

A crença religiosa na estruturação da acção: a análise de Max Weber e a doutrina social da Igreja Católica

DOMINGOS LOURENÇO VIEIRA

Doutor em Teologia (Instituto Católico de Paris)
Doutor em História Moderna e Contemporânea (Sorbonne)

Qual o papel da doutrina social da Igreja na constituição de um sistema de acção social? Será que as crenças religiosas poderão estruturar um modo de vida seguindo a análise weberiana da “ética protestante e o espírito da capitalismo”? Para responder a estas questões, a nossa análise apoia-se sobre o estudo de Max Weber “A ética protestante e o espírito do capitalismo”¹. O interesse deste nosso estudo encontra-se na possibilidade de compararmos o modo como Max Weber liga o protestantismo, nas suas formas calvinista e piétista, à constituição de práticas económicas, e o modo como a doutrina social da Igreja impregna a acção social dos cristãos. A partir desta comparação, procuraremos descobrir a lógica da aliança entre a crença e acção a partir da fé dos agentes sociais.

Assinalemos três notas preliminares. Primeiro, não se trata de examinar a validade da análise de Max Weber, de saber se ela permite uma explicação satisfatória da emergência do capitalismo moderno e se ela resiste com sucesso às tentativas de falsificação. Em segundo lugar, não temos a intenção

¹ MAX WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964.

de fazer aqui um estudo comparativo entre as doutrinas protestante e a doutrina católica. Se bem que as suas diferenças estejam subjacentes, o estudo debruça-se sobre a questão de saber como um sistema de crenças pode transformar-se num sistema de regulação da vida como o mostra Max Weber na ética protestante. A terceira nota diz respeito ao papel da doutrina social da Igreja na estruturação da acção social. Este papel decorre do discurso programático e não está definido a partir de uma observação empírica à maneira de Max Weber. Ele representa assim um objectivo para a Igreja.

A fé e a prática social

As encíclicas sociais propõem as mesmas análises que Max Weber sobre os laços entre a fé e as práticas sociais. A primeira afirmação propõe a erecção de uma ordem social cristã: a sociedade estaria impregnada pela fé em Jesus Cristo e as suas instituições estariam regidas pelas máximas e leis do Evangelho². Esta afirmação visa, em suma, o mesmo objectivo do calvinismo: “A consequência deste método ao qual Calvino, por oposição Lutero, submetia os fiéis, foi uma cristianização de toda a existência”³. O calvinismo reclama assim não apenas boas obras isoladas, mas uma vida fundada sobre as boas obras erigidas em sistema. A segunda afirmação destaca a mensagem social do Evangelho como um fundamento e uma motivação para a acção⁴.

Estas duas proposições do ensino social da Igreja inscrevem-se no que Max Weber designa “*fides efficax*”, “a verdadeira fé reconhece-se num tipo de conduta que permite ao cristão de dilatar a glória de Deus”⁴. A fé vê-se reconhecer uma função motriz no desenvolvimento da economia capitalista: ela favorece uma prática económica racional. Ele precisa que, nas suas formas calvinista e pietista, esta fé é uma forma de ascetismo intramundano⁶.

² Cf. LEÃO XIII, *Rerum Novarum*, (15 de Maio de 1891), Acta Léonis, Vol. XI, 1892, p.115

³ MAX WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 144.

⁴ Cf. JOÃO PAULO II, *Centesimus Annus* (1 Maio de 1991), A.A.S., vol. LXXXIII, nº 10, 9 Outubro 1991, nº 57, p. 862.

⁵ MAX WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 131.

⁶ O processo de racionalização de que o protestantismo é portador começa pelo “Monoteísmo no Judaísmo antigo” (MAX WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 117). Este é caracterizado pelo laço

O paralelismo entre ascetismo intramundano do protestantismo e a doutrina social da Igreja Católica

O ascetismo intramundano da ética protestante está marcado por três características: a valorização religiosa do trabalho profissional; o mundo enquanto campo exclusivo onde se ganha a salvação; o exercício da ética religiosa na plenitude de suas exigências. Mas o conceito nominalista de vocação (“*beruf*”) em Lutero – vocação dada por decretos divinos – constitui um obstáculo, porque ele priva as motivações indispensáveis à racionalização da conduta. “O estimulante do controle constante de si mesmo, a regulação metódica da vida pessoal que implica a sombria doutrina calvinista era-lhe (à fé luterana) totalmente estranho”⁷. Para Calvino, estes decretos divinos “não derivam da experiência religiosa, mas das necessidades lógicas do seu pensamento (...) da coerência lógica de uma meditação religiosa orientada unicamente para Deus”⁸. O mundo é o lugar de um dever moral. Por isso, é necessário transformá-lo para o conciliar com os ideais ascéticos. Procura-se, assim, pela acção social estabelecer uma coerência entre as normas éticas e as estruturas da sociedade.

Este ascetismo torna o homem capaz de afirmar as suas motivações. Em termos psicológicos, trata-se de um homem consciente de si, que tem uma personalidade. Este ascetismo racional torna, deste modo, o homem capaz de levar uma vida vigilante e inteligente renunciando ao gozo instintivo e pondo ordem nas suas condutas individuais⁹. Pela conduta racional, o homem procura as provas da eleição pessoal. É na realização da actividade profissional que o dever se realiza.

Descobrimos um certo paralelismo entre a análise de Max Weber e a doutrina social da Igreja. Este paralelismo cobre diferentes domínios: as fontes da doutrina, o fundo dogmático, a relação com o mundo e a relação teoria-prática.

em que conformar-se à lei de Deus constitui a norma de agir. Esta relação a Deus ética arrasta a dessacralização do mundo. A segunda etapa, o “Ascetismo racional do monaquismo ocidental”, estava marcada pela racionalização das condutas: o ascetismo tornara-se um método de conduta racional visando ultrapassar o “status naturae”, afim de submeter as suas acções a um controlo permanente e a um exame consciencioso do seu alcance ético (*Ibidem*, p. 136-138). Mas a Igreja católica restringe ainda a vida metódica à vida monásticas, se bem que todas as suas virtualidades não podem ainda estar completamente desenvolvidas. A terceira etapa é o “ascetismo racional intramundano da ética protestante” (*Ibidem*, p. 138). Cf. Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I, Traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Fayard, Paris, 1987, pp. 159-281).

⁷ MAX WEBER, *L'ethique protestante...*, *op. cit.*, p. 146.

⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 137.

As fontes da doutrina protestante que geram as condutas racionais são a verdade revelada e a lei natural. “Quanto à utilidade desta conduta, ela deduz-se da vontade divina revelada directamente pela Bíblia ou indirectamente pela ordem premeditada do mundo que ela criou (*lex naturae*)”¹⁰. A doutrina social da Igreja Católica vai exactamente às mesmas fontes da doutrina protestante: “Tratava-se de um problema ‘a que não se podia encontrar solução plausível sem o auxílio da religião e da Igreja’ (...), apoiando-se unicamente nos princípios imutáveis tirados do tesouro da recta razão e da revelação divina”¹¹.

Mas há diferenças que se impõem entre a concepção protestante da lei natural e a concepção da doutrina social da Igreja Católica. Não entramos aqui em detalhes, pois eles não estão directamente implicados na análise de Max Weber e estão fora do campo deste artigo.

A procura da salvação, na perspectiva protestante, impele a uma conduta racional visando o estado de graça, que dá sentido à acção e funda a sua coerência. Neste sentido, Max Weber fala das motivações psicológicas que têm as suas fontes nas crenças e nas práticas religiosas¹². Estas motivações e estas crenças responderiam à necessidade de significação constitutiva da natureza humana: elas protegeriam contra a angustia e a incerteza, porque tranquilizariam o homem face ao seu futuro e dariam um sentido à sua existência. Neste quadro, a ideia de redenção é portadora de esperança. Ela promete a derrota do sofrimento: Deus quer libertar o homem. Uma ética que se forja e se afina no seio de uma tal teologia tende a constituir-se numa justificação da vontade de Deus. Ela refuta os argumentos tirados da existência do mal, origem do sofrimento. Uma tal ética falha a promoção de uma concepção racional do mundo; mas não é o caso da ética protestante.

A doutrina da predestinação é deduzida, das necessidades lógicas do pensamento. A razão de ser do homem reside em Deus: o homem existe para Deus. A criação encontra o seu sentido no seu papel de ser um meio para atingir um fim: a glória de Deus. Esta finalidade não é um ideal utópico; ela deve traduzir-se na eficácia social do cristão¹³: a ordem social deve ser fundada sobre os mandamentos de Deus e orientada para a sua glória.

¹⁰ *Ibidem*, p. 131.

¹¹ Pio XI, *Quadragesimo Anno*, (15 de Maio de 1931), A. A. S., vol. XXIII, nº 6, 1º Julho 1931, pp. 180-194, 221-222.; Cf. JOÃO PAULO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, nº 29, pp. 550-551, nº 33, pp. 557-559.

¹² Cf. Max WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 108.

¹³ Esta relação fim-último – realidade actual marca igualmente a tensão escatológica concebida pela doutrina social da Igreja com algumas diferenças.

Assim, Max Weber procura mostrar que a fé pode dar forma às práticas sociais. Esta relação fé-prática social traduz-se em termos de actividade profissional, como vocação (“*beruf*”), isto é, o trabalho deve realizar-se como sendo um objectivo em si¹⁴. O trabalho como vocação reveste-se de duas significações religiosas: ele é sinal de eleição e expressão de amor ao próximo.

O dever realiza-se no exercício de um ofício, de uma profissão, de onde provem o sentido de vocação. O único meio de agradar a Deus é “de realizar no mundo os deveres correspondentes ao lugar que a existência assigna ao individuo na sociedade”¹⁵. O trabalho constitui assim o melhor meio para dissipar a dúvida religiosa: o sucesso é um sinal de eleição. A busca do êxito é o motor do ganho¹⁶. Trata-se portanto de uma disposição que é favorável à lógica económica capitalista.

A lógica do ter e a lógica do ser

Uma tal lógica encontra-se nos antípodas da doutrina social da Igreja. Weber, já o constatará. A doutrina social da Igreja Católica recomenda primeiro a indiferença a respeito dos bens deste mundo, o que se traduz por uma insistência sobre o “ser” em vez de uma insistência sobre o “ter”¹⁷. A sede do ganho e do proveito não é considerada como um valor positivo por esta doutrina¹⁸, mas como a raiz da injustiça social. Mas cem anos mais tarde, a Igreja confere o excesso desta posição: “O mal não consiste no ‘ter’ enquanto tal, mas no facto de se possuir sem respeitar a *qualidade* e a *ordenada hierarquia* dos bens que se possuem. *Qualidade e hierarquia* que derivam da subordinação dos bens e das suas disponibilidades ao ‘ser’ do homem e à sua verdadeira vocação”¹⁹. João Paulo II, na encíclica *Centesimus Annus*, não hesita a sublinhar “a justa *função do lucro*, como indicador do

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 63.

¹⁵ *Ibidem*, p. 90.

¹⁶ É isto mesmo o “espírito do capitalismo”. Este termo é usado “para caracterizar a procura racional e sistemática do lucro pelo exercício de uma profissão” (*Ibidem*, p. 66). “Esta dedicação à vocação de ganhar dinheiro (...) está assim adaptada ao sistema, tão intimamente ligado às condições de sobrevivência na luta económica pela existência, que não poderia ser mais questão, hoje, duma relação necessária deste modo de viver com uma qualquer “Weltanschauung” monoteísta” (*Ibidem*, p. 74).

¹⁷ Cf. LEÃO XII, *Rerum Novarum*, *op. cit.*, 139; Pio XI, *Quadragesimo Anno*, *op. cit.*, pp. 219, 222-223; JOÃO XXIII, *Mater et Magistra*, *op. cit.*, pp. 430, 461; PAULO VI, *Populorum Progressio*, *op. cit.*, nº 19, pp. 266-267.

¹⁸ Cf. JOÃO PAULO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, *op. cit.*, nº 37, p. 563.

¹⁹ *Ibidem*, nº 28, p. 550.

bom funcionamento da empresa”²⁰. Mas ele relativiza este papel lembrando outros factores humanos e morais que são também essenciais para a vida da empresa. Uma tal mudança de atitude é sinal da nova relevância da racionalidade económica na reflexão moral cristã e o resultado de um novo método de reflexão.

Aliás, se na doutrina social da Igreja, “a procura do lucro” não está directamente ligada a uma disposição espiritual, na ética protestante passa-se o contrário. Considerar-se como eleito implica um dever de conquistar na vida social a certeza subjectiva da sua própria eleição e da sua justificação. O mestre na sua profissão assegura-se do seu estado de graça de duas maneiras: ele considera-se quer como o “vaso de eleição” onde a vida religiosa inclina para o sentimento místico (Lutero), quer como o instrumento do poder divino que incita à acção ascética (Calvino).

Quanto ao amor ao próximo, ele está manifestado na realização da actividade profissional. Porque a divisão do trabalho permite a cada indivíduo de trabalhar para os outros. Se para Lutero, o amor ao próximo era uma mera proposição hipotética, para Calvino, ele tornou-se um elemento característico do sistema ético. Porque, para Calvino, o amor ao próximo verifica-se nas actividades profissionais. Ele inscreve-se assim no aspecto objectivo e impessoal de um serviço no interesse da organização racional da ordem social²¹.

Na doutrina social da Igreja, o amor ao próximo decorre da anterioridade das graças de Jesus Cristo. Esta é uma motivação subjectiva se bem que a sua realização se verifique no compromisso pelo bem comum, pela solidariedade, pelos pobres. A renúncia a si é difícil num sistema de acção racional: uma acção desinteressada ou incondicional deve encontrar o seu fundamento fora da lógica da reciprocidade. O sentido da renúncia a si não se consegue senão se aceita primeiramente a fé cristã. O compromisso pelos pobres, a luta pelo respeito da dignidade do homem não são suficientes para presumir uma tal motivação e não constituem um sistema de acção. Porque os não crentes podem fazer o mesmo. A pretensão de Max Weber, segundo a qual a doutrina da predestinação gera uma sistematização da acção prática, procede da seguinte raciocínio: a fé verifica-se pelos resultados dos objectivos, que, no seguimento, dão um fundamento à certeza da graça.

²⁰ JOÃO PAULO II, *Centesimus Annus*, op. cit., nº 34, p. 836.

²¹ Cf. Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., pp. 123-124.

O trabalho enquanto eleição e enquanto participação à obra divina

Mas uma tal atestação não significa que é preciso trocar o seu trabalho pela salvação. “Tanto as boas obras são absolutamente impróprias como meio de obter a salvação tanto elas são indispensáveis como sinal de eleição”²². Catherine Colliot-Thélène resume com precisão a análise de Max Weber: “O protestantismo procede (...) de uma recusa do mundo, globalmente desvalorizado: o homem caído no pecado é incapaz de querer o bem”²³. Mas esta desvalorização do mundo, que noutras religiões gera um movimento sobre a experiência interior, como por exemplo no budismo, traduz-se aqui por uma disciplina estrita de acção no mundo”²⁴.

A doutrina social da Igreja católica tem como ponto de partida a valorização do mundo: o homem resgatado pela morte e ressurreição de Jesus-Cristo. O trabalho é considerado como uma colaboração ou uma participação à obra de Deus, à redenção²⁵. Se a análise de Max Weber mostra que a doutrina da predestinação gera uma conduta racionalizada, a doutrina social da Igreja ambiciona que a referência à anterioridade das graças de Deus e à esperança escatológica estimule o cristão a trabalhar para a solidariedade e o bem comum. A racionalidade desta ética não seria compatível com a racionalidade do mundo porque ela procede de uma lógica de renúncia a si, de sacrifício de si.

A relação entre a teoria a prática

Quanto à relação teoria-prática, a charneira da teoria e da prática na ética protestante encontra-se no encorajamento da procura de provas de elei-

²² *Ibidem*, p. 132.

²³ Capítulo IX (Do livre arbítrio), nº 3: “Pela sua queda no estado de pecado, o homem perdeu completamente a capacidade de querer um qualquer bem espiritual ligado à sua salvação. De modo que u, homem natural estando inteiramente afastado deste BEM, e condenado ao pecado, não saberia por si mesmo se converter nem mesmo se prepara à conversão” (Max WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 111).

²⁴ Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, *Rationalisation et désenchantement du monde : problème d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber*, in “Archives der Sciences Sociales des Religions”, nº 89, Janeiro-Março 1995, p. 69.

²⁵ Cf. JOÃO XIII, *Pacem in Terris*, *op. cit.*, p. 297; JOÃO PAULO II, *Laborem Exercens*, *op. cit.*, 25 (2), p. 638; nº 26-27, pp. 641-647.

ção pessoal. A relação à praxis exprime-se diferentemente no ensino social da Igreja, se bem que a ideia seja parecida: trata-se de um processo de verificação. As encíclicas sociais, sobretudo as que foram publicadas após o concílio Vaticano II, incitam a beber na inteligência da fé e a verificar na prática social, no compromisso pelo pobre e no respeito pela dignidade do homem.

Tanto no calvinismo como na doutrina social da Igreja, a racionalidade centra-se fundamentalmente no plano da lógica de representação. Do lado do calvinismo, trata-se de interpretação do sentido do mundo que incita às práticas sociais a partir da psicologia e da fé. Na doutrina social da Igreja, o “desenvolvimento integral do homem” e “o homem criado à imagem e semelhança de Deus” orientam a acção social e criticam uma concepção do desenvolvimento unicamente materialista e ateia. A lógica destas duas éticas pretende que estas representações se transformem em sistema de regulação da vida social.

A análise “histórica” de Max Weber mostra que as condutas racionais são a consequência de uma doutrina²⁶. A coerência não reside na relação entre a salvação e as condutas racionais, mas entre a salvação e a busca de provas da eleição pessoal. A coerência do ensino social da Igreja funda-se primordialmente entre as duas motivações – a anterioridade das graças de Deus e a esperança escatológica – e os objectivos visados: o bem comum, o respeito da dignidade do homem, a justiça social, a solidariedade. Estes objectivos equivaleriam a uma conduta racional na versão weberiana da ética protestante. Mas, para esta, elas são uma consequência não-intencional.

A insistência desta última ética sobre a renúncia a si e sobre a indiferença em relação aos bens deste mundo está em contra-pé com a lógica funcional da economia capitalista, o que não acontece com o calvinismo²⁷.

Por outro lado, a consideração de outros sistemas de acção objectivos – a tecnologia, a política, a cultura – tem um grande papel na determinação dos tipos de conduta. A predominância da “razão científica”²⁸ na formação

²⁶ Cf. Max WEBER, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 30.

²⁷ “A capacidade de concentrar o seu pensamento bem como o facto de considerar o trabalho como obrigação moral encontram-se aqui correntemente associados com um espírito de estrita economia, sabendo calcular a possibilidade de ganhos mais elevados, e com um domínio de si, uma sobriedade que aumentam consideravelmente o rendimento. Terreno dos mais favoráveis a esta concepção do trabalho enquanto fim em si, vocação (#beruf#9, que exige o capitalismo” (*Ibidem*, p. 64).

²⁸ A Igreja católica adverte conta toda a parcialidade de interpretação mesmo aquela que procede de um método científico: “a necessidade metodológica e o “a-priori” ideológico levam-nas, muitas vezes, a isolar, de entre as situações mais variadas, alguns aspectos do homem e a dar-lhes, não obstante, uma explicação que pretende ser glo-

do espírito e da acção do homem torna mais difícil a conformidade destes sistemas de acção com o alcance da fé. Este raciocínio científico é muitas vezes reduzido ao empirismo²⁹: a convicção segundo a qual a aparência (o que é dado ao espírito através dos sentidos) é a fonte única de todo o conhecimento. Um tal raciocínio ocupa cada vez mais um lugar privilegiado graças ao seu carácter operatório que vem da representação da matemática.

Pelos conceitos, as matemáticas conduzem a entidades ideais³⁰ que tomam a forma de números, de estruturas algébricas, de espaço, ou de um grafismo apropriado, como por exemplo, x, y, z. O conceito permite aos matemáticos de operar as classificações que isolam e objectivam as entidades ideais. A dedução fornece critérios precisos permitindo de isolar, num conjunto dado de proposições, os teoremas da teoria em questão.

Numa tal operação, trabalha-se sobre um sistema abstracto. Os *a priori* das formas constitui o princípio. Os seus critérios reguladores portam unicamente sobre a sua coerência e fecundidade internas. A relação ao real traduz-se no uso de construções teóricas³¹. A sua aplicabilidade não pode estar determinada *a priori*. O sistema afasta-se então das condições exteriores que a constituíram e ele é autónomo a respeito de outros sistemas com os quais ele está em interacção, entre outros sistemas de acção. Ora, estes sistemas de acção – em particular a tecnologia, a economia, a religião – colocam em campo as significações relativas aos valores éticos. Por conseguinte,

bal ou ao menos uma interpretação que desejaria, ser totalizante, a partir de um ponto de vista meramente quantitativo ou fenomenológico. Esta redução científica deixa transparecer uma pretensão perigosa. Favorecer assim determinado aspecto da análise, é mutilar o homem e, sob a aparência de um processo científico, torna-se incapaz de o compreender na sua totalidade” Paulo VI, *Octogésima Adveniens*, A.A.S., vol. LXIII, 30 de Junho 1971, nº 38, pp. 427-428).

²⁹ De facto, o empirismo não é, segundo Gilles-Gaxton Granger, a única concepção que explica a relação da aparência ao real. Gilles-Gaston Granger esboça dois outros tipos de relação. Depois, “o conhecimento científico é ou um real escondido, obtido por ele para além das aparência, ou uma regras de interpretação do sensível como simbolizando o real. Em terceiro lugar, a metafísica da aparência, é a de uma filosofia transcendental no sentido de Kant com as três características principais: !º a aparência empírica, quando por exemplo, eu atribuo à rosa em si a cor vermelhas... sem ter uma relação determinada destes objectos com o sujeito e sem restringir o meu julgamento; a aparência lógica, quando a forma lógica do conhecimento é tida por suficiente à determinação do objecto; a aparência transcendental é inelutável e não deve ser confundida com o simples erro de categoria accidental proveniente de uma insuficiente atenção aos limites do único terreno onde o entendimento puro tenha permissão de jogar o seu papel” (Gilles-Gaston GRANGER, *La vérification*, Odile Jacob, Paris, 1992, pp. 19-21).

³⁰ Cf. Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens: discours scientifique et parole de foi*, Tome I, Ed. Cerf, Paris, 1984, pp. 27-28.

³¹ Cf. Gaston BACHELARD, *Epistémologie*, Textes choisis par Dominique Lecourt, P.U.F., Paris, 1971, pp. 111-115.

as finalidades próprias da razão científica não se ligam necessariamente às finalidades éticas da religião³².

Para preencher uma tal lacuna no domínio da ética social, a iniciativa voluntarista é necessária mesmo se ela se opõe à racionalidade objectiva. O caso do “Grameen Bank”³³ é revelador de que a relação entre a razão científica e a ética não tem sempre o carácter de uma relação logicamente necessária. O “Grameen Bank” concede empréstimos em prioridade aos pobres que não têm nada como garantia. O objectivo é de ajudar os pobres a sair do círculo da pobreza. Em certa medida, ele vingou. A política adoptada por este banco está em contradição com a lógica económica: o sistema bancário não empresta aos que não têm nada a oferecer em garantia. Mas a solidariedade e a indignação diante da pobreza incitam a resolver o que é considerado como uma lacuna pela lógica económica. A garantia não toma a forma de propriedade adquirida, de bens imobiliários ou de outros bens, mas sim a do “cuidado de não perder a cara”. Um empréstimo com este tipo de fundo, é possível à condição que o controlo social seja ainda efectivo e que o empréstimo concedido seja proporcional ao grau de medo exercido por este controlo social. A lógica cultural dá assim uma alternativa a lógica económica se bem que a sua realização seja limitada.

Certos princípios da doutrina social da Igreja estão no sentido de uma tal prática. Se eles se encontram em contradição com uma certa lógica económica, como o demonstrou a comparação com a análise weberiana da ética protestante, o exemplo do *Banco Gramen* revela que as considerações éticas e religiosas dão forma à estruturação da acção social. Elas são geradoras de vontade política e de iniciativas voluntaristas.

Mas, num mundo em que as limitações objectivas dos sistemas de acção têm um papel relevante, não será a fé cristã muito fraca para desenhar a estruturação da acção social e para induzir uma transformação social? Será que ela ainda pode ser geradora da vontade política e de iniciativas vo-

³² Basta verificar a distância que se estabelece entre os progressos no domínio da biotecnologia e as investigações no domínio da bioética, para nos darmos conta que a dinâmica da ciência e os seus progressos não são seguidos de modo continuo e automático de desenvolvimento da consciência moral correspondente.

³³ Muhammad Yunus, director do departamento de “economia” na Universidade de Chittagong, Bangladesh, criou este banco com o objectivo de ajudar os pobres, as mulheres em particular a sair do círculo vicioso da pobreza emprestando pequenas somas de dinheiro para comprar uma vaca, uma máquina de costura, redes de pesca... Por esta iniciativa e acção recebeu em 2006 o prémio Nobel da Paz (www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2006/yunus-bio.html). Acesso realizado a 21 de Dezembro de 2007).

luntaristas? A hipótese saída da teoria da secularização, proposta, por exemplo, por Catherine Colliot-Thélène, será válida? “Onde as imposições estruturais chegam para determinar os tipos de conduta possível, a parte de ideologia em geral é reduzida a uma porção apropriada”³⁴.

O emprego do termo “ideologia” por Catherine Colliot-Thélène, designaria todo o sistema de representações, de crenças ou de ideais que não decorre de imposições estruturais. Derivadas de uma análise objectiva, elas não estão marcadas por interesses: elas estão despojadas de toda a forma de justificação de autoridade; elas não toleram nenhuma forma de dissimulação e de distorção. Por outras palavras, elas têm as suas regras de observação, de julgamento, de método de verificação, e continuam abertas às críticas e à revisão. Catherine Colliot-Thélène entra na lógica da secularização weberiana no sentido da racionalização: “toda a expressão do saber empírico, da faculdade de prever, do domínio instrumental e organizacional dos processos empíricos”³⁵. A palavra-chave da racionalização³⁶ é portanto “controlo”, controlo teórico e controlo prático. Na óptica de J. Habermas, Max Weber privilegia a racionalidade prática da actividade em relação a um fim.

A objecção a propósito da perspectiva weberiana da racionalização encontra-se na objectividade da sua teoria fundada sobre a evidência empírica da percepção “reduzida”: Weber conduz as suas observações empíricas às constatações controláveis intersubjectivamente segundo critérios univocamente definidos. A sua tendência redutora aparece, por exemplo, na sua concepção das coisas terrestres. Ela reduziria a alternativa a uma visão religiosa ou ao não sentido. A ciência moderna evacuará todas as ideais religiosas, toda a significação metafísica.

Mas a racionalização weberiana enquanto explicação do fenómeno humano não se pode subtrair ao sistema de significações. O fenómeno humano não está despojado de toda a referência simbólica. A sua aproximação requer a integração desta referência numa totalidade virtual: trata-se portanto de um problema de significação, de natureza hermenêutica. Poder-se-á analisar as condutas humanas através de uma teoria da acção racional?

³⁴ Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, *Rationalisation et désenchantement du monde...*, op. cit., p. 77.

³⁵ Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I, Paris, Fayard, 1987, p. 174.

³⁶ A racionalidade comporta a racionalidade teórica e a racionalidade prática. Por racionalidade teórica, J. Habermas, referindo-se a Max Weber, entende “o domínio teórico crescente da realidade pelos conceitos abstractos cada vez mais precisos” (*Ibidem*, p. 182): A racionalidade prática é definida como “obtenção metódica de um objectivo prático determinado, graças ao calculo sempre mais preciso dos meios adequados” (*Ibidem*, p. 182)

O comportamento humano será ele inteiramente inteligível em termos operatórios? A psicologia mostra-nos que as motivações profundas do comportamento escapam a uma análise deste tipo. E a sociologia faz-nos ver que a acção racional adquire a sua significação num contexto mais vasto e nunca é redutível às representações invocadas pelo actor.

Weber põe em realce uma teologia apoiando-se sobre uma ortopraxis. Trata-se de saber se sim ou não a salvação se verifica concretamente na história (o conceito de *beruf*). O objecto das suas observações é uma conduta de vida que se funda sobre uma convicção teológica que reduziria a salvação cristã a acção. Esta compreensão é, portanto, apenas uma entre outras. Uma visão mais objectiva nunca se afastará do contexto ao qual a teologia se liga: a Revelação.

A Revelação é ao mesmo tempo acção e palavra. Ela é portadora de sentido. Na medida em que ele comporta uma relação à verdade, ela dirige um certo modo de compreensão, uma certa inteligibilidade. A relação da fé à verdade e a inteligibilidade que lhe é própria não se compreende senão a partir da essência do anúncio. Esta relação não se apoia sobre um modelo científico de discurso. Mas isso não impede a ciência de auxiliar a reflexão teológica de realçar os dados da realidade humana. Por isso, um discurso sobre a racionalização que leve a relegar as religiões continua muito esquemático. Não teria em consideração a hipótese segundo a qual uma religião não conclui a sua racionalização, o que abre a uma possibilidade de interacção constrictiva entre a teologia e a ciência. Esta perspectiva permite de situar a doutrina social da Igreja no esforço de racionalização no interior do cristianismo. Este ensino social é então confrontado à questão da ideologia.