

DESAFIOS ÉTICOS DA VIDA CONSAGRADA: DO TESTEMUNHO ECLESIAL AO COMPROMISSO SOCIAL

Introdução

Há um equívoco que convém dissipar quanto à utilização do termo “ética” no contexto preciso de uma indagação filosófica que toma a vida consagrada como foco da sua atenção. Na verdade, o emprego do termo não é inocente nem arbitrário: através dele pretende-se indiciar, de forma muito precisa, que o conteúdo da exposição não visa “moralizar” a vida consagrada, posto que nada há para imputar moralmente ao estado de consagração religiosa que, de alguma forma, não tenha prévia e antecipadamente de medir forças com o discurso da sua própria vivencialização. Trata-se, acima de tudo, de perceber até que ponto uma projecção moral da vida consagrada só se torna aceitável na medida em que atingir uma espécie de desenvoltura e plenitude ética propriamente dita, no horizonte da qual o empenho individual de fazer o Bem ou de fazer bem o que lhe compete, atesta um bem-fazer em palavra viva que, na doação eucarística de Cristo, se entrega ao bem comum dos demais.

Por outro lado, se há distinção absolutamente irrelevante para o desígnio da presente reflexão, é a que, com inconfessas pretensões moralizantes, se instala entre vida contemplativa (como se esta não incorporasse já uma dimensão activa) e vida activa (como se nesta não se repercutisse já uma dinâmica con-

templativa): eis uma armadilha conceptual na qual de forma alguma lucrarmos em nos enredar, não porque seja inócua ou atemorizante, mas porque, em bom rigor, a clarificação do que pretendo expor nada extrai de verdadeiramente inspirador dessa dicotomia, correndo o risco, pelo contrário, de agravar ambiguidades e impasses onde desejavelmente deveria sobrar provocação e desafio. Não adianta, portanto, tentar perceber se os pressupostos desta demanda reflexiva acertam em cheio no diletante contemplativo que eu julgo estar ao meu lado, ou assentam que nem uma luva ao activista desenfreado que eu presumo estar ali à minha frente. A decisão religiosa de consagrar uma vida aplica-se justamente em graus e planos matizados tanto ao monge que, no fecundo silêncio de um claustro, dedica a sua mente e o seu espírito à oração e ao estudo, como à irmã que, num lar de idosos ou numa enfermaria, dedica o melhor do seu tempo a mitigar o sofrimento humano; diz respeito tanto ao missionário que oferece a totalidade da sua existência à evangelização *ad gentes*, como ao leigo – porque não? – que cultiva o seu aperfeiçoamento cristão no exercício diligente de um ministério paroquial.

Qualquer que seja o ângulo de análise ou o contexto de abordagem acerca do modo, da forma ou do estilo de polarizar existencialmente a radicalidade do Evangelho, todas as formas de consagração religiosa operam sob o signo de uma tríplice graduação, a saber 1. “fazer o bem” (numa perspectiva idealizada que, se for apenas isso, corre o risco de se tornar irrealista e diletante), 2. “fazer bem” (numa perspectiva deontológica que, se for apenas isso, corre o risco de se tornar perfeccionista e intolerante) e 3. “bem-fazer” (numa perspectiva relacional de doação amorosa ao outro), cujo impacto e significado se projecta e prolonga num tríplice questionamento, a saber 1. o que me dizem para eu ser? (modelo proposto), 2. o que me dizem que eu sou? (imagem percepcionada), 3. como me digo no que eu faço? (texto da acção). Entendamo-nos, estes três planos não são estanques. Não se trata, por conseguinte, de escolher o mais adequado, de avaliar o certo e o errado, ou de superar o inferior para atingir o mais elevado: trata-se, isso sim, de encontrar a

forma de os integrar a todos na mesma ordem existencial, numa espécie de simbiose sobre a qual é muito fácil falar por acção de um discurso distanciado e formal, mas deveras difícil de plasmar narrativamente no discurso de uma acção habitada e inscrita.

Desta feita, de pouco ou nada serve medir, classificar ou ajuizar sobre o nível moral da vida consagrada; muito mais proveitoso se afigura desafiar e, acima de tudo, sermos desafiados pela ressonância ética do seu modo de ser e de estar, no limiar que medeia entre o-que-faço-de-mim (no plano moral do aperfeiçoamento individual) e como-me-faço-para-os-outros (no plano ético do compromisso relacional). Como equacionar essa inusitada diferenciação entre moral e ética no domínio específico e peculiar da vida consagrada, tornando-a esclarecedora *hic et nunc* ?

Numa conferência proferida em 1989, no Institut Catholique de Paris, sob o título «*Étique et Morale*», Paul Ricoeur agita o meio intelectual com uma desafiadora proposta cujos contornos teóricos ainda hoje suscitam aceso debate:

«Haverá necessidade de distinguir entre ética e moral? Verdade seja dita, nada na etimologia ou na história do uso das palavras o impõe (...). Podemos, todavia, vislumbrar uma subtil diferença consoante se acentua o que é estimado como bom ou o que se impõe como obrigatório. É por convenção que reservarei o termo “ética” para o desígnio de uma vida consumada sob o signo das acções estimadas como boas, e o de “moral” para o aspecto obrigatório, marcado por normas, obrigações e interdições caracterizadas simultaneamente por uma exigência de universalidade e por um efeito de coerção. (...) [Nesse sentido,] proponho-me defender: 1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade de o desígnio ético, apesar de tudo, ter de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma ao desígnio ético, dado que a norma conduz a conflitos para os quais não existe outra saída que não a de uma sabedoria prática que remete para aquilo que, na vida ética, é o que está mais

atento à singularidade das situações. Eu definiria então o desígnio ético pelos três termos seguintes: o desígnio de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas, <acrescentando que> as três componentes da definição são igualmente importantes.»¹

Para avaliar até que ponto este acicate ricoeuriano encerra um pertinente desafio reflexivo para uma vida consagrada, importa acrescentar-lhe alguns pressupostos de base em seu reforço.

Muito provavelmente o termo “ética” deriva da raiz indo-europeia *swedh- envolvendo originariamente quer um sentido etiológico de local (toca, covil, ninho) onde o animal se refugia para escapar a uma ameaça (predatória ou climática) ou para manter protegidas as crias recém-nascidas, quer um sentido pronominal de relação em torno da polaridade “eu-tu” e da reciprocidade entre “si mesmos” iguais e “si próprios” diferentes. Na sua transposição para a língua grega, o termo é grafado como *éthos*, passando a significar, logo desde os primórdios da épica homérica, o “local de permanência” onde o ser humano se abriga das ameaças climáticas, produz o fogo para iluminar, cozinhar e afugentar os predadores e onde cuida da descendência. Por razões que, para o escopo da presente reflexão, pouco interessa agora dissecar, o termo *éthos* sofreu, a partir da filosofia prática de Aristóteles, uma metamorfose semântica no decurso da qual a ideia de “morada”, de “habitat”, cedeu gradualmente lugar à de “estado de espírito” ou “disposição”, no sentido de uma “interioridade” onde se domicilia o agir humano. Porém, enquanto se opera tal mutação semântica em *éthos*, um outro termo, de recorte fonético muito idêntico começa a ganhar progressiva preponderância linguística: refiro-me ao termo *éthos*, cujo significado dissolve o sentido de morada (inerente a *éthos*), para passar a exibir o sentido de “marca” ou “característica”, isto é uma espécie de “segunda natureza” formada pela repetição sucessiva de actos até à estabilização

1. RICOEUR Paul, «Éthique et Morale», in *Révue de l'Institut Catholique de Paris* 34 (1990) pg. 131; reprod. dans «Éthique et morale», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XLVI (1990) 1, 5 ss.

de um padrão comportamental designado de “hábito”, motivo pelo qual este termo se afigurou adequado para significar mais tarde o “agir habitual” ou “o que é costume fazer” de acordo com determinado “carácter”. Quando os tratados éticos do Estagirita tiveram de se sujeitar as exigências pragmáticas do linguajar jurídico da romanidade, os dois sentidos originários foram unilateralmente fundidos na forma *éthos* e vertidos por mediação ciceroniana na forma plural “mores” com a significação de “costumes” e “preceits”, significados que o termo **moral** conserva e faz prevalecer ainda hoje na maior parte da línguas, dando origem a uma estirpe de significações que acabaram por se conotar quer com padrões comportamentais induzidos por habituação, quer com instâncias prescritivas formuladas ou formalizadas em mandamentos religiosos, preceitos sociais ou normas jurídico-morais.

Recentrando agora a nossa atenção na temática que especificamente aqui nos congrega, não deixa de ser espantoso como a própria ideia de hábito como veste distintiva da vida consagrada tende, de certa forma, a ficar culturalmente prejudicada pela incompreensão dessa flutuação de sentido aos olhos do cidadão comum, na medida em que o verdadeiro significado do uso religioso do hábito aponta fenomenologicamente não para uma peça de vestuário que alguém enverga por hábito – ou seja por costume ou por rotina moralmente impostos por dever de estado –, mas porque, na sua semântica viva, aponta para um revestimento que confere ao seu portador a singular condição de se encontrar eticamente habitado, isto é revestido de uma “outra natureza” ou de uma “natureza renovada”. O hábito pode não fazer o monge, mas, à luz desta diferenciação hermenêutica mais enriquecida, ele sinaliza uma vida que, na inteireza da sua entrega e doação, se encontra habitada pelo gesto transcendente de o monge ter de se fazer-para-os-outros.

Ora, se perdermos de vista a distinção originária entre *éthos* (no sentido de habitação, revestimento, disposição) e *éthos* (no sentido de habituação, costume, obrigação), corre-se o risco de não atingir em que medida

um agir apenas focado no aspecto moral do bom comportamento não estará necessariamente equivocado, mas está perto demais de se tornar moralista e, nesse sentido, não necessariamente ético: e assim é, se, de facto, tiver apenas em vista uma auto-satisfação da consciência perante um dever ou uma obrigação cumpridos, ou uma fixação moral na forma universal do princípio normativo, sem perceber que este tem de ser eticamente modelado na materialidade contingente do caso individual ou da situação concreta.

Entendamos: a deriva do moralismo não decorre da moralidade em si mesma, mas antes dos devaneios, evasivas e efabulações que, em nome de uma moral perfeccionista, a consciência imatura engendra para a sua acção. Seja como for, é para evitar a subversão da moral em moralismo que importa justamente diferenciar ética de moral, sem, todavia, deixar de pressupor que nenhuma das duas se atropela ou anula perante a outra: a moral deve, com efeito, desafiar a ética a validar universalmente os compromissos práticos apropriados de livre vontade, levando o sujeito a consciencializar “que tem de agir” de uma forma determinada por imperativo de consciência; a ética, por seu turno, deve convidar a moral a personalizar o dispositivo prescritivo e normativo da conduta humana, levando o sujeito a reflectir “porque é que age” num sentido ou noutro, no contexto de uma realização plena de vida, tal como esta se consuma, por exemplo, no horizonte vocacional de uma consagração religiosa.

Veremos de seguida até que ponto a mencionada diferenciação ambivalente e tensional entre o-que-faço-de-mim (no plano moral do aperfeiçoamento individual) e como-me-faço-para-os-outros (no plano ético do compromisso relacional) se interliga de forma conexas na vida consagrada em três esferas, também elas distintas quanto à sua formalização reflexiva e interdependentes quanto à sua textura prática, a saber 1) na proposta eclesial de um modelo de vida, 2) na percepção pública de uma forma de vida, e finalmente, 3) na interpelação social de

um estado de vida, cuja expressão prática, pressupondo sempre as duas esferas anteriores (eclesial e pública), constitui, do ponto de vista axiológico, social e económico, um inestimável e insubstituível contributo nas múltiplas interacções em rede que a sociedade civil é capaz de gerar ao serviço da promoção da pessoa e do bem comum.

Tópico 1: Modelização eclesial da vida religiosa

A partir da distinção operada entre moral e ética e da consciencialização da sua ambivalente interdependência, podemos começar por tipificar agora não as razões pelas quais a vida consagrada pode moralizar o mundo ou, tão-pouco, os motivos pelos quais podemos moralizar a vida consagrada hoje, mas antes os desafios éticos que se colocam à vida consagrada, se esta tiver disponibilidade interior para os interiorizar e nós, confirmados pela dupla pertença eclesial e social, abertura de espírito para nos deixar interpelar. Com efeito, o que instaura a relevância da dimensão ética é o facto de esta escapar à lógica assimétrica entre um sujeito activo que diz o que faz e um objecto passivo que faz o que lhe dizem, privilegiando pelo contrário uma lógica intersubjectiva em que ambos os pólos contraem uma relação de reciprocidade e, nessa base selada em liberdade e confiança, uma mútua co-responsabilização. Eis a razão pela qual, perante qualquer tentativa de analisar, mensurar e quantificar aspectos conotados com a vida consagrada enquanto fenómeno sociologicamente relevante (e é-o de facto...), convém sempre ter em conta que uma opção de consagração religiosa já se encontra estruturada como **dado “ex-posto”** e como **facto “pro-posto”** pela Igreja à abertura histórica e cultural da consciência humana. Independentemente de se gostar ou não, de se acreditar ou não, de se afigurar ou não indiferente, a vida consagrada patenteia-se como algo que está-aí, fenomenicamente apresentado e atestado na sua irreductível presença e, nesse sentido, simultaneamente desafiada por nós e desafiante para nós.

A forma como uma consagração religiosa assume esse desafio pode traduzir-se sinteticamente na seguinte questão: **o que me dizem para eu**

ser? O que se encontra liminarmente visado na questão não passa tanto pela enunciação de uma resposta mais ou menos confiante ou contrafeita, mas antes pela adesão a uma consciência crítica que, mais do que pedir ou prestar contas, deve ser posta em prova, quer dizer deve ser provada e deve dar prova de vida.

A este nível elementar não é preciso inventar nada. Basta tão-só atender a alguns indicativos do magistério eclesial a partir dos quais se procura vectorializar a vida consagrada. E nada melhor, para esse efeito, do que, a pretexto da efeméride que celebra os 50 anos da realização do Concílio Vaticano II, revisitar o Decreto conciliar «*Perfectae caritatis*», cujo título conexo incide precisamente «Sobre a conveniente renovação da vida religiosa»². Prescindindo de uma abordagem dos fundamentos bíblicos, dogmáticos e pastorais que travejam teologicamente o referido documento conciliar, há, todavia, um conjunto de cláusulas que configuram o recorte ético dos desafios que se colocam hoje à vida consagrada.

Destaco desde logo a chamada de atenção para o fundamento cristológico da radicalidade dos votos religiosos de castidade, pobreza e obediência, preferentemente designados de conselhos evangélicos: seguir a Cristo a partir do mistério fulcral da sua encarnação implica segui-lo no interior de uma vida inscrita nos tempos do mundo e nos modos do tempo, por isso

promovam os Institutos (...) o conveniente conhecimento das circunstâncias dos tempos e dos homens bem como das necessidades da Igreja; de maneira que, sabendo julgar sabiamente das situações do mundo dos nossos dias à luz da fé (...) possam mais eficazmente ir ao encontro dos homens [PC, 2]

Um segundo aspecto digno de nota tem a ver com a dinâmica espiritual que deve animar qualquer tipo de empenho apostólico e de empreendimento social. Sem a energia motriz fornecida pela participação

2. PERFECTAE CARITATIS AAS 58 (1966) 702-712

sacramental (sobretudo eucarística), pela vida de oração (desde a singela jaculatória até à elaborada *liturgia das horas*) e pelo estudo (passe ele pela leitura formal ou pela experiência concreta, pouco importa), a missão ditada pela fidelidade às intuições fundadoras de cada carisma tenderá a degenerar em activismo frenético, inconsequente e stressante; por isso o Decreto é absolutamente inequívoco ao alertar que

as melhores adaptações [da vida religiosa] às necessidades do nosso tempo não surtirão efeito se não forem animadas de uma renovação espiritual que sempre deve ter a parte principal, mesmo na promoção das obras exteriores [PC, 2]

Um terceiro ponto, que importa não perder de vista, refere-se ao respeito pelas idiosincrasias inerentes a cada comunidade religiosa no modo de estimular, desenvolver e matizar o seu carisma peculiar em prol do desenvolvimento integral da pessoa; sugere o documento que

o modo de viver, de orar e trabalhar seja devidamente adaptado às condições físicas e psicológicas, bem como, segundo a índole de cada Instituto, às necessidades de apostolado, às exigências de cultura, às situações sociais e económicas [PC, 3]

Por fim, para levar a cabo a interconexão dos três planos supramencionados, a saber o incarnado (no seu enraizamento cristológico), o motriz (no seu travejamento espiritual) e o operativo (no seu pluralismo carismático), o documento conciliar apresenta um conjunto de «exigências fundamentais da vocação religiosa» (PC, 5 ss.) onde mais do que uma psicologia moral das qualidades comportamentais ou uma prescrição deontológica das competências apostólicas, se insinua uma estimulante tipificação ética daquilo que deve ser o texto vivo e o discurso vivido da consagração religiosa com base em três recomendações incisivas e transversais:

· espírito de serviço na relação pessoal, funcional e institucional [PC, 5]

- sentido de exigência na prática dos votos ou conselhos evangélicos [PC, 5]
- solicitude pelo Reino de Deus mediante a prática da caridade e o cultivo da vida interior [PC, 6], seja em regime de vida religiosa contemplativa [PC, 7], apostólica [PC, 8], monástica [PC, 9] ou laical [PC, 10], seja em regime de vida secular [PC, 11]

Tópico 2: Modulação pública da vida consagrada

Embora portadora de um sentido transcendente, a consagração religiosa não se pode furtar ao seu enraizamento circunstanciado. Precisamente porque se apresenta como um dado exposto e um facto proposto, ela comparece e interage necessariamente no espaço público onde o ser humano concretiza as potencialidades inerentes à sua condição, emitindo sinais específicos de diversa índole cujo conteúdo se converte em **informação “per-cepcionada”**. Quer isto dizer que, ao inscrever por direito próprio um modelo de vida socialmente visível (mesmo quando remetido a uma vivência discreta ou recatada), a consagração religiosa fica, por um lado, necessariamente sujeita à modulação de uma imagem pública sobre a qual pode não ter qualquer controlo e, por outro, inevitavelmente exposta a opiniões e juízos cujo grau de veracidade e de justeza variam de forma muito complexa e indeterminada, como sucede de resto com todos os mecanismos de sociabilidade humana. Nesse sentido, mais do que desprezar ou subestimar esse facto, encapsulando-o no proverbial cliché popular «do convento só sabe quem está lá dentro», importante é perceber até que ponto a vida consagrada deve, neste plano de análise, ir a jogo respondendo à questão: **o que me dizem que eu sou?** Também aqui, o que se requer não é tanto uma resposta de tipo reactivo à impertinente pergunta sobre o que é que eu sou e o que ando aqui a fazer – no pressuposto defensivo de que a ninguém concedo o direito de emitir uma opinião ou de exprimir um sentimento sobre a minha forma de vida –, mas o desafio ético de proceder a uma auto-avaliação crítica da imagem que os outros percebem sobre mim.

Aceitar tal desafio implica perceber que o resultado dessa introspecção não depende tanto da minha preocupação emocional pelo grau de desfocagem ou distorção da opinião pública face ao que eu sou ou presumo ser, mas antes pela semântica da minha acção, quer dizer do texto que se desprende de forma muito subtil, mas suficientemente perceptível, das entrelinhas da minha acção ou daquilo que por omissão deixei de fazer. Perceber a razão pela qual os outros formaram uma determinada imagem de mim pode, nesse sentido, ser oportuna, *kaiorológica*, mesmo quando cientes das limitações inerentes quer à subjectividade das apreciações quer à fiabilidade dos instrumentos e metodologias que as quantificam e interpretam.

Uma sondagem, um questionário, um inquérito de opinião não constituem, por mais fiáveis que sejam, um fim em si mesmos: enquanto mediações instrumentais e analíticas, não legitimam uma avaliação definitiva ou um juízo final (e, portanto, não podem nem devem ser usadas para definir o que as coisas são na sua essência, nem tão-pouco predeterminar o que hão-de ser), mas traduzem uma aferição puramente indicativa (quer dizer, mostram de forma estatisticamente controlada como as coisas estão num determinado momento ou, quando muito, no ápice pontual de uma certa tendência). Desta feita, vangloriar-se com os resultados porque coincidem ou excedem aquilo que eu gostaria que os outros pensassem de mim ou, inversamente, menosprezá-los porque não correspondem exactamente àquilo que eu gostaria que sentissem acerca de mim, constituem o verso e o reverso de uma reacção emocional que até pode surtir algum efeito no imediato, mas que, no longo prazo, redundará num fatídico erro de paralaxe, numa perda de oportunidade muito pouco evangélica, na medida em que deixa escapar uma espécie de momento oportuno não para mirar no espelho o reflexo expectável da minha identidade, mas para examinar os critérios a partir dos quais a acção que realizo ou deixo de realizar liberta um texto vivo nas entrelinhas do qual se forma uma determinada imagem de mim.

«Quem dizem os homens que eu sou?» (Mc 8, 27): por ousadia hermenêutica, diria que a questão de Cristo, ainda que dirigida de forma oblíqua e propedêutica aos seus discípulos, não é uma pergunta interessada na identidade nominal de um indivíduo, nem tão-pouco na essência metafísica de um sujeito; ela não implica uma inquirição para comprovar o que, com mais ou menos dose de narcisismo, gostaria que os outros dissessem acerca de mim, mas antes uma provocação crítica ao modo como me exponho na acção. Com efeito, antes mesmo de sobre ela eu dizer o que quer que seja, ela já fala de-mim-para-comigo (no plano individual) e de mim-para-o-outro (no plano relacional), excedendo sempre, na sua epifania discursiva, o terreno movediço e volátil das avaliações psicológicas, das explicações sociológicas, das alegações jurídicas ou até mesmo das justificações morais.

O recente estudo-sondagem «*O que os Portugueses pensam e sentem a respeito dos Religiosos*», sobre o qual incidiu a criteriosa análise de Manuel Gomes Barbosa, poderá constituir uma mediação instrumental (não mais do que isso) através da qual se dá conta de alguns indicadores que materializam a percepção social sobre a vida consagrada no nosso país.

Tópico 3: Modelação social da consagração religiosa

Se a vivência radical da espiritualidade evangélica não narrar através da acção um texto vivo mediante o qual se consagra a Deus a transformação do mundo e a promoção do outro, mas tão-só um estatuto que se atinge ou se exhibe em função do investimento individual numa conduta virtuosa, irrepreensível e exemplar, não é difícil de perceber até que ponto um ideal moral de aperfeiçoamento, por mais empenhado que seja, corre o risco de ficar exposto a um escrutínio social moralista e moralizador, incapaz de ler para além daquilo que minimalisticamente lhe é dado ver nas expectativas evidenciadas. Abordados os pressupostos que permitem interligar as questões precedentes «o que me dizem para eu ser?» e «o que me dizem que eu sou?», a questão que se coloca agora a um estado de consagração religiosa é: **como me digo no que eu**

faço? Neste ponto, encontramos-nos no nível ético mais denso da presente reflexão.

Na verdade, já não se trata propriamente de assumir a defesa da acção, de falar sobre ela, mas de permitir que a própria acção ateste aquilo que eu sou, penso, quero e faço, e desta feita esperar que esse texto vivo torne legível aos outros, sob forma de **testemunho**, o que eu sou ou o que gostaria que pensassem e sentissem acerca de mim. É precisamente neste plano prático eticamente saturado que, a meu ver, a vida consagrada se oferece como **comunicação “inter-pelante”**, convertendo-se em mediação viva da inscrição eclesial ao serviço da pessoa nas redes inter-médias da sociedade civil.

Todavia, de que falamos quando falamos de sociedade civil?

O conceito de sociedade civil – introduzido em finais da década de 70 na reflexão politológica portuguesa por Adriano Moreira, num ainda pouco divulgado artigo da Revista Portuguesa de Filosofia por acaso intitulado «Estado, Igreja e Sociedade Civil»³ – respondeu na cultura ocidental ao desafio humano de alcançar o instável e difícil equilíbrio entre a tutela pública do Estado e a iniciativa privada do Mercado, no legítimo anseio de abrir entre esses dois pólos um espaço de criativa autonomia capaz de viabilizar uma gama multiforme de necessidades, expectativas e potencialidades em vista do bem comum. Com efeito, sempre que o espaço público se tornou ubíquo e prepotente na sua planificação estatizada e sempre que, por outro lado, o espaço privado se tornou insaciável e predatório na sua avidez mercantil, quer a retórica política do primado do cidadão, quer a prosápia económica da primazia do consumidor, redundaram invariavelmente em atentado à dignidade da pessoa seja pela captura da esfera política pelos aparelhos partidários, seja pela subjugação da vida económica aos insondáveis desígnios do

3. MOREIRA Adriano, «Estado, Igreja e Sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XXXV (1979) 4, 337-349

sector financeiro. Sempre que, ao invés, os indivíduos criaram laços de cooperação na base de um pacto de confiança e de responsabilidade, promoveu-se o bem comum e, com ele, o desenvolvimento integral da vida humana em toda a sua amplitude.

Assim, em termos muito genéricos poder-se-á definir a sociedade civil como uma rede de bens e serviços facultados por instituições de origem privada e finalidade pública cuja cooperação espontânea e criativa visa a prossecução de actividades artísticas, cívicas, recreativas, filantrópicas, espirituais, sociais e económicas, articulando de forma organizada interesses, meios e recursos em vista da promoção do bem comum. Em termos de extensão, ele agrega um vasto e diferenciado espectro de corpos cívicos que se estendem desde as colectividades até às organizações não-governamentais, passando por unidades de saúde e de ensino, fundações, corporações, irmandades, clubes, órgãos de comunicação, núcleos de voluntariado, redes de informação e associações empresariais, profissionais, e sindicais, organizações de defesa dos direitos humanos, do ambiente, do património e do consumidor, a que se juntam, por direito próprio, as igrejas, os centros paroquiais e, em termos muito específicos mas decisivos, os Institutos religiosos. Em todas as formas apontadas, existe um denominador comum que subjaz a qualquer tipo de actividade que forma a sociedade civil: por um lado, a sua origem é privada e, portanto, autónoma perante aquele tipo de regime público que configura o aparelho jurídico-político do Estado; por outro lado, a sua finalidade é pública e, portanto, distinta daquele tipo de interesse particular que tipifica a procura incessante do lucro no sector privado.

Ao preencher mediacionalmente o limiar onde Estado e Mercado se bifurcam nos seus interesses e entrechocam nas suas finalidades, a Sociedade civil oferece às comunidades humanas organizadas uma possibilidade de realização criativa que combina simultaneamente a liberdade de iniciativa, típica da esfera privada, bem como a prossecução do bem comum, típica da esfera pública. É nesta mistura bem doseada

de estímulo à iniciativa privada e de paixão pelo bem comum que se plasma a vida social no seu todo, através de um processo voluntário de crescente complexificação reticular, de subsidiariedade matizada de incentivos, de devolução gradual dos poderes expropriados à sociedade pelo paternalismo político do Estado, na esteira daquele sábio princípio “tanta sociedade quanto possível, tanto estado quanto necessário”...

Não é apenas na forma de olhar para as funções do Estado que, à luz do conceito de Sociedade civil, este fica repentinamente sujeito a uma revisão de paradigma, mas também na própria forma de conceber o modelo económico nos moldes em que hoje em dia é tendencialmente posto em prática. Para esclarecer, numa rápida incursão, o que implica na esfera económica essa alternativa paradigmática, recorrerei ao conceito de “Economia social”, socorrendo-me da voz autorizada de Maria Manuela Silva nesta área: as situações de ruptura social, como as que são motivadas por exemplo pela pobreza, têm múltiplas causas

«causas essas a que nem o mercado globalizado nem o estado providência dão resposta. O mercado, porque deixa por satisfazer necessidades básicas de largos estratos de população mais vulnerável e, porque, por outro lado, não assegura o emprego de todos os recursos potenciais de uma dada comunidade. O estado, porque, cada vez mais, se depara com limites intransponíveis, tanto na sua função reguladora de uma economia tendencialmente globalizada como na sua função de correcção das desigualdades e, ainda, porque, dada a actual correlação de forças, não tem condições para promover um contrato social à altura de alguns novos desafios, como sejam o envelhecimento das populações, os movimentos migratórios massivos, a desintegração familiar e conseqüente enfraquecimento dos laços de solidariedade intra-familiar, a grande concentração do poder económico, etc. (...) Prevenir e erradicar a pobreza é uma responsabilidade básica dos governos dos países democráticos, pois se trata de garantir direitos humanos fundamentais a todos os cidadãos e

cidadãs. Mas é, igualmente, uma responsabilidade de toda a sociedade. E aqui entronca a justificação para o papel da economia social.»⁴

Dentro deste pano de fundo recortado pela nova economia social, o limiar aberto pela sociedade civil (pese embora o imaturo estado de desenvolvimento que ainda revela no caso português) constitui um campo onde a vida consagrada, sobretudo a que se encontra enquadrada nos Institutos religiosos, pode e deve explicitar no texto vivo da sua acção os contributos decisivos que, de facto, na prática, a sua capacidade de empreendimento social já proporciona de acordo com o matiz peculiar do seu carisma e missão, como de resto se tem tornado mais do que evidente no momento crítico que a sociedade portuguesa atravessa.

É vasto o campo de possibilidades que se abrem:

- descodificação novas vulnerabilidades emergentes para além das tradicionais, criando infra-estruturas de acolhimento e apoio, gerindo bens e serviços de valor social acrescentado, promovendo e estimulando redes de proximidade e de voluntariado, aplicando novas metodologias de sinalização, monitorização e acompanhamento de situações críticas;
- oferta de bens culturais (desde a criação e divulgação musical e literária até à produção de conteúdos nos meios e redes de comunicação)
- abertura, dentro dos limites aceitáveis, dos espaços infra-estruturados ao lazer e às necessidades crescentes de meditação e cultivo espiritual dos leigos;
- disponibilização de consultoria especializada em áreas que mais ninguém domina, e que tão bem consegue decifrar e re-contextualizar não só pela sua sensibilidade aos sinais dos tempos, mas também pela

4. SILVA Manuela, «A economia social – um caminho para vencer a pobreza?», in COLÓQUIO COOPERATIVISMO E ECONOMIA SOCIAL: olhares cruzados, Centro de Estudos Cooperativos, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Coimbra: 2008, pp. 4-5

- experiência da realidade humana inerente à actividade pastoral que desenvolve;
- divulgação das intuições fundadoras e das linhas de acção inerentes à sua missão histórico-social.

Conclusão

Se nada está por fazer, ainda mais pode ser feito ou, pelo menos, melhor ainda... Há 50 anos a Igreja desafiou a Vida consagrada no plano moral do discurso para uma acção religiosamente vivida em plenitude e radicalidade evangélicas; 50 anos depois cabe à Vida consagrada desafiar a Igreja no plano ético de uma acção discursiva socialmente comprometida com a promoção integral da pessoa: só nesse pressuposto é que o bom gosto da fórmula imortalizada por S. Ireneu de Lyon «a glória de Deus é o homem vivo» (*Adv. Haer.* IV, 20, 7) despertará em cada consagração religiosa o bom senso de responder com Pedro pela mão de João «a quem iremos nós Senhor? Só Tu tens palavras de Vida eterna...» (Jo 6, 68-69).

Bibliografia

- AAS, *Decretum De accommodata renovatione vitae religiosae Perfectae caritatis*, 58 (1966) 702-712
- AAVV, *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005
- EBERLY Don E. (ed.), *Building a Community of Citizens: Civil society in the 21st Century*, Lanham: UPA, 1994
- FRANCO José Eduardo (dir.), *O Esplendor da Austeridade: Mil Anos de Empreendedorismo das Ordens e Congregações em Portugal: Arte, Cultura, Património*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2011
- MACEDO Jorge Braga – MALTEZ José Adelino – HENRIQUES Mendo Castro, *Bem Comum dos Portugueses*, Lisboa, Vega, 1999 (2ªed.)

- MOREIRA Adriano, «Estado, igreja e sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XXXV (1979) 4, 337-349
- NOVAK Michael, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Washington, 1993
- RICOEUR Paul, «Éthique et Morale» in *Revista Portuguesa de Filosofia* XLVI (1990) 1, 5-17
- SCHUMACHER Ernst, *Small is beautiful. Economics as if people mattered*, New York, HarperCollins, 1989
- SILVA Manuela, «A economia social – um caminho para vencer a pobreza?», in COLÓQUIO COOPERATIVISMO E ECONOMIA SOCIAL: olhares cruzados, Centro de Estudos Cooperativos, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Coimbra: 2008
- WALZER Michael, «The Civil society Argument», in *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. Chantal Mouffe, London: Verso, 1992, pp. 89-107