bem genuíno que os poderosos sejam menos poderosos que antes (afinal de contas, o poder corrompe, não é verdade?), a sua despromoção pode também gerar instabilidade, desordem e paralisia face a problemas complexos”⁴⁰⁸. Em termos hobbesianos, que, aliás, ressoam os motivos judaico-cristãos, dir-se-ia que poderemos estar entre o Leviatã e o Behemoth.

Para Dani Rodrik, o apelo de construir, à escala mundial, mecanismos do tipo daqueles que tão bons resultados produziram em âmbito nacional, na fase do ‘Capitalismo 2.0’, é sedutor. Não obstante, utópico e, por isso, impraticável e “indesejável”.

Este é um dos *topos* que atravessa toda a sua argumentação, um dos mais cruciais, interessantes e controvertidos da nossa época: a proposta e a refutação, os benefícios e os inconvenientes, as potencialidades e os constrangimentos de um Governo Mundial, a sua (im)practicabilidade.

Ora, é em este contexto que as palavras de Bento XVI são um repto a considerar em toda a sua extensão:

“Perante o crescimento incessante da interdependência mundial, sente-se imenso — mesmo no meio de uma recessão igualmente mundial — a urgência de uma reforma quer da Organização das Nações Unidas quer da arquitectura económica e financeira internacional, para que seja possível uma real concretização do conceito de família de nações. De igual modo sente-se a urgência de encontrar formas inovadoras para actuar o princípio da responsabilidade de proteger

⁴⁰⁸ *Ibidem*, 32.

e para atribuir também às nações mais pobres uma voz eficaz nas decisões comuns. Isto revela-se necessário precisamente no âmbito de um ordenamento político, jurídico e económico que incrementalmente e guie a colaboração internacional para o desenvolvimento solidário de todos os povos. Para o governo da economia mundial, para sanar as economias atingidas pela crise de modo a prevenir o agravamento da mesma e em consequência maiores desequilíbrios, para realizar um oportuno e integral desarmamento, a segurança alimentar e a paz, para garantir a salvaguarda do ambiente e para regulamentar os fluxos migratórios urge a presença de uma verdadeira Autoridade política mundial, delineada já pelo meu predecessor, o Beato João XXIII. A referida Autoridade deverá regular-se pelo direito, ater-se coerentemente aos princípios de subsidiariedade e solidariedade, estar orientada para a consecução do bem comum, comprometer-se na realização de um autêntico desenvolvimento humano integral inspirado nos valores da caridade na verdade. Além disso, uma tal Autoridade deverá ser reconhecida por todos, gozar de poder efectivo para garantir a cada um a segurança, a observância da justiça, o respeito dos direitos. Obviamente, deve gozar da faculdade de fazer com que as partes respeitem as próprias decisões, bem como as medidas coordenadas e adoptadas nos diversos fóruns internacionais. É que, se isso faltasse, o direito internacional, não obstante os grandes progressos realizados nos vários campos, correria o risco de ser condicionado pelos equilíbrios de poder entre os mais fortes. O desenvolvimento integral dos povos e a colaboração internacional exigem que seja instituído um grau superior de ordenamento internacional de tipo subsidiário para o governo da globalização e que se dê finalmente actuação a uma ordem social conforme à ordem moral e àquela ligação entre esfera moral e social, entre política e esfera económica e civil que aparece já perspectivada no Estatuto das Nações Unidas” (CV 67)⁴⁰⁹.

É crucial, em todo o caso, sublinhar, a este propósito, o tipo, específico, de governo mundial que, a partir de uma lente cristã, se propõe:

“Trata-se, pois, de um princípio [a subsidiariedade] particularmente idóneo para governar a globalização e orientá-la para um verdadeiro desenvolvimento humano. Para não se gerar um perigoso poder universal de tipo monocrático, o governo da globalização deve ser de tipo subsidiário, articulado segundo vários e diferenciados níveis que colaborem reciprocamente. A globalização tem necessidade, sem dúvida, de autoridade, enquanto põe o problema de um bem comum global a alcançar; mas tal autoridade deverá ser organizada de modo subsidiário e poliárquico, seja para não lesar a liberdade, seja para resultar concretamente eficaz” (CV 57)⁴¹⁰.

Aliás, como escreve D. Manuel Clemente, que pontua os traços essenciais desta encíclica em comentário a ela produzido (e que, aqui, também, seguimos de perto), em

⁴⁰⁹ PAPA BENTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (29 de junho de 2009) in AAS 101, 8 (2009) 641-709.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

Dezembro de 2009: “é preciso mais. É preciso que a subsidiariedade não dispense a coresponsabilidade de cada corpo intermédio, antes o potencie para o bem do conjunto. Por isso, subsidiariedade e solidariedade irão a par”⁴¹¹.

No entender de Dani Rodrik, um governo mundial afigura-se como algo de muito ambicioso, a complexidade requerida imensa, a sua eventual concretização apontaria para um futuro muito longínquo; é, em síntese, “uma quimera”⁴¹². Reconhecendo, é certo, que tal proposta está hoje longe de ser património de ingénuos ou utópicos, sendo reclamada por actores/académicos de diferentes proveniências, há motivos substantivos para recusar essa *governança* global. Motivos, aliás, mais práticos, do que teóricos, afiança. A diversidade entre nações é tal, as preferências culturais são de tal modo diferentes entre si, a grande virtude do capitalismo é a sua “maleabilidade” que não faz sentido dar um *calçado tamanho único* para todos os países. Cada um formulará a sua receita, adequada às suas exigências, aos seus objectivos, à sua idiosincrasia⁴¹³.

⁴¹¹ Manuel CLEMENTE, *Porquê e para quê. Pensar com esperança o Portugal de hoje*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2010, 81-82.

⁴¹² Dani RODRIK, *La paradoxa...*, 21.

⁴¹³ Sopesando o específico caso europeu, diríamos que a Europa política recobre um conjunto de culturas diversas que, de acordo com o historiador Tony Judt, podem agrupar-se, com recurso ao lastro histórico, sistematizando, do seguinte modo: um *Norte* luterano, calvinista, ou anglicano, falando uma língua com raízes alemãs e dividindo-se em estados-nação com fronteiras claramente definidas, e um *Sul* que fala latim – nos seus derivados –, católico romano, sob a égide do imperador ou do Papa. Partindo de mundividências diversas, os *blocos* (de países) que, assim, se opõem, manifestarão “preferências sociais” bem diferenciadas. Essas dissemelhantes escolhas traduzir-se-ão, evidentemente, no *económico*, em soluções políticas (económicas) que divergirão, de modo muito claro. Pretender que culturas marcadamente não idênticas se sujeitem ao mesmo primado/normativo político-económico implica que países situados em um dos (identificados) *agrupamentos* se veja, de um modo ou outro, compelido a alterar o seu padrão (de escolhas/comportamental). O problema do *Euro* foi, justamente, ter ignorado quanto este espartilho – um regime económico homogéneo, para um conjunto bem heterogéneo de destinatários – colocaria, *per se*, em causa, um conjunto de países, um agrupamento de “preferências sociais” [específicas], uma cultura. Assim, a “origem genética” da crise económico-financeira, na Zona Euro, “está nas contradições intrínsecas da própria zona”, que “a gestão política e económica” desta década, em tal espaço, consolidou. E, “de facto, essas contradições resultam do convívio, num mesmo regime monetário, de diferentes culturas, que ordenam diferentemente as preferências sociais e que procuram atingir resultados que são muitas vezes contraditórios entre si”. Este o pano de fundo, o pressuposto, o diagnóstico do qual parte Vítor Bento, em *Euro Forte, Euro Fraco* para explicar como chegámos ao *beco* onde nos encontramos e pré-compreensão essencial, de acordo com o autor, para podermos encontrar soluções para dele sairmos – “a cultura, através das instituições que enforma, é, portanto, um elemento diferenciador fundamental entre as sociedades, pelo que, reflectindo-se nas escolhas e nos comportamentos sociais, não pode deixar de influenciar, também fundamentalmente, a forma de funcionamento das respectivas economias (...) É este o pressuposto fundamental em que assenta a construção deste livro”. Cf. Vítor BENTO, *Euro Forte, euro fraco. Duas culturas, uma moeda. Um convívio (im)possível*, Bnomics, Lisboa, 2013, 21- 23 e 27. Para a importância determinante da cultura e

Mesmo regras (comuns) legitimadas democraticamente não seriam mais do que o “mínimo denominador comum”, pelo que indesejáveis.

Para os que tenham reflectido na proposta de Bento XVI ínsita na encíclica *Caritas in Veritate*, a saber, e na linha de João XXIII, a criação de uma *Autoridade política mundial*, e, subsequentemente, nos igualmente muito relevantes contributos do *Pontifício Conselho de Justiça e Paz*, elaborados *ad hoc* – reagindo, desta forma, ao desafio/pedido de Bento XVI -, em *Para uma reforma do sistema financeiro e monetário internacional na perspectiva de uma autoridade pública de competência universal*⁴¹⁴, as objecções vindas de observar hão-de ser tidas em devida consideração.

É evidente que na aturada ponderação destes dois marcos da *Doutrina Social da Igreja*, um dos princípios estruturantes desta – o *princípio da subsidiariedade* – foi devidamente sublinhado, para não se imaginar/conceber um *Leviatã* burocrático (de escala universal) longe do rosto humano, dos diferentes rostos humanos e de cada realidade particular (nacional).

Mas há-de reconhecer-se que tanto um como outro texto – os de Bento XVI e do *Conselho Pontifício Justiça e Paz* - implicam uma posição *super partes*, pela entidade com autoridade mundial, que, *ultima ratio*, decida:

“No caminho da constituição de uma Autoridade política mundial não se podem separar as questões da *governance* (ou seja, de um sistema de simples coordenação horizontal sem uma Autoridade *super partes*) das questões de um *shared government* (isto é, de um sistema que, além da coordenação horizontal, estabeleça uma Autoridade *super partes*) funcional e proporcionada ao desenvolvimento gradual de uma sociedade política mundial”⁴¹⁵.

instituições no sucesso de um país, cf. ACEMOGLU, Daron e ROBINSON, James A., *Porque falham as nações. As origens do poder, da prosperidade e da pobreza*, Temas e Debates, Lisboa, 2013. Para um contraponto, relevando-se factores geográficos, do clima, do meio físico, TORTELLA, Gabriel, *Se equivocó Montesquieu?*, in http://elpais.com/elpais/2012/10/17/opinion/1350477103_640975.html, consultado a quatro de Janeiro de 2015.

⁴¹⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, *Para uma reforma do sistema financeiro e monetário internacional na perspectiva de uma autoridade pública de competência universal*, in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20111024_nota_po.htm, consultado a quinze de Fevereiro de 2015.

⁴¹⁵ *Ibidem*, ponto 3 do documento (*O governo da globalização*).

Neste sentido, há, pois, uma (inegável) diferença de posições face ao preconizado por Rodrik – que pretende reencontrar um (novo/maior) espaço nacional de “respiração” que não seja subjugado/suprimido por uma “hiperglobalização” que rejeita.

Se, de uma banda, se registará como perspectiva menos subtil aquela eventual não completa consideração do diverso *lebenswelt*, dos diferentes *óculos* com que, em diferentes partes do mundo, se faz a hermenêutica desse mesmo mundo, do humano e suas instituições (“liberdade”, “democracia”, “modos de a implementar”, “instituições”, “preferências culturais”) e que condicionam acordos (nomeadamente, para lá do tal ‘mínimo denominador comum’), por outro lado, o “mal menor” que Rodrik contempla quando vê que em certos países se as crianças não estivessem a trabalhar, estariam a prostituir-se parece, com efeito, a um olhar crente, um posicionamento muito próximo do *relativismo* (ético) tão denunciado por Ratzinger.

Entre a consideração da autonomia, a recusa da uniformização, o espaço de criatividade e imaginação, a refutação do “caminho único”, o lugar das preferências culturais e sensibilidade social de cada sociedade, em um dos pratos da balança, e a necessidade de evitar a *linha vermelha* do que coloca em causa a dignidade humana e se converte em *relativismo*, do outro, haverá espaço de apuro (no contributo para a *cidade*).

O tema do trabalho, hoje tão presente de novo, com a emergência de um *precariado* que tanto incomoda e tantos desafios aduz⁴¹⁶ – dos parcos rendimentos, ao sentimento existencial da insegurança, passando pela baixa natalidade e, desta, aos problemas nos sistemas de Segurança Social e do concomitante cuidado com os mais velhos - não deixa, também, de emergir como uma das principais preocupações de Bento XVI:

“Ao considerar os problemas do desenvolvimento, não se pode deixar de pôr em evidência o nexu directo entre pobreza e desemprego. Em muitos casos, os pobres são o resultado da violação da dignidade do trabalho humano, seja porque as suas possibilidades são limitadas (desemprego, subemprego), seja porque são desvalorizados ‘os direitos que dele brotam, especialmente o direito ao justo salário, à segurança da pessoa do trabalhador e da sua família’. Por isso, já no dia 1 de Maio de 2000, o meu predecessor João Paulo II, de venerada memória, lançou um apelo, por ocasião do Jubileu dos Trabalhadores, para ‘uma coligação mundial em

⁴¹⁶ Ulrich BECK, *A política económica da insegurança*, in http://elpais.com/elpais/2012/04/27/opinion/1335552968_819732.html, consultado a vinte e sete de Maio de 2012.

favor do trabalho decente’, encorajando a estratégia da Organização Internacional do Trabalho. Conferia, assim, uma forte valência moral a este objectivo, enquanto aspiração das famílias em todos os países do mundo. Qual é o significado da palavra ‘decente’ aplicada ao trabalho? Significa um trabalho que, em cada sociedade, seja a expressão da dignidade essencial de todo o homem e mulher: um trabalho escolhido livremente, que associe eficazmente os trabalhadores, homens e mulheres, ao desenvolvimento da sua comunidade; um trabalho que, deste modo, permita aos trabalhadores serem respeitados sem qualquer discriminação; um trabalho que consinta satisfazer as necessidades das famílias e dar a escolaridade aos filhos, sem que estes sejam constringidos a trabalhar; um trabalho que permita aos trabalhadores organizarem-se livremente e fazerem ouvir a sua voz; um trabalho que deixe espaço suficiente para reencontrar as próprias raízes a nível pessoal familiar e espiritual; um trabalho que assegure aos trabalhadores aposentados uma condição decorosa” (CV 63).

De acordo com Byung-Chul Han⁴¹⁷, vivemos na passagem de uma (precedente) *sociedade disciplinar* a uma *sociedade do rendimento* – em que, segundo o autor, nos encontramos actualmente -, *sociedade do idêntico*, da *positividade*, sem o pólo da *negatividade* (e da tensão, portanto, entre pólos) que marcou a *sociedade disciplinar*, de um controlo e obediência férreas, em que o *não* e a *proibição* eram marcos. *Sociedade do rendimento* que outorga um terrível poder ao indivíduo: o de se potenciar até ao ilimitado (inculcando-lhe, precisamente, a ideia da inexistência de limite a que pode aceder), o de se (auto) explorar até ao tutano, o de conseguir sempre mais, melhor, o de ter sucesso e ser responsável, solitário responsável, por ele, *carrasco* e *verdugo* em um só, hiperactivo e neurótico (se aquém da exigência, melhor, dos resultados que a si coloca como objectivo). Mais do que abolir o controlo, subtileza, refinou-o a sociedade hodierna, passando (aparentemente?) o comando para a mão do indivíduo tão livre quanto escravo (“uma liberdade obrigada” a resultados óptimos). “Os projectos, as iniciativas e a motivação substituem a proibição, o mandato e a lei. A *sociedade disciplinar* é regida pelo *não*. A sua negatividade gera loucos e criminosos. A *sociedade do rendimento*, ao contrário, produz depressivos e fracassados”⁴¹⁸. Em uma obra que principia por mostrar como o paradigma do *imunológico* ficou obsoleto porque implicava a *outridade/alteridade* (o outro, o inimigo, o estranho...), esclarece que hoje o problema é de natureza inversa: o *excesso do mesmo*, do *idêntico*, tempo no qual são

⁴¹⁷ Cf. Byung HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

⁴¹⁸ *Ibidem*, 46.

doenças neuronais, do déficit de atenção à depressão, passando pelo síndrome do desgaste ocupacional que primam.

No fundo, uma hiperactividade, um activismo não raramente sem sentido, diríamos, até, substituto do sentido que não se divisa, ou, em casos outros, nem se interroga/busca (“A vida nua, convertida em algo totalmente efémero, reage, justamente, com mecanismos como a hiperactividade, a histeria do trabalho, a produção. Também a actual aceleração está ligada a essa falta de *Ser*. A sociedade do trabalho e rendimento não é nenhuma sociedade livre”⁴¹⁹; Nietzsche citado: “Aos activos falta-lhes habitualmente uma actividade superior [...] nesse aspecto são folgazões. Os activos rodam, como roda uma pedra, conforme a estupidez da mecânica”⁴²⁰).

Para a Igreja, sempre foi clara a preeminência da dimensão subjectiva – o Homem que faz o trabalho, o Homem que o molda, o Homem que trabalha – sobre a dimensão objectiva – o tipo de trabalho realizado pelo Homem – do trabalho; a possibilidade de nele o humano se realizar, na medida em que se torna (co-)artífice, (co)criador, do que realiza (no trabalho, o humano como que “aumenta” a sua dignidade e realiza-se); a necessidade, portanto, de o priorizar, rejeitando tratar-se de mercadoria, face ao capital⁴²¹, com o qual, desejavelmente, deverá estar em liame; recusa de concepções materialistas que tendem sempre a considerar o humano uma ferramenta, um instrumento, com a prioridade dada ao *destino universal dos bens* sobre a primazia absoluta da propriedade; estímulo à associação entre trabalhadores de molde a poderem efectivar direitos e deveres que lhes estão adstritos. A possibilidade de participarem em decisões nas empresas é, também, considerada, algo que, deve frisar-se, vem sendo experimentado, em algumas latitudes com sucesso:

“Uma outra ferramenta para associar os trabalhadores às decisões estratégicas das empresas consiste em promover a presença dos seus representantes nos conselhos de administração. Em França, isso já acontece em algumas grandes empresas, como a Air France, em que o conselho de administração é composto por um terço de administradores pertencentes à classe patronal, um terço ao conjunto de trabalhadores e um terço por peritos independentes. Trata-se, no entanto, de uma prática não muito corrente, mas vantajosa se incluída num diploma legislativo, de modo a ser sistematicamente posta em prática. Na Alemanha, por exemplo, a lei prevê a participação de

⁴¹⁹ *Ibidem*, 48.

⁴²⁰ *Ibidem*, 55.

⁴²¹ Cf. PAPA JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Laborem Exercens* (14 de Setembro de 1981) in AAS 73 (1981), 577-647.

representantes dos trabalhadores no conselho fiscal de todas as empresas com mais de 500 empregados (os administradores pertencentes ao conjunto dos trabalhadores representam metade dos membros do conselho numa empresa com mais de 2000 trabalhadores, e um terço numa empresa cujo número se situa entre os 500 e os 2000). Na Suécia, a lei prevê a presença de representantes sindicais nos conselhos de administração, desde que a empresa ultrapasse os 25 trabalhadores. Por último, na Dinamarca, em todas as empresas que tenham empregado, pelo menos, 35 pessoas nos três últimos anos, os trabalhadores podem escolher metade dos representantes do conselho de administração, pelo que 26% das empresas dinamarquesas têm administradores pertencentes ao conjunto dos trabalhadores, com os mesmos direitos, obrigações e responsabilidades que os outros membros dos conselhos de administração ou fiscal”⁴²²

Para José Pedro Teixeira Fernandes, ao modo como hoje se concebe, maioritariamente, o trabalho, há que opor uma alternativa. Desde logo, uma abordagem *epistemológica* que não cinda, no conhecimento a haurir, em fim de resposta ao momento por que vimos passando, o económico do ideológico e, estes, do *ethos* que os envolve. Quer dizer, havemos de pensar holisticamente a *empresa*, que tanto requer de nós (de nós, sobretudo, entre os 20 e os 30 anos, solteiros) e decidir para onde vamos:

“Para a população activa, o trabalho ou emprego tende a ocupar cada vez mais horas e a invadir mais esferas da sua vida, situação em grande parte propiciada pelas novas tecnologias de informação e comunicação. O adulto jovem é assim inserido numa engrenagem onde ser produtor (de preferência competitivo) e consumidor (o mais possível para o seu nível de rendimento) se tornou a razão principal, se não mesmo a última, da sua existência.

O trabalho/emprego e o consumo/diversão substituíram a casa/família como espaço privilegiado da vida humana. Independentemente das considerações éticas que se podem fazer sobre esta transformação social, no longo prazo esta funciona contra a própria economia capitalista. Gera a sua própria insustentabilidade ao alimentar uma demografia que paulatinamente corrói o dinamismo do mercado (e o Estado social)”⁴²³

⁴²² Philippe AGHION e Alexandra ROULET, *Repensar o Estado*, 71-72. Estes autores explicam o real significado da flexissegurança aplicada, sobretudo, nos países nórdicos, in *Ibidem*, 62: “a) uma grande flexibilidade nas regras de contratação e de despedimento, o que se traduz numa importante rotatividade da mão-de-obra; b) uma grande generosidade no subsídio de desemprego, associada a um aspecto redistributivo importante: assim, os titulares de rendimentos inferiores a dois terços do salário médio, veem ser-lhes atribuído, em caso de desemprego, um rendimento de substituição igual a 90% do seu rendimento anterior, enquanto no que respeita ao salário médio, a taxa de substituição será sempre substancial, mas inferior (60%); c) as políticas activas visam incrementar as competências dos desempregados de longa duração, a fim de facilitar o seu regresso ao trabalho. Durante o primeiro ano de desemprego, cabe ao desempregado procurar trabalho, mas a partir do segundo ano está obrigado a seguir uma formação durante mais de 75% do tempo, num período máximo de três anos, pois, se ao fim de quatro anos o indivíduo ainda não conseguiu arranjar trabalho, passa a integrar o sistema de solidariedade social”.

⁴²³ José FERNANDES, *A Europa em crise*, Quid-novi, Famalicão, 2012, 27.

Em última instância, aqui havemos de pensar se preferimos/gostaríamos de manter um modelo assente em mais tempo fora de casa (trabalho) e maiores possibilidades de consumo, ou, inversamente, mais tempo para as relações interpessoais (casa), mas com o abdicar das hipóteses de consumo até aqui havidas (mais, até: nem de autêntico dilema se trata, na medida em que a primeira das hipóteses enunciadas se encontra, em nossos dias, no que ao consumo diz respeito, muito colocada em causa, dadas as reduções salariais ou o aumento fiscal advindos das medidas de austeridade, em diferentes países). O autor adiciona, neste âmbito, um exemplo que concretiza a sua perspectiva:

“suponhamos uma hipotética empresa onde o horário normal de um trabalhador é, nos dias da semana, das 9h às 19h. A alternativa seria, então, em vez da existência de um, termos 2 trabalhadores na empresa para similar função, desdobrando os horários. Estes poderiam ser 9h-14h e 14h-19h, ou alargados tipo 8h-14h e 14h-20h. Esta segunda hipótese, se justificada, alargaria o horário diário total de funcionamento da empresa, com vantagens, por exemplo, para o atendimento aos clientes, que passaria neste exemplo das 8h às 20h (...) É evidente que isto teria, também, consequências complicadas sobre a remuneração laboral. Levaria, nomeadamente, a ajustamentos em baixa que assegurariam uma proporcionalidade face às reduções de horários efectuadas (...) Confirmando-se as tendências que se desenham, pelo menos em certos sectores de actividade económica, poderá, apesar de tudo, ser um mal menor e uma solução razoavelmente equitativa para todos os grupos etários”⁴²⁴

Por sua vez, António Guerreiro assinala que a palavra *precariedade* advém, etimologicamente, de *prex*, de pregar, sendo um termo que identificamos hoje, quase exclusivamente, com o trabalho (o regime do trabalho, o desemprego), acabando, porém, por ser uma forma de existência, “uma fadiga geral colectiva que investe inteiramente a condição existencial contemporânea”⁴²⁵.

Actualmente, diz-se que se regressarmos ao crescimento voltará o trabalho e o pleno emprego, mas tal não se verificará: “o investimento serve, hoje, para reduzir os trabalhadores e não para os aumentar. Portanto, mais investimento significa mais trabalho”⁴²⁶. É preciso, pois, “pensar para além da sociedade do trabalho”⁴²⁷ e aí a Igreja tem conceitos próprios para lidar com a situação – “sabe muito bem o que é o ócio, sabe muito bem o que é o lazer, sabe muito bem o que é a contemplação, sabe muito bem o

⁴²⁴ *Ibidem*, 85.

⁴²⁵ Cf. António GUERREIRO, *Um breve léxico...*

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ *Ibidem*.

que significa o trabalho como servilismo⁴²⁸ – e deve assumir, neste âmbito, uma obrigação de participação.

Do mesmo modo que os direitos inalienáveis da pessoa humana são sempre destacados neste documento, o Santo Padre não deixa de considerar que estes não podem/devem ser observados de modo isolado dos correlativos deveres que a cada um se impõem:

“A solidariedade universal é para nós não só um facto e um benefício, mas também um dever». Hoje, muitas pessoas tendem a alimentar a pretensão de que não devem nada a ninguém, a não ser a si mesmas. Considerando-se titulares só de direitos, frequentemente deparam-se com fortes obstáculos para maturar uma responsabilidade no âmbito do desenvolvimento integral próprio e alheio. Por isso, é importante invocar uma nova reflexão que faça ver como os direitos pressupõem deveres, sem os quais o seu exercício se transforma em arbítrio. Assiste-se hoje a uma grave contradição: enquanto, por um lado, se reivindicam presuntos direitos, de carácter arbitrário e libertino, querendo vê-los reconhecidos e promovidos pelas estruturas públicas, por outro existem direitos elementares e fundamentais violados e negados a boa parte da humanidade. Aparece com frequência assinalada uma relação entre a reivindicação do direito ao supérfluo, se não mesmo à transgressão e ao vício, nas sociedades opulentas e a falta de alimento, água potável, instrução básica, cuidados médicos elementares em certas regiões do mundo do subdesenvolvimento e também nas periferias de grandes metrópoles. A relação está no facto de que os direitos individuais, desvinculados de um quadro de deveres que lhes confira um sentido completo, enlouquecem e alimentam uma espiral de exigências praticamente ilimitada e sem critérios. A exasperação dos direitos desemboca no esquecimento dos deveres. Estes delimitam os direitos porque remetem para o quadro antropológico e ético cuja verdade é o âmbito onde os mesmos se inserem e, deste modo, não descambam no arbítrio. Por este motivo, os deveres reforçam os direitos e propõem a sua defesa e promoção como um compromisso a assumir ao serviço do bem. Se, pelo contrário, os direitos do homem encontram o seu fundamento apenas nas deliberações duma assembleia de cidadãos, podem ser alterados em qualquer momento e, assim, o dever de os respeitar e promover atenua-se na consciência comum. Então os governos e os organismos internacionais podem esquecer a objectividade e ‘indisponibilidade’ dos direitos. Quando isto acontece, põe-se em perigo o verdadeiro desenvolvimento dos povos. Semelhantes posições comprometem a autoridade dos organismos internacionais, sobretudo aos olhos dos países mais carecidos de desenvolvimento. De facto, estes pedem que a comunidade internacional assuma como um dever ajudá-los a serem ‘artífices do seu destino’, ou seja, a assumirem por sua vez deveres. A partilha dos deveres recíprocos mobiliza muito mais do que a mera reivindicação de direitos⁴²⁹ (CV 43).

⁴²⁸ *Ibidem.*

⁴²⁹ Cf. BENTO XVI, *Caritas in veritate*...

Neste passo da última encíclica de Bento XVI, note-se, ainda, como a questão da objectividade, do *bom*, sempre passível de ser identificada no pensamento e escritos de Ratzinger ao longo de décadas, está tão presente – nenhuma assembleia pode ditar ou retirar o que é bom e constitutivo da pessoa humana⁴³⁰.

Na *Caritas in Veritate*, o papel do Estado é, também, reequacionado. Nas palavras de comentário do Cardeal Patriarca de Lisboa,

“bastou, com efeito, que a crise financeira se manifestasse para que se sucedessem os apelos à intervenção do Estado para garantir as poupanças, os investimentos e o futuro. Deixaram de se ouvir considerações contrárias e evidenciou-se a necessária primazia do político. Uma constatação tão imediata há-de levar ao reconhecimento e revigoramento do papel do Estado. Aliás, onde o Estado não exista ou não tenha conseguido afirmar-se, a primeira função da comunidade internacional deve ser ajudar a que tal aconteça, como meio por excelência de garantir e desenvolver a sociabilidade”⁴³¹.

O mercado, se bem compreendido e renovado, pode bem ser lugar de encontro, mas o papel do Estado, muito subalternizado nas últimas décadas, em diferentes geografias, volta, afinal, a importar. Questão decisiva, em não poucos olhares sobre a crise que vimos sofrendo, a instalação de uma *sociedade de mercado* – “uma forma de vida em que os valores de mercado se infiltram em todos os aspectos da actividade humana. É um lugar onde as relações sociais são moldadas à imagem do mercado”⁴³² – e não já a mera utilização de uma *economia de mercado* – “uma ferramenta valiosa e eficaz para organizar a actividade produtiva”⁴³³.

“A invasão dos mercados, e do pensamento orientado para o mercado, em aspectos da vida tradicionalmente regidos por normas não mercantis é um dos desenvolvimentos mais significativos dos nossos tempos (...) Este uso dos mercados para reger saúde, educação, segurança pública, segurança nacional, justiça penal, protecção ambiental, recreação, procriação e outros bens sociais era praticamente inaudito há 30 anos. Mas hoje aceitamo-lo quase como um dado adquirido”⁴³⁴

⁴³⁰ A este propósito, vale a pena reler o debate com Paolo Flores D’ARCAIS-Joseph RATZINGER, *Existe Deus? Um debate sobre verdade, fé e ateísmo*, Pedra Angular, Lisboa, 2009.

⁴³¹ Manuel CLEMENTE, *Porquê...*, 76.

⁴³² Michael SANDEL, *O que o dinheiro...*, 20.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ *Ibidem*, 17-18.

Não podemos, pois, calar as questões fundamentais e evitar discuti-las em sociedade: “que papéis devem ter os mercados na vida pública e nas relações pessoais? Como podemos decidir que bens devem ser comprados e vendidos e quais devem ser regidos por valores não mercantis? Que domínios da vida o imperativo do dinheiro não deve reger?”⁴³⁵. Suprimir tais indagações é contribuir para “o vazio moral da política contemporânea”⁴³⁶: uma das causas para que este ocorresse passou pela “tentativa de banir as noções de qualidade de vida do discurso público”⁴³⁷ (a ideia de suprimir do debate público as convicções morais e espirituais de cada um, por melhor intencionada que fosse, desaguou no fundamentalismo de mercado, diz Sandel, num remoque ao laicismo mais redutor).

Demasiada argumentação moral, excesso de convicção moral nos nossos debates, entendem alguns dos que se debruçam sobre os diálogos na *polis*. Justamente o contrário se passa, garante o filósofo político de Harvard: “O problema da política não reside no excesso mas sim na carência de argumentação moral. A nossa política é inflamada porque é essencialmente vaga, vazia de conteúdo moral e espiritual. Não abarca as grandes questões que preocupam as pessoas”⁴³⁸. As consequências do vazio estão à vista: “a relutância em nos envolvermos em discussões morais e espirituais (...) custou-nos um preço elevado: esvaziou o discurso público de energia moral e cívica e contribuiu para a política tecnocrática, de mera gestão administrativa, que hoje aflige muitas sociedades”⁴³⁹.

Um dos mais estimulantes textos de comentário à encíclica sob a qual estamos detidos, veio, entretanto, do interior da *ecclesia*, pela pena de de Johan Verstraeten, Professor da Universidade Católica, em Lovaina. Com a dicotomia que, qual palimpsesto, temos como adquirido, entre caridade e justiça, assinala o académico:

“Contra o pensamento económico neoclássico, o Papa Bento XVI [na encíclica *Caritas in veritate*] insta os dirigentes [empresariais] a ter em conta não apenas o seu próprio interesse pessoal, mas também o bem comum. Contra Milton Friedman, que afastava a ideia de uma responsabilidade social da empresa, ele sustenta que os empresários não apenas devem ter em

⁴³⁵ *Ibidem*, 20.

⁴³⁶ *Ibidem*, 23.

⁴³⁷ *Ibidem*, 23.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ *Ibidem*, 23-24.

conta os interesses dos accionistas, mas também os de outros interessados, tais como clientes, empregados, meio ambiente, etc.

Em resposta à crise financeira, que se interpreta principalmente como uma crise moral, Caritas in veritate coloca uma lança a favor do investimento socialmente responsável, ou ético, com o qual o uso especulativo dos meios financeiros, com vista a obter benefícios a curto prazo, fica inequivocamente afastado (CV 40). Os que dirigem o mundo financeiro são exortados a um maior sentido de responsabilidade e atenção ao bem comum. A solução da crise financeira é, de novo, [no entendimento plasmado nesta encíclica] mais uma questão de conversão individual do que de mudança estrutural.

Mas o contributo mais inovador da Caritas in veritate é a sua proposta para uma revisão fundamental da teoria e da prática económicas, tomando como base uma ética da gratuidade e da fraternidade, enraizada, em última instância, no amor como ‘principal força ao serviço do desenvolvimento’ (CV 13). Por outras palavras: a preocupação última de Caritas in Veritate não é a justiça, mas antes o amor, não a mudança estrutural ou institucional, mas uma nova maneira de actuar, baseada em valores tais como a relacionalidade, a gratuidade e a fraternidade (CV 37). Toda a economia deve ser revista, ademais, com um espírito de dom, dado que no livre mercado ‘a lógica da política e a lógica do dom sem contrapartida’ são tão necessárias como os contratos (CV 37). Neste contexto, elogia-se a ‘economia civil’, tal como a economia de comunhão, fundada por Chiara Lubich e praticada pelo movimento focolar. Isto não é uma coincidência. É um sintoma da influência de dois economistas, Luigino Bruni e Stefano Zamagni, que propunham uma teoria económica radicalmente diferente da postura neoclássica, enquanto baseada no ‘individualismo ontológico’, a exclusão do princípio da reciprocidade e a substituição do conceito clássico de felicidade pelo de utilidade (...) Estes dois economistas italianos anteciparam a visão da Caritas in veritate reintroduzindo o conceito de dom gratuito e comunhão não como algo acrescentado ao mercado, mas como [estando] ‘dentro do mercado’, que, em consequência, se converte num espaço ‘no qual se pratica a cultura da reciprocidade, a cultura do amor, e a fraternidade’. Contra a suposição de que o mercado livre se baseia no intercâmbio de equivalentes (CV 39), estes dois economistas estão convencidos de que é possível criar ‘um espaço económico no qual seja possível dar sem perder e tomar sem tirar’ (...) Caritas in veritate concorda com eles: se o mercado ‘se rege unicamente pelo princípio da equivalência do valor dos bens que se intercambiam, não chega a produzir a coesão social de que necessita para o seu bom funcionamento’ (CV 35).

Um aspecto interessante desta nova visão relacional da ‘lógica económica’ é a sua crítica ao ‘aumento sistémico das desigualdades entre grupos sociais’ (CV 32), não só como problema político ou ameaça para a democracia, mas também como risco para a economia (enquanto tal), que [assim] sofre uma progressiva erosão do capital social, entendido como ‘o conjunto de relações de confiança, fiabilidade e respeito das normas, que são indispensáveis em toda a convivência civil’ (CV 32). O fundamental, mas também o problema, estriba, aqui, no facto de um problema sistémico parecer ficar reduzido, em última instância, pela encíclica, a um problema relacional e não estrutural. É válido, em si mesmo, fazer um apelo à reciprocidade

enquanto conectada com o amor, interpretado como caridade, no sentido de dom gratuito. Mas a questão é se a interessante reinterpretação do mercado a partir de uma perspectiva de reciprocidade e gratuidade é suficiente quando consideramos os problemas estruturais relacionados com os mercados capitalistas reais”⁴⁴⁰.

Se, até este ponto do articulado do Professor de Lovaina, parece claro o seu entendimento da existência de um manifesto pendor caritativo, face ao da justiça, ínsito na encíclica *Caritas in veritate*, logo, todavia, é introduzida complexidade ao discurso e as nuances não são nada negligenciáveis:

“Por outro lado, não se pode negar que a encíclica faz algumas sérias tentativas de análise estrutural e de revalorização da justiça. Contra alguns críticos que sustentaram que existe uma ‘nega a fazer qualquer tipo de análise das estruturas’, cabe arguir que é um sinal positivo que *Caritas in veritate* faça, pelo menos em alguns parágrafos, uma tímida tentativa de revalorizar a justiça e uma análise estrutural dos problemas. Assim sucede, por exemplo, no caso da acertada reflexão sobre a fome:

A fome não depende tanto de uma escassez material, como sobretudo da escassez de recursos sociais, o mais importante dos quais é de natureza institucional; isto é, falta um sistema de instituições económicas que seja capaz de garantir um acesso regular e adequado, do ponto de vista nutricional, à alimentação e à água e também de enfrentar as carências relacionadas com as necessidades primárias e com a emergência de reais e verdadeiras crises alimentares (...) O problema da insegurança alimentar há-de ser enfrentado numa perspectiva a longo prazo, eliminando as causas estruturais que o provocam e promovendo o desenvolvimento agrícola dos países mais pobres (CV 27). A atenção prestada às instituições ressoa na crítica radical que a encíclica faz às formas mais injustas de propriedade intelectual à custa dos pobres (CV 22).

A justiça reaparece também no contexto de uma reflexão sobre a redução dos sistemas de segurança social como preço que se há-de pagar ‘a troco da busca de maiores vantagens competitivas no mercado global, com grave perigo para os direitos dos trabalhadores [...] e para a solidariedade nas tradicionais formas do Estado social’ (CV 25). Este juízo está a anos luz do elogio que o Compêndio [da doutrina social da Igreja] faz da competição; é uma chamativa correcção do afastar, sem matizes, do Estado de ‘assistência social’, na *Centesimus annus* (CA 48), e no Compêndio, que, inclusivamente, fala da possibilidade de ‘degenerar facilmente num Estado de bem-estar’ (...) Na *Caritas in veritate*, as políticas de bem-estar do Estado não são já condenadas praticamente em bloco (...) Outra importa correcção face ao Compêndio é a inequívoca afirmação moral de que a economia de mercado deve estar submetida à tríade da justiça comutativa, distributiva e social (CV 35). *Caritas in veritate* faz finca-pé no facto ‘de a justiça afectar todas as fases da actividade económica’ e [no entendimento de que] ‘as normas de

⁴⁴⁰ Johan VERSTRAETEN, *Economia e Religião*, in *Concilium* (343), Novembro 2011.

justiça devem ser respeitadas desde o princípio e durante o processo económico, e não apenas depois ou colateralmente’ (CV 37).

O texto continua a dizer, em termos muito diferentes dos utilizados pelo *Compêndio*, que a vida económica não se fundamenta simplesmente num contrato, e que requer igualmente leis justas e formas justas de redistribuição guiadas pela política”⁴⁴¹.

Esta multiplicidade de referências tem um conjunto, assinalável, de méritos: a) mostra como no balanço justiça/caridade Bento XVI não se posiciona de modo exclusivista/reductor face a um dos elementos do par em causa; b) evidencia que a Doutrina Social da Igreja não é o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*; c) constata que Bento XVI opera, inclusive, neste seu texto, uma correcção a várias abordagens, do ponto de vista social, do referido *Compêndio*.

Dito isto, o investigador não deixa de formular uma crítica ao enunciado do Papa, entendendo que este pode ser insuficiente ou excessivamente optimista no que concerne à humana capacidade de conversão (metanóia) comportamental e que, assim, a exigência de justiça devia ser mais clara:

“Até aqui [vai] a evolução positiva da Caritas in veritate. O problema é, sem embargo, que a dita evolução fica eclipsada pelo principal foco de interesse da encíclica, que, em última instância, coloca a justiça num papel secundário. Em primeiro lugar, como consequência da sua ‘interpretação metafísica do humanum, na qual a relacionalidade é elemento essencial’ (CV 55). Por outras palavras: o ‘homo relatus’, cuja vida se baseia na reciprocidade, é apresentado como alternativa ao ‘homo socialis’. Em segundo lugar, a justiça fica subordinada à gratuidade (...) David Hollenbach acerta no ponto quando assinala que, como consequência da redução do amor à caridade como dom e gratuidade, a encíclica passa por cima das consequências do facto de um amor cristão ‘baseado na relação recíproca em comunidade’ implicar ‘igualdade e portanto justiça’. Com Hollenbach, importa perguntar ‘se a postura da encíclica é suficiente para abordar algumas questões práticas chave relativas ao programa de desenvolvimento de hoje em dia, especialmente a mitigação da pobreza’ (...) Espera-se demasiado do ‘prestar ajuda aos pobres’: ‘carece-se de uma ética baseada no amor como igual consideração, expressa em forma de justiça com os outros [...] e não a caridade como dom, para determinar se a ajuda está a beneficiar realmente quem se pretende ajudar’ (...) Daí a conclusão de Hollenbach, com a qual estou inteiramente de acordo: ‘em lugar de os transcender com um espírito de dom ou gratuidade, a justiça é a exigência chave do desenvolvimento» em países nos quais os governos ‘caem na corrupção, no suborno e no tribalismo’.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

De acordo com a crítica de Hollenbach, desejo concluir dizendo que tanto o Compêndio como a Caritas in veritate requerem uma revisão à luz da intuição de Paul Ricoeur, de que a vida boa sempre se vive ‘com e para os outros, em instituições justas’.

Fazer um apelo a novas formas de interação entre os indivíduos (fraternidade, relacionalidade) e a uma economia baseada no amor e na gratuidade talvez seja uma correção válida dos pressupostos do pensamento económico neoclássico, mas não é suficiente. Na economia globalizada real, a gratuidade e a reciprocidade são fenómenos muito marginais. Em muitos contextos concretos, a opressão e instituições injustas impedem as pessoas de viver uma vida digna. Mudar tais contextos é, antes de tudo, uma questão de justiça (...) Isto requer tanto a criação de novas formas de práticas económicas fraternas, como mudanças institucionais fundamentais. A cultura da reciprocidade exige também ‘[partilhar] desde a base’, não só relativamente aos programas de ajuda (CV 58), ou relativamente a incluir os pobres com recursos económicos (CV 35), mas também na realização da missão social da Igreja e no desenvolvimento do seu ensino [sabedoria] social. Despoletado pela experiência vital dos pobres, será um autêntico ‘dia-logos’ o que constitua [constituirá] a fonte de uma economia baseada na *justitia in veritate*”⁴⁴².

Em suma, sem alienação da história, por onde o Eterno entra; enformando-nos em comunidades que na renovada *traditio* geracional permita haurir sentido existencial, por um *lebenswelt* cristão que nos implica no tempo e na *polis*, Bento XVI deixa-nos um conjunto de reflexões e desafios, de diagnósticos e soluções que merecem ser consideradas. Passando pelo crivo do debate, que, naturalmente, inclui o próprio seio da Igreja, Bento XVI, no trilho do pensamento social católico que há mais de um século a tantos inquieta, vem, de novo, abalar-nos, na pertinência da leitura dos desafios do presente à luz de um critério milenar.

⁴⁴² *Ibidem*.

CAPÍTULO IV – PEDAGOGIA E DIDÁCTICA PARA A LECCIONAÇÃO DA UNIDADE LECTIVA “ÉTICA, POLÍTICA E RELIGIÃO”, NO ENSINO SECUNDÁRIO DE EDUCAÇÃO MORAL RELIGIOSA E CATÓLICA

Depois da reflexão científico-teológica acerca do(s) desafio(s) colocado(s) pela secularidade (à presença da religião no espaço público e à escuta da sua voz), neste capítulo quarto procurar-se-á operacionalizar alguns dos adquiridos da investigação realizada, mobilizando as dimensões pedagógica e didáctica.

Em um primeiro instante, todavia, afigura-se-nos crucial caracterizar o (desejável) perfil do professor (de EMRC).

1. Educar é eternizar

Ad ora ad ora

M'insegnate come l'uom s'eterna

A suprema simplicidade é intraduzível. São sete palavras nas quais Dante resume e define a *paideia*, identificando o propósito do verdadeiro ensino e o objectivo da arte, da filosofia, do pensamento especulativo, de todos os tempos. O essencial está em *s'eterna*. Eliot Norton: ‘Ensinaste-me como o homem se faz eterno’. É esta, de facto, a tradução convencional, mas carece da força, do ritmo do original. O francês permite o verbo *s'eterniser*. O grande ensino, a instrução do espírito humano na procura estética, filosófica, intelectual, ‘eterniza’ não apenas o indivíduo, mas também a humanidade. Afortunado o discípulo cujo Mestre deu sentido à mortalidade.

George Steiner, *As lições dos mestres*, Gradiva, Lisboa, 2011, 75-76.

Durante séculos, o conceito de *profissão* esteve confinado, exclusivamente, a três actividades humanas: sacerdócio, prática da medicina e do Direito⁴⁴³. No quadro de comunidades em que o religioso assumia preeminência, a *vocação* tomava um carácter de (divino) *chamamento* (a uma determinada missão no mundo) que, nas sociedades modernas, se transmutou em *serviço*, ou *desempenho, competente à sociedade*. Que tal não seja (indevidamente) traduzido por uma tecnocracia asséptica, a realizar de modo

⁴⁴³ Cf. Emílio NAVARRO, *Ética profesional de los profesores*, Desclée, Bilbao, 2010.

burocrático, é algo que importa sublinhar. É que, nos nossos dias, não raro se recorre, ainda (e bem, diríamos), à capacidade de sintonização com o outro, à dimensão empática – *emocional* e/ou *cognitiva* – para recrutamento de futuros profissionais (nomeadamente, na selecção de alunos, para faculdades de medicina, em países da nossa área civilizacional). Com efeito, o agir com cuidado e compaixão, olhar nos olhos o nosso interlocutor, a mobilização que possamos alcançar para nos *focarmos* em uma pessoa e/ou um objecto determinará a excelência – ou ausência dela – no domínio do nosso ofício⁴⁴⁴. De resto, ao nível do professorado, empatia deverá significar, suplementarmente, o *reconhecimento* do outro, do aluno, como *pessoa*, que merece (*o meu*) respeito, (*a minha*) atenção e escuta, mesmo que a relação, em sala de aula, não seja entre iguais, existindo um grau de *verticalidade* (relacional), em virtude de diferenças ao nível da missão e do papel de cada um (subjazendo, a tal *desigualdade*, um grau de conhecimento, formação académica, especialização, maturidade bem diversos), e em que a conduta/atitudes e valores, mormente de jovens em formação, não podem deixar de ser escrutinados⁴⁴⁵.

Se um dos atributos das clássicas profissões consistia em não poderem ser objecto - as acções tributárias destas - de compra e venda, não menos incisivo é o (auto) questionamento que um professor – e, se quisermos, em particular o professor que contende, nos seus ensinamentos, com conteúdos acerca da ética – pode, a este propósito, empreender. Em realidade, uma das interrogações maiores que George Steiner⁴⁴⁶ introduz, ao longo de *As lições dos mestres*, prende-se com a remuneração da revelação - acometida ao Professor. Se ao Mestre, em especial o das *Humanidades*, foi dado o acesso a verdades últimas, a uma sabedoria acerca do mundo e das coisas, como ter prémio por as revelar? “Como é possível *pagar* pela transmissão de sabedoria, de conhecimento, de doutrina ética ou de conceitos de lógica?”⁴⁴⁷

E, dado o salário ser uma realidade, então como calculá-lo, quando se fala de filosofia, ética, poesia?

⁴⁴⁴ Cf. Daniel GOLEMAN, *Foco*, Temas e Debates, Lisboa, 2014. Por seu turno, Adela Cortina adverte que uma excessiva sintonização com o sentir/pensar do outro pode conduzir à manipulação daquele, pois como que passamos a conhecer a sua sensibilidade e o seu íntimo. Cf. Adela CORTINA, *Para que sirve...*

⁴⁴⁵ Cf. Emílio NAVARRO, *Ética profissional...*

⁴⁴⁶ Cf. George STEINER, *As lições dos mestres*, Gradiva, Lisboa, 2011.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, 27.

“Que equivalência monetária ou conotação cambial pode ser estabelecida entre, por um lado, a sabedoria humana e a transmissão da verdade e, por outro, um honorário em dinheiro ou gêneros? Se o Mestre é verdadeiramente um portador e comunicador de verdades engrandecedoras, um ser inspirado por uma visão e vocação nada comuns, como pode cobrar pelos seus serviços? Não existirá algo de simultaneamente aviltante e risível em toda a situação (...)?”⁴⁴⁸

Steiner opera, quanto ao *prémio* ao professor, uma clara distinção: a) “o pagamento de capacidades técnicas, do ensino de ofícios ou mesmo dos domínios mais elevados da tecnologia, na medida em que dizem respeito às ciências, é talvez justificável. Os saberes da carpintaria e da electrónica ou da computação quântica integram de modo palpável o domínio do ‘profissional’; mais do que isso, o tempo e as disciplinas operativas que envolvem podem ser entendidos, com razoabilidade, como mensuráveis e susceptíveis de recompensa monetária”; b) “mas como podemos pagar a Parménides pelo ‘Uno’, a Sócrates pelas ideias sobre a virtude, a Kant pelo sintético *a priori*? Será que os metafísicos descontentes podem revoltar-se ou recusar os seus serviços àqueles que não têm possibilidades de pagar pelo seu *magisterium*?”⁴⁴⁹

De um ponto de vista operativo, a solução, proposta pelo autor, não deixa de remeter para uma lógica disruptiva, bem distante daquela com que nos confrontamos (habitualmente), mas que tem, outrossim, o mérito de nos fazer problematizar:

“uma sociedade orientada para o essencial poderia suprir as necessidades materiais dos professores. Foi uma disposição deste tipo que Sócrates, com soberana ironia, propôs aos seus acusadores. Uma tal sociedade pagaria apenas e precisamente aos medíocres, àqueles que convertem a vocação num negócio. Os Mestres receberiam apenas o mínimo necessário, à semelhança dos frades mendicantes”⁴⁵⁰.

Como a solução, uma vez mais, se afastasse do concreto quotidiano, Steiner trata de passar, se assim se poderá dizer, ao plano do apelo à responsabilidade individual (falando à consciência dos Mestres):

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, 34.

“De modo mais realista, o Mestre, o pensador ou o indagador em geral deveriam ganhar a vida mediante uma qualquer actividade desligada da sua vocação. Boehme fazia sapatos, Espinosa polia lentes, Peirce - o mais importante filósofo que o Novo Mundo produziu até ao momento - escreveu, a partir da década de 1880, as suas obras imensas e espantosamente originais na mais extrema pobreza e isolamento, Kafka e Wallace Stevens trabalhavam em firmas de seguros, Sartre foi um dramaturgo, romancista e panflista de génio”⁴⁵¹.

Em matéria de riquezas, já Pico della Mirandola alertara que não eram estas que mais relevavam no que à (sublimidade da) dignidade da pessoa humana concerne, mas, antes, no absoluto respeito e *praxis* conforme a esta, a procura, por parte de todos e de cada um, da causa das coisas, do sentido do Universo, dos desígnios de Deus⁴⁵².

O bom professor, guardião e transmissor da cultura acumulada durante gerações, sensível perscrutador dos (mais recentes) contributos aduzidos pelas jovens gerações, profissional actualizadíssimo, imbuído da *curiositas* que é *divinitas* no humano⁴⁵³, que recusará o uso rotineiro do *Manual* e não improvisará na preparação das aulas, terá três características absolutamente determinantes: a) será um *expert* na matéria que lecciona; b) será um especialista na técnica didáctica relacionada com a sua especialidade (utilizará, pois, métodos didácticos que forneçam efectiva aprendizagem, sabendo *motivar* - verbo não sinónimo de *divertir* -, sendo a escola local de trabalho; é verdade que há um lado teatral na sala de aula, mas o professor deve estar consciente que a(s) vontade(s) para o teatro propriamente dito, ou para a entrada em uma sala de aula não são exactamente as mesmas; o investimento no recurso às novas tecnologias de informação e comunicação (TIC), com o móbil da eficácia na transmissão da cultura, faz parte de um novo projecto da Fundação Calouste Gulbenkian, pilotado pelo ex-ministro da Educação, Eduardo Marçal Grilo); c) os aspectos éticos farão parte do seu quotidiano. Ademais, dir-se-á que a formação que ministra obterá os resultados que a sociedade (e o próprio) dela esperam se for capaz de, simultaneamente, forjar o (sólido) humano, o cidadão (consistente) e o futuro profissional (competente) que, na escola, vem completar a aprendizagem em família⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² Cf. Nuccio ORDINE, *La utilidade de lo inútil*, Acantilado, Barcelona, 2013.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ Cf. Emídio NAVARRO, *Ética profissional...*

1.1. A escola para este tempo

A escola não deve, aliás, limitar-se a reproduzir os ensinamentos bebidos em casa pelos mais jovens (há, nela, uma dimensão de inovação), ainda que não se fixe, necessariamente, em contrariá-los (em particular, a pauta axiológica nela recebida): será espaço intermédio entre a família e comunidade social na qual haverá um *continuum* entre *instrução* e *educação* (como propõe Savater, as lições, por exemplo, sobre o nazismo são não apenas conhecimento histórico que aos alunos se inculca, como, na mesma medida, se transmitem valores e se forma o carácter).

À escola compete fornecer ferramentas, aos discentes, para que, por si próprios, possam pensar, evitando um moralismo que não seja propulsor de autonomia e responsabilidade (individuais; mais: a ética, enquanto ramo da filosofia moral, deve contribuir para explicar/fundamentar as injunções da moral), vida plena e com sentido (para a filósofa Susan Wolf se o *sentido da vida* está vinculado, para muitos, à existência de Deus e ao projecto amoroso que nos pede para abraçar(mos), todavia, na sua perspectiva, pode haver *sentidos na vida*, consistindo estes no eleger de actividades não supérfluas e objectivamente boas para a humanidade, que levem a uma densa felicidade e não a uma espúria, e efémera, satisfação de um qualquer prazer⁴⁵⁵).

Apesar de, no nosso tempo, muitos dos melhores talentos seguirem a via académica das *ciências duras*, e de, aliás, estas – as *ciências duras* - virem a encontrar novas imagens e renovar a nossa linguagem, a verdade é que sobre as possibilidades do humano nunca a neurociência ou a estatística serão capazes de dizer como Dostoievsky disse⁴⁵⁶. De acordo com a filósofa Martha C. Nussbaum⁴⁵⁷, as *humanidades* são decisivas para a democracia: esta carece das *humanidades*, porque nos relatos, nas narrativas que os romances, os contos, toda a literatura e, bem assim, o ensaio filosófico proporcionam, encontramos, não raramente, o ponto de vista do *outro*, levando-nos, de tal sorte, a poder *internalizá-lo* e a tê-lo devidamente em conta, sem o pretender eliminar, na nossa conduta e deliberação cidadã. A literatura e a filosofia são, assim, verdadeiros sustentáculos da coesão social e da democracia. Desde logo, necessita a

⁴⁵⁵ Cf. Desidério MURCHO (org.), *Viver para quê?*, Dinalivro, Lisboa, 2009.

⁴⁵⁶ Cf. George STEINER, *Linguagem e silêncio*, Gradiva, Lisboa, 2014.

⁴⁵⁷ Cf. Martha NUSSBAUM, *Sin fines de lucro – por qué la democracia necessita de las humanidades*, Katz, Madrid, 2010.

democracia da *maiêutica socrática* por sistema, desde os primeiros passos na escola, porque será ela a fornecer músculo, pensamento crítico face a toda a autoridade – indiscutida – ou a todo o condicionamento grupal face ao qual, em muitos casos, qualquer dissensão é punida. A urgência das *humanidades* faz sentir-se, igualmente, porque a vida é *vida examinada, vida com sentido* e o aparato de tipo filosófico/teológico/literário é convocada. Hans Kung, em *Aquilo em que creio*, faz notar que a pergunta pelo sentido da vida é uma interrogação iminentemente moderna. Quer dizer, a questão, para os contemporâneos da Bíblia hebraica, dos primeiros séculos da nossa era ou, mesmo, da Idade Média, nem se colocava: Deus e os seus mandamentos, como desde tempos imemoriais, era a evidência de resposta, nem sequer necessitada de ser requerida explicitamente. A comunidade (crente) apoiava e suportava tal fé; nenhuma razão, pois, para divisar um sentido específico para uma vida individual. O primeiro, pois, a colocar o problema é o jurista e teólogo João Calvino que responde no *Catecismo de Genebra*, de 1542, que a finalidade da vida humana é conhecer a Deus, porque Este nos criou e pôs no mundo para ser glorificado. Só no séc. XVII a interrogação chega aos catecismos católicos que apenas no século XX, e não sem ambiguidades, remetem para a felicidade terrena um dos desígnios da existência.

E é em pleno séc.XX, e depois da II Guerra Mundial, que muitos vêm no trabalho o sentido da vida; outros, detectam-no na autorrealização; ou, ainda, na multiplicidade de experiências ou vivências. Em cada âmbito (parcelar), algo de verdadeiro, no tocante ao fundamental ao humano, se tocará, mas, ainda assim, são pequenos *sentidos*, à espera de uma resposta englobante. Como aceitar, sem esperança alguma, a quotidiana dificuldade extrema vivida num bairro pobre de Bombaím, numa favela do Rio, na escravatura do Níger? Como não esperar uma justiça final para os que passaram pelos campos de concentração nazis, ou de Mao? Como não pensar na criança que morre precocemente, “não existe então, pergunto-me, justiça alguma? Mais, para que estavam sobre a Terra? E porque estamos sobre a terra, nós, a quem as coisas correm relativamente bem?”⁴⁵⁸, pergunta o autor. A resposta de Kung procura não cair em dois pólos (extremos, de cariz oposto): o *naturalismo* que vê no humano apenas biologia, absoluta igualdade (humana) com as demais espécies, ausência de valor e sentido (superiores); e o *construtivismo* como sistema que vê no sentido uma construção puramente humana, sem que esteja, de algum modo, vinculada à realidade; puro

⁴⁵⁸ Hans KUNG, *Aquilo em que creio*, Temas e Debates, Lisboa, 2014, 122.

artifício. Não nos enganemos: “esse sentido, tem de ser encontrado [não criado, mas encontrado atente-se!] por cada pessoa por si mesma, no seu próprio círculo de vida, maior ou menor”⁴⁵⁹. Em completa *fidelidade à terra*. Porque, mesmo de um ponto de vista muito pragmático, aliás, sobretudo nele, o sentido da vida - como resposta *intelectualmente coerente* que cada um dará - torna-se (resposta) fundamental para si próprio, em momentos de crise, momentos pelos quais, todos, humanos, passamos e que - sem esta robustez, esta resposta procurada e, de alguma forma, minimamente encontrada, com verdade e seriedade -, em chegando, pode conduzir ao abismo. Por isso também, defende justamente o teólogo suíço, recorrendo a Max Weber, o verdadeiro professor devia ter como uma das grandes missões, sem proselitismos de espécie alguma, mas com integridade intelectual, ajudar os seus ouvintes a atingirem a clareza; numa palavra, “obrigar o indivíduo - ou, pelo menos, ajudá-lo - a prestar contas a si mesmo do sentido último dos seus próprios actos”, para que possa decidir entre “as possíveis atitudes últimas perante a vida”⁴⁶⁰. Através das *humanidades*, a imaginação não enfraquecerá e impedirá que haja *homens e mulheres* (invisíveis) numa sociedade (os que não têm voz, minorias, etc.). Em sociedades cada vez mais complexas e plurais conhecer a história do outro, as principais convicções da sua mundividência, a sua cultura, religião, língua é essencial para um tecido social pacificado. A democracia precisa, finalmente, das *humanidades*, porque o humano não é assim tão *bonzinho* e precisa de instituições/disciplina(s) capazes de o poderem motivar/contrariar e enquadrar no respeito pelo outro, sempre fim, nunca meio.

Na verdade, há questões nas quais nenhum professor pode pretender-se neutro e a dignidade da pessoa humana e o respeito pelo próximo são, justamente, paradigmas do que, em nenhum momento, se poderá abdicar sem que, do mesmo passo, de uma sociedade civilizada se abdique também.

Fundamental, neste âmbito da autonomia de pensamento, por banda dos alunos, assinalar a advertência de José Azcue⁴⁶¹ sobre a escola portuguesa: o nosso sistema actual de educação penaliza as falhas e não incentiva os riscos. Os nossos alunos devem ser penalizados não por falharem, mas por não tentarem. Não ter medo de falhar é essencial. De acordo com este professor, “a escola precisa de ensinar o aluno a fazer as perguntas e não apenas a responder-lhes. Os melhores alunos que tive foram jovens que

⁴⁵⁹ *Ibidem*, 123.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, 100.

⁴⁶¹ José AZCUE, *A escola onde se aprende*, Principia, Cascais, 2012.

deram provas de uma grande curiosidade. Lembro-me deles pelas perguntas que faziam, não pelas respostas que davam às minhas perguntas”⁴⁶².

O tópico do pluralismo é, em permanência, atendido por Emílio Navarro, em *Ética profissional dos professores*, propondo, neste cenário, que o professor não se deixe tentar pelo proselitismo, mas, com honestidade intelectual, exponha a cosmovisão em que se insere (deixando espaço de liberdade e espírito crítico dos formandos). O *topoi* da concorrência de culturas, suas tensões e o desaguar de momentos críticos em plena sala de aula tem sido alvo de permanentes revisitações – atente-se, eloquentemente, na abordagem cinematográfica de Laurent Cantet, no premiado filme *A turma*, lá onde, subúrbio parisiense, o choque cultural faz sentir-se até ao paroxismo, exigindo do professor, outrora detentor de autoridade, que a consiga adquirir/ganhar num contexto particularmente difícil. Os conteúdos do labor acometido ao mestre amplificam-se:

“de transmissor competente de saberes científico-culturais, do professor se espera agora que se implique, motive, diagnostique, monitorize, dialogue e resolva problemas – na turma e na escola. No entanto, perante crianças e adolescentes com origens muito diversas, que desafiam saberes e a ordem escolar (adulta), a gestão quotidiana da turma revela-se o nó górdio do investimento – mas também do esgotamento (‘burn-out’) – profissional do professor”⁴⁶³

Ao professor de *Educação Moral e Religiosa Católica* é solicitado, em tal contexto, que sempre afirme o respeito por opções mundividenciais de teor diverso das suas (e dos seus alunos), sendo que o convite à observação da riqueza da dissemelhança deve ser elaborado.

Uma das missões primordiais (e inelutável) no exercício do professorado é a avaliação. Ora, a diversidade de (tipo de) aferições, os diferentes talentos requeridos - na escola, vamos precisar de actividades que calha bem partilhar com 500 alunos e, então, as escolas devem estar apetrechadas, nomeadamente com auditórios ou anfiteatros para os albergar, enquanto outras só farão sentido ser dirigidas a 5 discentes. A flexibilidade será a nota dominante, em matérias que exigirão, provavelmente, uma menor rigidez no espartilho de cadeiras, em um “aulário” – uma espécie de depositário de alunos - desmotivante para muitos. Um saber feito de workshops, oficial, onde se aprende a

⁴⁶² *Ibidem*.

⁴⁶³ Ana ALMEIDA e Maria VIEIRA, *Educação*, in José CARDOSO, Pedro MAGALHÃES e José PAIS (org.), *Portugal Social de A a Z*, Expresso, Lisboa, 2013.

sério emergirá, junto a maior motivação por parte dos discentes. O desafio que, nos últimos 40 anos, na educação, passou por instruir todos, dará, em breve, lugar a um outro, que atenderá à diferença e especificidade de cada um. O modelo *fordista*, quando estamos um século adiante, só se mantinha na sala de aula. A necessidade e disponibilidade dos professores para estarem em constante aprendizagem terá que ser enorme. Joaquim Azevedo, que nos ensina tudo isto sobre a escola do futuro, diz-nos que não seria mau que, por exemplo, não pudesse haver candidatos a cursos para professores que entrassem com média inferior a 16 valores. Os professores até agora formados, em seu entender, foram(-no) para outra sociedade. Quem está agora a passar pela escola não sabe que emprego terá amanhã, quantos empregos durante a vida, com que tipo de duração e contrato e a escola precisa de contribuir para que se aprenda a lidar com a situação emergente⁴⁶⁴. O especialista em educação diz que construímos escolas luxuosas, mas não voltadas para o futuro, não se tendo falado, na arquitectura programada, com as pessoas que pensam o futuro da escola no planeamento da sua construção⁴⁶⁵. Não mais se pode pensar na escola dirigida exclusivamente ao “aluno médio”. A realidade “turma” tenderá a desaparecer. Na Catalunha, escolas dos Jesuítas aplicam, já, um novo modelo de aprendizagem baseado na teoria das inteligências múltiplas⁴⁶⁶ - em avaliações as mais completas possíveis, a igualdade de oportunidades a cada um dos alunos, numa palavra, a equidade e a justiça devem ser escrupulosamente garantidos. É que a escola, em princípio, em vez do sexo, raça ou riqueza (como sucedeu em outras sociedades), outorgará o lugar das pessoas na hierarquia social⁴⁶⁷, pelo que o cuidado na avaliação deve ser extremo.

O professor, pontual, não aceitará, ainda, prebendas de editoras que visarão, de algum modo, comprometer/condicionar escolhas de (futuros) *manuais*. E principiará cada ano lectivo definindo, de modo preciso, as regras que enformarão o relacionamento

⁴⁶⁴ Joaquim AZEVEDO, *Sinais de fogo – cultura, educação e ciência. Parte I*, in <https://www.youtube.com/watch?v=PiyiTJMqJb0>, consultado a dezasseis de Abril de 2015.

⁴⁶⁵ *Ibidem, Parte II*, in <https://www.youtube.com/watch?v=CHY2cgnTo1w>, consultado a dezasseis de Abril de 2015.

⁴⁶⁶ *Ibidem, Parte IV*, in <https://www.youtube.com/watch?v=CHY2cgnTo1w>, consultado a dezasseis de Abril de 2015. Deve, em qualquer caso, notar-se que as novas perspectivas acerca da educação, baseadas em uma maior interdisciplinariedade, de maior contextualização e afastamento de matérias que requerem maior grau de abstracção e erudição, muito, se não exclusivamente, orientadas para o mercado de trabalho vêm merecendo crítica. Cf. Helena DAMIÃO, ‘Aprender melhor para ter mais sucesso’, in <http://dererummundi.blogspot.pt/2015/04/aprender-melhor-para-ter-mais-sucesso.html>, consultado a dezanove de Abril de 2015.

⁴⁶⁷ Cf. Emílio NAVARRO, *Ética profissional...*

e hábitos de trabalho (com os alunos), sendo inflexível, nessa ocasião, com qualquer tergiversação nos predicados enunciados.

Se, como Emílio Navarro sugere, também a justiça social não pode estar afastada como tarefa acometida à escola e ao professor, sempre diríamos que é, hoje, claro como os anos iniciais de cada pessoa, na aquisição de capacidades cognitivas e não cognitivas, pode ser tão determinante para um trajecto futuro. O investimento das políticas públicas centradas nas crianças entre o seu nascimento e os 6 anos tem um grau de reprodutividade - digamos, é um investimento tão seguro, multiplicado, aliás, nos casos de crianças oriundas de meios desfavorecidos -, que desde há vários anos, em diferentes estados europeus, o financiamento, por exemplo, de creches é entendido como uma boa despesa. Acontece que tal se verifica, com real apoio público, a partir dos três anos. E, no entanto, quer ao nível da aquisição de *competências cognitivas* - de estímulos vários, como por exemplo a leitura, mas não só -, como de *competências não cognitivas* - modos de comportamento, por exemplo - esses anos são, igualmente, fulcrais. Para um gasto de 0,4% do PIB, com despesa nesta área, há um ganho de 4% na riqueza, avançam diferentes estudos norte-americanos e dinamarqueses, de que falam Esping-Anderson e Palier, um dos maiores especialistas no Estado Providência, em *Três Lições sobre o Estado Providência*⁴⁶⁸.

Além dos benefícios do pré-escolar que a investigação amplamente demonstra, há, em Aghion e Roullet⁴⁶⁹ uma crítica que se debruça sobre os métodos pedagógicos, dividindo-os em *verticais* - quando o professor dá aulas a alunos com fracos níveis de rendimento, que tiram apontamentos e têm de trabalhar sozinhos com os seus manuais - e *horizontais* - quando o professor pede aos alunos para trabalharem em grupo, para participarem em jogos, discussões, animações ou em qualquer outro projecto. Por países, vemos que a França tem um ensino mais *vertical*, enquanto os países nórdicos aplicam métodos mais *horizontais*. Duas conclusões, de sentido diverso, aqui a tirar:

1) A Suécia é um bom exemplo dos limites da generalização dos métodos 'horizontais'. Nos anos 1990, chegou-se a um consenso quanto à reforma do sistema educativo, centrando-o essencialmente na criatividade dos alunos. Todavia, ao contrário de todas as expectativas, esta mudança contribuiu, no fundo, para cavar o fosso entre as classes

⁴⁶⁸ Cf. Gospa ANDERSON e Bruno PALIER, *Três lições sobre o Estado-Providência*, Campo da Comunicação, Lisboa, 2009.

⁴⁶⁹ Philippe AGHION e Alexandra ROULET, *Repensar o Estado*.

sociais. Os alunos de estratos sociais mais elevados, que podiam ser ajudados pelos pais (nos trabalhos de grupo ou em outros projectos), obtinham bons resultados, ao passo que os alunos filhos de emigrantes ou oriundos de estratos sociais mais desfavorecidos ficavam para trás. Parece, pois, que é necessário voltarmo-nos para uma mescla das denominadas práticas ‘horizontais’ e ‘verticais’.

2) O estudo mostra igualmente os efeitos a longo prazo dos métodos pedagógicos sobre os valores preponderantes na sociedade, nas instituições, no mercado de trabalho e na organização empresarial. Assim, os países que fomentam um ensino *horizontal* caracterizam-se, regra geral, por um nível de confiança mais elevado, um maior civismo e, inclusivamente, um melhor governo do que os países onde o ensino é mais *vertical*. Uma pedagogia mais *horizontal* está também associada a empresas organizadas mais ‘horizontalmente’, isto é, de forma mais descentralizada, no sentido de a autoridade ser delegada mais facilmente e de existir uma maior entreaajuda nas relações laborais.

Por sua vez, Aguiar e Silva⁴⁷⁰, mostra como a formação e o desenvolvimento da sensibilidade e do gosto estéticos não são um luxo, um privilégio ou um adorno supérfluos, aristocráticos ou burgueses, pois que constituem uma dimensão primordial e constante, antropológica e socialmente, do *Homem*. A escola de massas, que acolhe nos nossos dias crianças e jovens de múltiplos estratos sociais, alguns deles culturalmente muito desfavorecidos, deve desempenhar também neste domínio um papel emancipatório, proporcionando a todos, a partir das suas diversidades culturais de origem e sem as humilhar ou rasurar, o acesso a um capital simbólico que transcende as clivagens das classes e dos grupos sociais. Os autores *clássicos* não pertencem, enquanto tais, a nenhuma classe social. Os mais recentes dados da OCDE demonstram que a mobilidade social, na educação, em Portugal está longe de ser conseguida, isto é, há uma excessiva relação entre a ocupação profissional dos pais e os resultados dos alunos, nomeadamente nos testes PISA (países como a Finlândia, o Japão, ou a Suécia conseguem mitigar essa correlação e proporcionar educação de qualidade a todos; sobre esta ligação, vide <http://beta.icm.edu.pl/PISAoccupations2012/>). Em todo o caso, registre-se que a probabilidade de um filho de um quadro técnico (engenheiro, jurista, professor, etc.) obter uma licenciatura era, em Portugal, nos nascidos antes de 1970, 20 vezes superior à probabilidade de tal suceder com um filho de um trabalhador não

⁴⁷⁰ Cf. Vítor SILVA, *Humanidades, os estudos culturais, o ensino da literatura*, Almedina, Coimbra, 2010.

qualificado (empregada doméstica, vendedor ambulante, etc). Para os que nasceram entre 1970 e 1985, isto é, entre aqueles que frequentaram a escola portuguesa nas décadas de 80 e 90 do século passado, essa diferença diminuiu bastante: 7 vezes superior a probabilidade de uma licenciatura entre “uns” filhos e “outros”. A média europeia é de “3 vezes”⁴⁷¹.

O prestigiado historiador (há poucos anos desaparecido) Tony Judt não alinha(va) no nivelamento por baixo na educação - como espécie, o êxito plasmado em diplomas, de *direito natural à felicidade*- e, de resto, liga-o a um aumento das desigualdades sociais e a um fosso verdadeiramente elitista. Novamente, acordo completo - no que a uma escala que transcende certamente o Reino Unido diz respeito - quando escreve: “Durante 40 anos, o ensino britânico tem sido sujeito a uma sequência catastrófica de ‘reformas’ que visam restringir o seu legado elitista e institucionalizar a ‘igualdade’”⁴⁷². Observe-se a seguinte transcrição:

“Hoje em dia, quando o governo britânico estipula que 50 por cento dos alunos que concluem o liceu devem ir para a faculdade, o fosso que separa a qualidade da educação da minoria que frequenta o ensino particular do restante é maior do que em qualquer outra altura desde a década de 40 (...) Entretanto, agora temos no governo britânico mais formados por escolas particulares do que nas últimas décadas (17, pelas minhas contas) - e o primeiro antigo aluno de Eton a ser primeiro-ministro desde 1964 (...) As universidades são elitistas: o seu propósito é selecionar o grupo mais capaz de uma geração e educá-lo o melhor que sabe - aumentando a elite e renovando-a, constantemente. Igualdade de oportunidades e igualdade de resultados não são a mesma coisa. Uma sociedade dividida pela riqueza e pela herança não pode combater esta injustiça disfarçando-a em instituições de ensino - negando a distinção de capacidades ou restringindo a oportunidade seletiva - ao mesmo tempo que favorece um fosso de rendimento que, lenta e gradualmente, se vai cavando, em nome do mercado livre. Isto é mera falácia e hipocrisia. Na minha geração, considerávamo-nos simultaneamente radicais e membros de uma elite. Se isto parece incoerente, é a incoerência de um certo legado liberal que nós intuitivamente absorvemos nos nossos anos de faculdade. É a incoerência do aristocrata Keynes a criar o *Royal Ballet* e o *Arts Council* para benefício de todos, mas certificando-se de que era gerido por

⁴⁷¹ AA.VV., *Educação: os avanços num caminho ainda a percorrer*, in Renato CARMO e André BARATA, *Estado social de todos. Para todos*, 68-69. Os autores referem, contudo, que “a educação portuguesa continua a ser mais reprodutiva de desigualdades do que outras sociedades europeias, o que parcialmente se pode explicar pelo facto de os desníveis materiais e simbólicos serem ainda muito vincados”.

⁴⁷² Tony JUDT, *O chalet da memória*, Edições 70, Coimbra, 2011, 145.

peritos. É a incoerência da meritocracia: dar a todos uma hipótese e depois premiar o talento. Era a incoerência do meu *King's* e tive a sorte de a viver”⁴⁷³.

Em termos impressionantes, o filósofo Rob Riemen deixa-nos um retrato contundente do nosso tempo, corroborando, quando se refere à traição das elites, o diagnóstico vindo de citar:

“Essa [esta] forma de sociedade é o resultado inevitável do que Nietzsche previra com tanta lucidez: o declínio dos valores morais, o nihilismo. Nas décadas de 1870 e 1880, Nietzsche convence-se cada vez mais de que o ideal europeu de civilização, baseado em valores espirituais absolutos, perdeu os seus fundamentos. Não há valores absolutos porque tudo o que existe não é senão uma projecção do indivíduo. A Verdade, a Bondade, a Beleza não existem. Não são mais do que percepções e interpretações de um indivíduo. E qualquer coisa que possa ter algum significado não significa nada, porque perdeu a sua validade universal. A perda dos valores espirituais acarreta o desaparecimento não só da moral como também da cultura na acepção original da palavra: *cultura animi* ou cultura da alma. A ideia de que o homem é um ser que deve elevar-se, superar os seus instintos e necessidades físicas, é um dos princípios fundamentais das tradições religiosas do judaísmo e do cristianismo, fazendo igualmente parte integrante dos ensinamentos humanistas de Sócrates e de Espinosa. O ser humano só é digno de viver se conseguir apropriar-se dos valores absolutos do espírito. Viver na verdade e na justiça e criar beleza – só assim pode o homem realizar-se e aceder à liberdade. Quem permaneça escravo dos seus desejos, emoções, impulsos, medos, preconceitos e não saiba como usar a sua inteligência não pode ser livre (...) No fim da vida, [Nietzsche] escreve: ‘O perigo de todos os perigos: nada mais ter sentido’. Com a perda dos valores espirituais absolutos, tudo a que o homem atribuía significado desaparecerá: a distinção entre o bem e o mal, a compaixão, a ideia de que o amor é mais forte do que a morte, mas também a arte, a cortesia, a retórica, a ideia de qualidade e valor (...) Renunciámos ao tempo livre. Não ao tempo cronológico (o de lazer), mas ao descanso interior, à libertação total, ao distanciamento mental do mundo de que necessitamos para arranjar espaço para os elementos mais delicados da nossa vida. Deixamo-nos guiar pela velocidade, pelo movimento (tudo tem de acontecer já) e pelos impulsos. Já nada é duradouro. Adeus catedral, erigida ao longo de três séculos; adeus obra-prima cujo aperfeiçoamento exigia toda uma vida de experiência e atenção. Vivemos passivamente. Submetemo-nos aos telefones, ao nosso trabalho, à moda. A vida torna-se cada vez mais uniforme. O aspecto, o carácter, tudo tem de parecer com tudo o resto, e a média tende sempre a nivelar-se pelo mais baixo (...) [Lição de Theodor Adorno] ‘A única verdadeira força contra o fenómeno de Auschwitz é a autonomia individual, a capacidade de reflexão, de autodeterminação, de não aderir, de não assimilar, de ser um homem de carácter, um espírito independente em vez de um indivíduo sem carácter’ (...) É incontestável

⁴⁷³ *Ibidem*, 145-147.

que a nossa sociedade vive uma profunda crise cultural. Já não reconhecemos os nossos valores espirituais comuns, a educação deixou de proporcionar formação pessoal e moral, e já não somos capazes de responder às questões fundamentais que constituem a base de qualquer ideal de civilização: que regras norteiam a nossa vida? Qual o nosso modelo de sociedade? (...) ‘Defendemos a tradição judaico-cristã e os valores humanistas!’. Mais uma mentira, um *slogan* oco lançado por bárbaros e destinados a bárbaros, que se consideram na necessidade de dizer algo sobre a sua *própria cultura*. Alguém que adira realmente a essas crenças terá necessariamente aprendido este versículo da Bíblia: ‘Por isso, sejam amigos dos estrangeiros, porque vocês também já foram estrangeiros no Egito’ (Deuteronómio, 10:19). O defensor destas tradições acreditará sempre numa ética universal que inclua todos os seres humanos. A nossa verdadeira identidade não é determinada pela nacionalidade, origem, língua, crença, rendimentos, raça ou tudo o que distinga as pessoas umas das outras, mas, precisamente, por aquilo que as une e possibilita a unidade da humanidade: os valores espirituais universais que moldam a dignidade humana e que todos os homens podem adoptar. É por isso que essas tradições colocam a educação acima dos interesses materiais e consideram a vida um esforço permanente na via do conhecimento e da aplicação de valores absolutos como a verdade, a justiça, a compaixão e a beleza. Nessas tradições, a arte, as humanidades, a filosofia e a teologia ocupam um lugar central na educação, porque são o conjunto mais importante de instrumentos que permitem forjar em nós a virtude e que nos ajudam a adquirir uma certa sabedoria (...) Ninguém nasce ‘homem-massa’, muito pelo contrário. Tornar-se adulto é ganhar consciência das grandes questões existenciais, sobretudo do sentido da vida. Mas muitas pessoas, sobretudo ‘as que não têm uma vida fácil’, são abandonadas na sua busca de respostas a estas questões e nas suas tentativas de viver uma vida livre e responsável. São abandonadas por intelectuais niilistas que consideram que o humanismo foi ultrapassado, que a verdade absoluta e os valores espirituais não existem, que nada possui um valor imutável e que os valores universais e intemporais pertencem ao passado. Com efeito, tudo é trivial, pensam esses sofistas sem se aperceberem de que triviais são eles. As pessoas também são abandonadas por intelectuais conservadores que não conseguem compreender que é precisamente por a verdade ser absoluta que devemos estar sempre preparados para a reconhecer sob as diferentes formas de que se reveste ao longo do tempo, e que, para sermos fiéis à verdade e vivermos na verdade, temos de estar atentos à novidade, à mudança. Temos de procurar configurações significativas se queremos evitar cair no obscurantismo e tornarmo-nos amargos e insensíveis. As pessoas são abandonadas pelo sistema educativo que renunciou à educação liberal da arte e das humanidades, e uma educação espiritual e moral que permita ao indivíduo tornar-se uma pessoa de carácter. A educação curvou-se perante os ditames do que é útil às empresas e ao Estado (...) [a] traição das elites transforma o homem comum num homem-massa, reduzindo a sua identidade à do cliente, votante, espectador ou escravo do dinheiro. São cada vez menores as oportunidades e o estímulo para os indivíduos se sentirem livres e responsáveis na aceção de Sócrates e de Espinosa. Só pela prática da arte de viver, pela aquisição das virtudes e dos valores

espirituais que dignificam a existência é que o indivíduo poderá desenvolver uma personalidade benevolente e afável e ser verdadeiramente livre”⁴⁷⁴.

Ser um *bom professor* será, por certo, consciencializar dos específicos deveres da profissão, do mundo que o rodeia, do futuro que estamos a construir (sendo que vale a pena, neste constructo, sublinhar que aqui não se adere nem ao *antigamente é que era bom*, pois que os dados dos estudos internacionais de avaliação de desempenho - PISA/PIRLS e TIMSS – mostram uma melhoria, clara, ao longo dos anos, dos resultados dos alunos portugueses, nem, tão pouco, se segue de modo acrítico, a ideia de termos, actualmente, a *geração mais qualificada de sempre*:

“Uma crítica que todos podemos fazer é que à educação em Portugal falta sentido de futuro. Quanto tempo é que vai demorar a formar um miúdo que entra no pré-escolar até que possa terminar o seu tempo de formação? 15 anos, em média. O que quer dizer que nós deveríamos estar a debater quais são os desafios que se colocam à formação desta criança para poder, daqui a quinze anos, estar capacitada e preparada para enfrentar os problemas do futuro (...) E este exercício não está feito nem para a educação, nem propriamente para o país, ou seja, qual vai ser o tipo de configuração económica e produtiva, daqui a quinze ou vinte anos para que possamos orientar as chamadas competências, os conhecimentos e já agora as capacidades, para que os jovens estejam preparados, para quando chegarem à vida activa, poderem responder aos problemas que lhes vão ser colocados, para não continuarmos a formar gente para estar no desemprego e sem qualificações nenhuma”⁴⁷⁵

Ministro da educação como David Justino, Augusto Santos Silva projecta caminhos que entende deverem ser percorridos rumo a esse futuro:

“É uma geração que vai ser formada para uma economia e para uma sociedade que há-de vir e que não conhecemos, podemos somente fazer um exercício de prospectiva. Devemos insistir na aquisição de capacidades, competências e disposições atitudinais que favoreçam a aprendizagem, a adaptação, a adequação aos novos desafios sociais, culturais e económicos que certamente virão, e parece um erro crasso querer contrapor a essa centragem nas competências um discurso arcaico e obsoleto sobre a predominância dos conhecimentos. Não sabemos que conhecimentos irão ser necessários aos adolescentes e aos jovens que entrarão no mercado de emprego daqui a dez ou quinze anos, o que sabemos bem é que precisarão de competências e de rotinas fundadas

⁴⁷⁴ Rob RIEMEN, *O eterno retorno do fascismo*, Bizâncio, Lisboa, 2012, 17-68.

⁴⁷⁵ David JUSTINO, *Políticas públicas. A educação*, in Maria RODRIGUES e Pedro SILVA (org.), *Políticas públicas em Portugal*, INCM, Lisboa, 2012, 362-363.

na aquisição de novos conhecimentos, na vontade em serem activos, empreendedores, terem iniciativa, na capacidade de se adaptarem a situações de incerteza e de risco, trabalharem em conjunto e dominarem além do português outras línguas (e não sabemos sequer se irá ser ainda o inglês ou se já vai ser o mandarim. É essa formação em competências que precisamos»⁴⁷⁶

Com crianças em cada vez menor número dada a baixa natalidade, no nosso espaço geográfico e cultural, o modo como estas são vistas – bem raríssimo – muda, ao longo das décadas, na nossa sociedade. O papel que lhes é atribuído, no interior do lar (na escola, na sociedade), cada vez maior, as hierarquias rígidas são subtraídas a um conhecimento, desde tenra idade, das cada vez mais necessárias TIC e da cidadania alargada que permitem (e que por vezes, as crianças ensinam aos pais/encarregados de educação e, das informações fragmentárias que adquirem, testam, igualmente o professor). A sua identidade cada vez mais ligada à escola, dada a precocidade e longevidade dos percursos escolares do nosso tempo⁴⁷⁷.

Nada dispensará, porém, a capacidade de proceder ao *distinguo*, a faculdade do professor que, pela mão, guie o estudante a um patamar onde, autónomo, firme, possa partir em busca do conhecimento (verdade), do bem e do belo (*o simples saber é triste*, constatava Santo Agostinho ao reconhecer a mesma raiz de palavras como *Scientia* e *tristitia*).

Este que numa sociedade fragmentada, com os laços liquefeitos, torna o afecto e a ternura tão temidas – qualquer afago lido em sociedades onde falta o valor *confiança no outro*; valor muito reduzido em Portugal – quanto necessárias e que inexistentes podem levar ao pior dos efeitos (a imagem da adolescente que se suicida, quando o professor lhe nega, no fundo, o abraço, com medo de ser mal compreendido pelos outros docentes e pelos discentes, quando esta tanto necessitava daquele ponto de vinculação e conforto, face a outros problemas existenciais, em *O substituto*, filme do realizador Tony Kaye, continua a atravessar-nos; se em *O clube dos poetas mortos*, de Peter Weir, a sala era assaltada pelo professor idealista, em busca de contornar os códigos de uma sociedade e escola ainda muito hierarquizadas e, portanto, a dimensão de sonho ainda se encontrava presente, a obra de Tony Kaye transporta-nos já para o seio de uma sociedade profundamente cínica e que, para usar a nomenclatura do Papa Francisco, já não sabe chorar).

⁴⁷⁶ Augusto SILVA, *Políticas públicas. A educação*, in Maria RODRIGUES e Pedro SILVA (org.), *Políticas públicas em Portugal*, INCM, Lisboa, 2012, 376-377.

⁴⁷⁷Cf. Ana ALMEIDA e Maria VIEIRA, *Educação*.

Voz encantatória e magnética – irreproduzíveis, em texto, as aulas repletas de alunos, de Heidegger, porque o modo como eram ditas fazia parte do conteúdo mesmo destas; ética e estética umbilicalmente ligadas, aqui, diz Steiner -, cadência de passeio de mestres antigos, valorização da memória. Recordando Bacon – ‘ler torna o homem completo, a conversa fá-lo expedito, e a escrita, preciso’ -, o doutor Johnson deixou-nos o derradeiro inciso:

“é sempre razoável ter a PERFEIÇÃO em vista, de modo que possamos avançar para ela, embora sabendo que nunca a poderemos alcançar”⁴⁷⁸

1.2.O perfil do professor de EMRC

Dado que consideramos muito importante a aptidão que deve ter um candidato a docente de EMRC, apresentamos alguns traços que definem o perfil geral do professor de EMRC.

Em primeiro lugar, deve ser uma pessoa com *personalidade*⁴⁷⁹, uma pessoa com maturidade e com equilíbrio humano. Exige-se que o professor assuma o seu papel de professor e não queira fazer-se tão próximo que se torne um dos alunos. Estes, por seu turno, reclamam alguém diferente deles próprios, uma pessoa segura. As diferenças entre o educador e o jovem devem ser mantidas: é o que se designa por alteridade na relação educativa. “O educador não tem que procurar identificar-se com os jovens mas, por aquilo que é, possibilitar aos jovens o desenvolvimento do seu processo de identificação estruturante da personalidade”⁴⁸⁰.

Na medida do possível, deve ser uma pessoa com facilidade em estabelecer relações interpessoais, quer com os alunos, quer com os encarregados de educação ou com a comunidade educativa. Outro aspeto a relevar é que o educador preste uma atenção constante ao ambiente sociocultural em que está inserido. Um professor que esteja atento a esta dimensão não se limitará a lecionar, mas procurará conhecer o meio que o envolve, e desenvolverá ações que contribuam para o bem estar das pessoas que o rodeiam. Muitas vezes, escutamos testemunhos de alunos que frequentam a disciplina

⁴⁷⁸ Samuel JOHNSON, *Páginas escolhidas*, Quetzal, Lisboa, 2014, 44.

⁴⁷⁹ Cf. Tomaz NUNES, *O perfil do docente de Educação Moral e Religiosa Católica*, in *Fórum de EMRC*, Secretariado Nacional da Educação Cristã, Lisboa, 2005, 87.

⁴⁸⁰ Miguel GOMES, “Perfil do Professor de Religião Moral”, in *Communio*, VI (1989) 93.

de EMRC referindo a importância da disciplina para eles, porque realizam ações concretas a nível social, tais como o voluntariado no serviço aos mais pobres, visitas a doentes e presos.

Um professor de EMRC tem de manifestar uma abertura de espírito universal. O docente deve ser uma pessoa aberta a todos, sem espírito de proselitismo; na sua aula, cada aluno é único, não deverá existir lugar para discriminações. Por último, neste ponto inicial, indicamos a *postura cívica e ética*⁴⁸¹ de que deve revestir-se: o professor é sempre um ponto de referência para o aluno, devendo ser um cidadão responsável e ter uma conduta de vida eticamente correta.

Um segundo aspeto fundamental a ter em conta na descrição do perfil do professor de EMRC refere-se à *personalidade docente*. Um candidato a professor de EMRC deverá ter propensão para a educação e para o ensino, visto que o seu trabalho insere-se na missão educativa. É-lhe exigido uma aptidão científica (teológica, didática e pedagógica) e profissional. Em relação à competência científica, é de referir que o professor de EMRC deve possuir uma rigorosa formação, inicial, em Ciências Religiosas. Além desta preparação, os seus conhecimentos devem ser qualificados na área das Ciências Humanas: História, Filosofia, Antropologia, Psicologia, Sociologia e outras áreas.

O ensino da disciplina de EMRC visa ajudar a criança ou o jovem a descobrir o sentido profundo da vida humana, e a realizar, tanto quanto possível, a síntese entre Fé e Cultura⁴⁸². O professor de EMRC terá de ter uma didática específica, bem como uma pedagogia da fé. Requerer-se, para o efeito, um conhecimento sempre atualizado das modernas pedagogias e técnicas de ensino/aprendizagem.

No que concerne à personalidade docente destaca-se o compromisso da aquisição de formação permanente (hoje, mais do que nunca, a formação contínua dos professores é de extrema importância); a disponibilidade para assumir responsabilidades na comunidade educativa (por exemplo, atualmente é pertinente, os professores de EMRC assumirem a Direção de Turma); abertura ao estabelecimento de redes com as famílias e a comunidade envolvente; capacidade de liderança⁴⁸³.

⁴⁸¹ Cf. Tomaz NUNES, *O perfil...*, 87.

⁴⁸² Miguel GOMES, *Perfil do Professor de Religião Moral*, in *Communio*, VI (1989) 95.

⁴⁸³ Cf. Tomaz NUNES, *O perfil...*, 87.

O terceiro aspeto refere-se à *personalidade crente*⁴⁸⁴: o professor de EMRC deverá ser uma pessoa de fé que, acima de tudo, acredita naquilo que faz e se compromete pessoalmente com a Igreja Católica. Deverá, por consequência, dar um testemunho de coerência e integridade de vida. Por outro lado, é chamado a apresentar, com clareza e objetividade, a doutrina da Igreja. Deve ter, além disso, capacidade para criar nos alunos abertura à dimensão religiosa e à busca de opções pessoais. Pede-se, suplementarmente, que demonstre capacidade para ajudar a amadurecer nos alunos as interrogações acerca do sentido da/para a vida⁴⁸⁵.

Todavia, reconheça-se à partida, a tarefa que ele pretende realizar, transcende, em muito, as suas próprias capacidades. Na obra da evangelização, a ação principal está reservada ao Espírito de Deus, presente no coração de cada pessoa. O trabalho de EMRC só pode ser realizado, com um mínimo de honestidade, se estiver embuído pela fé em Jesus Cristo, no que concerne às suas motivações e aos objetivos que persegue. Mais ainda, só esta profunda confiança em Deus o poderá ajudar a perseverar com alegria e otimismo numa missão tão difícil e desgastante, tanto mais quanto mais precárias e adversas são as condições em que a mesma se realiza.

Por outro lado, sublinhe-se, o trabalho do professor de EMRC é realizado em Igreja. O docente não se encontra na escola (apenas) por sua iniciativa, realizando o que bem entende. Seja leigo, religioso(a) ou presbítero, foi, também, chamado (a) e enviado (a) pelo Bispo da diocese, para aí realizar uma missão apostólica. Este sentido de Igreja, resultante da fidelidade a um compromisso vocacional, deve o professor vivê-lo na sua acção quotidiana e expressá-lo através das mediações próprias de cada diocese⁴⁸⁶.

Assim, no que se refere ao perfil do professor de EMRC, salientamos “a sua relação com a fé cristã e com a comunidade cristã; a sua competência em termos de conhecimento dos conteúdos específicos da disciplina e o seu comportamento concreto, entendido como testemunho de vida e atualização da fé em que diz acreditar”⁴⁸⁷.

Resumindo, podemos dizer que para que uma pessoa seja professor de EMRC segundo as orientações da Igreja deve reunir as “condições legais de qualificação científica e pedagógica, o jeito e o gosto pela missão educativa, a capacidade de relação e de integração escolar, o equilíbrio e a maturidade humana, o testemunho de uma vida

⁴⁸⁴ *Ibidem*, 87.

⁴⁸⁵ Cf. Tomaz NUNES, *O perfil...*, 87.

⁴⁸⁶ Cf. Miguel GOMES, “Perfil do Professor de Religião Moral”, in *Communio*, VI (1989) 95.

⁴⁸⁷ Jorge PEREIRA, *Questões fundamentais didáctica de Educação Moral e Religiosa Católica*, in *Fórum de EMRC*, Secretariado Nacional da Educação Cristã, Lisboa, 2005, 120.

cristã coerente e comprometida eclesialmente, a disposição para assumir as orientações diocesanas e nacionais neste domínio do ensino”⁴⁸⁸.

2. Pedagogia e didáctica - para a leccionação da unidade lectiva “Ética, Política e Religião”, no Ensino Secundário

A problematização do(s) processo(s) de aprendizagem, em contexto de sala de aula, constitui-se como matéria primeira sobre a qual incide o nosso questionamento primeiro: a urgência de perscrutar a inteligibilidade do que foi transmitido aos alunos é, permanentemente, *vexata quaestio* que não podemos ignorar. Terá o aluno compreendido a aula? Em caso de resposta negativa, a tal interrogação, importa compreender as causas que concorreram para tal ter ocorrido: seria o docente a não transmitir os conteúdos de modo a facilitar a assimilação, ou será que a responsabilidade exclusiva, pela não compreensibilidade, reside no aluno?

Três princípios deviam nortear-nos quando abordamos a problemática do desinteresse escolar (passível de ser traduzido em abandono, ou em fraco aproveitamento, pelos discentes)⁴⁸⁹: a) os alunos são *diversos e diferentes* – leis, currículos, planificações, avaliações, práticas que partem, portanto, do pressuposto da conformidade/uniformidade (dos alunos) vão no caminho errado e, ademais, centram-se, ou restringem-se, (n)as chamadas “disciplinas-padrão” (Matemática, ciências) que, sendo, indiscutivelmente, essenciais não recobrem a paleta polifónica de caminhos que o humano intenta (as artes, as humanidades não são tratadas em pé de igualdade, com a área científica, na escola dos nossos dias). Sentar alunos, em trabalhos rotineiros, em sucessivas horas, evidentemente, provocará um défice de atenção – hoje tido, quase, como uma epidemia. Um amplo currículo, que tenha em conta os vários/dons talentos, da pessoa humana/dos mais jovens, não pode ser negligenciado. Em especial, as artes tocam cordas sensíveis, despertam-nas, desde logo nos mais novos, pelo que devem ser atendidas.

⁴⁸⁸ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *A Educação Moral e Religiosa Católica. Um valioso contributo para a formação da personalidade*, CEP, 2006, 5.

⁴⁸⁹ Ken ROBINSON, *Como escapar do vale da morte educacional?*, in <https://www.youtube.com/watch?v=wX78iKhInsc>, consultado a quinze de Fevereiro de 2015.

O b) segundo princípio sob o qual floresce a vida humana é a *curiosidade*. Se se logra acender, na criança, a *chama* da curiosidade a aprendizagem decorrerá com grande naturalidade (quer dizer, o aluno implicar-se-á, determinadamente, nela). Por isso, o professor conta tanto, e nenhuma escola será melhor do que aquilo que (o conjunto de) os seus professores são/forem.

Ensinar é, pois, uma actividade eminentemente criativa (c) o terceiro princípio é, pois, o da *criatividade*); não se trata, nela, de pura transmissão (*despejo*) de informação, ou conhecimentos, sobre os alunos: a provocação, orientação, estímulo devem acompanhar tal transmissão. Em suma, se não houver aprendizagem, não há educação. Fixando o ponto essencial: podemos estar, em permanência, implicados em uma tarefa sem nunca, nesta, sermos (verdadeiramente) competentes; sem a conseguirmos, realmente, realizar; (ex: estou a fazer dieta, há muito, mas não emagreço). Portanto, se, enquanto professores, passamos a vida a ensinar, mas o que ensinamos não é apre(e)ndido pelos alunos, significa que há um défice (nosso) nessa tarefa/missão. O papel do professor é facilitar a aprendizagem. A cultura dominante, na educação, colocou o foco, por inteiro, no examinar – que, de resto, é algo importante –, mas descuroou todos os poderes criativos ou de imaginação de que poderia/deveria ser motor. Em vez, ou para lá, dos *testes-padrão*, um exemplo de boas práticas académicas – que, por exemplo, poderemos encontrar na Finlândia – é o de uma educação e aprendizagem individualizadas, centradas no aluno, porque é ele que aprende; a valorização do estatuto sócio-profissional do professor, com grande cuidado colocado na selecção dos que acederão ao professorado; a autonomia e o princípio da subsidiariedade das escolas amplamente respeitados e incentivados – em detrimento de uma burocracia iluminada centralizada e centralizadora –, porque a proximidade aos problemas locais leva a um conhecimento e resposta muito mais passíveis de êxito por parte de quem está próximo.

A educação não é um sistema mecânico, de tipo industrial, onde as estatísticas, por si só, determinem a bem-sucedida que é. O desafio de qualquer liderança sobre o processo educativo é o de encontrar a ecologia adequada – motivação, interesse, participação, curiosidade – para que a escola permita o florescimento do humano.

2.1. Planificar, hoje

Uma certa analogia. Durante a vigência do Estado Liberal, no séc.XIX, ao juiz estava acometido, no comum entendimento da comunidade (científica/académica) do Direito, um papel (puramente) mecânico/mecanicista: ele era (concebido como) a *boca da lei*. Com uma compreensão muito rígida da separação dos poderes do Estado (*legislativo, executivo e judicial*) teorizada por Montesquieu, pretendia-se que o julgador subsumisse, sem mais, a lei a uma dada factualidade (como se, ao fim e ao cabo, uma densa interpretação não tivesse lugar no momento decisório, face ao caso concreto). Em nossos dias, porém, e sem prejuízo do devido respeito pelo legislador, ao juiz pede-se capacidade de colmatar lacunas na lei, saber buscar o espírito ínsito na legislação, criatividade e interpretação de banda larga, quando for caso disso, superação das falhas que a produção legiferante contiver.

Ora, de modo semelhante, se, outrora, o professor foi *inteligido* como o (mero) executor de um plano curricular previamente definido e detalhado, cumprindo-lhe essa missão de (*apenas*) o colocar em prática, hoje exige-se-lhe um *saber-fazer* que, partindo de um dado constructo teórico, o torne adequado/operativo/com sentido (e, assim, reelaborando-o) no tempo e no espaço em que se insere, na pluralidade de subjectividades, características, mundividências com as quais lida/interage/coopera/orienta/colabora. Sequencializar, seleccionar, organizar objectivos e conteúdos, em função dos alunos e da sua diversidade – este é o dado novo, o do pluralismo advindo de uma escola que deixou de ser pertença, ou exclusivo, de uma elite social, para se massificar - é novo mister que se coloca ao docente. No planeamento, o professor terá, pois, em devida conta os conhecimentos, experiências e procedimentos por si adquiridos que justifiquem/sustentem/densifiquem as opções (para o ensinar) que tomou, sendo indispensável identificar o desígnio a prosseguir e a estratégia (subjacente) para o alcançar. Posto o que deverá delinear, detalhadamente, a operacionalização dessa (mesma) estratégia, com devida previsão de técnicas e procedimentos; sequências de actividades.

Aqui se dá o nó górdio de uma problemática crucial: a investigação (em educação) tem identificado lacunas na planificação feita pelos professores – mais radicalmente até, problemas na concepção que preside ao modo de planificar. Podem, tais lacunas, ser sintetizadas da seguinte forma: os planos (elaborados para as aulas a

leccionar, pelos professores) incidem nos temas a tratar, raramente explicitando intenções pedagógicas sob a forma de objectivos; indicam o desenvolvimento cronológico das acções e sucessão de momentos sempre referenciadas às actividades a realizar pelos alunos (o seu número e tipo), raramente se prevendo dificuldades e nunca se apresentando procedimentos; referem exercícios e actividades para avaliação dos produtos, raramente prevendo balanços do processo. Se, perante a *máxima* de que *não há nada mais prático de que uma boa teoria*, aduzirmos que *nada há de mais teórico do que uma boa prática*, então, provavelmente, estaremos munidos da necessária pré-compreensão que nos implicará no permanente questionamento das estratégias – e modos de as operacionalizar – a mobilizar em sala de aula e, outrossim, a concebermos, com naturalidade, abertura e imaginação revisões de planeamentos perspectivados como os melhores, sopesando, com anterioridade, potenciais constrangimentos e, bem assim, desenvolvendo uma disposição atitudinal/*forma mentis* apta a, perante o imprevisto, encontrar respostas novas para problemas inesperados. O planeamento evitará, pois, revelar-se de uma rigidez imobilista; ao invés, será flexível, ousado; experimentará. Não recusará, bem entendido, uma direcção, um caminho; mas proporá táticas múltiplas, estradas diversificadas para o atingir.

Encontramo-nos, em realidade, em um tempo em que a assumpção do *princípio da subsidiariedade* e, portanto, da conseqüente autonomia (alargada) de escolas e professores – ainda que estes devam assumir uma interdependência e colaboração *inter pares* ainda mais estreita - veem sendo incorporadas no nosso sistema educativo, não sem dificuldades e deficiências dado o (novo) paradigma contrariar um outro, muito centralista/centralizador, em que a tarefa do professor era (simplesmente) executar, sem o alargamento de funções que hoje conhece (gestor e decisor de currículos, o professor hodierno). Tal verifica-se, em particular, como vimos sublinhando e para o que aqui nos importa, desde logo, ao nível do currículo.

Se o currículo é o referido “conjunto de aprendizagens”, já os programas são “instrumentos do currículo” e, desta maneira, enquanto “instrumentos”, ao serviço de determinada teleologia, podendo, por conseguinte, ser reversíveis e reconvertíveis; mutáveis, contextuais (não são fins em si mesmos).

Ensinar é fazer aprender; não é apresentar de forma sistemática e coerente – pode também sê-lo, mas não exaure o “fazer aprender” – um conjunto de conhecimentos, na expectativa de que sejam apreendidos. A acção de ensinar deve ser

entendida em uma acepção dinâmica e processual. Tal acção conhece dois outros momentos fulcrais: a) planeamento; b) avaliação.

2.2. Planificação da Unidade Lectiva “Ética, Política e Religião”

Em virtude da emergência do novo programa de EMRC, no presente ano lectivo (2014/2015), cabe, em este momento da nossa exposição, apresentar as metas específicas preconizadas, na disciplina, tendo presente o conteúdo desta unidade lectiva 1, “Política, ética e religião”. Seleccionando, em conformidade com o programam as seguintes metas:

- A.** Compreender o que são o fenómeno religioso e a experiência religiosa.
- B.** Construir uma chave de leitura religiosa da pessoa, da vida e da história.
- C.** Identificar o núcleo central das várias tradições religiosas.
- D.** Promover o diálogo inter-religioso como suporte para a construção da paz e a colaboração entre os povos.
- G.** Identificar os valores evangélicos.
- H.** Articular uma perspectiva sobre as principais propostas doutrinárias da Igreja Católica.
- I.** Conhecer o percurso da Igreja no tempo e o seu contributo para a construção da sociedade.
- L.** Estabelecer um diálogo entre a cultura e a fé.
- M.** Reconhecer a proposta do agir ético cristão em situações vitais do quotidiano.
- N.** Promover o bem comum e o cuidado do outro.
- O.** Amadurecer a sua responsabilidade perante a pessoa, a comunidade e o mundo.
- P.** Identificar o fundamento religioso da moral cristã.
- Q.** Reconhecer, à luz da mensagem cristã, a dignidade da pessoa humana

Apresentadas as metas, os conteúdos que as integram são:

A comunidade política; a comunidade internacional; A relação política/religião ao longo da história e no tempo actual em diferentes latitudes; A separação das águas —

o ideal do Evangelho: «Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus»: Mc 12,13-17; Ser construtor da sociedade com base nos valores éticos universais: o bem comum, a solidariedade, a cooperação.

Tais conteúdos serão planificados para leccionação ao longo de cinco aulas, com a duração de 90 minutos cada uma, de seguida referidas esquematicamente:

Aula nº 1 – A dignidade da pessoa – fundamentos. A secularização e a sua implicação nas comunidades políticas

Aula nº 2 - O aparente silêncio de Deus. Cultura e barbárie. Os limites da política e o sentido da vida

Aula nº 3 – Dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César (Mt 22, 15-22)

Aula nº 4 – Políticos católicos marcantes, no século XX

Aula nº 5 - Ser construtor da sociedade com base nos valores da caridade, da justiça, do respeito da dignidade de cada pessoa

Aula nº 1 – A dignidade da pessoa – fundamentos. A secularização e a e a sua implicação nas comunidades políticas

Nesta primeira aula, propomo-nos que os alunos atinjam os seguintes objectivos: organização de um universo de valores em torno da dignidade humana, dos direitos dela decorrentes, bem como do princípio do bem comum; indicação de soluções fundamentadas para situações em que o dever de obediência à autoridade exterior entre em conflito com o dever de obedecer à própria consciência; questionamento acerca da dimensão ética da democracia vs sistemas autocráticos, a partir da interpretação crítica de episódios históricos e factos sociais, equacionando respostas a partir da visão humanista e cristã da vida.

Iniciariámos a aula com um breve acolhimento de boas vindas. De imediato, solicitar-se-ia aos alunos a colocação, na sua carteira, do seu nome, em folha de papel, para que, nos diálogos a haver, a sua identidade seja respeitada. Seria entregue, igualmente, uma caderneta aos discentes, para sua auto-avaliação no final de cada aula, na qual, a partir de uma escala de 0 a 5, procedessem a um juízo do nível em que se

encontrariam em diversos domínios (“responsabilidade e empenho”, “comportamento na aula”, “interesse na aula”, “participação e iniciativa na aula”) e, ainda, formulariam uma apreciação global do seu desempenho (“a minha nota da aula de hoje é”) e registariam o que mais os havia marcado durante aquele tempo lectivo (“o que mais me marcou na aula de hoje”). Esta caderneta incluiria, ainda, algumas afirmações-chave relativamente aos conteúdos a leccionar ao longo da Unidade Lectiva (significados de “secularização”, “secularismo”, “laicidade”, “laicismo”; citações bíblicas sobre o humano criado à imagem e semelhança de Deus, a separação entre o espiritual e o temporal, ou a súplica para que Deus se manifeste mais expressivamente; excertos das encíclicas *Deus Caritas Est* e *Caritas in veritate*, de Bento XVI).

Depois, brevemente, passar-se-ia à transcrição, no quadro – para melhor visualização dos alunos - do sumário, registado por um discente que se voluntariaria para o registar: “A dignidade da pessoa humana: fundamentos e consequências. A obediência à voz da consciência. A secularização e seus efeitos nas comunidades políticas”. A anotação estaria, pois, fixada no caderno dos alunos.

Seleccionados, previamente, excertos de *Antígona*, de Sófocles, buscar-se-ia uma leitura dramatizada pelos alunos, de modo a melhor interiorizarem – dada a sua participação na trama – a noção de leis eternas e imutáveis, de uma justiça maior do que a dos homens, que não se pode transgredir (e que assoma à consciência de cada um). Seguir-se-ia uma reflexão e diálogo com os alunos acerca dos textos escutados. A interdisciplinaridade com a matéria de Filosofia do 10º ano estaria garantida, dada esta *cadeira* apresentar como um dos seus conteúdos o tema do relativismo ético e cultural. Ademais, a contribuição para o conhecimento de um clássico da literatura universal faria a ponte com a Língua Portuguesa (e a biblioteca escolar), e a dramatização incorporada mobilizaria o liame com cursos de artes.

Organizar-se-ia, em grupo, buscando a solidariedade, a interdependência, o respeito mútuo entre os discentes, aprendendo-se a ouvir mutuamente e atentar na opinião diversa que emirja, praticando-se, assim, desde logo, a democracia (em sala de aula), e, bem assim, aferir da apropriação, por cada um, do conteúdo vindo de apresentar, um desafio para que cada colectivo (grupo) pudesse discutir entre si e responder, através de um porta-voz (estimulando-se, assim, a organização interna de cada núcleo), acerca de um conjunto de situações dilemáticas, em que os alunos, em leitura crítica e reflexiva, diriam se (e porque) (des)obedeceriam a um conjunto de leis

de um país imaginário (com normas como “entregar os filhos ao Estado à nascença”, “pagar impostos sobre 90% do rendimento”, “cortar o cabelo todos os meses”, “não sair da sua cidade”).

Projetaríamos, em um momento ulterior, através do dispositivo informático, conceitos básicos em torno da semântica da secularização. A aquisição de noções fundamentais do tema em presença, que permitam a leitura da realidade hodierna, do quotidiano de cada aluno, de interpretação do que se passa no espaço público e mediático, porto seguro em que pudessem assentar, alargando o seu léxico, demandando-se rigor nas expressões utilizadas, far-se-ia com recurso ao *prezi*⁴⁹⁰. Aos alunos é, ainda, fornecida uma ficha informativa com dados estatísticos relativos à relação dos portugueses com o Catolicismo e com Deus, a partir dos estudos do *International Survey 2003 – Identidade Nacional e Identidades Religiosas em Portugal* (coord. Alfredo Teixeira), para que a curiosidade, a partir de dados de uma realidade que é muito próxima da dos alunos, se adense, congregando-se, na mesma ficha, expressões de leitura não absolutamente coincidentes quanto a estarmos na presença de sociedades (profundamente) secularizadas. A ligação às novas tecnologias, susceptíveis de captarem a atenção dos alunos e garantirem a sua motivação para o que lhes está a ser ensinado é desiderato que assim se visa alcançar. Através de *chuvas de ideias*, explorávamos o conceito de dignidade humana, com os mais diversos contributos que na sua genealogia – desde os estóicos – obteve, cabendo sublinhar o determinante judaico-cristão: os homens e mulheres criados “à imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,27). Referência aos modernos “Estados de Direitos humanos” e sua vinculação à Doutrina Social da Igreja.

Os alunos serão perguntados sobre se têm dúvidas acerca da matéria leccionada e incentivados a colocar as questões que entenderem pertinentes.

⁴⁹⁰ *Prezi* é o nome de um software que funciona na modalidade *nuvem*, elaborado em Html5. Ferramenta utilizada para a criação de apresentações não lineares, poderá substituir outras mais comumente utilizadas, como o PowerPoint, ou plataformas *freeware* semelhantes. No *Prezi* tudo é criado numa única estrutura, sobressaindo sobretudo a função de movimento pelo *zoom*. Cf. <http://prezi.com>.

Em um último instante da aula, apelando-se à capacidade de discernimento dos alunos, indicar-se-lhes-á a necessidade de preencherem a caderneta entregue no início da aula.

Quanto aos critérios de avaliação dos alunos teremos em conta os seguintes elementos: a assiduidade, a pontualidade, atenção, realização de trabalhos escritos ou em grupo, participação activa e organizada, indagação crítica, comportamentos, partilha de vivências, respeito pelos outros, cumprimento das tarefas propostas.

Aula nº 2 - O aparente silêncio de Deus. Cultura e barbárie. Os limites da política e o sentido da vida

Nesta segunda aula, os objetivos a atingir são: valorizar a intervenção social e a participação na construção da sociedade, com base nos valores da cooperação e da solidariedade; interpretar textos bíblicos que fundamentem a pertença de todos os seres humanos a uma comunidade humana global, reconhecendo as suas implicações na vida quotidiana; interpretar produções culturais sobre situações de discriminação e violência sofridas por minorias.

Principiaríamos a aula com um breve acolhimento de boas vindas. De imediato, solicitar-se-ia, de novo, aos alunos a colocação, na sua carteira, do seu nome, em folha de papel, para que, nos diálogos a haver, a sua identidade seja respeitada.

Depois, brevemente, passar-se-ia à transcrição, no quadro – para melhor visualização dos alunos - do sumário, registado por um discente que se voluntariaria para o registar: “O aparente silêncio de Deus. Cultura e barbárie. Os limites da política e o sentido da vida”. A anotação estaria, pois, fixada no caderno dos alunos.

Projectados seriam, de imediato, excertos, previamente seleccionados, do filme “O pianista”, de Roman Polansky, acerca da história verídica da luta pela sobrevivência de um judeu, em campo de concentração alemão. Com esta opção, pretende-se, por um lado, a valorização do dispositivo cinematográfico como linguagem com complexidade capaz de fazer prorromper no espectador (emancipado) uma leitura densa da sua presença e integração no Cosmos, promover a interdisciplinaridade com a disciplina de História, na medida em que, desde logo no terceiro ciclo do ensino básico, a *Shoa* é

conteúdo temático leccionado, incentivar a ligação dos alunos com uma videoteca/mediateca escolar (de qualidade), captar a sua atenção e motivação para a aula, afirmar a diversidade de registos – após uma primeira aula em que esteve presente o registo dramático – no domínio das artes, solicitando, ademais, a possibilidade de uma participação discente tão ampla quanto a gama de interesses (e expressões destes; ética e estética) for mais diferenciada, e, por outro, com disponibilização de uma ficha, reflectir acerca do aparente silêncio de Deus (nos campos de concentração), relação cultura-barbárie, sentido da vida.

Com vista a auxiliar a respostas às questões concatenadas, alunos colocados em diferentes cantos da sala, lerão, de modo expressivo excertos de “Se isto é um homem”, de Primo Levi, “Noite”, de Elie Wiesel, “Espécie humana”, de Robert Antelme e “Diários”, de Etty Hillesum. O modo como os alunos (leitores) são colocados, no interior da sala de aula, e o tipo de leitura promovida, tem como móbli, promover a intertextualidade, a conexão entre as várias leituras possíveis de um mesmo acontecimento – a *Shoa* -, mas, não menos importante, assumir, com a *gravitas*, solenidade e a força da interpretação textual, o momento e a radicalidade antropológica (e teológica) vividos naquele momento do século XX. A capacidade empática dos alunos – na reapropriação dos textos citados; *um saber de cor é um saber de coração* -, o seu amadurecimento emocional é, também, suscitado.

Se na aula inicial desta unidade lectiva, a capacidade discursiva, de oralidade, era mobilizada – em cada representante dos grupos que respondiam aos problemas que lhe eram colocados -, nesta segunda aula será, na resposta escrita à ficha apresentada, a proficiência ao nível da escrita que será incentivada.

Suplementarmente, através do recurso ao *Prezi*, com renovada aposta na capacidade de este estimular e motivar a participação dos alunos, serão exibidos trechos de “O sentido da vida”, de Viktor Frankl, e o seu estudo (no âmbito da psicologia), nos campos de concentração, bem como de propostas de Hans Kung e Susan Wolf quanto ao sentido da e aos sentidos na vida, referidos em *Aquilo em que creio* e *O sentido da vida*, respectivamente. Saber relacionar concepções de mundo, mobilizá-las e aplica-las a situações concretas – não propriamente o decorar de teorias e, eventualmente, fazê-las afluir a qualquer mecanismo de avaliação sumativa – é o que se pretende, igualmente.

O conhecimento de referentes fundamentais do pensamento filosófico, literário, teológico do século XX afigura-se-nos como ferramentas fundamentais para que os

alunos possam interpretar, em profundidade, as experiências que vivem ou que os procederam. A ligação com diferentes disciplinas, a capacidade de criarmos condições de “transdisciplina” e de elaboração de uma “razão crente” são objectivos assim prosseguidos (a remissão, assim realizada, para o carácter holístico, a ideia de que “tudo tem a ver com tudo” não deixa de ecoar um (pres)sentimento teísta).

Os alunos serão perguntados sobre se têm dúvidas acerca da matéria leccionada e incentivados a colocar as questões que entenderem pertinentes.

Quanto aos critérios de avaliação dos alunos teremos em conta os seguintes elementos: a assiduidade, a pontualidade, atenção, realização de trabalhos escritos ou em grupo, participação activa e organizada, indagação crítica, comportamentos, partilha de vivências, respeito pelos outros, cumprimento das tarefas propostas.

Com momento final da aula, o docente indicará o recurso à caderneta entregue aos alunos na primeira aula, para que estes procedam à sua auto-avaliação.

Aula nº 3 – Dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César (Mt 22, 15-22)

Na terceira aula, os objetivos a atingir são: valorizar a intervenção social e a participação na construção da sociedade, com base nos valores da cooperação e da solidariedade; interpretar produções culturais sobre situações de discriminação vividas pelas minorias; interpretar e apreciar produções estéticas sobre a vocação universal do Cristianismo; interpretar textos bíblicos que fundamentem a pertença de todos os seres humanos a uma comunidade humana global, reconhecendo as suas implicações na vida quotidiana; reconhecer que a pertença a uma comunidade, cujos membros permanecem livres, e a participação na sua construção são elementos essenciais para a realização pessoal.

Principiaríamos a aula com um breve acolhimento de boas vindas. De imediato, solicitar-se-ia, renovadamente, aos alunos a colocação, na sua carteira, do seu nome, em folha de papel, para que, nos diálogos a haver, a sua identidade seja respeitada.

Depois, brevemente, passar-se-ia à transcrição, no quadro – para melhor visualização dos alunos - do sumário, registado por um discente que se voluntariaria para o registar: “Continuação da aula anterior. ‘Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’ (Mt 22, 15-22): separação e interdependência entre as esferas política e religiosa”. A anotação estaria, pois, fixada no caderno dos alunos.

Em um momento inicial da aula, lugar à expressão plástica, com projecção de uma reprodução do quadro “Cruxificação Branca”, de Marc Chagall. O conhecimento de autores maiores, seus nomes e obras, em profícuo diálogo com a cultura é mister que não podemos negligenciar. A contínua relação com a identificação dos dados históricos a que o quadro alude - bandos revolucionários com bandeiras vermelhas atravessam uma aldeia, saqueando e destruindo. Fugitivos gesticulando, gritam por socorro de dentro de um barco. Um homem em uniforme nazi violenta a sinagoga – permitem que a intertextualidade com a disciplina de História permaneça. Os cursos de artes, de novo privilegiados, com a pintura a adquirir centralidade. A diversidade vocacional a procurar suscitar-se, através das múltiplas texturas que se convocam à aula, relativamente ainda ao mesmo tema. O apuro da sensibilidade, o educar o olhar, também em questão, aqui. Referência a ser este o quadro preferido do Papa Francisco, visando-se atrair, mais ainda se possível, a curiosidade dos alunos para a produção estética em causa (e ainda dar esta pequena nota biográfica sobre o Santo Padre). No quadro em apreço, em primeiro plano, figuras atormentadas tentam salvar-se, saindo do quadro:

“Asevero, o Judeu Errante, passa em silêncio por cima do rolo da *Tora*, em chamas. As testemunhas do Antigo Testamento pairam no espaço, lamentando-se diante da escuridão repugnante no horizonte. Porém, um claro raio de luz, vindo de cima, invade o espaço e ilumina a branca e intacta figura do crucificado. Os vestígios do seu sofrimento foram afastados, a adoração da sua antiga autoridade, há séculos existente, torna-se um símbolo de esperança no meio de todas as experiências traumáticas da época. A fé Nele, é esta a mensagem de Chagall, remove as montanhas do desespero. (...) Justamente, na integração de cenários actuais, é que o quadro ganha aquela profundidade, sempre actual, dos ícones: ‘Não se deve pintar nenhum quadro com símbolos. Quando uma obra de arte é verdadeiramente autêntica, então, existe nela, automaticamente, simbologia’, declarou Chagall uma vez. A sua resposta ao quadro histórico de

Picasso ‘Guernica’, que nos fala do sofrimento, é o quadro meditativo «A Crucificação Branca», que tenta penetrar no sofrimento”⁴⁹¹.

Este diálogo de *Crucificação Branca* com *Guernica* seria, pois, explorado quer a partir das correntes pictóricas no século XX – matéria dos currículos da disciplina de História, no Ensino Secundário, quer com a disciplina de História da Arte, dos cursos de Artes -, quer, sobretudo, no âmbito de uma ‘teologia cruxis’, em que se pretende sublinhar a solidariedade de Cristo com os que sofrem e são injustiçados na história, mobilizando-se algumas das reflexões de Tomás Halík, em *O meu Deus é um Deus ferido*, assinaladas em power point preparado e projectado para o efeito. O momento será, pois, de reflexão, diálogo e debate com os alunos.

Procurando-se, em uma etapa primeira, que consigam elaborar, face aos conhecimentos de que dispõem (em outras disciplinas, mas também em EMRC) acerca do que o quadro de Chagall manifesta (e requerendo-se que participem os alunos sobre o que naquela pintura mais os toca), fornecer-se-ão as mais completas chaves de leitura para a obra em presença.

Após o que passaremos a um trabalho em torno de uma *webquest* preparada sobre o brocardo bíblico “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 15-22). Compreender que esta afirmação evangélica separa, por um lado, ordem temporal e espiritual, e, que, portanto, só à luz de uma razão com este suporte e lastro cultural essa diferenciação pode receber fácil caminho, mas que há uma outra série de lições/interpretações a retirar da expressão em causa, eis o objectivo do desafio lançado aos alunos. Através deste exercício, reclama-se dos discentes uma capacidade de distinguir o importante, saber seleccionar o relevante do desadequado, conseguir proceder a uma triagem que um tempo de sobreinformação torna competência fulcral.

Far-se-á a correcção do exercício, em aula, valorizando-se a participação, a sagesa e a argúcia das respostas, e oferecer-se-á o quadro mais completo de respostas e interpretações plausíveis para a frase bíblica indicada.

O conceito de *webquest* foi criado em 1995 por Bernie Dodge, docente de Tecnologia Educacional na Universidade de *San Diego*, na Califórnia, nos EUA, e seu colaborador Tom March, tendo por objectivo tirar partido dos recursos existentes online e motivar os professores a usar a tecnologia. A definição proposta pelo autor é a de que

⁴⁹¹ Ingo WALTER e Rainer METZGER, *Chagall*, Taschen/Público, Lisboa, 2004, 62-65.

se trata de “uma actividade orientada para a investigação, onde toda, ou a maior parte, da informação que se utiliza provém de recursos da Web. As webquest foram idealizadas para que os alunos façam bom uso do tempo, se centrem no *como* utilizar a informação, mais do que a sua procura e recebam apoio no desenvolvimento do seu pensamento nos níveis de análise, síntese e avaliação”. Etimologicamente, o termo *webquest* provém da junção dos termos *web* - rede de hiperligações - e *quest* - questionamento, busca, procura, investigação, pesquisa. Na definição dos *Referenciais de formação pedagógica contínua de formadores*, cura-se de “uma metodologia de pesquisa na internet, voltada para o processo educacional, que estimula a pesquisa e o pensamento crítico. É um modelo extremamente simples e rico para dimensionar usos educacionais da *web*, com fundamento em aprendizagem cooperativa e processos investigativos na construção do saber, envolvendo os alunos e os professores num uso da internet voltado para o processo educacional, estimulando a pesquisa, o desenvolvimento dos professores, a produção de materiais e o pensamento crítico e protagonismo dos jovens”. Estamos, portanto, perante uma actividade didáctica que faz uso de recursos e fontes de informação na internet já identificadas pelo professor, susceptível de diminuir o tempo de procura por parte dos alunos e de aumentar a sua competência no manejar informativo, propulsora da ligação *saber-saber fazer*.

A webquest é constituída por cinco componentes (fundamentais): introdução (texto curto, linguagem clara e objectiva, motivador), tarefa (elemento determinante da webquest; deve ser realizável e interessante), processo (descrição/discriminação, passo a passo, de como realizar as tarefas solicitadas), avaliação (forma e momento de avaliação devem ficar clarificados para o aluno) e conclusão (breve, mas capaz de levar o discente à reflexão acerca do realizado e estimulando-o a prosseguir o aprofundamento das questões sobre as quais esteve detido na webquest).

Findo este trabalho, o professor pedirá aos alunos que avaliem o modo como decorre a leccionação desta unidade lectiva, o que está a correr melhor e pior, e que sugestões ou propostas querem apresentar (para potenciar as aulas da disciplina).

Os alunos serão perguntados sobre se têm dúvidas acerca da matéria leccionada e incentivados a colocar as questões que entenderem pertinentes.

Quanto aos critérios de avaliação dos alunos teremos em conta os seguintes elementos: a assiduidade, a pontualidade, atenção, realização de trabalhos escritos ou

em grupo, participação activa e organizada, indagação crítica, comportamentos, partilha de vivências, respeito pelos outros, cumprimento das tarefas propostas.

Com momento final da aula, o docente indicará o recurso à caderneta entregue aos alunos na primeira aula, para que estes procedam à sua auto-avaliação.

Aula nº4: Políticos católicos marcantes, no século XX

Na quarta aula, os objetivos a atingir são: reconhecer que a pertença a uma comunidade, cujos membros permanecem livres, e a participação na sua construção são elementos essenciais para a realização pessoal; valorizar a intervenção social e a participação na construção da sociedade, com base nos valores da cooperação e da solidariedade; interpretar e apreciar produções estéticas sobre a vocação universal do Cristianismo; interpretar textos bíblicos que fundamentem a pertença de todos os seres humanos a uma comunidade humana global, reconhecendo as suas implicações na vida quotidiana.

Principiaríamos a aula com um breve acolhimento de boas vindas. De imediato, solicitar-se-ia, renovadamente, aos alunos a colocação, na sua carteira, do seu nome, em folha de papel, para que, nos diálogos a haver, a sua identidade seja respeitada.

Depois, brevemente, passar-se-ia à transcrição, no quadro – para melhor visualização dos alunos - do sumário, registado por um discente que se voluntariaria para o registar: “Políticos católicos marcantes no século XX – de Konrad Adenauer a Adriano Moreira”. A anotação estaria, pois, fixada no caderno dos alunos.

A partir do Manual do aluno, de EMRC, são indicados nomes de políticos que marcaram o século XX e o fizeram partindo da sua identidade cristã. Solicita-se aos alunos que, com recurso a Enciclopédias, Manuais de Ciência Política, Histórias da Filosofia Política, Livros de História, previamente seleccionados pelo docente, e levados para a sala de aula, e, com os recursos informáticos à sua disposição se juntem em grupos de dois alunos para produzir uma pequena biografia de um destes políticos (a que cada par escolherá referir-se): Konrad Adenauer, Balduino I, Alcide De Gasperi, John Kennedy, Charles de Gaulle, Jean Monet, Robert Schuman, Lech Walesa, Adriano Moreira, António Sousa Franco, António Guterres.

Valorizando-se o Manual da disciplina, promove-se a essencial dimensão da cidadania (que a escola deve integrar), o respeito pela política e os políticos, redescobre-

se a possibilidade de alguém partir para um cargo público desde uma motivação cristã, lança-se uma visão panorâmica sobre filosofias políticas do século XX, exorta-se a intervenção dos alunos nas suas comunidades, nas transformações e reformas necessárias (a partir de uma leitura cristã da realidade).

Os alunos auxiliar-se-ão, mutuamente, neste trabalho, procurarão e deverão saber, de novo, trabalhar em equipa. Redigir, cabalmente, um pequeno texto, apresentando-o, com à vontade – trabalhando-se, assim, ainda, a auto-confiança –, oralmente, aos seus colegas. A atenção à língua portuguesa nunca é negligenciada. Os textos devem incidir, especialmente, no modo como a fé cristã foi relevante na actuação dos políticos mencionados. Adicionalmente, os alunos, em pares, são convidados a redigir texto, requerendo atenção e reflexão crítica à realidade que os rodeia, em que proponham duas mudanças, à luz da mundividência cristã, na sua cidade e no seu país.

Como auxiliar, neste caso, projecta-se *powerpoint* com as indicações dos critérios de discernimento que a congregação para a doutrina da fé endossou aos católicos, em nota redigida para o efeito.

Lançadas as sementes para que a vocação cívica/política possa amadurecer nos alunos, concluir-se-á a aula, na medida em que os políticos citados são de diferentes países europeus, com música: um excerto da nona sinfonia de Beethoven (conhecido com “hino da alegria”, musicado para a “Ode à Alegria”, do poeta Schiller), em uma lógica de fraternidade universal.

A dimensão musical, ainda não presente nas aulas precedentes, completa assim um conjunto de expressões artísticas a que as aulas desta Unidade Lectiva deram respaldo.

Os alunos serão perguntados sobre se têm dúvidas acerca da matéria leccionada e incentivados a colocar as questões que entenderem pertinentes.

Quanto aos critérios de avaliação dos alunos teremos em conta os seguintes elementos: a assiduidade, a pontualidade, atenção, realização de trabalhos escritos ou em grupo, participação activa e organizada, indagação crítica, comportamentos, partilha de vivências, respeito pelos outros, cumprimento das tarefas propostas.

Com momento final da aula, o docente indicará o recurso à caderneta entregue aos alunos na primeira aula, para que estes procedam à sua auto-avaliação.

Aula nº5: Ser construtor da sociedade com base nos valores da caridade, da justiça, do respeito da dignidade de cada pessoa

Na quinta aula, os objetivos a atingir são: reconhecer que a pertença a uma comunidade, cujos membros permanecem livres, e a participação na sua construção são elementos essenciais para a realização pessoal; valorizar a intervenção social e a participação na construção da sociedade, com base nos valores da cooperação e da solidariedade; interpretar e apreciar produções estéticas sobre a vocação universal do Cristianismo; interpretar textos bíblicos que fundamentem a pertença de todos os seres humanos a uma comunidade humana global, reconhecendo as suas implicações na vida quotidiana.

Principiaríamos a aula com um breve acolhimento de boas vindas. De imediato, solicitar-se-ia, renovadamente, aos alunos a colocação, na sua carteira, do seu nome, em folha de papel, para que, nos diálogos a haver, a sua identidade seja respeitada. Depois, brevemente, passar-se-ia à transcrição, no quadro – para melhor visualização dos alunos - do sumário, registado por um discente que se voluntariaria para o registar: “Construir a cidade pela caridade, justiça, dignidade da pessoa, bem comum: as encíclicas ‘Deus Caritas est’ e ‘Caritas in veritate’, de Bento XVI”. A anotação estaria, pois, fixada no caderno dos alunos.

Excertos das encíclicas *Deus Caritas Est* e *Caritas in veritate* são projectados através de *powerpoint* e lidos por diferentes alunos. Haverá comentário e debate, par e passu, relativamente a cada citação. Os alunos são convidados a confrontar cada passo lido, com a sua própria experiência e leitura do que são os mundos da economia e do trabalho. O professor propõe que cada aluno seja capaz de identificar uma pessoa – um familiar, um amigo, um conhecido – que necessite de uma palavra, um afago, uma atenção e cada um escreverá um assinará um compromisso (simbólico) em como levará consigo, na semana dessa aula, o afecto, o amor que falta à concreta pessoa que cada um achou carenciada (de amor). A educação tem de ter um carácter teórico-prático e a disciplina de EMRC, a *fortiori*, não pode ficar-se pelos meros enunciados teóricos, ou doutrinadores. O Professor anunciará a visita a uma instituição de solidariedade social em que toda a turma participará.

Os alunos são convocados ao exercício de escreverem aos seus representantes políticos – seja no parlamento português, seja no parlamento europeu – endereçando-

lhes as suas concretas preocupações em âmbito social, podendo efectuar, neste contexto, sugestões e propostas a partir da sua mundividência e dos conhecimentos adquiridos nesta Unidade Lectiva. Os alunos aperceber-se-ão do significado da representação e de uma cidadania que transcende o âmbito nacional. A sua competência em língua(s) não materna poderá exercer-se, ainda, em missivas que alguns pretendam subscrever a organismos ou líderes internacionais (presidente da Comissão europeia, do Parlamento Europeu, secretário-geral da ONU). Alguns dos grandes areópagos ficam, deste modo, conhecidos, pelos alunos, de modo panorâmico – o professor aludirá a outras sedes decisórias, não legitimadas democraticamente, mas muito importantes no globalismo, como o G20, ou outros foros privativos como a FIFA que concorrem com os Estados. Haverá, assim, de novo promoção da cidadania e interdisciplinaridade com Geografia.

Os alunos serão perguntados sobre se têm dúvidas acerca da matéria leccionada e incentivados a colocar as questões que entenderem pertinentes.

Nos minutos finais da aula, o professor propõe uma dança – algo ainda não realizado nas quatro aulas prévias – ao som de valores universais plasmados na canção *What a wonderful World*, de Louis Armstrong. Um Deus que dança, tem que ser o nosso. A alegria e confiança na vida não supõe, como diria Francisco, caras de enterro. O professor junta-se aos alunos, em relação fraterna.

Finalizar-se-á com avaliação crítica, dos alunos, das aulas da disciplina e, bem assim, com a sua própria auto-avaliação.

2.3. *Contexto de leccionação*

Não me encontrando a leccionar no momento da escolha temática para esta investigação; sendo o tema em apreço, pelos desafios que coloca à sociedade e às confissões religiosas, ao cristianismo e à Igreja Católica, em particular, muito estimulante; constituindo um repto à construção do fórum deliberativo, à integração de todas as vozes e contributos na *razão pública*, alvo do meu mais profundo interesse; acabando por o núcleo de estágio no qual me integrei, no presente ano lectivo, não incluir esta problemática, na medida em que dele estava ausente o Ensino Secundário onde ela surge, não operacionalizei a proposta pedagógica-didáctica da Unidade Lectiva

identificada. Ainda assim, não foi com menor rigor e/ou empenho que me abeirei da proposta vinda de descrever.

Na especificidade da disciplina de EMRC,

“o currículo programa-se, tendo por base a articulação orgânica de três fatores fundamentais: *a sociedade*, que tem uma história, instituições, valores dominantes, necessidades próprias e opções económicas, culturais e políticas; *os conhecimentos científicos* (conteúdos) de toda a ordem, que se transmitem ou se utilizam a partir das disciplinas científicas ligadas ao currículo, das ciências da educação e das diversas áreas da psicologia; *o aluno*, com as suas características próprias, no estágio de desenvolvimento físico e psicológico em que se encontra, inserido num determinado ambiente sociocultural”⁴⁹².

Do ponto de vista da organização e da prática curriculares, a Igreja Católica tem legitimidade e exclusividade, conferida pelo Estado, para orientar o ensino de EMRC, estando-lhe acometida a elaboração e revisão dos programas, a elaboração, edição e divulgação de manuais e de outros instrumentos de trabalho que entenda adequados para concretizar a sua missão nos contextos escolares onde actua.

Assim, as matrizes curriculares propostas pela EMRC têm como finalidade:

“a formação global do aluno, que permita o reconhecimento da sua identidade e, progressivamente, a construção de um projeto pessoal de vida. Promove-a a partir do diálogo da cultura e dos saberes adquiridos nas outras disciplinas com a mensagem e os valores cristãos enraizados na tradição cultural portuguesa”⁴⁹³

Relativamente ao Ensino Secundário – a cujos alunos se dirige a proposta de leccionação subscrita – são especiais desígnios do docente que a disciplina de EMRC⁴⁹⁴:

- a) Concorra para a construção da identidade do aluno e do seu projecto de vida, inspirado pelo conhecimento dos valores do Evangelho;
- b) Fomente no aluno o desenvolvimento do espírito crítico e da intervenção na edificação da sociedade;
- c) Mostre ao aluno o contributo do cristianismo para a edificação da cultura ocidental

⁴⁹² Cf. http://www.emrcporto.com/images/stories/programa_emrc/programaemrc-2014.pdf.

⁴⁹³ SECRETARIADO NACIONAL DE EDUCAÇÃO CRISTÃ, *Programa de Educação Moral e Religiosa Católica para o ensino Básico e Secundário - edição 2014*, 11, documento de trabalho disponível online em http://www.emrcporto.com/images/stories/programa_emrc/programa_emrc-2014.pdf, consultado a quinze de Novembro de 2014.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, 12-13.

Embora o docente o docente possa organizar a leccionação das Unidades Lectivas, no Ensino Secundário, de acordo com os interesses e aprendizagens anteriores dos alunos, sugere-se-lhe que, nomeadamente, a Unidade Lectiva “Ética, Política e Religião” seja enquadrada no 11º ano, na medida em que, em essa altura da sua existência e percursos escolares, os alunos possuem um desenvolvimento intelectual e social que permite serem despertados para as questões da “vida colectiva”⁴⁹⁵.

Sendo a Unidade Lectiva a desenvolver dirigida a alunos do 11º ano de escolaridade, tal significava que devia, pois, dirigir-me a alunos que se encontravam na adolescência, com cerca de 15/16 anos de idade.

De acordo com Piaget, cura-se do estágio das operações concretas, caracterizado pela existência, na pessoa, de um pensamento abstracto e do exercício de raciocínios hipotético-dedutivos. O adolescente, em esta fase, logra afastar-se do real, não carecendo, necessariamente, de se apoiar em factos e podendo, pois, pensar abstractamente e deduzir mentalmente sobre várias hipóteses que se colocam: é capaz de resolver problemas através de enunciados verbais. O adolescente opera sobre o possível e acerca do próprio pensamento. Tais capacidades vão permitir-lhe definir conceitos e valores, estudar filosofia ou geometria descritiva:

“É só depois de este pensamento formal ter tido o seu início, por volta dos 11 ou 12 anos, que a construção dos sistemas que caracterizam a adolescência se torna possível: com efeito, as operações formais fornecem ao pensamento um poder completamente novo que redundava em desligá-lo e libertá-lo do real para lhe permitir construir à sua vontade reflexões e teorias. A inteligência formal marca, assim, o próprio levantar voo do pensamento, e não é de espantar que este use e abuse, para começar, do poder imprevisto que assim lhe é conferido”⁴⁹⁶

Segundo Piaget, esta idade é, ainda, perpassada por um egocentrismo cognitivo, com a crença na onnipotência da reflexão, como se o mundo se tivesse de submeter aos sistemas – e não o inverso –, sendo, por consequência, esta, “a idade metafísica por excelência: o eu é bastante forte para reconstruir o universo e bastante grande para o incorporar a si”⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, 14.

⁴⁹⁶ Jean PIAGET, *Seis estudos de psicologia*, Dom Quixote, Lisboa, 1974, 93-94.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, 94.

Por seu turno, Erik Erikson concebe a idade compreendida entre os 12 e os 18/20 anos como a quinta idade, aquela que se joga no binómio identidade *versus* difusão/confusão. É em este momento da vida que a pessoa irá adquirir uma identidade psicossocial, compreendendo a sua singularidade e o papel que exerce no mundo. Tal ocorrerá após uma certa experimentação de estatutos e papéis sociais que o adolescente ensaiará com o beneplácito da sociedade. Em suma, se a construção da identidade se fará ao longo de uma vida, constitui tarefa específica desta idade.

Contudo, ela forjar-se-á, em não raras ocasiões, após a dificuldade do encontro consigo mesmo, com ignorância daquilo que se quer, com tibieza nas opções. Em sentido diverso, a fidelidade aos investimentos, compromissos e ideais será absoluta⁴⁹⁸.

Neste contexto, a proposta de leccionação, a nosso ver, não poderia deixar de entroncar em esta dinâmica de capacidade de conceptualização; de sistematização da realidade; de suporte de ideais e compromissos, a assumir em comunidade. De aí, a definição de conceitos, os trechos seleccionados para reflexão, discussão e debate, a exortação ao assumir compromissos na *cidade*, a problematização do mundo, a procura de respostas para os anseios sociais e de cada um, o compromisso concreto com cada rosto. Era urgente contribuir para que cada um se encontrasse: na sua vocação, na sua área de actividade favorita, na linguagem onde encontrasse maior conforto. Assim, se conceberam aulas nas quais a dramaturgia, a expressão cinematográfica e plástica, a música, a dança, a literatura, a filosofia, a psicologia, a literatura ou a geografia tivessem lugar. Apelou-se tanto a trabalhos onde a dimensão da oralidade fosse predominante, quanto a escrita prevalecesse. Sondaram-se imagens, a boa relação com as tecnologias foi considerada. Visou-se a explanação da intertextualidade em trabalhos individuais – singular contributo no comércio com o mundo -, mas também em trabalhos de grupo – capacidade de harmonização, compatibilização, respeito pelo outro e suas ideias, entrelaçada e mobilização mútua, sem que ninguém ficasse para trás.

Era imperiosa uma proposta pedagógica que contemplasse os diferentes níveis de desenvolvimento – emocional, intelectual, psicológico – em que cada um se encontrasse e, desta sorte, se visou um amplo leque de actividades/propostas – nas quais, ora eram solicitadas respostas mais objectivas, ora a dimensão especulativa ganhava relevo -, entrecruzando a diversidade que compõe uma turma.

⁴⁹⁸ Cf. Erik ERIKSSON, *Infância e sociedade*, Zahar, Lisboa, 1976.

2.4. Avaliação das aprendizagens

De que realidade(s) damos nota/registo quando procedemos à avaliação? Que tipo de avaliação (formas de avaliar) será mais apta a descrever o tipo de realidades que, com ela, pretendo assinalar? A avaliação pode ser concebida, exclusivamente, como *retrato/fotografia* que, de modo mais ou menos asséptico, pretendo fixar, face a um conjunto de - desempenhos de - subjectividades, num dado espaço-tempo? Ou esta, a avaliação, mais do que um fim em si mesma, mais do que neutra ou técnica, deverá ser um instrumento com o qual intento, em um plano coerente, complexo e articulado, contribuir para a melhoria do desempenho do avaliado? Que formas de avaliação melhor corresponderão ao desiderato correspondente à ideia de avaliação, mais, no caso escolar, à *concepção de escola* atinente a cada uma das (duas) interrogações precedentes? E, em particular, assomará à consciência dos docentes este *radical*, esta perspectiva crítica sobre o que a avaliação poderá ser, o que a esta subjaz e, nesse medida, agem (os professores) consequentemente na opção por um dado tipo de avaliação, ou combinação de (diversas) formas de avaliar, visando, ao fim e ao cabo, atingir uma dada teleologia que estabelecem como preferível (a assacar ao acto de avaliar) e participam, construtiva e densamente, no processo educativo?⁴⁹⁹

Este importante acervo de indagações, colhidas a partir da leitura/reflexão do ensaio *Formas de ensinar, formas de avaliar*, de Luiza Cortesão, inserto na publicação *Avaliação das aprendizagens – das concepções às práticas*, parte de uma constatação que o texto *sub judice* de imediato identifica: a avaliação traduz a distância a que o avaliado ficou da meta definida como desejável. O resultado pode ser desvelado quer recorrendo-se a uma pauta numérica (entre nós, 1-5 ou 0-20), quer revestindo uma expressão qualitativa, comunicada oralmente, ou por escrito (“Muito bem”, “Parabéns”, “Conseguiste”, “Deves esforçar-te mais”, etc.). Ou, adicionalmente, com a atribuição de graus de aprovação (“Satisfaz”, “Muito Bom”, etc.). Estamos, aqui, em todo o caso, no domínio da *avaliação sumativa*.

Todavia, nesta última acepção qualitativa, em especial quando recorrendo a possíveis fórmulas como as (acima sublinhadas) que, dirigindo-se de um modo mais

⁴⁹⁹ Cf. Luiza CORTESÃO, *Formas de ensinar, formas de avaliar*, in AA.VV, *Avaliação das aprendizagens – das concepções às práticas*, FPCEUP, Porto, 2002.

estreito ao aluno (“Conseguiste”, “deves esforçar-te mais”), aproximam-se, determinantemente, da *avaliação formativa*, na medida em que nelas se intui uma preocupação em ajudar o aluno (avaliado) a progredir. A *avaliação formativa* visa, justamente, recolher elementos para reorientar o processo de *ensino-aprendizagem*, auxiliando alunos e professores na detecção de falhas, aprendizagens não conseguidas, aspectos a melhorar. Neste sentido, facilmente se compreenderá que a *avaliação formativa* deve exprimir-se por apreciações e comentários e não por notas.

Buscando, a autora do ensaio em questão, cumprir o itinerário conducente ao elenco e explicitação da natureza dos (diferentes) tipos de avaliação, a *avaliação diagnóstica* é observada como consistindo em/tendo por objectivos identificar as competências de um aluno a quando do início de um trabalho, ou a colocação do mesmo em um grupo ou nível de aprendizagem. Ademais, produz-se, desta sorte, um exercício de prognose sobre o que ocorrerá na sequência das situações educativas desenvolvidas. As vantagens de tal avaliação relevam de uma melhor adequação ao tipo de trabalhos a desenvolver, a partir das características e conhecimentos dos alunos, sendo que, inversamente, o principal constrangimento a ela inerente se situa em potencial pré-conceito (*rótulo*) a partir dali estabelecido sobre o aluno, negligenciando o carácter transitório/precário/falível do *diagnóstico* feito (e das repercussões que, sobrevalorizando-o, este pode adquirir junto da auto-imagem construída pelos alunos, ou com as percepções dos encarregados de educação sobre o seu educando).

Em função das equações enunciadas, na abertura desta síntese reflexiva, diremos que a desocultação das *concepções de escola* – mesmo que não completamente consciencializadas ou teorizadas/desenvolvidas por cada avaliador – presentes nos docentes, e desveladas nas formas de avaliação a que recorrem, podem ser, apresentadas do seguinte modo:

i) Quando se privilegiam práticas de *avaliação sumativa*, e, nomeadamente, se recorre a escalas amplas (*maxime*, 0-20) é porque se pretende discriminar o grau com que os alunos alcançaram os objectivos propostos; ii) tal *praxis* releva de uma mundividência *behaviorista*, assentando em postulados como o da responsabilização dos alunos pelos seus resultados, dado que, oferecido, universalmente, o mesmo ensino, os mais talentosos, empenhados, organizados obterão as melhores notas (sendo que, nesta concepção, é entendido que uma das missões da escola é ensinar e, depois, seleccionar os mais aptos); não se questiona, em este posicionamento, o currículo,

metodologia ou relação pedagógica como sendo susceptíveis de interferirem – com responsabilidades exógenas ao aluno, portanto – em uma classificação dada. A avaliação, no âmago da pauta axiológica indissociável deste entendimento acerca da escola, tem como escopo a justiça e a meritocracia.

Diversamente, sempre que escola, professores, sistema de ensino internalizam a existência de uma (sua) quota-parte de responsabilidades nos resultados dos alunos, assumirão a urgência de uma *avaliação formativa* (dividindo pistas para melhoria dos diferentes actores na escola); recorrerão a escalas menos amplas, na avaliação (isto é, 1-5, na realidade portuguesa, evitando uma excessiva discriminação); importar-se-ão fundamentalmente, mais do que em ser imparciais e justos, em contribuir para o sucesso de todos os seus alunos e, bem assim, para o desenvolvimento das suas competências.

Atendendo a que os professores tendem a realizar diferentes tipos de avaliação - pelo que visões de tipo maniqueísta, absolutizando uma das formas de avaliar e recusando-se, sem mais, outra de sentido não completamente idêntico, fazem pouco sentido – a racionalização/consciencialização dos significados, nem sempre explícitos, ínsitos nos variados modos de avaliação será mister indispensável ao professor que queira participar criticamente no processo de educação (que lhe incumbe também).

Ainda assim, sendo, neste instante, (ainda) obrigatória a expressão final, em cada período lectivo, de uma nota sumativa que, no Ensino Secundário, varia de 0-20, explicitemos a seguir que (tipo de) aluno atingiria classificação máxima, em nosso entender – conhecendo-se, é certo, e desde logo, que o crítico literário perguntava se para atribuir pontuação máxima ao último romance do escritor emergente do seu país precisava de o comparar aos *Irmãos Karamazov* e a Dostoievsky. Em realidade, a *nota* é sempre *perspectívica*; também ela não se encontra em um puro estado objectivo de onde desce, eterna e imutável, para repousar, de modo asséptico, em uma pauta. Não desconhecemos, portanto, ainda, quanto um “15” teve, ao longo dos tempos – pensemos, em Portugal, nas últimas décadas –, um significado não uniforme (um “15” tanto podia ser *muito bom*, como pode ser *muito pouco*). Reavaliemos o tempo verbal: um “15” tem, ainda agora, um significado diverso, atendendo ao curso em causa, à escola em questão, a uma dada tradição, usos e costumes – que, como sabemos, são, também, fonte do Direito.

Uma interrogação última que nos podemos colocar: é, em realidade, possível, que deixemos - mesmo que ao nível do inconsciente - de avaliar uma actividade?

Atendendo a que havíamos compreendido que múltiplas poderão ser as acepções, ou âmbitos, da avaliação, consoante estejamos a referir-nos aos domínios institucional (escola/agrupamento), profissional (avaliação do próprio professor), de resultados dos alunos, ou dos próprios alunos (sendo que, nesta, se pode recorrer a uma panóplia de modos de avaliar), exemplifiquemos: será que, mesmo não procedendo *eu* a uma instantânea classificação – de tipo *sumativo*, com ou sem comentários -, nem tomando registo de uma composição, uma ficha, uma atitude, um gesto, uma dúvida, um comportamento de um *meu* aluno, não formulei, na verdade, um juízo, ou, inclusive, este não se me impôs, inelutavelmente, e não deixou de estar presente na formulação final de avaliação que produzi? Existirão, portanto, actividades/comportamentos/attitudes suas que não sejam avaliadas? Será tal possível?

Se, por outro prisma, como alguns dos autores, convocados ao nosso debate, sustentam o ensino também se faz de *tentativa-erro*, não implicará, tal referência, a constatação de que sempre haverá actividades – diferentes *media* com vista à aprendizagem – que se introduzem *em uma primeira vez* (na escola, na sala de aula) e, portanto, pela *natureza das coisas*, não puderam ser avaliadas (previamente)? Mas, introduzidas uma vez na escola, de imediato não passamos a formulações, juízos, teses acerca da bondade/utilidade para a prossecução das finalidades a que estão adstritas?

Se se sublinha, neste âmbito, frequentemente, que o modo de apre(e)nder uma aula, por um aluno, é sempre diverso do de um (outro) colega, ainda que o ensinamento/conhecimento para que se procurou mobilizar toda a turma seja o mesmo, de idêntica forma, dir-se-ia que há dimensões muito peculiares/idiossincráticas em cada docente – por exemplo, o tom oratório, a apropriação sensível, *o poder encantatório* (?) *da voz*, de uma dada matéria; em Heidegger, para ilustrar, percebido, o tom oratório, como magnético e irreproduzível, fascinante, com os seus seminários permanentemente repletos em virtude, também, de uma *forma...que era conteúdo* – que dificilmente poderão ser (completamente) escrutinados (a tonalidade, a inflexão da voz, etc.).

Evidentemente, o puro voluntarismo, a inserção de actividades não devidamente ponderadas/cientificamente sustentadas na escola – e, provavelmente, sem o mínimo de *exames-piloto* para as aferir – é indesejável. Colocar na sala de aula novas tecnologias, em virtude de um deslumbramento tecnológico/com *gadgets*, sem uma robusta crítica precedente, por exemplo, não releva de um excesso de responsabilidade. Confiando a

comunidade à instituição escola a missão de instruir/educar – um bem demasiado precioso para ser deixado, apenas, aos professores – a dimensão de *accountability* nas políticas, projectos educativos, currículos, planificação, actividades na escola assume-se como algo de fundamental e nunca negligenciável. Uma escola fechada sobre si própria, endogâmica, não faria sentido em sociedades abertas e plurais. Ademais, a consideração da integral educação constringe cada docente a não ignorar quanto urge que estratégias a utilizar dentro da sala de aula não sejam fruto, exclusivo, da sua imaginação/querer e possam ser debatidas/discutidas/avaliadas em conjunto com outros colegas.

Dito isto, entender-se-á que a mais ínfima actividade de um professor – por exemplo, levar tesoura para abrir envelope de exames – deva ser relatada, descrita, avaliada no seu mais pequeno detalhe (como, aliás, hoje, sucede)? Beneficiará a educação – beneficiarão alunos, pais, professores, escolas – com a existência de um aparelho burocrático asfixiante que não dê o mínimo espaço a actividades não avaliadas (pelo menos, não avaliadas formalmente)? Procurando a escola formar, ou ajudar a formar, simultaneamente, a pessoa, o cidadão e o profissional, de que sociedade se dará conta – como normal/desejável (?) – aos alunos, quando tais práticas são reiteradas na escola?

E, dentro de uma sala de aula, a espontaneidade, o culto da liberdade, o estímulo da expressão e da criatividade, por um lado, o inculcar da autonomia, da responsabilidade, do rigor e da disciplina, por outro, seriam possíveis se a cada intervenção de um aluno – e revestisse essa intervenção a natureza que adquirisse; pensemos, a título exemplificativo, em um gesto como o de apanhar a esferográfica de uma colega que caíra da carteira desta, para a devolver – sempre acrescentasse um professor um “Muito Bom”, ou “Satisfaz”, um “bravo, continua assim” ou “isto, desta maneira, não pode continuar”? A obsessão pelo controlo, a regulação sem recantos de um respirar livre, não se oferece, antes, prejudicial à escola?

2.5. O aluno “vinte valores”

O Mestre disse: “Só esclareço os entusiastas; só guio os fervorosos. Quando desvendo um ângulo da questão, se o aluno não for capaz de descobrir os outros três, não lhe repito a lição”

Confúcio, *Analectos*, cap.7, 7.8.

O aluno *vinte valores* terá compreendido a complexidade dos (possíveis) modos vários de aproximação a uma dada temática/conteúdo e integrará, na sua experiência intelectual/vital, essa aprendizagem: o mundo nunca será – também para si - lugar de reducionismos simplistas, objecto facilmente manipulável, facto sem interpretações, diversidade, controvérsia. A disposição atitudinal para uma infinita curiosidade pela *universitas* dos saberes, alimentada, justamente, na capacidade de escuta do (ponto de vista do) outro, reconhecendo-o como um igual a si – a dignidade de cada um, de cada pessoa humana inegociável – estará, pois, manifestamente presente, no aluno *perfeito*. Adquirida a importância do acolhimento do novo, sem uma recusa acrítica/apriorística deste, o aluno *vinte valores* chegará ao – a esse – futuro munido de um conjunto de conhecimentos, tendo-os trabalhado e estudado aturadamente, preparado para modos diversificados de verificação dos mesmos, percebendo que a acomodação a uma nova etapa não se faz a partir de qualquer *tabula rasa*, mas de âncoras, cultura transmitida ao longo dos séculos entre gerações, que é *traditio* que lhe incumbe não só acolher, mas enriquecer: só renovada, a tradição permanece (fecunda). Aprendeu, pois, no seu percurso (lectivo) a olhar criticamente cada novo texto, tese, teoria que lhe é sugerida e, sem medo de errar, perscrutando, aliás, no erro um caminho inescapável até aceder ao certo/bom, propõe-se entrar originalmente no comércio com o mundo. O seu papel, intuirá desde cedo, não é o de mero repetidor (de doutrinas alheias). Acrescentar uma nega de luz, eis o desígnio.

Não sucumbindo à absoluta dispersão ou ao fragmentário que podem ser seus contemporâneos, procurará uma articulação das matérias, dos conteúdos (de diferentes disciplinas ou áreas do saber) e, apropriando-se destas – construindo, de algum modo, a sua própria narrativa, onde estas cabem também -, permeá-las-á de uma *razão transversal* que seja critério orientador (coerente e consequente) da acção. Conseguirá proceder ao *distinguo* entre essencial e secundário, entre o que verdadeiramente conta e o que é supérfluo (o que no tempo da *net*, e da pesquisa no *Google*, se afigura como competência-chave; de resto, encontrará as tecnologias não apenas como um instrumento a utilizar *para*, mas um espaço próprio que carece de adequada habitação, preenchida, por certo, da melhor maneira se iluminada por valores que assimilou no projecto educativo que o envolveu).

Leitor incansável, não abastardará a língua (mãe) – saberá expressar-se correctamente tanto ao nível da escrita, quanto da oralidade – e, em permanência, terá como móbil encontrá-la mais vasta, com capacidade de nomeação acrescentada, alargamento de *vistas* face à véspera (*os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo*). Trabalha bem em grupo, solicita auxílio sempre que necessário, porque sabe que (humanos) somos interdependentes e, também por isso, assume, vincadamente, a responsabilidade pelo outro. Reconhece que o cronómetro não está a zero, a história há muito começou e o respeito pelos antigos, pelos clássicos é um modo nada negligenciável de procurar compreender – desde logo, a natureza e a condição humanas. Assumirá o legado que contempla os humanos horizontes não subsumíveis ao divertimento, entretenimento, prazer momentâneo, feito de espuma e do efémero: sabendo, se caso disso, disciplina e rigor interiorizados, diferir a recompensa, aspirará aos valores absolutos, provando ter a *certeza* de que a Verdade, o Bem e o Belo existem - e nos estão acometidos. Esforçar-se-á, pois, por participar de uma ecologia criativa propulsora da autonomia do humano que só pela reflexão e carácter evitará decair no *homem-massa* e na barbárie. Forjando, na vocação que vai formando, o (vindouro) *profissional* que adquirirá os conteúdos programáticos tidos por essenciais na disciplina; buscando a densidade de um *humano/da pessoa* em maturação, capaz de se questionar e se propor as *questões últimas* e do sentido da existência (registando que o método científico aqui não chega e que, independentemente do ponto onde se situe em termos académicos, as *humanidades*, a filosofia, a literatura e a teologia serão essenciais a uma *vida examinada/reflectida/reflexiva*), adicionará o *cidadão* que nas aulas se prepara, seja nas matérias que contendem, directamente, com as discussões na *polis*, seja no respeito e reconhecimento do outro, em aprendizagem das regras do jogo democrático (ouvir e debater as ideias do outro), capaz, igualmente, de expor, de modo argumentado e robusto, um (dado) ponto de vista. Será, suplementarmente, o aluno *20 valores* capaz de pensar, em concreto, no seu espaço/tempo, recusando soluções (puramente) abstractas (propostas para a sua específica realidade), mas interagindo com os conhecimentos e grupos de opinião com que lidou, poderá propor criativamente para a *cidade*.

Mais tarde, na universidade, o aluno *20 valores* recuperará, finalmente, o espírito do cardeal Newman e, prosseguindo a atenção ao próximo, indo até ao *fim do mundo* para conhecer os melhores espíritos da sua época, preocupando-se com o que se passa na vida pública (e não, apenas, em ser especialista no *átomo do átomo*, sem mais nada

vislumbrar, qual *novo bárbaro*, como lhe chamava Ortega y Gasset⁵⁰⁰), dedicando-se a tarefas objectivamente boas (ajudar a transmitir a cultura aos mais novos, por exemplo), sabendo que a cultura “não é um jarrão da China para exhibir no hall de entrada da vivenda suburbana” mas essencial à pessoa, terá nobreza de espírito (Rob Riemen), será um *gentleman*.

⁵⁰⁰ Cf..Ortega e GASSET, *Missão da universidade e outros textos*, Novus Angelus, Lisboa, 2004.

2.6. Apresentação esquemática da planificação da Unidade Lectiva “Ética, Política e Religião”

Aula 1



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
CENTRO REGIONAL DE BRAGA
FACULDADE DE TEOLOGIA
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE CIÊNCIAS RELIGIOSAS
Mestrado em Ciências Religiosas
Especialização: Educação Moral e Religiosa Católica
Prática de Ensino Supervisionada

Unidade Letiva: Política, Ética e Religião

Ano: 11º ano

Tempo previsto: 90 minutos

Aula n.º 1/5

Metas de aprendizagem	Objetivos a atingir	Conteúdos a desenvolver	Estratégias de Ensino	Recursos	Tempo	Instrumentos de Avaliação	
Acolhimento e Sumário		<p>SUMÁRIO: A dignidade da pessoa humana: fundamentos e consequências. A obediência à voz da consciência. A secularização e seus efeitos nas comunidades políticas.</p>		- Acolhimento aos alunos - Solicitação para que os alunos coloquem em folha de papel, na sua carteira, o respectivo nome, para que o diálogo respeite a identidade de cada um. - Registo do Sumário no quadro	- Caderno diário	5 min.	
Q. Reconhecer, à luz da mensagem cristã, a dignidade da	1. Implicar os alunos no processo de avaliação, tornando-os críticos face ao seu desempenho na aula	· O significado da palavra «fraternidade» e o seu alcance social e religioso; ·Somos todos	-Excertos da peça/tragédia “Antígona”, de Sófocles, são distribuídos aos alunos para quem procedam a leitura expressiva dos mesmos	-Registo no quadro - Computador + videoprojetor -Dispositivo contendo fragmentos em papel com frases sobre leis	20mn	Capacidade de discernimento, responsabilidade e tomada de decisões; Participação ativa e organizada; Respeito pelos outros; Atenção; Cumprimento das tarefas propostas;	

<p>2. Reconhecer a igual dignidade de todo o ser humano.</p> <p>3. Valorizar a comum filiação divina.</p> <p>L. Estabelecer um diálogo entre a cultura e a fé.</p> <p>H. Articular uma perspectiva sobre as principais propostas doutrinárias da Igreja Católica.</p> <p>I. Conhecer o percurso da Igreja no tempo e o seu contributo para a construção da sociedade.</p> <p>M. Reconhecer a proposta do agir ético cristão em situações vitais do quotidiano.</p>	<p>2. Reconhecer a igual dignidade de todo o ser humano.</p> <p>3. Valorizar a comum filiação divina.</p> <p>4. Comprometer-se com a construção de um mundo mais fraterno, promovendo o bem comum e o cuidado do outro</p> <p>5. Indicação de soluções fundamentadas para situações em que o dever de obediência à autoridade exterior entre em conflito com o dever de obedecer à própria consciência</p>	<p>irmãos:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Todos somos seres humanos (pessoas); – Todos somos dotados de razão e consciência (DUDH, Artigo I); – Somos todos habitantes da mesma casa: o universo e a Terra são o nosso lar; <p>-Deus criou-se, homem e mulher, à imagem e semelhança Dele (Gn 1,27)</p> <p>- Onde está e o que fizeste ao teu irmão? (Gn 4,9);</p> <p>-Deus ama a todas as pessoas como Pai;</p> <ul style="list-style-type: none"> – Jo, 13, 14; 	<ul style="list-style-type: none"> - Reflexão dialogada com os alunos acerca dos períodos escutados do texto clássico grego - Trabalho, debate, discussão e conclusões em grupo acerca da resposta, em consciência, a leis de um país imaginários (que previam normas como “entregar os filhos ao Estado à nascença”) - Apresentação preziosa dos principais conceitos de uma era secular: secularização, secularismo, laicidade, laicismo - Chuva de 	<p>(dilemáticas para o cidadão) de um país imaginário</p> <p>- Caderneta dos alunos gregos</p> <p>- caderno do aluno</p>	<p>25mn</p> <p>15mn</p> <p>15mn</p> <p>10mn</p>	<p>Indagação crítica</p>
--	--	---	---	--	---	--------------------------

<p>B. Construir uma chave de leitura religiosa da pessoa, da vida e da história.</p> <p>O. Amadurecer a sua responsabilidade perante a pessoa, a comunidade e o mundo</p> <p>G. Identificar os valores evangélicos.</p> <p>N. Promover o bem comum e o cuidado do outro.</p>	<p>6. Questionamento acerca da dimensão ética da democracia vs sistemas autocráticos, a partir da interpretação crítica de episódios históricos e factos sociais, equacionando respostas a partir da visão humanista e cristã da vida</p>	<p>- Uma comunidade modelo: repartiam tudo entre eles (Ac, 42-47);</p> <p>- Regra de ouro: "Façam aos outros como desejam que os outros vos façam" (Lc 6, 31);</p>	<p>ideias acerca do significado de dignidade da pessoa (e dos principais contributos, maxime tradição judaico-cristã) para o seu reconhecimento</p> <p>- Utilização da caderneta de auto-avaliação dos alunos</p>			
--	---	--	---	--	--	--

Aula 2



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
CENTRO REGIONAL DE BRAGA
FACULDADE DE TEOLOGIA
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE CIÊNCIAS RELIGIOSAS
Mestrado em Ciências Religiosas
Especialização: Educação Moral e Religiosa Católica
Prática de Ensino Supervisionada

Unidade Letiva: Política, Ética e Religião

Ano: 11º ano

Tempo previsto: 90 minutos

Aula n.º 2/5

Metas de aprendizagem	Objetivos a atingir	Conteúdos a desenvolver	Estratégias de Ensino	Recursos	Tempo	Instrumentos de Avaliação
Acolhimento e Sumário			- Acolhimento aos alunos - Solicitação para que os alunos coloquem em folha de papel, na sua carteira, o respectivo nome, para que o diálogo respeite a identidade de cada um. - Registo do Sumário no quadro	- Caderno diário	5 min.	
SUMÁRIO: O aparente silêncio de Deus. Cultura e barbárie. Os limites da política e o sentido da vida						
Q. Reconhecer, à luz da mensagem cristã, a dignidade da pessoa humana.	1. Implicar os alunos no processo de avaliação, tornando-os críticos face ao seu desempenho na aula 2. Reconhecer a igual dignidade de todo o ser humano. 3. Valorizar a comum filiação divina. 4. Comprometer-se com a construção de um mundo mais fraterno, promovendo o bem comum e o cuidado do outro	· O significado da palavra «fraternidade» e o seu alcance social e religioso; · Somos todos irmãos: – Todos somos seres humanos (pessoas); – Todos somos dotados de razão e consciência (DUDH, Artigo I); – Somos todos habitantes da mesma casa: o universo e a Terra são o nosso lar;	- Projecção de excerto do filme “O pianista”, de Roman Polansky, tendo por motivo a II Guerra Mundial e a Shoa - Ficha formativa, tendo por elementos a identificar: o aparente “silêncio de Deus”; a relação entre “cultura e barbárie”, “os limites da política” - Com vista a auxiliar a respostas às questões concatenadas, alunos colocados em diferentes cantos da sala, lerão, de modo expressivo excertos de “Se isto é um homem”, de Primo Levi, “Noite”, de Elie Wiesel, “Espécie	- Powerpoint - Registo no quadro - Computador + videoprojetor - Powerpoint - caderno do aluno	10mn 30mn 15mn	Capacidade de discernimento, responsabilidade e tomada de decisões; Participação ativa e organizada; Respeito pelos outros; Atenção; Cumprimento das tarefas propostas; Indagação crítica

<p>L. Estabelecer um diálogo entre a cultura e a fé.</p> <p>G. Identificar os valores evangélicos.</p> <p>H. Articular uma perspectiva sobre as principais propostas doutrinárias da Igreja Católica.</p> <p>I. Conhecer o percurso da Igreja no tempo e o seu contributo para a construção da sociedade.</p> <p>M. Reconhecer a proposta do agir ético cristão em situações vitais do quotidiano.</p> <p>B. Construir uma chave de leitura religiosa da pessoa, da vida e da história.</p> <p>O. Amadurecer a sua responsabilidade perante a pessoa, a comunidade e o mundo</p> <p>N. Promover o bem comum e o cuidado do outro.</p>	<p>5. Indicação de soluções fundamentadas para situações em que o dever de obediência à autoridade exterior entre em conflito com o dever de obedecer à própria consciência</p> <p>6. Questionamento acerca da dimensão ética da democracia vs sistemas autocráticos, a partir da interpretação crítica de episódios históricos e factos sociais, equacionando respostas a partir da visão humanista e cristã da vida</p> <p>7. valorizar a intervenção social e a participação na construção da sociedade, com base nos valores da cooperação e da solidariedade</p> <p>8. interpretar produções culturais sobre situações de discriminação e violência sofridas por minorias</p> <p>9. - Interpretar e apreciar produções estéticas sobre a vocação universal do Cristianismo</p> <p>10. Reconhecer que a pertença a uma comunidade, cujos membros permanecem livres, e a participação na sua construção são elementos essenciais para a realização</p>	<p>-Deus criou-se, homem e mulher, à imagem e semelhança Dele (Gn 1,27)</p> <p>- Onde está e o que fizeste ao teu irmão? (Gn 4,9);</p> <p>-Deus ama a todas as pessoas como Pai; — Jo, 13, 14;</p> <p>- Factores de degradação da democracia</p> <p>-Modos de presença de Deus no mundo</p> <p>- Deus e o sentido da vida</p> <p>- A comunidade política e o exercício da autoridade</p> <p>-Leitura ética da democracia</p> <p>- “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 15-22)</p> <p>- Relação Estado-Sociedade Civil: o princípio da subsidiariedade</p> <p>-Critérios de discernimento para um cidadão, a partir de uma mundividência cristã</p>	<p>humana”, de Robert Antelme e “Diários”, de Etty Hillesum</p> <p>- através do recurso ao <i>Prezi</i>, serão exibidos trechos de “O sentido da vida”, de Viktor Frankl, e o seu estudo (no âmbito da psicologia), nos campos de concentração, bem como de propostas de Hans Kung e Susan Wolf quanto ao sentido da e aos sentidos na vida</p> <p>- Diálogo com os alunos acerca da sua intelecção/sentimento do sentido da vida.</p> <p>- Auto-avaliação pelos alunos do seu desempenho na aula</p>		<p>25mn</p> <p>5mn</p>	
---	---	---	---	--	------------------------	--

	11. Valorizar a intervenção social e a participação na construção da sociedade, com base nos valores da cooperação e da solidariedade					
--	---	--	--	--	--	--

Aula 3



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
CENTRO REGIONAL DE BRAGA
FACULDADE DE TEOLOGIA
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE CIÊNCIAS RELIGIOSAS
Mestrado em Ciências Religiosas
Especialização: Educação Moral e Religiosa Católica
Prática de Ensino Supervisionada

Unidade Letiva: Política, Ética e Religião

Ano: 11º ano

Tempo previsto: 90 minutos

Aula n.º 3/5

Metas de aprendizagem	Objetivos a atingir	Conteúdos a desenvolver	Estratégias de Ensino	Recursos	Tempo	Instrumentos de Avaliação
Acolhimento e Sumário			- Acolhimento aos alunos - Solicitação para que os alunos coloquem em folha de papel, na sua carteira, o respectivo nome, para que o diálogo respeite a identidade de cada um. - Registo do Sumário no quadro	- Caderno diário	5 min.	
SUMÁRIO: Continuação da aula anterior. ‘Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’ (Mt 22, 15-22): separação e interdependência entre as esferas política e religiosa.						
Q. Reconhecer, à luz da mensagem cristã, a dignidade da pessoa humana.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Implicar os alunos no processo de avaliação, tornando-os críticos face ao seu desempenho na aula 2. Reconhecer a igual dignidade de todo o ser humano. 3. Valorizar a comum filiação divina. 4. Comprometer-se com a construção de um mundo mais fraterno, promovendo o bem comum e o cuidado do outro 	<ul style="list-style-type: none"> · O significado da palavra «fraternidade» e o seu alcance social e religioso; · Somos todos irmãos: <ul style="list-style-type: none"> – Todos somos seres humanos (pessoas); – Todos somos dotados de razão e consciência (DUDH, Artigo I); – Somos todos habitantes da mesma casa: o universo e a Terra são o nosso lar; 	<ul style="list-style-type: none"> - Projecção de reprodução do quadro “Crucificação Branca”, de Marc Chagall - Questionário, oral, aos alunos, para que reflitam com os colegas sobre os elementos que mais os marcam no quadro em presença. Debate. - Apresentação de uma leitura-síntese da expressão plástica em causa, destacando os seus elementos históricos, a leitura teológica de sentido existencial e o quadro de Picasso com o qual se relaciona 	<ul style="list-style-type: none"> - Registo no quadro Computador + videoprojetor - Ficha formativa - caderno do aluno 	<ul style="list-style-type: none"> 5mn 15mn 10mn 	<ul style="list-style-type: none"> Capacidade de discernimento, responsabilidade e tomada de decisões; Participação ativa e organizada; Respeito pelos outros; Atenção; Cumprimento das tarefas propostas; Indagação crítica

<p>L. Estabelecer um diálogo entre a cultura e a fé.</p> <p>G. Identificar os valores evangélicos.</p> <p>H. Articular uma perspetiva sobre as principais propostas doutrinárias da Igreja Católica.</p> <p>I. Conhecer o percurso da Igreja no tempo e o seu contributo para a construção da sociedade.</p> <p>M. Reconhecer a proposta do agir ético cristão em situações vitais do quotidiano.</p> <p>B. Construir uma chave de leitura religiosa da pessoa, da vida e da história.</p> <p>O. Amadurecer a sua responsabilidade perante a pessoa, a comunidade e o mundo</p> <p>N. Promover o bem comum e o cuidado do outro.</p>	<p>5. Indicação de soluções fundamentadas para situações em que o dever de obediência à autoridade exterior entre em conflito com o dever de obedecer à própria consciência</p> <p>6. Questionamento acerca da dimensão ética da democracia vs sistemas autocráticos, a partir da interpretação crítica de episódios históricos e factos sociais, equacionando respostas a partir da visão humanista e cristã da vida</p> <p>7. valorizar a intervenção social e a participação na construção da sociedade, com base nos valores da cooperação e da solidariedade</p> <p>8. interpretar produções culturais sobre situações de discriminação e violência sofridas por minorias</p> <p>9. - Interpretar e apreciar produções estéticas sobre a vocação universal do Cristianismo</p>	<p>-Deus criou-se, homem e mulher, à imagem e semelhança Dele (Gn 1,27)</p> <p>- Onde está e o que fizeste ao teu irmão? (Gn 4,9);</p> <p>-Deus ama a todas as pessoas como Pai; – Jo, 13, 14;</p> <p>- Factores de degradação da democracia</p> <p>-Modos de presença de Deus no mundo</p> <p>- Deus e o sentido da vida</p> <p>- A comunidade política e o exercício da autoridade</p> <p>-Leitura ética da democracia</p> <p>- “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 15-22)</p> <p>- Relação Estado-Sociedade Civil: o princípio da subsidiariedade</p>	<p>- Momento de exposição de dúvidas, questionamentos, sínteses do que nesta aula e na última se problematizou/leccionou</p> <p>- Realização de exercício webquest em torno do brocardo bíblico “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 15-22)</p> <p>- Correção do exercício de webquest</p> <p>- Ficha diagnóstico sobre aprendizagens realizadas até ao momento nesta Unidade Lectiva</p> <p>- Utilização da caderneta de auto-avaliação dos alunos e sugestões para potenciar a aprendizagem em aula, por parte dos alunos</p>	<p>10mn</p> <p>15mn</p> <p>10mn</p> <p>10mn</p> <p>10mn</p>	
--	---	--	--	---	--

Aula 4



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
CENTRO REGIONAL DE BRAGA
FACULDADE DE TEOLOGIA
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE CIÊNCIAS RELIGIOSAS
Mestrado em Ciências Religiosas
Especialização: Educação Moral e Religiosa Católica
Prática de Ensino Supervisionada

Unidade Letiva: Política, Ética e Religião

Ano: 11º ano

Aula n.º 4/5

Tempo previsto: 90 minutos

Metas de aprendizagem	Objetivos a atingir	Conteúdos a desenvolver	Estratégias de Ensino	Recursos	Tempo	Instrumentos de Avaliação
Acolhimento e Sumário			- Acolhimento aos alunos - Solicitação para que os alunos coloquem em folha de papel, na sua carteira, o respectivo nome, para que o diálogo respeite a identidade de cada um. - Registo do Sumário no quadro	- Caderno diário	5 min.	
SUMÁRIO: Políticos católicos marcantes no século XX – de Konrad Adenauer a Adriano Moreira						
Q. Reconhecer, à luz da mensagem cristã, a dignidade da pessoa humana.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Implicar os alunos no processo de avaliação, tornando-os críticos face ao seu desempenho na aula 2. Reconhecer a igual dignidade de todo o ser humano. 3. Valorizar a comum filiação divina. 4. Comprometer-se com a construção de um mundo mais fraterno, promovendo o bem comum e o cuidado do outro 	<ul style="list-style-type: none"> · O significado da palavra «fraternidade» e o seu alcance social e religioso; ·Somos todos irmãos: <ul style="list-style-type: none"> – Todos somos seres humanos (pessoas); – Todos somos dotados de razão e consciência (DUDH, Artigo I); – Somos todos habitantes da mesma casa: o universo e a Terra são o nosso lar; 	<ul style="list-style-type: none"> - São entregues aos alunos um conjunto de recursos bibliográficos para pesquisa de biografias - Recolha, pelos alunos, dos dados mais marcantes de cada biografia escolhida e analisada - Redacção de texto de apresentação das biografias, por cada grupo de dois elementos, para exposição aos colegas - Apresentação dos dados mais importantes das vidas e realizações políticas das personalidades selecionadas (de 	<ul style="list-style-type: none"> - Enciclopédias, Manual do Aluno, Manual de Ciência Política, Livro de História, Histórias de Filosofia Política -Registo no quadro - Computador + videoprojetor 	<p>25mn</p> <p>25mn</p>	<p>Capacidade de discernimento, responsabilidade e tomada de decisões;</p> <p>Participação ativa e organizada;</p> <p>Respeito pelos outros;</p> <p>Atenção;</p> <p>Cumprimento das tarefas propostas;</p> <p>Indagação crítica</p>

<p>L. Estabelecer um diálogo entre a cultura e a fé.</p> <p>G. Identificar os valores evangélicos.</p> <p>H. Articular uma perspectiva sobre as principais propostas doutrinárias da Igreja Católica.</p> <p>I. Conhecer o percurso da Igreja no tempo e o seu contributo para a construção da sociedade.</p> <p>M. Reconhecer a proposta do agir ético cristão em situações vitais do quotidiano.</p> <p>B. Construir uma chave de leitura religiosa da pessoa, da vida e da história.</p> <p>O. Amadurecer a sua responsabilidade perante a pessoa, a comunidade e o mundo</p> <p>N. Promover o bem comum e o cuidado do outro.</p>	<p>5. Indicação de soluções fundamentadas para situações em que o dever de obediência à autoridade exterior entre em conflito com o dever de obedecer à própria consciência</p> <p>6. Questionamento acerca da dimensão ética da democracia vs sistemas autocráticos, a partir da interpretação crítica de episódios históricos e factos sociais, equacionando respostas a partir da visão humanista e cristã da vida</p> <p>7. valorizar a intervenção social e a participação na construção da sociedade, com base nos valores da cooperação e da solidariedade</p> <p>8. interpretar produções culturais sobre situações de discriminação e violência sofridas por minorias</p> <p>9. - Interpretar e apreciar produções estéticas sobre a vocação universal do Cristianismo</p>	<p>-Deus criou-se, homem e mulher, à imagem e semelhança Dele (Gn 1,27)</p> <p>- Onde está e o que fizeste ao teu irmão? (Gn 4,9);</p> <p>-Deus ama a todas as pessoas como Pai; – Jo, 13, 14;</p> <p>- Factores de degradação da democracia</p> <p>-Modos de presença de Deus no mundo</p> <p>- Deus e o sentido da vida</p> <p>- A comunidade política e o exercício da autoridade</p> <p>-Leitura ética da democracia</p> <p>- “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 15-22)</p> <p>- Relação Estado-Sociedade Civil: o princípio da subsidiariedade</p> <p>-Critérios de discernimento para um cidadão, a partir de uma mundividência cristã</p>	<p>Adenauer a Adriano Moreira)</p> <p>- Power-point com a indicação dos critérios de discernimento propostos aos católicos pela Congregação para a Doutrina da Fé</p> <p>- Curto diálogo com os alunos sobre o que acabaram de apreender</p> <p>- Audição de excerto da nona sinfonia de Beethoven (a partir da “Ode à alegria”, de Schiller)</p> <p>- Explicação e legendagem do trecho musical escutado</p> <p>- Utilização da caderneta de auto-avaliação dos alunos e sugestões para potenciar a aprendizagem em aula, por parte dos alunos</p>	<p>-Powerpoint</p> <p>- caderno do aluno</p>	<p>10mn</p> <p>10mn</p> <p>10mn</p> <p>5mn</p>	
---	---	---	---	--	--	--

Aula 5



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
CENTRO REGIONAL DE BRAGA
FACULDADE DE TEOLOGIA
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE CIÊNCIAS RELIGIOSAS
Mestrado em Ciências Religiosas
Especialização: Educação Moral e Religiosa Católica
Prática de Ensino Supervisionada

Unidade Letiva: Política, Ética e Religião

Ano: 11º ano

Tempo previsto: 90 minutos

Aula n.º 5/5

Metas de aprendizagem	Objetivos a atingir	Conteúdos a desenvolver	Estratégias de Ensino	Recursos	Tempo	Instrumentos de Avaliação
Acolhimento e Sumário			- Acolhimento aos alunos - Solicitação para que os alunos coloquem em folha de papel, na sua carteira, o respectivo nome, para que o diálogo respeite a identidade de cada um. - Registo do Sumário no quadro	- Caderno diário	5 min.	
SUMÁRIO: Construir a cidade pela caridade, justiça, dignidade da pessoa, bem comum: as encíclicas ‘Deus Caritas est’ e ‘Caritas in veritate’, de Bento XVI						
Q. Reconhecer, à luz da mensagem cristã, a dignidade da pessoa humana.	1. Implicar os alunos no processo de avaliação, tornando-os críticos face ao seu desempenho na aula	· O significado da palavra «fraternidade» e o seu alcance social e religioso;	- Alunos lêem excertos das encíclicas “Deus Caritas Est” e “Caritas in veritate”, de Bento XVI	-Powerpoint -Registo no quadro	10mn	Capacidade de discernimento, responsabilidade e tomada de decisões;
	2. Reconhecer a igual dignidade de todo o ser humano. 3. Valorizar a comum filiação divina. 4. Comprometer-se com a construção de um mundo mais fraterno, promovendo o bem comum e o cuidado do	·Somos todos irmãos: – Todos somos seres humanos (pessoas); – Todos somos dotados de razão e consciência (DUDH, Artigo I); – Somos todos habitantes da mesma casa: o universo e a Terra são o nosso lar;	- Diálogo e debate com os alunos, a partir dos enunciados escutados, confrontados com a experiência quotidiana dos discentes - Identificação, pelos alunos, de pessoa relativamente à qual assinam compromisso para levar a sua presença (cristã) ao longo da semana	- Computador + videoprojetor -Powerpoint - caderno do aluno	25mn	Participação ativa e organizada; Respeito pelos outros; Atenção; Cumprimento das tarefas propostas; Indagação crítica

<p>L. Estabelecer um diálogo entre a cultura e a fé.</p> <p>H. Articular uma perspectiva sobre as principais propostas doutrinárias da Igreja Católica.</p> <p>I. Conhecer o percurso da Igreja no tempo e o seu contributo para a construção da sociedade.</p> <p>M. Reconhecer a proposta do agir ético cristão em situações vitais do quotidiano.</p> <p>B. Construir uma chave de leitura religiosa da pessoa, da vida e da história.</p> <p>O. Amadurecer a sua responsabilidade perante a pessoa, a comunidade e o mundo</p> <p>G. Identificar os valores evangélicos.</p> <p>N. Promover o bem comum e o cuidado do outro.</p>	<p>outro</p> <p>5. Indicação de soluções fundamentadas para situações em que o dever de obediência à autoridade exterior entre em conflito com o dever de obedecer à própria consciência</p> <p>6. Questionamento acerca da dimensão ética da democracia vs sistemas autocráticos, a partir da interpretação crítica de episódios históricos e factos sociais, equacionando respostas a partir da visão humanista e cristã da vida</p> <p>7. valorizar a intervenção social e a participação na construção da sociedade, com base nos valores da cooperação e da solidariedade</p> <p>8. interpretar produções culturais sobre situações de discriminação e violência sofridas por minorias</p> <p>9. - Interpretar e apreciar produções estéticas sobre a vocação universal do Cristianismo</p> <p>10. Reconhecer que a pertença a uma comunidade, cujos membros permanecem livres, e a participação na sua construção são elementos</p>	<p>-Deus criou-se, homem e mulher, à imagem e semelhança Dele (Gn 1,27)</p> <p>- Onde está e o que fizeste ao teu irmão? (Gn 4,9);</p> <p>-Deus ama a todas as pessoas como Pai; — Jo, 13, 14;</p> <p>- Factores de degradação da democracia</p> <p>-Modos de presença de Deus no mundo</p> <p>- Deus e o sentido da vida</p> <p>- A comunidade política e o exercício da autoridade</p> <p>-Leitura ética da democracia</p> <p>- “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 15-22)</p> <p>- Relação Estado-Sociedade Civil: o princípio da subsidiariedade</p> <p>-Critérios de discernimento para um cidadão, a partir de uma mundividência cristã</p>	<p>- O professor anuncia instituição social que a turma visitará</p> <p>- Redacção de missiva, pelos alunos, a seus representantes políticos, expondo as suas principais preocupações (sociais)</p> <p>- Audição, dançada, da canção “What a wonderful World”, de Louis Armstrong</p> <p>- Comentário e diálogo acerca do aprendido ao longo da Unidade Lectiva ora finda.</p> <p>- Auto-avaliação pelos alunos do seu desempenho ao longo destas 5 aulas.</p>		<p>30mn</p> <p>3mn</p> <p>10mn</p> <p>7mn</p>	
---	---	---	--	--	---	--

	<p>essenciais para a realização pessoal</p> <p>11. Valorizar a intervenção social e a participação na construção da sociedade, com base nos valores da cooperação e da solidariedade</p>					
--	--	--	--	--	--	--

CONCLUSÃO

A secularidade como categoria descritiva de um tempo em que a autonomia das esferas seculares, da filosofia às ciências, da arte à cultura, face à religião, surge como um adquirido, tendo emergido, historicamente, como um duro corte umbilical para o religioso que antes tutelava e permeava todos os domínios (do saber), poderia/poderá ser articulada em chave de leitura cristã: a aquiescência ao mundo, com a sua autonomia e liberdade, faz todo o sentido. Sobretudo, se compreendida como espaço onde a explicação religiosa do mundo não é sonogada (e se promove, aliás, um diálogo, frutuoso para o humano, entre os múltiplos apartados onde se abrigam homens e mulheres no seu intenso caminhar). Mais: a secularização de ídolos que convocam ou potenciam a *hybris* humana, poderá/deverá ser um motivo cristão. Só Deus é santo, pelo que deificar outras realidades – política, partidos, futebol, música, natureza...- é não corresponder a esta certeza legada pela tradição judaico-cristã. Todavia, conquanto se debilite, na consciência ocidental, o Deus exterior fundamento do sujeito, dificilmente haverá deuses substitutos que resistam – estaremos, inclusivamente, a viver uma secularização ao quadrado, na qual os próprios desencantadores foram desencantados.

A separação entre estados e confissões religiões, o princípio da laicidade, corresponde, sem dúvida, em parte, ao brocardo cristão que manda dar a César o que lhe compete e a Deus o que lhe pertence. O que com tal realidade se deve pretender, contudo, não é erradicar o religioso da esfera pública, mas, bem ao invés, conceber a relação deste com o Estado como colaborativa e dialogante para maior engrandecimento da *cidade* e seus habitantes. E, em esta medida, todo o humano devia precator-se relativamente a códigos perfeitos, que se subtraem a qualquer escrutínio ético, redundando este - primado absoluto da política, sem escuta de vozes outras no espaço público -, invariavelmente, em formas de despotismo e totalitarismo.

A era secular, tipicamente ocidental e contemporânea, para além de poder referir-se à retirada da religião para o foro (exclusivamente) privado, para uma menor crença ou prática religiosas, ou assinalar a exclusão de Deus pelos Estados, poderá, provavelmente, melhor ser decantada na percepção de que, em nossos dias, Deus já não é axiomático, quase todos se Lhe referem sob a espécie do possibilismo, engendram-se formas de

assumir o florescimento humano como o único escopo da humana acção, lobriga-se tudo residir na imanência da nossa mente (nada se passaria fora dela).

E, contudo, o número dos que continuam a declarar-se crentes em Deus e a frequentar templos não é negligenciável – compare-se com a erosão dos muito mais recentes partidos políticos, por exemplo; há quem creia, embora não vá à Igreja, à sinagoga ou à mesquita; e há quem, não crendo, entenda como muito importante a missão das confissões religiosas – pelos valores que defendem, pela dimensão caritativa das mesmas, etc. – e esteja disposto a contribuir para o financiamento dessas mesmas instituições; numa palavra, o pluralismo é a nota dominante, e para se conhecer cada realidade (nacional) seria urgente sofisticar os instrumentos analíticos e realizar meso-teorias (em Portugal, para ilustrar, a invisibilidade pública das religiões, com a sua assídua presença no espaço público e mediático não é uma característica que se possa afirmar sem mais). De acordo, pois, com diferentes lupas – critérios que o investigador requeira para medir o grau de secularização em que a sociedade se encontra – diferentes, pois, as respostas acerca da era secularizada de que participamos.

A arguição de que o cristão não se devia meter na *res publica* conhece múltiplos argumentos, em pensadores reconhecidos – a moral da *cidade* é diferente da moral cristã e perfilhar esta no governo da cidade leva à sua decadência (Nicolau Maquiavel); a bondade em estilo absoluto, um imperativo cristão, implica uma ausência de testemunhas que a publicidade (pessoal) a como *sou* bom, inevitável na feira das campanhas políticas, fere decisivamente (Hannah Arendt); a superioridade do mosteiro sobre o século, da dedicação às causas do espírito que primam sobre a humana reprodução (Miguel de Unamuno) -, mas conhece em Dietrich Bonhoeffer e em Jean-Baptist Metz profunda refutação: há, não duas, ou mais, esferas, mas uma única realidade em Cristo, Deus humanado, reconciliador e redentor do tempo e da história, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, solidário, na cruz, com os que padeceram injusta e anonimamente, proponente de um Reino que, não sendo deste mundo, seculariza os tronos mundanos. E obriga a uma crítica cristã sobre a sociedade em que se inscreve. O ponto é, pois, teológico, preenchido por uma razão anamnética, judaico-cristã, solidária com os últimos – que no século passado passaram por Auschwitz -, firme na esperança da ressurreição. Há uma obrigação, pois, a partir de um prisma teológico, desde logo, de o cristão participar na cidade.

É certo que neste instante histórico parece recair sobre os cristãos o ónus de demonstrar que o acesso ao areópago não lhes pode ser vedado. Porém, podem louvar-se,

estes, ainda em autorizadas vozes do *liberalismo político* que consideram que a linguagem advinda da religião pode contribuir para uma sintaxe que alargue humanos horizontes (Jurgen Habermas), ou que, seja como for, melhor cada cidadão, em momento deliberativo, informará o seu homólogo se lhe disser a causa última da sua adesão a uma dada concepção de justiça (John Rawls).

Recusar a confissão religiosa na esfera pública é ignorar, outrossim, quanto ela foi decisiva na formação de identidades nacionais, como a polaca ou irlandesa – questionadas, de resto, pelo projecto da União Europeia. O caso português, aquele em que cerca de 75% dos cidadãos consideram a religião integrante do *ser verdadeiramente português*, é, igualmente, elucidativo da importância da marca religiosa na formação e desenvolvimento da nacionalidade (e da identidade nacional).

Compreendidos os termos em que a laicidade deveria balizar-se e de que modo se pode conceber a realidade como secular (a Ocidente); escutadas as objecções à participação do cristão na *polis*, e expostas as razões teológicas impreteríveis para a presença obrigatória deste na *àgora*; reconhecida, por alguns dos maiores expoentes do *liberalismo político*, como a expressão política pode advir de uma motivação última (religiosa) que não pode silenciar-se, cumpre apresentar razões específicas da *razão crente cristã*: a recusa do aborto e da eutanásia, a tutela social de menores, a defesa do casamento monogâmico ou da justiça social, com uma economia voltada para as pessoas, são critérios de discernimento oferecidos a partir do Magistério. A Igreja não se confunde, em todo o caso, sublinhe-se, com uma ideologia, um sistema político, um partido.

Mas cada cidadão (cristão) há-de ponderar que nenhum critério universal é oferecido e aceite para assentir na suposta diferença entre ser humano e pessoa (com as consequências que o aborto e até o infanticídio representam); uma união matrimonial é dotada, em princípio, de actos reprodutivos, actos unitivos à conjugalidade, intrinsecamente bons e não apenas instrumentais; o corpo não é algo que me é exterior e que posso utilizar – *eu* sou um corpo; o direito, visto apenas como resultado de um contrato (positivo), pode perder de vista que há direitos humanos que o legislador apenas *reconhece* e não *dá* e que pode haver leis injustas (que apelam à objecção de consciência, como já *Antígona* sabia).

Como o tempo é de grave crise económico-financeira é importante beber os ensinamentos da Doutrina Social da Igreja que, desde a *Rerum Novarum*, vem introduzindo na consciência de muitos a necessidade de proteger, socialmente, os mais desfavorecidos.

Bento XVI recorda que, mesmo na sociedade mais justa, a urgência da caridade que olhe o outro nos olhos e o faça sua responsabilidade; a missão de o não deixar só e lhe levar palavra e afago indeclinável. A quem tem fome, dar de comer de imediato, não é protelar a revolução: é impedir que o rosto concreto pereça, que a pessoa seja objecto, em nome de um programa (seguinte).

O Papa Emérito sugere, mesmo, que, no respeito pelo princípio da subsidiariedade, se crie uma governança mundial, com autoridade *super partes*, susceptível de regular uma globalização que, tendo retirado milhões da pobreza, criou graves desigualdades no interior das nações e reivindicou uma desenfreada competição fiscal que abalou as receitas que haviam contribuído para robustecer, em muitas geografias, o Estado Social e colocar em causa os mais legítimos direitos dos que trabalham. Para a Igreja, sempre foi claro o liame entre trabalho e realização pessoal, o humano investido em co-criador, artífice, sujeito de direitos e deveres, associado para melhor os concretizar, insusceptível de ser tratado como mercadoria, mas livre para desenvolver os seus talentos e capacidades no trabalho que escolher, conhecedor do *destino universal dos bens*, sem que a propriedade privada possa ser absolutizada, capital e trabalho conciliando-se a benefício de todos, sendo preeminente a dimensão subjectiva – o trabalho ser realizado pelo homem – sobre a objectiva – o tipo de trabalho realizado pelo humano. Bento XVI recentra a importância do Estado, apela ao bem comum como motivação humana (para lá do interesse pessoal), regista a responsabilidade social das empresas, repele a ideologia da tecnocracia e uma ética não amiga da pessoa, reclama uma ética da gratuitidade, critica o aumento das desigualdades sociais (ainda que se concentre mais na metanóia pessoal do que na mudança estrutural/sistémica, o que leva alguns autores a solicitarem *justitia in caritate*), promove correcções ao Compêndio da Doutrina Social da Igreja, no que concerne à valorização do Estado de bem-estar ou do refrear do valor da competição.

A educação propõe-se entregar às gerações que a frequentam a cultura acumulada pelos que as precederam, conferindo sentido às experiências inscritas em cada quotidiano. Na etapa em que nos encontramos, há um tesouro de discussão acerca do fórum público que acreditávamos (e acreditamos) ser fulcral atender, perceber em plenitude, para que cada *cidade* possa ter um quadro de riqueza de razões que a não torne estreita, mas livre, própria de pessoas livres.

Não se trata, entendamo-nos bem, de obrigar a *cidade*, por argumentos irrefutáveis, a escutar a nossa voz, mas bem melhor, de nos obrigar a dar razões da nossa *razão crente cristã* na *cidade*.

Se a disciplina de EMRC tem um contributo próprio a dar à educação, ela não pode deixar de contemplar, justamente, a formação de cidadãos enformados por uma motivação capaz de robustecer as suas opções e escolhas – tanto pessoais, como políticas.

A ignorância do religioso, deve dizer-se, servia tanto os interesses daqueles que preferiam vias laicistas, num secularismo redutor, como os acomodados que no interior de uma confissão religiosa se sentiam tentados a convencer apenas os convencidos, não se exigindo (a si mesmos) um aprofundamento das matérias para as quais a expressão pública de uma fé reclama textura densa.

A preocupação com a história, com a encarnação de um modo de interpretar o mundo, implica a atenção, permanente, ao que se joga nas opções para a vida colectiva.

Um testemunho como o que aqui se deixa, em matéria de investigação, cruzamento de saberes e disciplinas, propostas para a *cidade* procura ser um pequeno contributo, uma nesga de luz para aderir a essa concepção de uma *transdisciplina*, uma *razão transversal*, que não deixa espaços vazios do nosso sentir e pensar.

O tempo é de exigência, as mentalidades são holísticas, as palavras, como “direitos humanos” ou “dignidade” só não são banais se conhecermos o seu suporte.

Acumulando, não sem motivos, um capital de queixa relativamente ao estatuto (que lhe é) conferido desde fora, a disciplina de EMRC está, pois, perante o desafio de se impor pela qualidade com serve os que a procuram, ancorados em uma *tradição*, criativamente articulada a partir das raízes, que floresceu – e que cremos poder voltar a florescer – no espaço que habitamos.

BIBLIOGRAFIA

1. Documentos do Magistério da Igreja

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1993.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Nota doutrinal sobre algumas questões relativas ao empenhamento e ao comportamento dos católicos na vida política*, II, Paulinas, Lisboa, 2003.

PAPA BENTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, in AAS, 101,8 (29 de junho de 2009) 641-709.

PAPA BENTO XVI, *Deus é amor. Carta encíclica de Bento XVI* (25 de Dezembro de 2005), Paulinas, Prior Velho, 2006.

PAPA BENTO XVI, *Carta encíclica Spe Salvi* (30 de Novembro de 2007), Paulus, Lisboa, 2008.

PAPA JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Laborem Exercens* (14 de Setembro de 1981) in AAS 73 (1981), 577-647.

PAPA PAULO VI, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (7 de dezembro de 1965) in AAS 58 (1966) 1025-1115.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *A Educação Moral e Religiosa Católica. Um valioso contributo para a formação da personalidade*, CEP, 2006.

Declaração Dignitatis Humanae sobre a liberdade religiosa, in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições, decretos, Declarações e discursos pontifícios*, Braga, SNAO, 1966.

Decreto sobre a Actividade Missionária da Igreja, in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições, decretos, Declarações e discursos pontifícios*, Braga, SNAO, 1966.

2. Bibliografia complementar

A BÍBLIA PARA TODOS - Edição Interconfessional, Lisboa, Sociedade Bíblica, 2010.

ACEMOGLU, Daron e ROBINSON, James A., *Porque falham as nações. As origens do poder, da prosperidade e da pobreza*, Temas e Debates, Lisboa, 2013.

AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivos y el testigo. Homo Sacer III*, Pre-Textos, Valência, 2009.

AGUIAR E SILVA, Vítor, *Humanidades, os estudos culturais, o ensino da literatura*, Almedina, Coimbra, 2010.

AGHION, Philippe e ROULET, Alexandra, *Repensar o Estado*, Temas e Debates, Lisboa, 2012.

- ANDERSON, Gospa Esping e PALIER, Bruno, *Três lições sobre o Estado-Providência*, Campo da Comunicação, Lisboa, 2009.
- ANTELME, Robert, *A espécie humana*, Ulisseia, Lisboa, 2006.
- ARENDDT, Hannah, *A condição humana*, Relógio D'Água, Lisboa, 2001.
- AA.VV., *Povos e Culturas. Os católicos e o 25 de Abril, Número especial*, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica Portuguesa, 2014.
- AZCUE, José, *A escola onde se aprende*, Principia, Cascais, 2012.
- BACQ, Philippe e THEOBALD, Cristoph (org.), *Uma nova oportunidade para o Evangelho*, Paulinas, Prior Velho, 2013.
- BANERJEE, Abhijit e Esther DUFLO, *A economia dos pobres*, Temas e Debates, Lisboa, 2009.
- BENHABIB, Seyla, *O valor da liberdade. Diálogos acerca das possibilidades do humano. VI*, FFMS, Lisboa, 2015.
- BENTO, Vítor, *Euro Forte, euro fraco. Duas culturas, uma moeda. Um convívio (im)possível*, Bnomics, Lisboa, 2013.
- BERLIN, Isaiah, *La originiladidad de Maquiavelo*, in *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, F.C.E, México D.F., 1983.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Ética*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2007.
- BORGES, Anselmo (coord.), *Deus ainda tem futuro?*, Gradiva, Lisboa, 2014.
- BRAGA DA CRUZ, Manuel, *A Igreja e a ordem democrática*, in *Culturas e Povos. Os católicos e o 25 de Abril, Nº Especial*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2014, 210-225.
- BRUCKNER, Pascal, *A euforia perpétua. Ensaio sobre o dever da felicidade*, Editorial Notícias, Lisboa, 2002.
- BRUTO DA COSTA, Alfredo (coord.), *Um olhar sobre a pobreza. Vulnerabilidade e exclusão social no Portugal contemporâneo*, Gradiva, Lisboa, 2008.
- CABRAL MONCADA, Luis, *Filosofia do Direito. Vol1*, Coimbra Editora, Coimbra, 2014.
- CALAFATE, Pedro, *Portugal como problema. Séc.V-XVI*, Flad/Público, Lisboa, 2006.
- CARDOSO, José, MAGALHÃES, Pedro e PAIS, José Machado (org.), *Portugal Social de A a Z*, Expresso, Lisboa, 2013.
- CARLOS MIRANDA, José «*Omnia ad usum hominum*». Tipologias cultu(r)ais e ética antropocêntrica no *De correctione rusticorum* de S.Martinho de Dume, in *Theológica*, 2ª Série, 47, 515-527.
- CARMO, Renato e BARATA, André, *Estado social de todos. Para todos*, Tinta da China, Lisboa, 2014.

- CASTELLS, Manuel, CARAÇA, João e CARDOSO, Gustavo (org.), *As culturas da crise económica*, Esfera do Caos, Lisboa, 2012.
- CATROGA, Fernando, *Entre deuses e césores. Secularização, laicidade e religião civil*, Almedina, Lisboa, 2010.
- CHUL-HAN, Byung, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.
- CLARA BINGEMER, Maria, *Viver como crentes no mundo em mudança*, Paulinas, Prior Velho, 2014.
- CLEMENTE, Manuel *Portugal e os portugueses*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2009.
- CLEMENTE, Manuel, *Porquê e para quê. Pensar com esperança o Portugal de hoje*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2010.
- CONFÚCIO, *Analectos*, BI, Lisboa, 2010.
- CORTINA, Adela, *Para qué sirve realmente la ética*, Paidós, Barcelona, 2013.
- COSTA, António, *Recensões*, in Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo 68, Fascículos 1-2, 2012, 357-362.
- DAMÁSIO, António, *O erro de Descartes*, Companhia das Letras, São Paulo, 2006.
- DICKINSON, Emily, *Duzentos poemas*, Relógio D'Água, Lisboa, 2014.
- D'ORMESSON, Jean, *O mundo é uma coisa estranha, afinal*, Guerra e Paz, Lisboa, 2015.
- DUQUE, João, *A historicidade do caminhar na fé*, in AA.VV., *A fé da Igreja*, Paulus, Lisboa, 2014, 270-282.
- DUQUE, João, *Ambiguidades da secularização entre modernidade e pós-modernidade*, Cultura e Comunicação, nº11, 2011, 19-35.
- DUQUE, João, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Alcalá, Lisboa, 2003.
- ECO, Umberto e MARTINI, Carlo Maria, *Em que crê quem não crê?*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2000.
- ERIKSSON, Erik, *Infância e sociedade*, Zahar, Lisboa, 1976.
- ESPADA, João, PLATTNER, Marc e WOLFSON, Adam, *Direita e esquerda? Divisões ideológicas no séc.XXI*, Universidade Católica, Lisboa, 2006.
- FERREIRA DA CUNHA, Paulo, *Filosofia do Direito*, Almedina, Coimbra, 2006.
- FERRY, Luc, *A sabedoria dos mitos*, Temas e Debates, Lisboa, 2014.
- FILOMENA MOLDER, Maria, *As nuvens e o vaso sagrado*, Relógio D'água, Lisboa, 2014.
- FRAZÃO CORREIA, José, *Entre-tanto. A difícil bênção da vida e da fé*, Paulinas, Prior Velho, 2014.

FREITAS DO AMARAL, Diogo, *História do pensamento político ocidental*, Almedina, Coimbra, 2011.

FREITAS DO AMARAL, Diogo, *Uma introdução à política*, Bertrand, Lisboa, 2014.

FUKUYAMA, Francis, *As origens da ordem política*, D.Quixote, Alfragide, 2012.

GARY, Romain, *Educação Europeia*, Sextante, Porto, 2014.

GASSET, Ortega y, *Missão da universidade e outros textos*, Novus Angelus, Lisboa, 2004.

GOLEMAN, Daniel, *Foco*, Temas e Debates, Lisboa, 2014.

GOMES, Miguel, “Perfil do Professor de Religião Moral”, in *Communio*, VI (1989) 93.

GEORGE, Robert P., *Choque de ortodoxias. Direito, religião e moral em crise*, Tenacitas, Coimbra, 2008.

GRAY, John, *O valor da liberdade. Diálogos acerca das possibilidades do humano. IV*, FFMS, Lisboa, 2015.

HABERMAS, Jurgen, *Diálogo de Jurgen Habermas e Cardeal Joseph Ratzinger*, in *Estudos N.S.* 3 (2004), 50-75.

HABERMAS, Jurgen, *Um ensaio sobre a constituição da Europa*, Edições 70, Lisboa, 2012.

HALÍK, Tomás, *O meu Deus é um Deus ferido*, Paulinas, Prior Velho, 2015.

HILBERG, Raul, *La distruzione degli ebrei di Europa*, Einaudi, Torino, 1995.

HILLESUM, Ety, *Diário.1941-1943*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2008.

HUNTINGTON, Samuel, *O choque das civilizações e a mudança na ordem mundial*, Gradiva, Lisboa, 2003.

JOHNSON, Samuel, *Páginas escolhidas*, Quetzal, Lisboa, 2014.

JUDT, Tony, *Pós-Guerra*, Edições 70, Lisboa, 2010.

JUDT, Tony, *O chalet da memória*, Edições 70, Coimbra, 2011.

KUNG, Hans, *O cristianismo. Essência e história*, Temas e Debates/Círculo de Leitores, Lisboa, 2012.

KUNG, Hans, *Aquilo em que creio*, Temas e Debates, Lisboa, 2014.

LEVI, Primo, *Se isto é um homem*, D.Quixote, Lisboa, 2010.

LILLA, Mark, *A grande separação. Religião, Política e Ocidente moderno*, Gradiva, Lisboa, 2010.

LOCKE, John, *Carta sobre a tolerância*, Edições 70, Lisboa, 1996.

LOURENÇO, Eduardo, *Salmos*, Três Sinais, Lisboa, 2001.

- MAGRIS, Claudio, *A história não acabou*, Quetzal, Lisboa, 2011.
- MAGRIS, Claudio, *Alfabetos*, Quetzal, Lisboa, 2013.
- MANUEL SOBRAL, José, *Portugal, portugueses: uma identidade nacional*, FFMS, Lisboa, 2012.
- MARUJO, António e Joaquim CARREIRA DAS NEVES, *O coração da Igreja tem de bater*, Paulinas, Lisboa, 2013.
- MATOS FERREIRA, António e Luis SALGADO MATOS (org.), *Interações do Estado e das Igrejas. Instituições e homens*, ICS, Lisboa, 2013.
- MATOS FERREIRA, António, *Laicismo ideológico e laicidade entre a ideia de tolerância e a tentativa totalitária*, in *Theologica*, 2ª série, 2004, 315-330.
- MATTOSO, José, *José Mattoso. Entrevista a Francisco José Viegas*, in *LER*, nº137, Março 2015.
- MATTOSO, José, *Identificação de um país*, Temas e Debates, Lisboa, 2015.
- MENDES PINTO, Paulo (coord.), *Religiões, História, Tradições*, Lisboa, Religare/Paulinas, 2006.
- MIRANDA, Jorge, *A Constituição e a dignidade da pessoa humana*, *Didaskalia*, nº29, 1999, 20-30.
- MOREIRA, Adriano, *A circunstância do Estado exíguo*, Diário de Bordo, Loures, 2009.
- MOREIRA, Adriano, *Da utopia à fronteira da pobreza*, INCM, Lisboa, 2011.
- MOREIRA, Adriano e GONÇALVES, Vítor, *Este é o tempo*, Clube do Autor, Lisboa, 2014.
- METZ, Jean-Baptist, *Dios e tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid, 2002.
- MORGADO, Miguel, *Público e privado: a Religião entre a «Saída» e a «Entrada»*, in *Didaskália XLIII*, 1.2 (2013), 273.
- MURCHO, Desidério (org.), *Viver para quê?*, Dinalivro, Lisboa, 2009.
- NAÍM, Moisés, *O fim do poder*, Gradiva, Lisboa, 2014.
- NAVARRO, Emílio, *Ética profesional de los profesores*, Desclée, Bilbao, 2010.
- NUNES, Tomás *O perfil do docente de Educação Moral e Religiosa Católica*, in *Fórum de EMRC*, Secretariado Nacional da Educação Cristã, Lisboa, 2005.
- NUSSBAUM, Martha, *Sin fines de lucro – por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz, Madrid, 2010.
- O’CONNOR, Flannery, *Um diário de preces*, Relógio D’Água, Lisboa, 2014.
- O’HEAR, Anthony, *Os Grandes Livros*, Aletheia, Lisboa, 2009.
- ORDINE, Nuccio, *La utilidade de lo inútil*, Acantilado, Barcelona, 2013.
- OTERO, Paulo, *Diário de Notícias, QI*, ano 3, nº115, 23/11/2013, 8-10.

- PARIJS, Philippe van e ARNSPERGER, Christian, *Ética económica e social*, Afrontamento, Lisboa, 2005.
- PEGUY, Charles, *Os portais do mistério da segunda virtude*, Paulinas, Prior Velho, 2013.
- PERA, Marcello, *Porque devemos chamar-nos cristãos*, Frente e Verso, Braga, 2013.
- PEREIRA, Jorge, *Questões fundamentais didáctica de Educação Moral e Religiosa Católica*, in *Fórum de EMRC*, Secretariado Nacional da Educação Cristã, Lisboa, 2005.
- PIAGET, Jean, *Seis estudos de psicologia*, Dom Quixote, Lisboa, 1974.
- PIKETTY, Thomas, *O capital no século XXI*, Temas e Debates, Lisboa, 2014.
- PINHO, José, *Dimensão eclesial da fé*, in A.A.V.V., *A fé da Igreja*, Paulus, Lisboa, 2014, 190-201.
- PIRES CABRAL, António, *O cónego*, Cotovia, Lisboa, 2007.
- PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, Público, Oeiras, 2010.
- RANGEL, Paulo, *O estado do Estado*, Dom Quixote, Lisboa, 2009.
- RATZINGER, *Fé, Verdade, Tolerância*, Universidade Católica, Lisboa, 2006.
- RATZINGER, Joseph, *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, Lisboa, 2007.
- RATZINGER, Joseph e Paolo D´ARCAIS, *Existe Deus?*, Pedra Angular, Lisboa, 2009.
- RAVASI, Gianfranco, *Roteiro dos navegantes. As respostas da fé*, Lucerna, Cascais, 2014.
- RAVASI, Gianfranco, *O grande encontro entre Deus e a sua criatura*, Paulinas, Prior Velho, 2015.
- RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Presença, Lisboa, 2001.
- RAWLS, John, *A justiça como equidade*, Martins Fontes, São Paulo, 2003.
- REAL, Miguel, *Nova Teoria do mal*, Dom Quixote, Lisboa, 2012.
- RIEMEN, Rob, *O eterno retorno do fascismo*, Bizâncio, Lisboa, 2012.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena, *Antígona (Sófocles). Edição comentada*, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia, Coimbra, 2000.
- RODRIGUES, Maria de Lurdes, e SILVA, Pedro Adão (org.), *Políticas públicas em Portugal*, INCM, Lisboa, 2012.
- RODRIK, Dani, *La paradoxa de la globalización. Democracia y el futuro de la economia mundial*, Antoni Bosch editor, Espanha, Barcelona, 2011.
- ROMÁN-FLECHA, José, *Deus é amor. Comentários à encíclica de Bento XVI “Deus Caritas Est”*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2007.
- ROMILLY, Jacqueline de, *A tragédia grega*, Edições 70, Lisboa, 2013.

- ROSA, José (org.), *Da autonomia do político. Entre a Idade Média e a Modernidade*, Documenta, Lisboa, 2012.
- SANTOS, Ana e JARDIM, Ana (org.), *Dez livros que mudaram o mundo*, Quasi, Vila Nova de Famalicão, 2005.
- SCOLA, Angelo, *Não nos esqueçamos de Deus. Liberdade de fé, cultura e política*, Paulinas, Lisboa, 2013.
- SANDEL, Michael, *Justiça – fazemos o que devemos?*, Presença, Lisboa, 2011.
- SANDEL, Michael. *O que o dinheiro não pode comprar. Os limites morais dos mercados*, Presença, Lisboa, 2015.
- SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, Almedina, Coimbra, 2009.
- SINGER, Peter, *Ética Prática*, Gradiva, Lisboa, 2002.
- SLOTERDIJK, Peter, *Regras para o parque humano*, Angelus Novus, Coimbra, 2007.
- SOUSA SANTOS, Boaventura, *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*, Almedina, Coimbra, 2013.
- STEINER, George, *As lições dos mestres*, Gradiva, Lisboa, 2011.
- STEINER, George, *Linguagem e silêncio*, Gradiva, Lisboa, 2014.
- STEINER, George e JAHANGBEGLOO, Ramin, *Quatro entrevistas com George Steiner*, Fenda, Lisboa, 2006.
- STIGLITZ, Joseph e Mary KALDOR (org.), *Em busca de segurança*, Bertrand, Lisboa, 2015.
- STIGLITZ, Joseph, *O preço da desigualdade*, Bertrand, Lisboa, 2013.
- TAYLOR, Charles, *A era secular*, Instituto Piaget, Lisboa, 2012.
- TAYLOR, Mark, *Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*, Siruela, Madrid, 2011.
- TEIXEIRA, Alfredo (coord.), *Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2012.
- TEIXEIRA FERNANDES, José Pedro, *A Europa em crise*, Quid-novi, Famalicão, 2012.
- TEOTÓNIO ALMEIDA, Onésimo, *Utopias em dói menor*, Gradiva, Lisboa, 2012.
- TERRA, Domingos, *A fé como dom e resposta da liberdade*, in A.A.V.V., *A fé da Igreja*, Paulus, Lisboa, 2014, 170-185.
- TOLDY, Teresa, *A secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas*, in Didaskália XLIII, 1.2, (2013), 27.
- TOLENTINO MENDONÇA, José e MEXIA, Pedro (org.), *Verbo. Deus como interrogação na poesia portuguesa*, Assírio e Alvim, Porto, 2014.

- TOLENTINO MENDONÇA, José, *Nenhum caminho será longo*, Paulinas, Prior Velho, 2012.
- TOLENTINO MENDONÇA, José, *O que resta de Deus?*, in *Didaskalia* XLIII (2013), 283-290.
- TORRES QUEIRUGA, André, *Repensar o mal*, Trotta, Madrid, 2011.
- UNAMUNO, Miguel, *A agonia do cristianismo*, Cotovia, Lisboa, 2014.
- VARANDA, Isabel, *Animismo, teocracia, democracia. O processo de desencantamento do mundo com referencial ambíguo da modernidade*, *Didaskalia*, XXXVIII, (2008), 499-517.
- VERSTRAETEN, Johan, *Economia e Religião*, in *Concilium* (343), Novembro 2011.
- WALTER, Ingo METZGER, Rainer, *Chagall*, Taschen/Público, Lisboa, 2004.
- WIESEL, Elie, *Noite*, Texto Editora, Lisboa, 2003.
- WIEVIORKA, Michel, *Nove lições de sociologia*, Teorema, Lisboa, 2010.
- ZAGREBELSKY, Gustavo e MARTINI, Carlo MARIA, *La exigencia de la justicia*, Trotta, Madrid, 2006.

3. Netgrafia

- AGÊNCIA ZENIT, *Entre Karl Marx e Adam Smith, é melhor Bento XVI*, in <http://www.zenit.org/article-29901?l=portuguese>, consultado a cinco de Dezembro de 2015.
- AZEVEDO, Joaquim, *Sinais de fogo – cultura, educação e ciência*, in <https://www.youtube.com/watch?v=PiyiTJMqJb0>, consultado a dezasseis de Abril de 2015.
- BECK, Ulrich, *A política económica da insegurança*, in http://elpais.com/elpais/2012/04/27/opinion/1335552968_819732.html, consultado a vinte e sete de Maio de 2012.
- PAPA BENTO XVI, *Vigília de oração com os jovens. Discurso do Papa Bento XVI*, in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_vigil-freiburg_po.html, consultado a 5 de Dezembro de 2014.
- PAPA BENTO XVI, *Discurso do Santo Padre durante a visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau*, in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau_po.html, consultado a 5 de Dezembro de 2014.
- PAPA BENTO XVI, *Discurso do Santo Padre Bento XVI para o encontro na Universidade de Roma 'La Sapienza'*, in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_po.html, consultado a 12/12/13

PAPA JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Laborem Exercens* (14 de Setembro de 1981) in AAS 73 (1981), 577-647.

PAPA PAULO VI, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (7 de dezembro de 1965) in AAS 58 (1966) 1025-1115.

PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, *Para uma reforma do sistema financeiro e monetário internacional na perspectiva de uma autoridade pública de competência universal*, in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20111024_nota_po.htm, consultado a 15/02/2015.

CAMPOS FERREIRA, Fátima (dir.), *Prós e Contras*, in <http://www.rtp.pt/play/p1099/e137285/pros-e-contras>, consultado a doze de Dezembro de 2013.

DAMIÃO, Helena ‘*Aprender melhor para ter mais sucesso*’, in <http://dererummundi.blogspot.pt/2015/04/aprender-melhor-para-ter-mais-sucesso.html>, consultado a dezanove de Abril de 2015.

DUQUE, João, *Educar para a lógica da caridade*, in <http://www.cristoeacidade.com/styled-11/styled-10/page135/page137/page137.html>, consultado a vinte de Maio de 2012.

DUQUE, João, *A fé como estilo de vida*, in <https://www.youtube.com/watch?v=gmhEX7264cs>, consultado a vinte e cinco de Fevereiro de 2015.

GUERREIRO, António, *Um breve léxico do nosso tempo*, in <https://www.youtube.com/watch?v=jTnh0TLeJZc>, consultado a 10 de Abril de 2015.

“Lautsi and others vs Italy” in http://www.laicidade.org/wp-content/uploads/2011/03/Lautsi_Integra.pdf, consultado a dezoito de Dezembro de 2014.

LEITÃO, Henrique, *Olhares sobre a cultura*, in <https://www.youtube.com/watch?v=RT44P8aisG0>, consultado em vinte e dois de Fevereiro de 2015.

LOMBA, Pedro, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, in RIBEIRO E CASTRO, José (org.), *Política e Pensamento*, in <http://www.rtp.pt/programa/episodios/radio/p5071/3>, consultado a vinte e cinco de Maio de 2012.

MACHADO PAIS, José, *Desenlaces, solidão e solidariedade*, in <https://www.youtube.com/watch?v=aGtnUc3kVPI>, consultado a vinte e oito de Março de 2015.

PAPA FRANCISCO e CYMERMAN, Henrique, *Entrevista al Papa Francisco: “La secesión de una nación hay que tomarla com pinzas”*, in *La Vanguardia*, Barcelona, in <http://www.lavanguardia.com/internacional/20140612/54408951579/entrevista-papa-francisco.html>, consultada a doze de Junho de 2014.

RAPOSO, Henrique, *A farsa: aborto e gays no mesmo saco*, in <http://expresso.sapo.pt/a-farsa-aborto-e-gays-no-mesmo-saco=f851708>, consultado a vinte e um de Janeiro de 2014.

ROBINSON, *Como escapar do vale da morte educacional?*, in <https://www.youtube.com/watch?v=wX78iKhInsc>, consultado a quinze de Fevereiro de 2015.

TORTELLA, Gabriel, *Se equivocó Montesquieu?*, in
http://elpais.com/elpais/2012/10/17/opinion/1350477103_640975.html, consultado a quatro de
Janeiro de 2015.

ANEXOS

Apresenta-se, de seguida, alguns dos recursos didáticos e pedagógicos integrados na leccionação da Unidade Lectiva 'Política, Ética e Religião'. Fazem parte de um conjunto mais vasto disponibilizado, integrando o dossier de estágio.

Caderneta do aluno - Imagens das páginas da “caderneta de autoavaliação das minhas aulas de EMRC”



Unidade Letiva: Ética, Política e Religião



A minha **CADERNETA** de avaliação das aulas de **EMRC**

2014/2015



EMRC

[O fim último da República] não é dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo, a fim de que ele preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir.

Bento Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, XX.



IDENTIFICAÇÃO PESSOAL

Nome: _____ Turma: ____ Nº ____

Data de nascimento: ___/___/___ email: _____

Morada: _____

Código postal: _____ - _____ Localidade: _____ Tlm: _____

No final de cada aula, vou refletir e assinalar com um X a minha classificação de 1 a 5, mediante, o que eu aprendi em cada aula de EMRC.

Domínios avaliar	Classificação				
Fui responsável e empenhado?					
Como foi o meu comportamento na aula?					
Como foi o meu interesse na aula?					
Participei e tive iniciativa na aula?					
A minha nota da aula de hoje é?					
O que mais me marcou na aula de hoje?					

O outro é meu irmão – construir fraternidade na cidade

Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus, Ele o criou; e criou-os homem e mulher.

Gn 1, 27

Onde está (...) o teu irmão?

Gn 4, 9

Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus

Mt 22, 15-22

Democracia: termo que tem a sua raiz em duas palavras gregas, querendo significar ‘o poder que é exercido pelo povo’

Laicidade: forma de conceber as relações entre Estado e religiões que se estrutura em torno da separação das duas esferas, que dialogam e contribuem mutuamente para o sucesso da sociedade.

Laicismo: concepção que parte da separação entre Estado e Igreja, mas absolutiza a função do primeiro, impedindo toda e qualquer manifestação pública da segunda. Em nome do laicismo, muitos consideram que os Estados não devem dar qualquer tipo de apoio às organizações religiosas ou sequer permitir que estas se manifestem no espaço público.

Secularização: parte da afirmação da legítima autonomia do mundo criado em relação ao Criador, defendendo que os fenómenos sociais podem entender-se sem o recurso exclusivo ou permanente à explicação religiosa. Processo pelo qual se dá voz ao mundo na explicação do seu funcionamento, sem o recurso obrigatório a Deus como hipótese explicativa.

Secularismo: atitude que exclui a relevância da explicação religiosa, considerando-a desnecessária e até falsa.

Somente se pensarmos que somos chamados, enquanto indivíduos e comunidade, a fazer parte da família de Deus como seus filhos, é que seremos capazes de produzir um novo pensamento e desenvolver energias ao serviço de um verdadeiro humanismo integral. Por isso, a maior força ao serviço do desenvolvimento é um humanismo cristão.

Bento XVI, *Caritas in veritate*, 78.

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

Bento XVI, *Deus Caritas Est*, 2

Documento 2: excertos de “Antígona”, de Sófocles

Objecção de consciência – EMRC 11º Ano “Ética, Política e Religião”

Excertos seleccionados, para leitura expressiva, pelos alunos de “Antígona”, de Sófocles

Quem é ele [Creonte, o soberano político] para separar-me dos meus? (Antígona)

Se ao fazê-lo tiver que morrer, que bela [morte será!] (Antígona)

Só sei que cumpro a vontade daqueles [os deuses] a quem devo agradar (Antígona)

Sim, eu sabia [da lei imposta por Creonte]. Por acaso, podia ignorar se era uma coisa pública? (Antígona)

Sim, [desobedeci à lei] porque não foi Júpiter que a promulgou. E a justiça, a deusa que habita com as divindades subterrâneas, jamais estabeleceu tal decreto entre os humanos. Nem eu creio que o teu édito tenha força bastante para conferir a um mortal o poder de infringir as leis divinas, que nunca foram escritas, mas são irrevogáveis (Antígona)

Que ninguém ampare transgressores da lei. (Creonte)

«Esta soube ser bem insolente, quando tripudiou sobre as leis estabelecidas. E depois de ter feito isso, comete nova insolência, vangloriando-se da sua acção e rindo-se de a ter praticado. (480-3) (Creonte)

«Mas o que mais abomino é que quem foi apanhado em flagrante delito, ainda por cima se vanglorie disso.» (495-6) (Creonte)

«... não foi Zeus que as promulgou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens... (450-1) » (Creonte)

«Se eu sofresse que o cadáver do filho morto de minha mãe ficasse insepulto...» (466-468a).

(Antígona)

«Porém, ela é que será um homem e não eu, se lhe deixo esta vitória impunemente.» (484-5)

(Creonte)

«Qual foi a lei divina que eu transgredi? Porque hei-de eu, ai de mim, olhar ainda para os deuses? Quem invocarei para me valer, já que por usar piedade fiquei possuída de impiedade?» (921-4) (Antígona)

CREONTE E a cidade é que vai prescrever-me o que devo ordenar?

HÉMON Vês? Falas como se fosses uma criança.

CREONTE E portanto a outro, e não a mim, que compete governar este país?

HÉMON Não há Estado que seja pertença de um só homem.

CREONTE Acaso não se deve entender que o Estado é de quem manda?

HÉMON Mandarias muito bem sozinho numa terra que fosse deserta. (734-9)

«Não nasci para odiar, mas sim para amar» (Antígona).

Documento 3

Conceitos fundamentais da Unidade Lectiva “Política, Ética e Religião” : apresentação aos alunos.

EMRC 11º Ano

Anarquia: designa a situação ou condição em que não há exercício legítimo de poder; este não está entregue a quem quer que seja (que o exerça, em representação de outrem). Quando se está perante um quadro de anarquia, as sociedades colapsam, tornam-se caóticas.

Autoritarismo: diz-se dos regimes em que, de forma muitas vezes violenta, a autoridade é exercida sem compaixão, sem atender à relevância das circunstâncias que poderiam servir para justificar a acção dos cidadãos.

Democracia: termo que tem a sua raiz em duas palavras gregas, querendo significar ‘o poder que é exercido pelo povo’

Ditadura: termo que deriva etimologicamente do latim, referindo-se ao regime em que o líder detém todos os poderes do Estado.

Jacobinismo: forma de conceber a sociedade que parte do pressuposto de que a religião, em particular a Igreja Católica, representa o obscurantismo irracional.

Laicidade: forma de conceber as relações entre Estado e religiões que se estrutura em torno da separação das duas esferas, que dialogam e contribuem mutuamente para o sucesso da sociedade.

Laicismo: concepção que parte da separação entre Estado e Igreja, mas absolutiza a função do primeiro, impedindo toda e qualquer manifestação pública da segunda. Em nome do laicismo, muitos consideram que os Estados não devem dar qualquer tipo de apoio às organizações religiosas ou sequer permitir que estas se manifestem no espaço público.

Secularização: parte da afirmação da legítima autonomia do mundo criado em relação ao Criador, defendendo que os fenómenos sociais podem entender-se sem o recurso exclusivo ou permanente à explicação religiosa. Processo pelo qual se dá voz ao mundo na explicação do seu funcionamento, sem o recurso obrigatório a Deus como hipótese explicativa.

Secularismo: atitude que exclui a relevância da explicação religiosa, considerando-a desnecessária e até falsa.

Teocracia: termo que designa os regimes em que o poder é exercido em nome de Deus, legitimando-se a acção dos líderes políticos com um suposto mandato divino.

Documento 4

Dados estatísticos sobre a relação entre a religião e identidade nacional e sobre alguns aspectos da religiosidade dos portugueses

EMRC 11º Ano “Ética, Política e Religião”

International Survey 2003 – Identidade Nacional e Identidades Religiosas em Portugal
(coord. Alfredo Teixeira)

Se ao concreto caso português fossemos, seria possível, observando o perfil das identidades religiosas portuguesas⁵⁰¹, dizer, de modo brevíssimo e em duas notas, a nosso olhar, sintomáticas, que ao nível das crenças e práticas (religiosas) a tese da secularização seria, em boa medida, passível de ser desmentida (**ainda é muito significativo o número de portugueses que diz acreditar em Deus e que frequenta a liturgia**); não obstante, quanto ao nível de presença do religioso no espaço público – **apenas 6,7% dos católicos portugueses vinculam a sua crença a uma participação cívica e política -, ou das questões últimas como lastro cultural significativo – apenas 5,3% dos católicos inquiridos revelaram ter falado sobre temas religiosos com colegas de trabalho, no mês antecedente ao questionário a que responderam – evidenciam quanto a ideia de privatização do religioso pode não ser totalmente descabida⁵⁰² ou, em nosso país, ter lugar, ainda que o seu afastamento para a completa invisibilidade pública não corresponda a uma descrição exacta da realidade, na medida em que, para exemplificarmos, em múltiplas ocasiões, cerimónias religiosas são alvo de transmissão por diferentes media.**

⁵⁰¹ Alfredo TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas. Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de abril de 2012*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa (Centro de Estudos e Sondagens de Opinião – Centro de Estudos de Religiões e Culturas), 2012 [policopiado].

⁵⁰² Teresa Toldy intenta, louvando-se em David Martin, uma explicação para o frágil compromisso, entre crença e “participação cívica e política”, nos católicos (portugueses), em que releva as questões de linguagem: “o cristianismo é compreendido de uma forma mais geral como cuidar do vizinho, como respeito pela vida e como atitude e esforços caritativos e, neste aspecto, sobrepõe-se aos preceitos seculares comuns. Contudo, a linguagem cristã relativa às obrigações morais exprime-se em termos de história e imagem e, portanto, tem maior impacto existencial do que princípios cívicos” (Martin, *On secularization*). Nestes termos, secularização pode representar, aqui, a tentativa de inviabilizar que a (categoria de) *caridade*, por exemplo, se traduza/tenha possibilidades de traduzir-se politicamente. Cf. Teresa TOLDY, *A secularização...*, 49.

Com José Manuel Sobral lemos o *International Social Survey Programme – Identidade Nacional* (2003) para, relativamente ao que para este trabalho releva, **destacar como para pouco menos de 75% dos portugueses a religião é elemento que *ser verdadeiramente português* integra. “Quem negará a importância da religião católica em Portugal? (...) Não estranha a importância da religião. O Reino de Portugal formou-se no contexto de uma guerra religiosa medieval, que continuou em África e em outros continentes, com o poder laico e religioso a reivindicar para Portugal um papel eminente na cristianização do mundo”⁵⁰³.**

⁵⁰³ *Ibidem*, 82 e 88.

Documento 5

O aparente silêncio de Deus e a acção dos homens (nos campos de concentração)

Seleccção de testemunhos para problematização (pelos alunos) do modo de presença de Deus no mundo e da mediação humana desse porvir

EMRC 11º Ano “Ética, Política e Religião”

“E não vivemos nós uma vida inteira cada dia, e tem lá grande importância vivermos uns dias mais ou uns dias menos? Estou na Polónia todos os dias, nos campos de batalha, é assim que se lhes pode chamar, e, às vezes, impõe-se-me uma visão de verdes campos de batalha, estou com os esfaimados, os maltratados e os moribundos, todos os dias, mas também estou com o jasmim e com aquele pedaço de céu para lá da minha janela; para tudo existe lugar numa vida. Para uma fé em Deus e para um fim miserável”

Etty Hillesum, *Diário. 1941-1943*, 214.

“Nunca mais esquecerei esta noite, a primeira noite no campo, que fez da minha vida uma noite longa e sete vezes aferrolhada. Nunca mais esquecerei aquele fumo. Nunca mais esquecerei as pequeninas caras das crianças cujos corpos eu tinha visto transformarem-se em espirais sob um azul mudo. Nunca mais esquecerei estas chamas que consumiram para sempre a minha fé. Nunca mais esquecerei este silêncio nocturno que me privou, para a eternidade, do desejo de viver. Nunca mais esquecerei estes momentos que assassinaram o meu Deus e a minha alma, e os meus sonhos, que tomaram a aparência de um deserto. Nunca mais esquecerei isto, mesmo que tenha sido condenado a viver tanto tempo quanto próprio Deus”

Elie Wiesel, *Noite*, Texto Editora, Lisboa, 2003, 42

“Não creio que – após Auschwitz – possamos falar *de* Deus, podemos apenas, como dizia Kafka, falar *com* Deus (...) Mesmo quando falo *contra* Ele, estou sempre a falar com Ele. E quando estou furioso com Deus e tento mostrar-lhe a minha raiva, reside justamente aí um reconhecimento de Deus, não uma negação de Deus”.

Elie Wiesel, Apud. Tomás HALÍK, *O meu Deus é um Deus ferido*, Paulinas, Lisboa, 2015, 68.

Nos *lager*, onde se procurou despojar o humano de si mesmo, lá onde um floco de neve pode ser o melhor dos manjares, execravelmente roubado por um capo nazi, ali onde se observa como os homens e as mulheres suplantaram todos os limites que julgavam serem os seus e a sobrevivência é arrancada a condições infra-humanas, em combates onde se perdem amigos íntimos, mãe ou irmãs roubadas á vida, e em que um pai se pode converter em um estorvo, lugar onde a propriedade, a posse, aquilo que é *meu*, foi abolida para os prisioneiros e, assim, pode um simples barbear, o respeito por si mesmo, ser decisivo, a importância, ainda paradoxal da cultura (Primo Levi a sustentar-se na *Divina Comédia*, de Dante, face a verdugos da Alemanha de Kant, cujo *imperativo categórico* não desconheciam)

Cf. **Primo Levi**, *Se isto é um homem*, D.Quixote, Lisboa, 2010.

Os aliados entraram com as câmaras televisivas nos campos, nos *lager*, para contar (e provar, documentando) como foi. Não nos pouparam a nenhum pormenor. Mas quando o olhar se fixou num conjunto de deportados que parecia ainda viver, mas verdadeiramente

vagueava em pé, como fantasma, o operador de câmara muda abertamente de enquadramento. A estes “cadáveres ambulantes”, “mortos-vivos”, “homens múmia” de que se duvida poder chamar vivos; aos que tinham renunciado a toda a reacção e se convertiam em objectos, despersonalizados, deu-se o nome de “muçulmanos” (*der Muselmann*). Talvez porque no étimo da palavra, *muslim*, está aquele que se submete incondicionalmente à vontade de Deus. Ora, nem uma pancada, nem uma chamada para a comida, nada movia, nada tocava, nada mexia com os “muçulmanos”, nos *campos*. Para Agamben, o “muçulmano” não é apenas, ou nem tanto, um limite entre a vida e a morte; assinala, antes, mais do que isso, “o umbral entre o homem e o não homem”. E acrescenta: “há um ponto em que apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. Esse ponto é o *muçulmano* e o campo é o seu lugar por excelência”. Assim, somos colocados perante duas grandíssimas perguntas: o que significa para um homem converter-se em não homem? Existe uma humanidade do homem que se possa distinguir e separar da sua humanidade biológica?

“O paradigma do extermínio que até ao presente orientou de modo exclusivo a interpretação dos campos, importa não ser substituído, mas complementado por outro paradigma que traz uma nova luz sobre o extermínio e, em certo sentido, o torna ainda mais atroz. Antes mesmo de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de uma experiência todavia impensável [e impensada], na qual, para lá da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano e o homem em não homem. E nunca compreenderemos Auschwitz se não tivermos compreendido o que é o muçulmano”.

Cf. **Giorgio Agamben**, *Lo que queda de Auschwitz. El archivos y el testigo. Homo Sacer III*, Pre-Textos, Valência, 2009.

À pergunta “o que significa continuar a ser homem?”, Robert Antelme diz-nos que o que estava em jogo, nos campos (de concentração), era uma reivindicação quase biológica de pertencer à espécie humana, o sentido último de pertencer a uma espécie. A negação da qualidade de homem provoca uma reivindicação quase biológica de pertença à espécie humana.

Cf. **Robert ANTELME**, *A espécie humana*, Ulisseia, Lisboa, 2006.

E se Deus não me ajudar mais, nesse caso hei-de eu ajudar a Deus (...) Vou ajudar-te, Deus, a não me abandonares, apesar de eu não poder garantir nada com antecedência. Mas torna-se-me cada vez mais claro o seguinte: que tu não nos podes ajudar, que nós é que temos de te ajudar, e, ajudando-te, ajudamo-nos a nós próprios. E esta é a única coisa que podemos preservar nestes tempos, e também a única que importa: uma parte de ti em nós, Deus. E talvez possamos ajudar a pôr-te a descoberto nos corações atormentados de outros. Sim, meu Deus, quanto às circunstâncias pareces não ter lá grande influência sobre elas, ‘é evidente que fazem parte indissolúvel desta vida’. Também não te chamo à responsabilidade por isso; tu é que podes mais tarde chamar-nos à responsabilidade. E, quase a cada batida do coração, torna-se-me isto mais nítido: que tu não nos podes ajudar, que nós devemos ajudar-te e que a morada em nós onde tu resides tem de ser defendida até às últimas”.

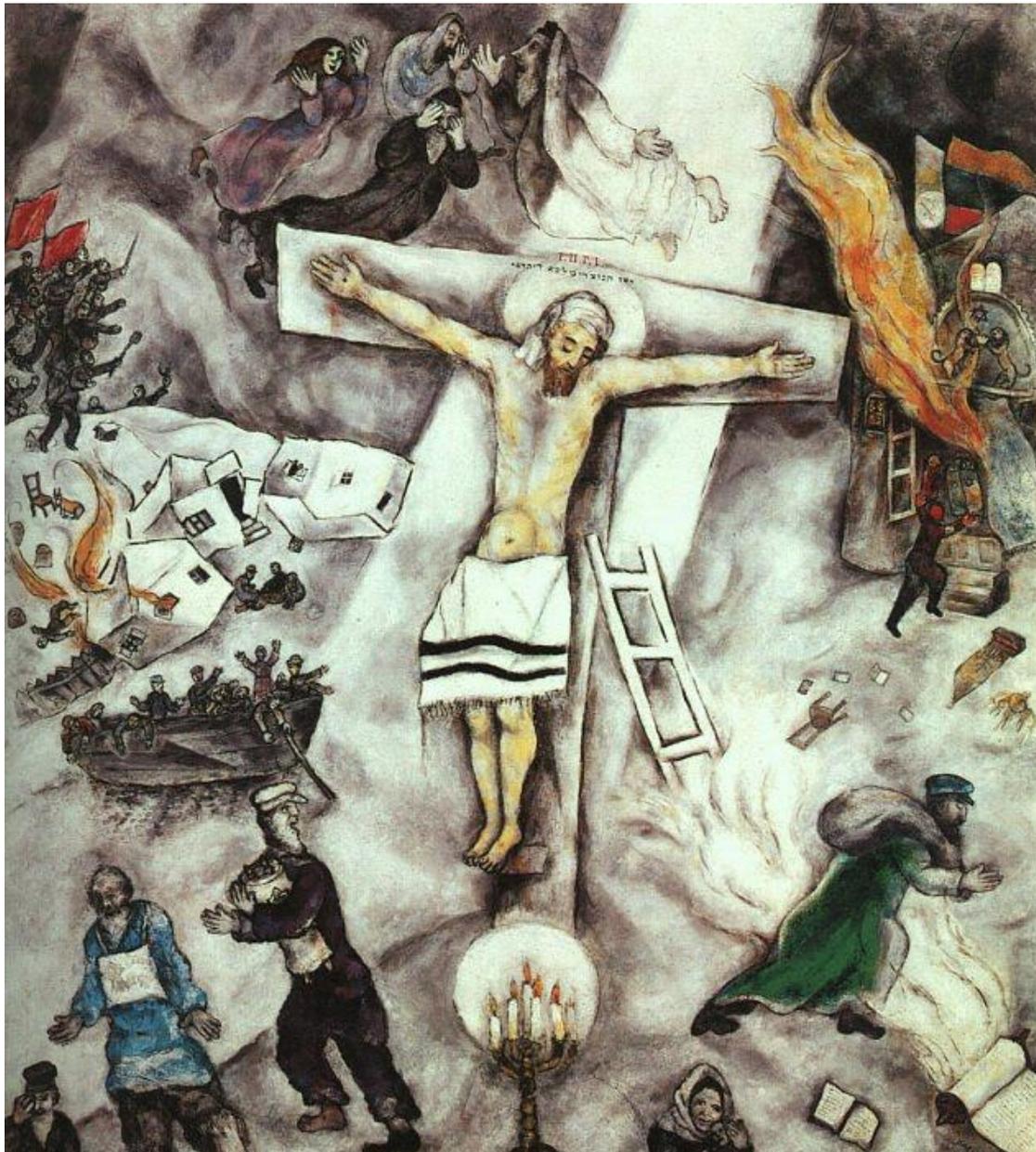
Etty Hillesum, *Diário. 1941-1943*, 245 e 251-252.

Documento 6

Cristo como única proposta para superar os dramas da história. Os limites da política.

Reprodução do quadro de Marc Chagall “Crucificação Branca” e sua interpretação

EMRC 11º Ano “Ética, Política e Religião”



O segundo quadro programático desta época, «A Crucificação Branca», de 1938, oferece uma melhor solução. «Quando um pintor é judeu e pinta a vida, como se poderia ele defender contra elementos judaicos na sua obra! Mas, se ele é um bom pintor, o quadro possuirá muito mais. Com efeito, o elemento judaico permanece aí, mas a sua obra pretende alcançar prestígio universal». Foi assim que Chagall caracterizou os seus objectivos em 1933. Sob a forma de Jesus Cristo ressuscitado, na paixão do profeta dos judeus do Deus da cristandade morto como homem, Chagall encontra, finalmente, a explicação absoluta para a desgraça da sua época. Cenas de balbúrdia agrupam-se à volta do crucifixo monumental, tal como os instrumentos da paixão, *arma Christi*, nas composições tradicionais da crucificação.

Bandos revolucionários com bandeiras vermelhas atravessam uma aldeia, saqueando e destruindo. Fugitivos gesticulando, gritam por socorro de dentro de um barco. Um homem em uniforme nazi violenta a sinagoga. Em primeiro plano, figuras atormentadas tentam salvar-se, saindo do quadro.

“Asevero, o Judeu Errante, passa em silêncio por cima do rolo da *Tora*, em chamas. As testemunhas do Antigo Testamento pairam no espaço, lamentando-se diante da escuridão repugnante no horizonte. Porém, um claro raio de luz, vindo de cima, invade o espaço e ilumina a branca e intacta figura do crucificado. Os vestígios do seu sofrimento foram afastados, a adoração da sua antiga autoridade, há séculos existente, torna-se um símbolo de esperança no meio de todas as experiências traumáticas da época. A fé Nele, é esta a mensagem de Chagall, remove as montanhas do desespero. (...) Justamente, na integração de cenários actuais, é que o quadro ganha aquela profundidade, sempre actual, dos ícones: ‘Não se deve pintar nenhum quadro com símbolos. Quando uma obra de arte é verdadeiramente autêntica, então, existe nela, automaticamente, simbologia’, declarou Chagall uma vez. A sua resposta ao quadro histórico de Picasso ‘Guernica’, que nos fala do sofrimento, é o quadro meditativo «A Crucificação Branca», que tenta penetrar no sofrimento”⁵⁰⁴.

⁵⁰⁴ Ingo WALTER e Rainer METZGER, *Chagall*, Taschen/Público, Lisboa, 2004, 62-65.

Documento 7

Fraternidade na construção de um mundo melhor, com a fé cristã a mobilizar políticos para edificar uma ordem mais justa. A ode de Schiller, musicada por Beethoven, como convite e motivação à edificação de uma cidade melhor.

EMRC 11º Ano “Ética, Política e Religião”

Ode à Alegria, de Friederich Schiller

“Oh amigos, mudemos de tom!
Entoemos algo mais agradável
E cheio de alegria!

Alegria, mais belo fulgor divino,
Filha de Elíseo, Ébrios de fogo entramos
Em teu santuário celeste!
Teus encantos unem novamente
O que o rigor da moda separou.
Todos os homens se irmanam
Onde pairar teu voo suave.
A quem a boa sorte tenha favorecido
De ser amigo de um amigo,
Quem já conquistou uma doce companheira
Rejubile-se connosco!
Sim, também aquele que apenas uma alma, possa chamar de sua sobre a Terra.
Mas quem nunca o tenha podido
Livre de seu pranto esta Aliança!
Alegria bebem todos os seres
No seio da Natureza: todos os bons, todos os maus,
Seguem seu rastro de rosas.
Ela nos dá beijos e as vinhas
Um amigo provado até a morte;
A volúpia foi concedida ao verme
E o Querubim está diante de Deus!
Alegres, como voam seus sóis
Através da esplêndida abóboda celeste
Sigam irmãos sua rota
Gozosos como o herói para a vitória.

Abracem-se milhões de seres!
Enviem este beijo para todo o mundo!
Irmãos! Sobre a abóboda estrelada
Deve morar o Pai Amado.
Vos prosternais, Multidões?
Mundo, pressentes ao Criador?
Buscais além da abóboda estrelada!
Sobre as estrelas Ele deve morar. “

Documento 8

As propostas do Magistério da Igreja Católica para a cidade: leitura de *Deus Caritas Est* e *Caritas in veritate*, de Bento XVI. Seleção de excertos para diálogo e debate, com os alunos.

EMRC 11º Ano “Ética, Política e Religião”

“O amor – caritas – será sempre necessário, mesmo na sociedade mais justa. Não há qualquer ordenamento estatal justo que possa tornar supérfluo o serviço do amor. Quem prescinde do amor prepara-se para se desfazer do ser humano enquanto ser humano. Sempre haverá sofrimento a precisar de consolação e ajuda. Sempre haverá solidão. Existirão sempre situações de necessidade material, para as quais é indispensável uma ajuda na linha de um amor concreto ao próximo. Porque o homem não precisa só de ‘pão’ - de ajuda material -, mas também de uma dedicação pessoal que faça com que se sinta amado, porque, em suma, é o amor que faz viver. Também deste ponto de vista, a ‘a Igreja nunca poderá ser dispensada da prática da caridade enquanto actividade organizada dos crentes, como aliás nunca haverá uma situação em que não seja precisa a caridade de cada um dos cristãos, porque o ser humano, além da justiça, tem e terá sempre necessidade de amor’”.

PAPA BENTO XVI, *Deus é amor. Carta encíclica de Bento XVI*, 28, Paulinas, Prior Velho, 2006.

“Desde o Oitocentos, vemos levantar-se contra a actividade caritativa da Igreja uma objecção, explanada depois com insistência sobretudo pelo pensamento marxista. Os pobres — diz-se — não teriam necessidade de obras de caridade, mas de justiça. As obras de caridade — as esmolas — seriam na realidade, para os ricos, uma forma de subtraírem-se à instauração da justiça e tranquilizarem a consciência, mantendo as suas posições e defraudando os pobres nos seus direitos. Em vez de contribuir com as diversas obras de caridade para a manutenção das condições existentes, seria necessário criar uma ordem justa, na qual todos receberiam a sua respectiva parte de bens da terra e, por conseguinte, já não teriam necessidade das obras de caridade”

PAPA BENTO XVI, *Deus é amor. Carta encíclica de Bento XVI*, 26, Paulinas, Prior Velho, 2006.

“Perante o crescimento incessante da interdependência mundial, sente-se imenso — mesmo no meio de uma recessão igualmente mundial — a urgência de uma reforma quer da Organização das Nações Unidas quer da arquitectura económica e financeira internacional, para que seja possível uma real concretização do conceito de família de nações. De igual modo sente-se a urgência de encontrar formas inovadoras para actuar o princípio da responsabilidade de proteger e para atribuir também às nações mais pobres uma voz eficaz nas decisões comuns. Isto revela-se necessário precisamente no âmbito de um ordenamento político, jurídico e económico que incremente e guie a colaboração internacional para o desenvolvimento solidário de todos os povos. Para o governo da economia mundial, para sanar as economias atingidas pela crise de modo a prevenir o agravamento da mesma e em consequência maiores desequilíbrios, para realizar um oportuno e integral desarmamento, a segurança alimentar e a paz, para garantir a salvaguarda do ambiente e para regulamentar os fluxos migratórios urge a presença de uma verdadeira Autoridade política mundial, delineada já pelo meu predecessor, o Beato João XXIII. A referida Autoridade deverá regular-se pelo direito, ater-se coerentemente aos princípios de subsidiariedade e solidariedade, estar orientada para a consecução do bem comum, comprometer-se na realização de um autêntico desenvolvimento humano integral inspirado nos valores da caridade na verdade. Além disso, uma tal Autoridade deverá ser reconhecida por todos, gozar de poder efectivo para garantir a cada um a segurança, a observância da justiça, o respeito dos direitos. Obviamente, deve gozar da faculdade de fazer com que as partes respeitem as próprias decisões, bem como as medidas coordenadas e adoptadas nos diversos fóruns internacionais. É que, se isso faltasse, o direito internacional, não obstante os grandes progressos realizados nos vários campos, correria o risco de ser condicionado pelos equilíbrios de poder entre os mais fortes. O desenvolvimento integral dos povos e a colaboração internacional exigem que seja instituído um grau superior de ordenamento internacional de tipo subsidiário para o governo da globalização e que se dê finalmente actuação a uma ordem social conforme à ordem moral e àquela ligação entre esfera moral e social, entre política e esfera económica e civil que aparece já perspectivada no Estatuto das Nações Unidas”

PAPA BENTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (29 de junho de 2009), 67, in AAS 101, 8 (2009) 641-709.

“Trata-se, pois, de um princípio [a subsidiariedade] particularmente idóneo para governar a globalização e orientá-la para um verdadeiro desenvolvimento humano. Para não se gerar um perigoso poder universal de tipo monocrático, o governo da globalização deve ser de tipo subsidiário, articulado segundo vários e diferenciados níveis que colaborem reciprocamente. A globalização tem necessidade, sem dúvida, de autoridade, enquanto põe o problema de um bem comum global a alcançar; mas tal autoridade deverá ser organizada de modo subsidiário e poliárquico, seja para não lesar a liberdade, seja para resultar concretamente eficaz”.

PAPA BENTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, in AAS 101, 8 (29 de junho de 2009) 641-709.

“Ao considerar os problemas do desenvolvimento, não se pode deixar de pôr em evidência o nexo directo entre pobreza e desemprego. Em muitos casos, os pobres são o resultado da violação da dignidade do trabalho humano, seja porque as suas possibilidades são limitadas (desemprego, subemprego), seja porque são desvalorizados ‘os direitos que dele brotam, especialmente o direito ao justo salário, à segurança da pessoa do trabalhador e da sua família’. Por isso, já no dia 1 de Maio de 2000, o meu predecessor João Paulo II, de venerada memória, lançou um apelo, por ocasião do Jubileu dos Trabalhadores, para ‘uma coligação mundial em favor do trabalho decente’, encorajando a estratégia da Organização Internacional do Trabalho. Conferia, assim, uma forte valência moral a este objectivo, enquanto aspiração das famílias em todos os países do mundo. Qual é o significado da palavra ‘decente’ aplicada ao trabalho? Significa um trabalho que, em cada sociedade, seja a expressão da dignidade essencial de todo o homem e mulher: um trabalho escolhido livremente, que associe eficazmente os trabalhadores, homens e mulheres, ao desenvolvimento da sua comunidade; um trabalho que, deste modo, permita aos trabalhadores serem respeitados sem qualquer discriminação; um trabalho que consinta satisfazer as necessidades das famílias e dar a escolaridade aos filhos, sem que estes sejam constringidos a trabalhar; um trabalho que permita aos trabalhadores organizarem-se livremente e fazerem ouvir a sua voz; um trabalho que deixe espaço suficiente para reencontrar as próprias raízes a nível pessoal familiar e espiritual; um trabalho que assegure aos trabalhadores aposentados uma condição decorosa”

PAPA BENTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (29 de junho de 2009), 63, in AAS 101, 8 (2009) 641-709.

“A solidariedade universal é para nós não só um facto e um benefício, mas também um dever. Hoje, muitas pessoas tendem a alimentar a pretensão de que não devem nada a ninguém, a não ser a si mesmas. Considerando-se titulares só de direitos, frequentemente deparam-se com fortes obstáculos para maturar uma responsabilidade no âmbito do desenvolvimento integral próprio e alheio. Por isso, é importante invocar uma nova reflexão que faça ver como os direitos pressupõem deveres, sem os quais o seu exercício se transforma em arbítrio. Assiste-se hoje a uma grave contradição: enquanto, por um lado, se reivindicam presuntos direitos, de carácter arbitrário e libertino, querendo vê-los reconhecidos e promovidos pelas estruturas públicas, por outro existem direitos elementares e fundamentais violados e negados a boa parte da humanidade. Aparece com frequência assinalada uma relação entre a reivindicação do direito ao supérfluo, se não mesmo à transgressão e ao vício, nas sociedades opulentas e a falta de alimento, água potável, instrução básica, cuidados médicos elementares em certas regiões do mundo do subdesenvolvimento e também nas periferias de grandes metrópoles. A relação está no facto de que os direitos individuais, desvinculados de um quadro de deveres que lhes confira um sentido completo, enlouquecem e alimentam uma espiral de exigências praticamente ilimitada e sem critérios. A exasperação dos direitos desemboca no esquecimento dos deveres. Estes delimitam os direitos porque remetem para o quadro antropológico e ético cuja verdade é o âmbito onde os mesmos se inserem e, deste modo, não descambam no arbítrio. Por este motivo, os deveres reforçam os direitos e propõem a sua defesa e promoção como um compromisso a assumir ao serviço do bem. Se, pelo contrário, os direitos do homem encontram o seu fundamento apenas nas deliberações duma assembleia de cidadãos, podem ser alterados em qualquer momento e, assim, o dever de os respeitar e promover atenua-se na consciência comum. Então os governos e os organismos internacionais podem esquecer a objectividade e ‘indisponibilidade’ dos direitos. Quando isto acontece, põe-se em perigo o verdadeiro desenvolvimento dos povos. Semelhantes posições comprometem a autoridade dos organismos internacionais, sobretudo aos olhos dos países mais carecidos de desenvolvimento. De facto, estes pedem que a comunidade internacional assuma como um dever ajudá-los a serem ‘artífices do seu destino’, ou seja, a assumirem por sua vez deveres. A partilha dos deveres recíprocos mobiliza muito mais do que a mera reivindicação de direitos”.

PAPA BENTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, in AAS 101, 8 (29 de junho de 2009), 641-709.