

TEMAS PARA OS PRÓXIMOS NÚMEROS

UNIVERSIDADE E NOVO HUMANISMO

50 ANOS DO TRATADO DE ROMA — INTEGRAÇÃO EUROPEIA

40 ANOS DA *POPULORUM PROGRESSIO*

LEVINAS, AGOSTINHO DA SILVA

MIGUEL TORGA, LITERATURA E CINEMA

VISCONTI, MANUEL DE OLIVEIRA

PREÇO: 15 €
IVA INCLUÍDO
ISSN: 1645-8788

NOVA SÉRIE N.º 7

ESTUDOS — CADC

COIMBRA 2006

ESTUDOS

REVISTA DO CENTRO ACADÉMICO DE DEMOCRACIA CRISTÃ



ENCÍCLICA *DEUS CARITAS EST*
SECULARIZAÇÃO E INTERVENÇÃO CRISTÃ
FRATERNIDADE E DIREITO
G. PAPINI, R. ROSSELLINI
R. ARON, E. MOUNIER, S. BECKETT
MOZART, CARLOS SEIXAS
POESIA — J. TOLENTINO MENDONÇA
CADC NA HISTÓRIA

NOVA SÉRIE N.º 7
COIMBRA | DEZEMBRO 2006

ESTUDOS

Revista do CADAC

Nova Série 7

2006

ESTUDOS
REVISTA DO CENTRO ACADÉMICO DE DEMOCRACIA CRISTÃ
NOVA SÉRIE

REVISTA SEMESTRAL

DIRECTOR
José Carlos Seabra Pereira
(presidente@cadc.pt)

DIRECTORES ADJUNTOS
António Manuel R. Rebelo
João Carlos Loureiro

CONSELHO DE REDACÇÃO
Alexandre Pinto
Isafas A. Hipólito
Jairzinho Lopes Pereira
Joana Brites

ICS | 124 425

EDIÇÃO E PROPRIEDADE
Centro Académico de Democracia Cristã
(CADC)
<http://www.cadc.pt>
cadc@cadc.pt

NIC | 506 636 690

REDACÇÃO E ADMINISTRAÇÃO
Couraça de Lisboa, 30
Apartado 3024
3001-401 Coimbra

CORREIO ELECTRÓNICO | estudos@cadc.pt

TELEFONE | 239 822 483

FAX | 239 841 585

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO
Gráfica de Coimbra

Dezembro de 2006

TIRAGEM
1000 exemplares

NÚMERO AVULSO 15 €
ASSINATURA ANUAL | (2006) 20 €
ASSINATURA DE ESTUDANTE 10 €
ASSINATURA DE APOIO 30 €

ISSN | 1645-8788

DEPÓSITO LEGAL | 204341/03

Agradecimento à colaboração prestada pela SOPORCEL.

ÍNDICE

EDITORIAL – José Carlos Seabra Pereira	5
CONFERÊNCIA IMACULADA CONCEIÇÃO	
MARIA IMACULADA À LUZ DO CONCÍLIO VATICANO II – Isabel Varanda	9
ENCÍCLICA <i>DEUS CARITAS EST</i>	
UMA ENCÍCLICA LUMINOSA: <i>DEUS CARITAS EST</i> – Maria Helena da Rocha Pereira ..	23
<i>DEUS CARITAS EST</i> . A NOVIDADE CRISTÃ – Padre João Lavrador	27
O POLÍTICO E O SOCIAL EM <i>DEUS CARITAS EST</i> : ENTRE A JUSTIÇA E A CARIDADE – João Carlos Loureiro	53
SECULARIZAÇÃO E INTERVENÇÃO CRISTÃ	
ENTRE DEUSES E CÉSARES. SECULARIZAÇÃO, LAICIDADE E RELIGIÃO CIVIL. UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA – Dom Manuel Clemente	125
HUMANISMO UNIVERSAL – António Moreira Barbosa de Melo	129
A INTERVENÇÃO PÚBLICA DOS CRISTÃOS – Padre João Lavrador	137
FRATERNIDADE E DIREITO	
DIREITO E FRATERNIDADE – Pedro Vaz Patto	169
COMUNHÃO E DIREITO: AS ORIGENS. A PROPOSTA. O ESPÍRITO – Maria Voce	173
AO PRIMEIRO CONGRESSO INTERNACIONAL DE “COMUNHÃO E DIREITO” – Chiara Lubich	177
FRATERNIDADE E DIREITO: ALGUMAS REFLEXÕES – Fausto Gorla	181
FRATERNIDADE E DIREITOS HUMANOS – Marco Aquini	189
FRATERNIDADE COMO POSSÍVEL CATEGORIA JURÍDICA NO DIREITO DA EMPRESA. APLICAÇÕES NA <i>COMMON LAW</i> (EUA) – Amy Uelmen	195
RELAÇÕES JURÍDICAS E FRATERNIDADE – Óscar Vasquez	201
O ESPAÇO POSSÍVEL PARA A FRATERNIDADE NO DIREITO ADMINISTRATIVO – Nuno Gentile ...	205
A EXECUÇÃO DA PENA NO HORIZONTE DA FRATERNIDADE – Adriana Cosseddu	213

ESCRITOS

A SOCIOLOGIA RELACIONAL: UMA PERSPECTIVA SOBRE A DISTINÇÃO HUMANO/NÃO-HUMANO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS – Pierpaolo Donati	221
O TRABALHO HUMANO – Padre João Lavrador	241
TRADIÇÃO & DISSIDÊNCIA (COIMBRA NA LITERATURA MODERNA E CONTEMPORÂNEA) – José Carlos Seabra Pereira	249
BEATO D. FREI BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES E A PRIMAZIA DE BRAGA – António Maria M. Pinheiro Torres	289
DIOCESE DE AVEIRO EM 1775 – TERRITÓRIOS, POPULAÇÃO, ORAGOS, PADROADOS E TÍTULOS DOS PÁROCOS – Alexandre Pinto	297

EFEMÉRIDES

RAYMOND ARON E A REPÚBLICA IMERIAL AMERICANA – Jaime Nogueira Pinto	325
GIOVANNI PAPINI OU O “EVANGELHO DO REGRESSO” – João Bigotte Chorão	333
GIOVANNI PAPINI, UM INTELLECTUAL EM DEMANDA DE DEUS – Alberto Sismondini	339
MOUNIER E LANDSBERG – DIÁLOGO FUTURANTE – Guilherme d’Oliveira Martins ...	345
A LENTA RAREFAÇÃO DO HUMANO E A ENTROPIA COMO HORIZONTE: SAMUEL BECKETT, EXPRESSIONISTA DE UM NOVO APOCALIPSE – Maria do Rosário Neto Mariano	351
CIÊNCIA E FÉ EM ROBERTO ROSSELLINI – Fausto Cruchinho	361

ARTES

TEMPO(S) DE <i>IDOMENEO</i> . CRÓNICA DE ENCONTROS E DESENCONTROS – José Manuel Aroso Linhares	373
MAIS UM RESPONSÓRIO DE CARLOS SEIXAS – Padre Pedro Miranda	387
POESIA, GRAÇA E MISTÉRIO – António dos Santos Silva	391
A CONDIÇÃO HUMANA – NA POESIA DE JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA – Ana Luísa Teixeira	417

CADC NA HISTÓRIA

IN MEMORIAM DR. CARLOS PEREIRA DE CARVALHO – Nicolau Vasconcelos Raposo	461
--	-----

EDITORIAL

Neste Advento de 2006, em que esperamos a vinda do Menino que é o Senhor da Vida, nem tudo em nós e à nossa volta surge em consonância com a aceitação e o louvor da Vida na contemplação e no louvor de Deus, que n’Ele nos redimiou e por Ele nos ama como filhos. Sem a compreensão das marcas da Queda, em que o Homem se cindiu da amorosa ordem divina, haveríamos de viver, perante os ardis e as fúrias dos promotores da cultura anti-vida, em angústia o nosso «Tempo de Natal» (como nos *Exercícios Temporais* de Tomaz Kim: «... // Claro o silêncio: / Um murmúrio a prece / Na noite clara / De Graça plena. // Mas longe, longe... tão perto, / Afinal, / Que uivo de mau agoiro / A prometer o estupro do Sol / E a sombra da carne viva / No chão / Gravada? // Tão negra a noite, / Agora, / Ó, Senhores do Mundo!, / Tão nua de Graça, / Agora, / A noite – a noite e os dias...»). Mas não: confiamos no Menino, que sendo o Senhor da Vida é, agora e sempre, o Senhor da História – em cujo sentido salvífico se inscrevem e superam os acertos e desacertos da nossa humana condição; e, como membros da Igreja militante, fortalecidos na piedade, no estudo e nas obras, nós, os ceadecistas, empenhamo-nos no bom combate e integramo-nos na mais impressionante e *esclarecida* movimentação de leigos cristãos que Portugal conhece desde os tempos áureos da Acção Católica. Depois de em números precedentes da nossa revista *Estudos* termos reflectido e doutrinado sobre as *causas da Vida*, chegou a hora de no CADC e fora de portas darmos testemunho em prol do respeito integral pela vida humana – dom e senhorio, só, de Deus!

Entretanto, não descaramos a nossa missão peculiar de atenção evangelizadora ao meio da cultura superior e de intervenção em favor de uma bem ordenada relação entre Fé e Ciência, entre as virtudes cristãs e a pragmática dos saberes humanos. Felizmente, não faltam sinais promissores – até *a contrario* naqueles que parecem incomodados pelo crescendo do dinamismo que julgam denunciar como «novo beatério ilustrado»!... – de que os tempos de suposta incompatibilidade da *intelligenza* (portuguesa e ocidental) com a mundividência católica e a comunhão em Igreja vão dando lugar ao reencontro edificante. Cada vez mais, o homem de estudo e de ciência dos nossos dias reconhece o

que o grande Michelet confessou ao nosso tocado Antero de Quental: «Je ne puis me passer de Dieu». Cada vez mais, o homem de pensamento dos nossos dias reconhece, como a *filosofia* desde Pitágoras a Álvaro Ribeiro, que é divina a Sabedoria e o Homem só pode ser amigo dessa sabedoria. Cada vez mais, o universitário, entregue de boa fé ao desejo do Homem de conhecer e conhecer-se, entende aonde o grande sábio Max Planck queria chegar, quando enaltecia a Universidade como o lugar do saber *penúltimo*...

Modestamente, os *Estudos* e o CADC continuam a contribuir para o desenvolvimento desse saber penúltimo e para a sua recta abertura ao saber último de Deus. Fazemo-lo de vários modos neste número da nossa revista, revisitando certas questões, consolidando certas orientações, reatando certas experiências de leitura e diálogo, reactivando o sentido de certas efemérides e o legado de certos autores – e internando-nos em novos domínios (como o do Direito à luz da fraternidade) ou rasgando novas perspectivas (como a da magistral reflexão sobre as implicações políticas e sociais da encíclica *Deus caritas est*)...

Assim nos vamos cumprindo, mercê da faculdade que Deus nos deu de iluminarmos territórios onde (ainda) não estamos.

EM LOUVOR DA PADROEIRA DO CADC

A SOCIOLOGIA RELACIONAL: UMA PERSPECTIVA
SOBRE A DISTINÇÃO HUMANO/NÃO-HUMANO
NAS CIÊNCIAS SOCIAIS*

Pierpaolo Donati**

1. O problema: o distanciamento entre o “humano” e o “social”

Neste ensaio gostaria de expor, em grandes sínteses, o sentido da abordagem relacional nas ciências sociais, de acordo com a versão do realismo crítico, que aqui proponho. Desde a sua origem¹, o paradigma relacional nas ciências sociais caracteriza-se por partir da seguinte constatação: que a sociedade contemporânea é caracterizada por um progressivo distanciamento entre o humano e o social². Com esta expressão, pretendo referir-me, em primeiro lugar, à exclusão da pessoa como “sujeito” humano dos “factores” que explicam a dinâmica social e cultural, exclusão operada antes de mais pelas sociologias estruturalistas e, de seguida, pelas pós-estruturalistas e pós-modernas, em geral; em segundo lugar, e mais amplamente, ao facto de que se torna cada vez mais difícil conferir uma qualidade humana ao social. O primeiro aspecto foi talvez mais

* Artigo publicado em *Nuova Umanità*, XXVII (2005/1) 157, pp. 97-122. Tradução portuguesa de Manuel Ferro (FLUC).

** Faculdade de Ciências Políticas da Universidade de Bolonha; Academia Pontifícia de Ciências Sociais.

Antigo presidente da Associação Italiana de Sociologia.

¹ Cf. P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Milano, Angeli, 1986.

² Em primeira instância, por “humano” entendo “aquilo que é distintivo do ser humano” no seu modo de existir, viver e agir; e por “social” entendo “aquilo que está entre os indivíduos enquanto indivíduos”. Humano e social são aqui, portanto, considerados como “categorias da realidade”, essencialmente dinâmicas. É oportuno acrescentar que os conceitos de “humano” e “não-humano” não implicam aqui qualquer juízo ou apreciação moral, enquanto forem utilizados com referência a realidades históricas de facto que são consideradas respectivamente específicas ou não específicas do ser humano. O não-humano é, por conseguinte, entendido simplesmente como aquilo que não é propriamente (espécie/específico do) humano. Por sua vez, quando se faz referência a qualquer coisa que nega o humano, utilizar-se-á o termo *des-humano*.

explicitado em relação ao segundo, mas obviamente ambos encontram-se estreitamente articulados entre si.

O social deixa de ser entendido como o espaço onde reside o humano. O humano encontra-se noutra lugar, em face daquilo que constitui o tecido social dos encontros que têm lugar *entre* os sujeitos agentes: está nas vivências, nas experiências e no estado interior dos indivíduos, ou mesmo em representações ou fantasias colectivas, até de tipo virtual.

Não é de hoje que, no campo científico, se teoriza sobre a separação entre humano e social, no sentido de identificar o social com o “sistema comportamental” (em sentido lato), com um dinamismo próprio que opera privado de vontade e intencionalidade, isto é, privado de “subjectividade”. Mas, hoje em dia, esta separação assume uma radicalidade sem precedentes. O humano é cada vez mais visto como carácter, impulso, solicitação, distúrbio ou “ruído” externo face ao sistema dos comportamentos, mecanismos e regras que “fazem” a sociedade. Diz-se: o mercado tem as suas regras, a política tem os seus jogos, os *mass media* têm a sua lógica, e assim por diante. O sujeito humano flutua no ambiente do sistema social. O humano é identificado com as necessidades, os desejos, os sonhos – belos ou feios – de um “sujeito” que é percebido e representado como externo e indeterminado perante as relações sociais organizadas (identificadas com o sistema social).

O sentido comum reage a este processo geralmente com modalidades negativas, a partir do momento em que, na vida quotidiana, os indivíduos experimentam a separação entre o humano e o social como falta de sentido, como ausência de finalidade, como desordem, como realidade dramática (por exemplo, diz-se: nenhuma instância humana pode evitar que o sistema económico gere certos níveis de desocupação, que haja populações inteiras que morram de fome, que os jogos políticos conduzam à guerra, que os *mass media* esvaziem a comunicação interpessoal: tudo isto acontece porque o social tem “os seus mecanismos”). Apenas nalguns casos, o distanciamento entre o social e o humano suscita reacções positivas, ou até mesmo de exaltação, enquanto promete novas conquistas (por exemplo, afirma-se: se conseguirmos automatizar o trabalho, a assistência, a comunicação, teremos mais espaço para outras actividades).

A reflexão científica sublinha o carácter ambivalente do fenómeno. Por um lado, nota-se que o distanciamento entre o humano e o social se manifesta através de um difuso sentido de despersonalização, até à desumanização, das relações, dos estilos de vida e, em geral, do tecido social, em particular na esfera pública (mas a privada será talvez inferior?). Por outro, observa-se que tal processo representa também uma abertura de novas possibilidades em termos de criatividade, liberdade, ímpeto vital dos indivíduos e do humano em geral. Em sede científica, contrariamente ao sentido comum, sobrevalorizam-se os aspectos positivos: diz-se, na realidade, que pedir “demasiado” do humano no social equivale a pedir a regressão ou a estagnação (a quem se lamenta que o trabalho se tornou desumano, que a política se transformou só e exclusiva-

mente numa questão de luta de interesses, que os *mass media* manipulam cada vez mais a nossa vida, objecta-se que mudar tudo isto equivaleria a renunciar ao progresso e regressar à Idade Média).

Em qualquer caso, as relações entre o humano e o social deixaram de ser imediatas (não mediatas), como eram anteriormente. A nossa sociedade produz, mais do que ontem, formas sociais que, se bem que sejam postas a funcionar por homens, são (entendidas, vividas, representadas como) não humanas.

Aquilo que hoje parece ser novo, com respeito às rupturas consumadas no último século, é uma crise (em sentido etimológico), gerada pelo distanciamento entre o humano e o social, que revela particulares características de risco, a ponto de fazer prever profundas transformações sociais ulteriores. A viragem qualitativa manifesta-se como confusão entre o humano e o desumano, como paradoxal inversão entre os dois termos, como simulação e anulação das fronteiras entre eles. Não faltam algumas analogias com o passado recente, quando desenvolvidas a partir do mesmo modelo, e que precederam o advento de novos regimes, como o nazi e o fascista, ou guerras mundiais. É sobre esta crise que pretendo concentrar-me.

Pergunto-me: que sentido tem, se ainda faz algum sentido, perguntar “o que é que há de humano no social”? Estará morto o confronto entre humanismo e anti-humanismo na sociologia?

No presente contributo, gostaria de tentar responder a estas interrogações, mostrando que o confronto entre humanismo e anti-humanismo está mais vivo do que nunca, e orienta a sociologia em direcção a novas fronteiras.

Em primeiro lugar, procurarei delinear o modo como se põe o problema do humano na sociologia clássica. Daí emerge um panorama de profundas ambivalências e ambiguidades que precisam de ser explicitadas e avaliadas num quadro teórico de reflexão crítica sobre a modernidade (§ 2). Viro-me, de seguida, para a sociologia contemporânea, dita pós-moderna, que representa em certos aspectos um produto, em outros aspectos uma resposta, e em outros aspectos ainda uma redefinição do problema do humano no social herdado da modernidade (§3). Na última parte, proponho-me delinear um quadro conceptual visando a definição daquilo que existe de humano no social em clave relacional. O objectivo é o de esclarecer e, quando tal for possível, superar reducionismos, contradições e dilemas herdados da sociologia moderna (§4).

2. O “problema do humano” na tradição sociológica

A sociologia clássica oitocentista e novecentista legou-nos em herança três grandes problemas:

1) Em geral, a reflexão sociológica interrogou-se sobre o modo como as modificações da sociedade mudam o homem e o humano, *mais do que o*

contrário. É bem verdade que a sociologia moderna (nas suas várias versões: idealista, positivista, marxista) contém uma ideia moderna de sociedade, que queria ver realizada. Mas entre a análise da sociedade assim como é e a ideia de humanidade que é proposta, há quase sempre um hiato profundo. O humano não é distinto do social, muito pelo contrário, é tendencialmente reduzido ao social.

Generalizando, o problema é: se se assume, como faz a sociologia moderna, que o humano que existe no social é o produto exclusivo do social, que fim terá o humano com que se queria manter uma certa transcendência ou irredutibilidade com respeito ao social? A sociologia moderna perde o carácter transcendente do humano com respeito ao social e, assim, perde a possibilidade de ver como o humano pode gerar formas sociais “diferentes” daquelas herdadas.

2) Articulado com o ponto precedente, há o problema de como gerir, supondo que existam, as fronteiras entre o humano e o não-humano no social. A sociologia moderna parece, mas só na aparência, cada vez menos interessada em desenvolver um quadro conceptual para operar tal distinção. Na realidade, a verdade é precisamente o contrário. O interesse cresce, mas crescem também as dificuldades para traçar essas fronteiras. A última tentativa de grande ambição, a parsoniana (que também se esforça em manter em linha de princípio as fronteiras entre o humano, o sub- e o sobre-humano) não consegue evitar que a teoria, por assim dizer, “reabsorva” o humano no social, pelo qual – no fim de contas – tudo aquilo que é social acaba por ser também imediatamente humano.

Generalizando, o problema é o seguinte: considerando que existem fronteiras entre o humano e o não-humano no social, onde estão e como são geridas? Se também existem (e poucos o põem em dúvida), a sociologia moderna não sabe como gerir estas fronteiras.

3) Grande parte da sociologia clássica (não marxista) mantém a ideia de que o humano no social é a sua “moralidade”. Que se chame agir simbólico, orientação para o valor, *ethos*, ética, ou qualquer outro nome, é entendida quer como normativa (na versão durkheimiana), notoriamente redutora, quer como capacidade ética (simultaneamente pessoal e colectiva, cultural e espiritual, evocando o *Geist*) de agir. Mas, ao mesmo tempo, daí se deduz que é igualmente evidente que, dentro da modernidade, a moralidade se torna uma característica cada vez mais problemática, seja em si mesma, seja para a sociedade. Evolucionisticamente, ela está destinada a desaparecer, ou até – como acontece na maior parte das vezes – a dissolver-se em algo de diferente.

Generalizando, o problema é: se a “moralidade” da acção humana é o dado mais marcante (distintivo) do que é humano no social, pode-se levantar a hipótese que ela possa desaparecer ou possa transformar-se noutra coisa diferente?

A sociologia moderna não sabe como “justificar” a moralidade do agir humano, senão com elementos e factores que, ultimamente, parecem em vias de decadência.

Para sintetizar: no seio da tradição sociológica moderna, o que ainda se mantém da ideia de homem e de humano herdada do classicismo não pode ser conservado. Paralelamente, a identidade do “social humano” tem vindo a cair enquanto *essencialmente* distintivo do “social não-humano”. Poderão existir desenvolvimentos diferentes?

Delineiam-se aqui as sociologias “neomodernizantes”, cujo contributo pode ser interpretado precisamente como busca de um neo-humanismo para além dos clássicos. O problema é que eles pensam sempre *ad mentem classicorum* (diferente é o discurso, como adiante direi, para os pós-modernos). Podemos, pois, enumerar algumas posições exemplares.

Os neomarxistas.

Há toda uma vasta gama de teorias e autores que procuram encontrar o sentido humano no/do social retomando o pensamento marxiano, depurado dos determinismo e da visão messiânica, utópico-linear do progresso, presentes em Marx. Limitar-me-ei a duas referências exemplares.

Nos USA, onde o neomarxismo conheceu nas últimas décadas uma singular difusão, M. Berman³ repropõe o conceito de Marx segundo o qual a experiência da modernidade é caracterizada pelo facto que “all that is solid melts in the air” / “tudo o que é sólido dilui-se no ar” (expressão retomada literalmente do *Manifesto Comunista*, de 1848). Mas, e aqui reside a revisão, isto acontece hoje não já por obra de uma classe social particular (a burguesia), mas como fenómeno de massa, através dos movimentos sociais (como os de '68) que levam ao aparecimento de um “modernismo de rua” (*modernism in the streets*), popular (*low modernism*), por contraposição àquele modernismo culto (*high modernism*) que foi o produto de uma classe e de uma cultura “elevadas” (burguesas). O humano emerge como inversão simbólica de uma “anti-estrutura”, como tempo/espaco de uma nova capacidade de escolha e de reflexão estético-expressiva de agentes livres de vínculos inscritos e de uma tradição previamente estruturada, agentes que são agora livres de escolher entre diferentes “reperitórios simbólicos”, livres de experimentar máscaras e identidades precedentemente negadas.

Na Europa, a abordagem da estruturação elaborada por autores como A. Giddens e P. Sztompka⁴ tentou revalorizar o humano enquanto força causal

³ Cf. M. Berman, *L'esperienza della Modernità*, Bolonha, Il Mulino, 1985.

⁴ Cf. A. Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1984; P. Sztompka, *Agency and Progress: The Idea of Progress and*

activa das transformações sociais no âmbito de um quadro conceptual que permanece largamente marxiano nas suas premissas epistemológicas. A proposta conceptual destes autores é a de atribuir ao social (entendido como *praxis*) um carácter humano enquanto resultado (actualização) de uma característica *sui generis* do social-humano chamada *agency*. Esta última é uma categoria conceptual introduzida para fugir quer aos determinismos estruturais, quer a uma visão individualista (e também pessoal) da humanidade do social. A *agency* é entendida como um *link* entre a estrutura (situações, condições) e agentes sociais (com as suas disposições, motivações, razões, intenções) nela inseridos. Para estes autores, o carácter humano do social está, marxianamente, na capacidade de os processos colectivos superarem os vínculos situacionais, bem como os que o ligam à natureza (esta última vista sempre e só como coacção e limitação), permitindo aos agentes, com as suas “dotações”, produzirem a transformação social, também dentro dos condicionamentos estruturais e naturais (biológicos).

Os *neoparsonianos* ou *neo-simbólicos*.

Mais decididamente alinhados do lado da cultura, estão aqueles autores e teorias que traçam a distinção humano/não-humano no social recorrendo às dimensões voluntaristas e simbólicas da acção como elementos distintivos.

Na onda de uma longa tradição que remonta a Sorodin e Parsons, J. C. Alexander⁵ entrevê o carácter humano do social nas relações entre personalidade, sistema social e sistema cultural. A sua proposta inovadora é a de ver estas três ordens da realidade (psicológica, social e cultural), não como sistemas que se compenetraram na acção (como sustentava Parsons), mas como *ambientes* da acção humana: e isto para ir ao encontro do carácter “livre” da acção, ou seja, para lhes reconhecer maior contingência e indeterminação com respeito às abordagens estruturalistas. O humano que reside no social consiste, de acordo com esta linha de pensamento, na sua característica específica de liberdade, ao mesmo tempo intencional e condicionada: um “voluntarismo” não psicológico, mas lido prevalentemente na óptica das exigências “interpretativas do simbólico” que a acção social apresenta. Nesta proposta há a retomada de motivos neodurkheimianos sobre a natureza humana do social enquanto “consciência colectiva”, filtrados através do debate semiológico pós-durkheimiano.

Changing Theories of Change, in J. C. Alexander – P. Sztrompka (ed.), *Rethinking Progress: Movements, Forces and the Ideas at the End of XX Century*, London, Unwin and Hyman, 1990, pp. 247-263.

⁵ Cf. J. C. Alexander, *Teoria sociologica e mutamento sociale. Un'analisi multidimensionale della modernità*, Milano, Angeli, 1990.

Os *neo-utilitaristas* ou *construtivistas* da *rational choice*.

A retomada do utilitarismo verifica-se hoje sob duas formas principais: de modo implícito e indirecto no construtivismo de tipo sistémico, que é explicitamente anti-humanista, e do qual aqui não me ocupo⁶, e de forma explícita e directa no construtivismo racionalista ligado à *rational choice*, teoria pela qual o homem não é moral se não tiver um interesse. Um dos campeões desta última abordagem é J. Coleman⁷. Segundo este autor, o humano que reside no social é a expressão de uma capacidade particular do agente-homem que o leva a construir a sociedade segundo formas racionais (entenda-se: de racionalidade instrumental). Nesta visão das coisas, em plena continuidade e sintonia com a modernidade iluminista, segundo Coleman, a Grande Transformação iniciada no século XVIII conduz à *substituição* das “organizações sociais primordiais” (como a família) por “organizações sociais construídas finalisticamente”. Supõe-se que o humano das relações primárias (como as familiares) seja incessantemente corroído pelos processos tecnológicos e de mobilidade social. O humano pode e deve, então, ser reconstruído de modo finalista (*purposively*) através de agentes incorporados (*corporate actors*) entendidos como “pessoas fictícias”. Algo de semelhante acontece com os conteúdos e motivações de carácter ético da acção social: em presença de uma crescente secularização, os motivos éticos da acção social devem deixar espaço a novos motivos utilitaristas, ao mesmo tempo de utilidade colectiva e de *self-interest*⁸. Nesta abordagem, em suma, o carácter humano da organização social vem, de facto, a (e deve) ser progressivamente racionalizado, em analogia com quanto acontece na transformação do ambiente natural (ou sistema ecológico) em ambiente artificial, por parte do homem.

Em todos estes autores e abordagens (neomarxistas, neoparsonianos, neo-utilitaristas), os três problemas de que falei no início deste parágrafo não encontram soluções satisfatórias.

1) O determinismo sociológico não é evitado. Visto que falta uma relação de transcendência do humano com respeito ao social, o social (qualquer que seja a definição) acaba por caracterizar o humano sem resíduos. É a sociedade que, em certo sentido, estabelece a possibilidade de o humano existir e realizar-se: isto é, o humano não torna necessária *de per se* qualquer forma social.

⁶ Refiro-me em particular ao neofuncionalismo de N. Luhmann, de que me ocupei amplamente em vários textos, entre os quais P. Donati, *Teoria relazionale della società*, Milano, Angeli, 1991.

⁷ Cf. J. S. Coleman, «The Rational Reconstruction of Society», in *American Sociological Review*, vol. 58, n. 1, Fevereiro de 1993, pp. 1-15.

⁸ Cf. *id.*, *ibid.*, p. 12, nota 7.

2) Em concomitância com isto, perdem-se as fronteiras entre o humano e o não-humano no social. Em parte, são anuladas. Em parte, as distinções são referidas a características individuais (o humano que reside no social torna-se a projecção dos indivíduos e dos seus estados interiores). Em parte, as distinções são traçadas com base nas características colectivas (o humano que reside no social torna-se uma projecção das estruturas ou de *patterns* culturais e subculturais referentes à espécie *homo sapiens*). Em breve, no social, enquanto relação entre/com indivíduos, virá a faltar o humano enquanto constituinte do indivíduo-em-relação.

3) A moralidade do social, enquanto qualidade do sentido (sobrepessoal) da acção recíproca entre sujeitos presentes ou interactivos, é reduzida à utilidade (racionalidade instrumental) dos indivíduos, ou antes a uma socialização recíproca dos agentes mediante uma produção simbólica colectiva, ou ainda a factores culturais de coacção externa (numa forma qualquer de integração sobredeterminada nos confrontos das pessoas).

Um lugar à parte parece merecer a teoria de J. Habermas. Os esforços deste autor para refundar uma perspectiva humanista nas ciências sociais são de grande e inquestionável interesse. Mas, por infortúnio, também ele não foge aos resultados de que acabámos de tratar. Na visão de Habermas, o homem é socializável sem limites: assim, entre o social e o humano não existem fronteiras (entenda-se: *in re*). A socialização acontece, segundo o seu parecer, através da combinação de integração sistémica e integração social. Na aparência, Habermas situa-se entre os poucos que conferem centralidade à categoria da vida humana. Mas o *status* teórico do conceito de *Lebenswelt* é incerto, e também contraditório, enquanto fica suspenso – como um híbrido – *entre a representação de uma categoria transcendental (Lebenswelt como condição transcendental dos processos sociais que conduzem a uma mútua compreensão e, assim, à acção comunicativa) e a indicação dos referentes objectivos*, ou seja, um domínio objectivo, consistente naquelas “esferas de acção” que são integradas essencialmente através do “mecanismo” da mútua compreensão e que se distinguem das outras esferas sociais por não poderem ser integradas de modo diverso. A teoria habermasiana a propósito do que é humano no social não foge a reducionismos ou a dilemas da modernidade. O drama da teoria habermasiana reside no facto de o *humano* que existe no social já não ter a possibilidade, mas antes a necessidade, de ser definido – sem resíduos – como interacção comunicativa livre de constrangimentos e de finalidades instrumentais. Daqui o seu limite insuperável, a partir do momento em que o conceito de vida humana no social fica circunscrito a interacções muito particulares e, tudo considerado, excepcionais.

Na base deste registo há a tentativa de Habermas concretizar a ideia marxista abstracta de vida, e de possibilidades de vida, atribuindo uma capacidade de racionalização aos “mundos da vida” mediante a diferenciação das suas

estruturas simbólicas. Mas qualquer que seja a vida-humana-que-reside-no-social que nele possa existir, ela não pode ser certamente identificada só através daquelas actividades que se conseguem coordenar mediante procedimentos de formação discursiva de consenso, e nem sequer mediante os mecanismos que permitem tal coordenação (a prática comunicativa da vida quotidiana). A vida-humana-que-reside-no-social não pode ser identificada *tout court*, nem com a interacção comunicativa, nem com as esferas de relação em que esta última pode chegar a concretizar-se.

É difícil colocar todos estes autores e abordagens num quadro sintético útil para daí tirar indicações críticas construtivas para as perspectivas futuras da sociologia. Simplificando, podemos dizer que as sociologias neomodernizantes colocam-se numa posição intermédia e de *mix* sobre um *continuum*, que tem como extremos as teorias neopositivistas e as neo-hermenêuticas.

As *sociologias neopositivistas* são aquelas que, para o formular de modo breve, pensam que a sociologia seja e permaneça como “uma ciência da natureza”⁹. Aqui, o humano das formas sociais é identificado com as conotações das formas sociais próprias da espécie do *homo sapiens* empiricamente observáveis (segundo um programa de investigação a seu tempo já formulado por M. J. Levy Jr.). O social é humano visto ser produzido por uma particular “espécie de agentes”, com peculiares características comportamentais e tecnológicas (autopoieticas), que se distinguem dos problemas de outras espécies de seres vivos. Não há nenhum problema, quer do ponto de vista cognitivo, quer prático, em substituir operações humanas de carácter técnico com máquinas e automatismos, porque o humano e o não-humano podem ser associados entre si: também as máquinas e os produtos artificiais, como os humanos, são “agentes altamente morais e sociais”¹⁰.

As *sociologias neo-hermenêuticas* são, por sua vez, aquelas que entendem a sociologia como “ciência interpretativa”, quer enquanto referida aos motivos dos agentes, quer enquanto referida ao carácter discursivo do devir da sociedade, que é assimilada a um texto escrito (tal como defendem P. Ricoeur e J. C. Alexander). Aqui o humano é visto como capacidade criativa de simbolização e de atribuição de significados no seio de um sistema de interacção sócio-cultural que não tem as características da natureza física (biológica, inanimada). Há tons e graus diferentes quando se atribui ao social uma característica de “voluntarismo”, formal e substancial. Mas, em qualquer caso, por esta ampla e assaz articulada linha de pensamento sociológico, entre o social humano e o social não-humano, há diferenças que não são somente empíricas. Há algo de

⁹ Cf. W. L. Wallace, Toward a «Disciplinary Matrix in Sociology», in N. J. Smelser (ed.), *Handbook of Sociology*, Newbury Park, Sage, 1988, pp. 23-76.

¹⁰ Cf. B. «Latour, Mixing Humans and Non-Humans Together: The Sociology of a Door-Closer», in *Social Problems*, Vol. 35, n.º 3, 1988, pp. 298-310 (sob o pseudónimo de J. Johnson).

“religioso” nesta visão do social e, todavia, de uma religião – em geral – vista toda ela como imanente (na acepção, se se quiser, mais durkheimiana que weberiana, mesmo que Weber lhe confira uma certa tonalidade protestante).

Trata-se de duas leituras sociológicas do que é humano no social, que se apresentam na maior parte das vezes misturadas entre si. Com efeito, as teorias acabadas de mencionar (neomarxistas, neoparsonianas, neo-utilitaristas e também habermasianas) resultam da mistura entre estes dois pólos. Num caso (sociologias neopositivistas), como noutra (sociologias neo-hermenêuticas), o humano que reside no social é desmontado em dimensões isoladas (comportamentais, afectivo-expressivas, racionais, simbólicas) entre os quais não se vislumbram conexões significativas; aí, as relações entre as dimensões isoladas são assaz fracas, às vezes inexistentes; o humano parece então condicionado por determinações sociais de tal modo autonomizadas perante o não-social (incluindo o que é “natural”) que se reflectem no humano reduzindo-lhe o sentido, o alcance e o carácter originário.

A tentativa da escola de Chicago, em particular de Thomas e Znaniecki, de romper com o naturalismo e aceder a uma definição ao mesmo tempo científica e humanista da sociedade, deve ser lida precisamente como intenção de desenvolver uma sociologia capaz de evitar os reducionismos e as desvios típicos de uma certa modernidade. Uma intenção que, certamente, ainda tem muito a ensinar, mesmo que a escola de Chicago tenha depois seguido outros caminhos.

A impressão é a de que, não obstante múltiplos esforços, no fim, grande parte da teoria sociológica tenha chegado à ideia de que *o puro social tenha um carácter mecânico*, e de que, como tal, ele adquira um sentido humano enquanto for “animado a partir do exterior”, sob o impulso dos aspectos motivacionais (em geral: os factores psicológicos da personalidade) e simbólicos (em geral: os factores do sistema cultural).

C. J. Berry¹¹ fala, a propósito das concepções de “natureza humana” presupostas nas teorias sociais do século XX, de *interpretações científicas* (sociobiologia, etologia, comportamentismo, através dos quais a sociedade se rege por regras epigenéticas e leis causais) e *interpretações humanísticas* (como o simbolismo, segundo o qual não há uma natureza fixa, mas uma “humanidade” da natureza humana). Com isto, ele rebate uma persistente separação, nas ciências sociais contemporâneas, entre “científico” e “humano”, sem grandes descontinuidades com respeito ao modo como tal separação fora concebida pela modernidade (em particular com a bem conhecida obra de W. Dilthey). Uma posição que, considerados todos os limites demonstrados num passado recente, se revela hoje em vias de ser abandonada.

¹¹ Cf. C. J. Berry, «Human Nature», in W. Outhwaite – T. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Twentieth-Century Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, pp. 268-269.

Se, na realidade, as ciências sociais pretendem captar o humano que existe no social, elas devem dar vida a novos modelos relacionais¹², nos quais o social não seja algo determinista, mecânico ou autopoiético, que seja “animado” a partir do exterior (por elementos psicológicos ou simbólicos), mas que seja visto como o espaço das emergências referenciais e conectivas próprias do ser humano.

Trata-se de operar uma espécie de revolução copernicana com respeito às sociologias clássicas e contemporâneas, nas quais as relações ainda são pensadas a partir de um ou outro dos termos da relação e já não a partir da relação em si. Trata-se de ir bem para além do paradigma positivista parsoniano da diferenciação e dos seus ulteriores desenvolvimentos no esquema luhmanniano de inclusão/exclusão do humano perante o social, que postula uma concepção puramente comunicativa do social, sobre o pano de fundo de uma visão naturalista de carácter biológico. A linha de pensamento neofuncionalista, pelo qual a vida humana definida (concebida e observada) como vida do biológico (*bios*), revela que o social enquanto tal – precisamente em sociologia – não é considerado intrinsecamente “vital” para o homem. Pelo contrário, uma visão relacional (não mecanicista) do social pode e deve pôr à luz precisamente o carácter vital do social *qua talis*.

Não admira que, até certo ponto, haja quem queira abrir o jogo e “ir ver” se e como a sociologia mantém *dentro de si* o ponto de vista do humano. Uma espécie de “verificação” é hoje desenvolvida pela chamada sociologia pós-moderna, a qual permanece, porém, presa a um tempo interactivo privado de história. Torna-se necessário, então, pôr em termos novos o problema do humano no social.

3. O desafio pós-moderno: rupturas, descontinuidades, dilemas

A partir dos anos '70, especialmente com a crise do estruturalismo, na sociologia – como nas outras ciências – apareceu aquilo que podemos designar por “desafio pós-moderno”. O que isso significa é difícil dizer, dado que não se chega a acordo quando se trata de definir o que é pós-moderno. Na minha opinião, na óptica que aqui nos interessa, tal desafio significa e comporta um processo ambivalente: por um lado, o pós-moderno leva, por assim dizer, à efectivação da diluição da pessoa humana no social, com a entrada em latência e flutuação da sua subjectividade: até aqui é a modernidade que se anula a si

¹² *Relacionais* em sentido epistemológico e paradigmático, e não só como “alianças” (o termo é usado, por exemplo, por L. Gallino), hoje exposto por vários autores no seio de um quadro que permanece substancialmente dividido entre escolas positivistas e escolas hermenêuticas.

própria; por outro, com a contínua mudança, uma espécie de incessante mistura, das fronteiras entre o humano e o não-humano no social, produzem-se rupturas e descontinuidades imprevisíveis para a modernidade, com a atribuição ao social de características religiosas e subjectivas (uma espécie de “reencantamento” do social) que se haviam considerado “superadas” ou abandonadas para sempre.

Uma série de autores, com as suas reflexões e pesquisas teóricas e empíricas, testemunha estas tendências, que se encontram misturadas, não raramente também, num mesmo autor.

Com autores como J. F. Lyotard e J. Baudrillard, a sociologia pós-moderna declara explicitamente a dissolução das fronteiras apontadas precedentemente entre humano e não-humano no social. “A suspeita – afirma Lyotard – [...] é simples, se bem que dúplice: e se os humanos, em sentido humanista, estivessem prestes a tornar-se constrangidos, desumanos, por um lado? e se, por outro, a “marca” do humano se traduzisse no facto de ser habitado pelo desumano?”. A pergunta é só retórica: o autor assume uma perspectiva de esteticismo anárquico e declara sem meios termos que já nada mais assegura uma redefinição qualquer da relação entre humano e social. Ele propõe-nos uma “semiótica do não-significado”, uma “filosofia do esquecimento” de tal relação.

J. Baudrillard, em concomitância com tudo isto, declara que o social se tornou o espaço da morte e do mal. Com este autor, o social da modernidade, já tornado “abstracto”, implode num cenário semiológico ainda mais abstracto, hiper-real, de uma pós-modernidade feita de simulacros, simulações, estratégias e jogos “fatais”. Neste social concebido como “império dos sinais” (*semio-scape*) celebra-se a completa des-diferenciação e des-territorialização do humano.

Reassumindo o debate sobre o moderno e o pós-moderno do século XX, podemos afirmar que, se a teoria sociológica dos anos '70 operou com o modelo do *homo faber* do marxismo, e a teoria dos anos '80 considerou a linguagem como a *differentia specifica* da humanidade, pelo contrário, os anos '90 e os primeiros do novo século parecem ter afastado “o homem”.

Portanto, não há de que maravilhar-se se, em grande parte da sociologia contemporânea, o humano se perde, quer como sujeito da sociedade humana, quer enquanto dimensão específica do social. Tal acontece de facto, seja qual for a apreciação ética ou o sentimento que a observação de tal estado de coisas possa suscitar.

Tomando em linha de conta que o humano que existe na tradição sociológica desaparece com a redução da sociedade que o concebeu e sustentou (isto é, a sociedade moderna que vai *grosso modo* do século XVII-XVIII ao século XX), também daí nascem descontinuidades e dilemas que apresentam uma nova face.

Com o “fim da modernidade” (no sentido de Romano Guardini), o humano eclipsa-se. Mas isso não significa que o social se esvazie, por assim dizer, do humano. Se a sociologia deixa de poder pressupor um “homem-humano”, com

isso o humano que existe no social aumenta, não diminui, o raio das suas possibilidades, mesmo que uma quantidade crescente delas não possam ser actualizadas. E, então, não será talvez necessário dizer que é posto em latência o humano de certa tradição sociológica, que o tinha definido de maneira estreita, parcial, distorcida, redutora?

Este é, na realidade, o desafio pós-moderno em sentido restrito, não aquele já comprometido pelo seu hiper-modernismo. As perguntas que se levantam são, portanto, do tipo: que humano há, ou emerge, na sociedade pós-moderna? e como o vê a sociologia, se é capaz de o chegar a observar?

Para as sociologias pós-modernas, não pode ser dada uma resposta certa. A única certeza que se tem é a de que não há certezas de fundamento, nem finalidade, mas apenas a verificação (uma “indicação”) de um sistema de adaptação em vias de consolidação que, por um lado, procede colonizando a alma do homem e, por outro, liberta novas energias, valores, jogos, e interferências, através dos quais emerge uma sociedade *distinta* da moderna. Perante as antinomias da sociedade contemporânea, grande parte da sociologia pós-moderna parece fechar os olhos: ela renuncia à tarefa de indicar aquilo que, na novidade do social, é humano ou menos ainda. Todavia, ao mesmo tempo, muitos verificam que a definição do humano no social tem lugar cada vez mais “relacionalmente”, porque o mundo social é cada vez mais mediatizado.

Segundo muitos pensadores, o processo de crescente “mediatização” edifica um sistema que é indiferente ao humano, ou seja, não procede de acordo com razões humanas, mas deixa fora de jogo o homem e as suas razões morais. É o *social adiafórico* de que fala Z. Baumann. Para quem observa que, no social, as instâncias éticas persistem e até aumentam, o ponto de discriminação torna-se o seguinte: os novos relacionamentos que se abrem dão vida a mediações simbólicas que negam o humano, ou mesmo a mediações que afirmam o humano no social?

Não restam dúvidas de que, para a maior parte do pensamento pós-moderno, o social fica inexoravelmente condenado a ser “sistema”, isto é, uma grande máquina que se desenvolve para proteger o homem dos riscos e das casualidades, até mesmo das catástrofes cósmicas. O humano de que se fala vem em grande parte a ser colocado *fora* do social e quase nunca *no seu interior*. O humano fica conosco, mas só no desumano que existe na criança, na arte sem finalidade, na literatura sem cânones, na escrita e nos *graffiti* da rua, nos bens de consumo estetizantes, na esfera erótica, no âmbito tribal, no pensamento “sem morada fixa”. Se algo há de humano no social, isso é um facto de estética, de consumo, de formas expressivas colectivas mais ou menos “irracionalistas”.

A sociologia pós-moderna herda aqui os dilemas próprios da modernidade: podemos manter o sujeito humano nas relações sociais? com que liberdade? podemos ainda encontrar critérios distintivos não arbitrários, não relativistas, não puramente contingentes, para observar o humano que existe no social?

4. Perspectivas de uma sociologia relacional realista que volte a partir da distinção humano/não-humano

Até aqui vimos que, na tentativa de responder ao problema do distanciamento entre o humano e o social, a sociologia fica ainda dividida entre autores modernos e pós-modernos, que se confrontam com contributos interessantes, mas sem produzir respostas satisfatórias. Os primeiros consideram que a modernidade tem significado e significa ainda a busca de uma sociedade mais humana, mas encontram-se em crescentes dificuldades para ver (e tanto mais para “legitimar”) o humano que há no social. Os segundos pensam que a sociedade moderna, que atingiu o seu ápice, comporta uma tal problematização do humano que chega a tornar obsoleta a urgência de manter uma relação significativa entre humano e não-humano dentro do social. Eles consideram assim que qualquer visão humanista da sociedade como tal é improvável e insensata.

Em desacordo total ou parcial com estas posições, a minha tese é a de que a distinção humano/não-humano no social é ainda relevante, e torna-se até cada vez mais, e em termos *positivamente* pós-modernos (isto é, segundo uma visão não necessariamente negativa do pós-moderno). Não são poucas as tendências da sociedade moderna que levam à constituição de formas sociais com base em selecções que operam nos termos da distinção humano/não-humano. Para distinguir o humano do não-humano no social, a sociologia deve ir então além das categorias neopositivistas e neo-hermenêuticas (voluntaristas, accionísticas) e holísticas (sistémicas, comunitaristas). Para captar o sentido do humano no social, a sociologia deve adoptar uma perspectiva relacional.

A distinção humano/não-humano no social torna-se cada vez mais, e não cada vez menos, relevante, por uma série de motivos que adiante são explicitados e analisados.

Motivos pela negativa.

A perda desta distinção comporta consequências inaceitáveis a nível da razão, quer científica, quer prática. Podem ser invocados dois tipos de consequências inaceitáveis como exemplos, respectivamente, de redução do humano ao sub-humano e ao sobre-humano.

Por um lado, a ausência da distinção humano/não-humano conduz à animação de realidades inanimadas (como quando se fala de direitos da terra, das plantas, etc.) e à atribuição de uma “subjectividade” aos animais (os direitos dos animais). Fenómenos que implicam o esvaziamento do social humano: que sociabilidade humana exprimem a terra, as plantas e os próprios animais? Daqui surge, depois, também os problemas de ordem jurídica.

Por outro lado, dá-se a projecção de certas características humanas sobre objectos, entes ou “mundos” inteiros que deveriam aliviar o homem de certas funções ou capacidades suas. Tal como, por exemplo, são os mundos dos *mass*

media, das novas tecnologias da comunicação, da inteligência artificial, considerados como extensões, potenciações e substituições das limitadas capacidades técnicas do homem. Considerar estes mundos (“sociedades técnicas”) como *ipso facto* humanos implica a atribuição de uma realidade humana a um *social virtual* ou *hiperreal* que, por sua vez é, simplesmente, não-humano. Se a produção de um mundo fictício, ilusório, simulado (que tem a sua razão de ser) implica a perda da distinção entre virtual e real, o social humano é distorcido e criam-se enormes problemas de comunicação e de identidade.

Todavia, é preciso também admitir que precisamente estes confrontos geram a pesquisa de novas distinções.

Motivos pela positiva.

A distinção humano/não-humano é indagada e reproposta como distinção directriz para a re-humanização de muitos âmbitos da vida social. Fala-se, por exemplo, de re-humanizar o trabalho e a economia, os serviços sociais, a burocracia, os sistemas sanitários, o sistema educativo, os estilos de vida e os consumos, a arquitectura e a urbanística, o mundo dos *mass media* e a própria ciência.

Muito frequentemente este propósito de “re-humanizar a sociedade” é somente reactivo, porque nasce de um sentido de frustração ou impotência e procura retornar a qualquer idade mítica passada. Outras vezes leva à ideia, na verdade improvável, que seja possível “aplicar” um modelo *a priori* de homem – ou de humano – à vida social. Noutros casos ainda, por sua vez, revela a emergência de uma nova «sociedade do humano»¹³, capaz de produzir relações através da elaboração de novos significados para operar a distinção humano/não-humano nas próprias relações sociais. É o caso, por exemplo, da pesquisa de relações laborais mais humanas enquanto capazes de conferir subjectividade a ambos os pólos da relação (entidade patronal/trabalhador, fornecedor/ cliente, produtor/produto). Ou então a ideia de que, perante certos conflitos ou dificuldades entre os cônjuges, ou entre os pais e filhos, as relações familiares podem e devem ser redistintas, com base nas respectivas capacidades de gerarem maior compreensão recíproca. Ou então de que a arquitectura dos hospitais deva ser redesenhada com o objectivo de favorecer, mais do que impedir, o diálogo entre o doente e quem cura, desde o especialista até ao simplesmente *informal helper*. Ou então ainda a ideia de que os meios de comunicação possam e devam ser repensados à luz dos efeitos que produzem sobre os fruidores, por exemplo, enquanto ajuda ou obstáculo à sua interacção comunicativa.

É altura de rever os estereótipos da sociologia moderna e as suas subversões num certo pós-modernismo. As perspectivas futuras da sociologia ainda

¹³ Cf. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, loc. cit., pp. 540-544.

hoje são marcadas pela exigência de redefinir o sistema de observação do social do ponto de vista do humano. Trata-se aqui de tomar nota de que a sociologia moderna *perde* o humano porque o coloca, ou no indivíduo, ou em entidades colectivas, enquanto que este – se se pretende fazer sociologia – pode ser visto só “em relação”. Por um lado, há quem considere que o humano existe só e apenas no indivíduo: no social, o humano não existe, simplesmente porque o social não possui realidade própria¹⁴. Por outro, há quem considere que o humano vive numa realidade colectiva qualquer, própria da espécie (*homo sapiens*), de uma estrutura ou de uma cultura¹⁵.

Os pós-modernistas recusam sobretudo a segunda perspectiva. Recaem assim, querendo ou não querendo, na primeira. O que revela uma escassa consciência relacional. Eles tinham já perdido, precedentemente, uma certa visão do social que existe no humano (incluindo no humano do indivíduo), e acham-se, assim com um punhado de moscas. O humano não existe em parte alguma (Foucault, Baudrillard, Lyotard), ou então o social é cada vez mais problemático do ponto de vista do humano, simplesmente porque, no seu sistema de observação, o humano perdeu já, desde o início, todo e qualquer carácter social.

Com já disse, uma sociologia à altura dos tempos não pode e não deve decerto pensar em poder partir de uma antropologia para a “aplicar” ao social. Mas também não é possível fazer o contrário, ou seja, deduzir uma antropologia de puros comportamentos sociais.

Mas então onde está a solução? Para encontrar uma solução, é necessário que nos orientemos de modo a que se mantenha o “ponto de vista do humano” no sistema de observação sociológico. A sociologia relacional propõe a visão das coisas do seguinte modo.

No panorama das teorias modernas e pós-modernas, a sociologia exprimiu três grandes modalidades de observação:

1) todo o social é sistema (o humano, por isso mesmo, está inserido no âmbito da sociedade);

2) nada do social é sistema (a sociedade exprime imediatamente o humano; o humano resolve-se em si no social; o social é tudo aquilo que existe no homem, racionalidade e irracionalidade, sentimento e rotina, etc.)

3) no social é preciso distinguir o “sistémico” do «mundo vital»: só o segundo é humano (em geral, entre eles, levanta-se a hipótese de uma relação dialéctica, isto é, supõe-se que haja uma «sociedade humana», feita de mundos

¹⁴ A mais clássica, a este propósito, é certamente a posição de M. Weber, segundo o qual “a sociologia não pode proceder senão a partir das acções de um único indivíduo, de alguns indivíduos ou de numerosos indivíduos separados. É este o motivo pelo qual ela deve adoptar métodos estritamente individualistas”.

¹⁵ Bastará aqui citar a perspectiva daqueles que, com C. Geertz, vêem o homem (e o humano) como um “artefacto cultural” de *padrões* colectivos.

vitais, e uma sociedade não-humana, feita de sistemas sociais, com os seus papéis, normas, instituições impessoais).

Na minha perspectiva, nenhuma destas modalidades de observação é aceitável. É necessário, em contrapartida, assumir uma modalidade diversa, que designo de relacional, segundo a qual a sociedade é feita de relações, pelas quais a exigência da distinção humano/não-humano não pode mais ser anulada e que se diferenciam, por consequência, segundo processos contingentes; a sociedade está ali, no facto de que também os mecanismos funcionais reclamam e requerem relações, e não só comportamentos pelos quais as orientações subjectivas dos agentes sejam irrelevantes ou até factores a eliminar; falar da «sociedade do humano» significa tomar em linha de conta que a sociedade humana já não é um dado imediato, mas deve ser produzida reflexivamente, através de novas concessões de sentido aos nexos em que o humano se distingue do não-humano, por distinção com a «sociedade animal», a «sociedade técnica», e outras semelhantes.

Esta perspectiva propõe uma leitura (relacional) da sociedade que não separa o ponto de vista *interno* dos agentes (ponto de vista subjectivo) do ponto de vista *externo* das orientações dos agentes (ponto de vista funcional), mas mantém a sua intrínseca referência conectiva. Daqui surge, necessariamente, uma teoria da sociedade como realidade que se diferencia em diversas formas da sociedade. E que o faz com base no tipo de relacionamento que os sujeitos observam e realizam entre o seu ponto de vista “interno” e as exigências a si “externas”.

Por isso, podemos dizer que *uma forma social é humana enquanto as relações sociais em que consiste são produzidas por sujeitos que se orientam reciprocamente com base num sentido superfuncional*. Uma forma social não é humana se e quando os sujeitos não se orientam reciprocamente (porque então não há relações, mas pura reacção ou afirmações de individualidade) e se e quando o sentido das “acções” é só funcional (ou de pura *autopoiesis* sistémica, porque em tal caso as acções são, na realidade, só operações, automatismos privados de intencionalidade, se bem que movidos por indivíduos humanos).

Diferentemente de quanto é previsto na teoria de Habermas, isto pode acontecer também nos mundos da vida. Enquanto, em sentido contrário, também nas relações formais (sistémicas), os sujeitos podem agir com reciprocidade de orientação, com base no sentido superfuncional. Noutros termos: a distinção relacional entre humano e não humano no social não coincide com aquela entre mundo vital e sistema social.

Colocada neste quadro, a relação entre humano e social torna-se mais instrutiva. O humano e o social tornam-se cada vez mais interactivos, e nisto e por isto “relacionais”. Numa *estrutura* relacional, a relação humano/não-humano que existe no social pode ser pensada e observada como relação sistema/ambiente

(reciprocamente, um pelo outro) *sem que isto ponha em flutuação radicalmente indeterminada nem o humano, nem o social*. De facto, tal flutuação comparece na experiência e na realidade só em condições muito particulares e, na verdade, excepcionais.

Mais analiticamente, podemos articular um quadro conceptual que nos permita tornar mais explícita a perspectiva relacional a este propósito:

- 1) o social é humano enquanto é relacional, isto é, fruto da acção recíproca de sujeitos-em-relação-entre-si;
- 2) na relação, as características do humano (os elementos biológicos, afectivos, cognitivos e simbólicos) são relacionais entre si; a relação é o contexto dos elementos ou dimensões singulares, e as relações são, por sua vez, colocadas num contexto de outras relações;
- 3) a acção social é humana enquanto apresenta não só elementos ou dimensões atrás mencionadas (por exemplo, a racionalidade ou a capacidade simbólico-interpretativa), mas enquanto «forma específica»;
- 4) entre humano e social há distância, mas (e precisamente por isso) também interdependência e interacção, e, portanto, história;
- 5) a qualidade humana das formas sociais requer uma particular gestão das fronteiras entre as relações sociais (intersubjectivas e estruturais) e a esfera latente do social, através de um relacionamento que distinga – mantendo-as presentes – imanência e transcendência daquilo que, no humano, há de irredutível ao social.

Daqui também a possibilidade de uma antropologia relacional que o sistema sociológico de observação deve poder manter e desenvolver, se quiser compreender (*cum-prehendere*) os factos sociais.

Quanto às implicações práticas de pesquisa, gostaria de me explicar com recurso a alguns exemplos: a família, a cidadania, um artefacto arquitectónico, como fenómenos sociais.

Do ponto de vista sociológico, o humano da *família* não é o facto de ela ser constituída por indivíduos humanos (os quais constituem, como tal, tantas outras formas sociais que não são família, como se estivessem noutra sítio qualquer), nem de corresponder a uma entidade colectiva (por exemplo um *pattern* simbólico). O humano que existe na família traduz-se no facto de ser uma relação social distintiva, ou seja, acção recíproca que constitui uma forma específica de relacionamento entre pessoas. Pode-se assim chegar a definir a unicidade desta definição de uma maneira mais consciente do que no passado.

Explicitando as conotações acabadas de enunciar, podemos dizer que a família (qualquer família concreta) é humana enquanto for a emergência de relações específicas entre sujeitos-em-relação-entre-si; enquanto forma específica dos elementos biológicos, afectivos, cognitivos e simbólicos que a tornam uma relação; enquanto sistema de referências (intencionais-simbólicas e estru-

turais) recíprocas; enquanto história das interdependências e interacções que tal sistema tem com o seu ambiente humano interno e externo; enquanto contínua relação à própria transcendência (a relação-família implica aquilo que «deve ser» como relação).

No caso da *cidadania*, o humano pode ser captado de modo aberto e não predefinido, se se observa a cidadania como relação social entre consociados, mais do que como atribuição de um *status* ao indivíduo por parte do Estado. Isto é, se esta relação é vista como expressão e construção de um complexo de direitos que, estendendo-se a vários campos (civil, económico, político, social), mantém relações significativas com os direitos do homem enquanto pessoa (indivíduo-em-relação).

Explicitando as conotações enunciadas precedentemente, podemos dizer que a cidadania (toda e qualquer cidadania concreta) é humana enquanto for fruto da acção de sujeitos-em-relação-entre-si; enquanto tiver em conta elementos que compõem o humano (biológicos, afectivos, cognitivos e simbólicos); enquanto forma específica dos relacionamentos entre tais elementos; enquanto história das suas interdependências e interacções; enquanto contínua relação daquilo que – enquanto direito humano – deve ser realizado.

Observado de um ponto de vista sociológico, um *artefacto arquitectónico* é definível como um espaço das intencionalidades humanas que nele se exprimem (em vários graus e tipos) através de um uso configurativo do lugar relacional. A arquitectura é um modo de revestir as relações com o espaço e no espaço. Se as vestes arquitectónicas de uma casa, de uma fábrica, de um hospital, de uma igreja, são «bem feitas», as relações correspondentes poderão exprimir-se segundo o seu sentido intencional e segundo nexos simbólicos próprios, pelo que o social pode ser «mais humano» com respeito a uma configuração em que tais relações não se podem exprimir ou são desviadas ou alienadas em algo diferente de si. Por exemplo, uma casa pode tornar-se só um dormitório ou um casebre, mais do que um lugar de encontro, diálogo e crescimento comunicativo; uma fábrica pode tornar-se um lugar em que é acentuado o controle ou a agressividade recíproca, mais do que a colaboração; um hospital pode tornar-se uma máquina para a saúde, onde a eficiência dos percursos técnicos, da lavanderia e da alimentação marginalizará o diálogo entre o pessoal sanitário e os doentes, como entre os doentes e as respectivas famílias; uma igreja pode tornar-se um lugar para desenvolver uma actividade cultural ou de diversão, mais do que ser configurada como o lugar de encontro entre as pessoas e Deus. Mais em geral, uma casa, um edifício, um hospital, uma igreja serão entendidos como menos humanos se os imperativos instrumentais (de funcionalidade técnica) ou também estéticos (uma certa ideia de arte) são tais, que tornam aquele lugar sem (ou com poucas) condições de nele se viver, sob o perfil das relações humanas pelo qual ali se encontra (para nele se habitar, para nele se trabalhar, para nele se tratar, para se rezar).

Em síntese: A sociologia pode ainda analisar e apreciar o humano que existe no social, observando-o como um factor relacional. Se se observa o social de outro modo, em suma não-relacional, o humano fica excluído. É a qualidade das relações que uma forma social exprime que decide sobre o tipo e o grau de humanidade que aquela forma social contém com respeito a outra.

Assim entendido, o humano é, quer interno, quer externo em relação ao social (isto é, às relações em acção). É sua imanência e sua transcendência. E compreende-se então por que é que a dimensão religiosa seja decisiva para o sentido dos fenómenos sociais (como, nos exemplos dados, a família, a cidadania e também os artefactos arquitectónicos). Mais em geral, compreende-se por que é que a dimensão religiosa é intrínseca ao social como sua «lógica expressiva de desenvolvimento», uma lógica de modo nenhum necessária e determinística, muito menos linear, mas somente como possibilidade intrínseca das relações se poderem actualizar, mais ou menos e em modos diferentes, de acordo com o seu sentido próprio. Na realidade, o que é que leva a família a ser mais família, a cidadania a ser mais cidadania, um artefacto arquitectónico a ser uma forma social mais autêntica (enquanto lugar em que se podem realizar «mais plenamente» as intenções das pessoas que a ele acedem)? Para que assim seja é preciso que seja reconhecido o carácter intrínseco de cada relação social e tal requer um constante relacionamento com aquilo que não o é, com a sua «latência».

A dimensão de imanência/transcendência do humano com respeito ao social pode ser designada de «latência»¹⁶, na condição de que este termo não assuma uma conotação estritamente psicanalítica, mas humana em sentido mais amplo, isto é, como *potencialidade* do ser humano. Somente esta relação, de facto, torna presente, e torna por isso actualizável, aquilo que o social é enquanto potência humana.

Intencionalidade e racionalidade são apenas dois possíveis modos de a relação imanência/transcendência se concretizar. É esta relação que conduz à diferenciação das fronteiras e à sua gestão. Só a relação de imanência/transcendência pode revelar – e ao mesmo tempo manter e desenvolver – o humano que existe no social.

¹⁶ Com referência ao L do esquema AGIL (Cf. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, loc. cit., cap. 4), trata-se de saber observar o L de L de L... numa sequência que potencialmente vai até ao infinito, mesmo que na realidade empírica se prenda a certas determinações (*eigenvalues*, que, a esta luz, são relações consideradas em si e por si).

O TRABALHO HUMANO

Carta Encíclica *Laborem Exercens* do Papa João Paulo II

*Padre João Lavrador**

Com data de 14 de Setembro de 1981, publicava João Paulo II a Encíclica, cujo tema é o trabalho humano. Ocorre, portanto, este ano o seu 25º aniversário.

Embora o fundo doutrinário não se revista de novidade absoluta, o tema, no seu conjunto, é novo. Pela primeira vez, o Papa reflecte a doutrina social sobre as questões do trabalho.

Vamos tentar fazer um percurso pelos principais conteúdos deste documento pontifício, que se desenvolvem ao longo de cinco capítulos.

No primeiro, que serve de introdução, o Papa insere a sua reflexão no contexto da doutrina social da Igreja, desenvolvida a partir da Encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII até aos dias de hoje, e aborda o específico da questão do trabalho.

O segundo capítulo traduz-se no que poderíamos chamar a teologia e a antropologia do trabalho. Começa por se referir à doutrina do Génesis para afirmar que o trabalho constitui uma dimensão fundamental da existência humana sobre a terra (n.4). Pertence ao homem, por mandato divino, «submeter a terra» e, apesar do progresso técnico ter proporcionado a ajuda da máquina, o sujeito próprio do trabalho continua a ser o homem. Por isso, a palavra bíblica encerra, na época moderna, industrial e pós-industrial, uma relação com a técnica, «com aquele mundo de mecanismos e de máquinas, que é fruto do trabalho da inteligência humana e a confirmação histórica do domínio do homem sobre a natureza» (n.5). Facto que trouxe, a par com o progresso económico, a pergunta pelo carácter ético e ético-social. Depreende-se, ainda, da mensagem bíblica do Génesis que o homem é chamado a dominar a terra pelo facto de, criado à imagem e semelhança de Deus, ser uma pessoa, isto é, o homem é sujeito do trabalho porque é pessoa, dotado de subjectividade, capaz de agir de

* Assistente eclesiástico do CADC.