

Emerson José da Cunha

O BEM COMUM NA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA:
ATUALIDADE DE UM CONCEITO ÉTICO-TEOLÓGICO.

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Apoio PAPG – FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

Emerson José da Cunha

**O BEM COMUM NA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA:
ATUALIDADE DE UM CONCEITO ÉTICO-TEOLÓGICO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Linha de pesquisa: Tendências Éticas Atuais

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia
2017

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

C972b Cunha, Emerson José da
O bem comum na doutrina social da Igreja: atualidade de um
conceito ético-teológico / Emerson José da Cunha. - Belo
Horizonte, 2017.
130 p.

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Doutrina social da Igreja. 2. Bem comum. I. Gasda, Élio
Estanislau. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia.
Departamento de Teologia. III. Título

CDU 261.6

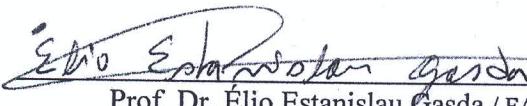
Emerson José da Cunha

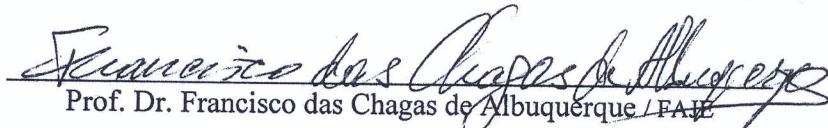
O BEM COMUM NA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA
ATUALIDADE DE UM CONCEITO ÉTICO-TEOOLÓGICO

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 10 de maio de 2017.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Elio Estanislau Gasda / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE


Prof. Dr. Mário de França Miranda / PUC Rio (Visitante)

AGRADECIMENTOS

“Nenhum dever é mais importante que a gratidão.”
Cícero

Agradeço,

A Deus, a Eterna Sabedoria, o Sumo Bem, pela capacidade com a qual me dotou de pensar, questionar e expressar meu pensamento;

A Dom José Carlos de Sousa Campos, meu pai, irmão, amigo e pastor, por ter me apoiado e incentivado na continuidade dos estudos;

A comunidade dos seminaristas da Diocese de Divinópolis que está em Belo Horizonte, nas pessoas de seus reitores Pe. Paulo Sérgio Diniz Mendes e Pe. Daniel Santos Leão, pela acolhida e convivência fraterna durante o período de frequência às aulas;

Ao amigo e professor Élio Estanislau Gasda, pela orientação na pesquisa e pelo incentivo quando este labor pareceu-me difícil demais;

Aos funcionários da FAJE, especialmente o Sr. Bertolino Alves Resende e as Sras. Patrícia Alves Ferreira Brites e Adriana Aparecida Pires Dias, pela gentileza no trato quando buscava seus serviços;

Às amigas Estefânia Aparecida Domingues Maciel e Lucília Castanheira Aquino pela correção ortográfica e gramatical deste texto;

Ao amigo Alex Cristiano pela colaboração na organização e formatação deste trabalho, conforme as normas técnicas;

À querida Teresa Cândida de Sousa Damasceno, anjo que Deus colocou em minha vida, e suas filhas, minhas “irmãs”, pelas constantes orações em favor do progresso nos meus estudos e pela compreensão nas minhas ausências e impaciências;

Ao amigo Juliano Gomes pela paciência em ouvir meus lamentos e reclamações.

“É por causa do meu povo machucado...”
Pe. Zezinho

RESUMO

Partindo da constatação da realidade brasileira ferida e tendo essa realidade como motivação, o presente trabalho investiga o bem comum na Doutrina Social da Igreja. Começando pela *Rerum Novarum* de Leão XIII até a *Laudato Si'* de Francisco, este trabalho percorre as dez encíclicas de caráter eminentemente social do pontificado católico, passando, também, pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II. O principal objetivo desta pesquisa é propor o conceito ético-teológico do bem comum, no modo como a Igreja Católica o concebe, como ferramenta capaz de colaborar, pelo menos em parte, na superação dos problemas sociais que nos desafiam.

Palavras-chave: Bem Comum, Doutrina Social da Igreja, Magistério Católico Social

ABSTRACT

Noting the wounded Brazilian nation's reality and having that reality as motivation, the present work investigates the common good in the Social Doctrine of the Catholic Church. Beginning from *Rerum Novarum* of Pope Leo XIII to *Laudato Si'* of Pope Francis, this work traverses the ten eminently social character of the catholic pontificate encyclicals, as well as, *Gaudium et Spes* Pastoral Constitution of Vatican Council II. The main goal of this research is to propose the ethical-theological concept of the common good, according to the way the Catholic Church designs it, as a suitable tool to collaborate, at least in part, on overcoming the social problems that challenge us.

Key words: Common good, Social Doctrine of the Catholic Church, Catholic Social Teaching.

SIGLAS UTILIZADAS

CA – *Centesimus Annus* (João Paulo II, 1991)

CV – *Caritas in Veritate* (Bento XVI, 2009)

CV II – *Concílio Vaticano II*

DSI – *Doutrina Social da Igreja*

DV – *Dei Verbum* (Concílio Vaticano II, 1965)

GS – *Gaudium et Spes* (Concílio Vaticano II, 1965)

LE – *Laborem Exercens* (João Paulo II, 1981)

LS – *Laudato Si'* (Francisco, 2015)

MM – *Mater et Magistra* (João XXIII, 1961)

OT – *Optatam Totius* (Concílio Vaticano II, 1965)

PP – *Populorum Progressio* (Paulo VI, 1967)

PT – *Pacem in Terris* (João XXIII, 1963)

QA – *Quadragesimo Anno* (Pio XI, 1931)

RN – *Rerum Novarum* (Leão XIII, 1891)

SRS – *Sollicitudo Rei Socialis* (João Paulo II, 1987)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: O BEM COMUM: DEFINIÇÃO E FUNDAMENTAÇÃO	18
1 UMA CATEGORIA DIFÍCIL DE DEFINIR	19
2 ASPECTOS BÍBLICOS DO BEM COMUM	20
2.1 O bem comum bíblico transcendente: Deus	20
2.1.1 O bem comum bíblico transcendente como Justiça	21
2.1.2 O bem comum bíblico transcendente como Aliança	22
2.1.3 O bem comum bíblico transcendente como Comunhão	24
2.2 O bem comum bíblico imanente: as condições sociais e a riqueza	25
3 O BEM COMUM NA FILOSOFIA GREGA ANTIGA	27
3.1 Platão: o Bem em si não contrasta com o bem comum	27
3.2 Aristóteles: o bem do indivíduo é o bem comum	29
4 O BEM COMUM EM PERSPECTIVAS AGOSTINIANA E TOMISTA	29
4.1 Perspectiva de Santo Agostinho	30
4.2 Perspectiva de Santo Tomás de Aquino	32
4.2.1 O bem comum transcendente: o Sumo Bem ou Deus	33
4.2.2 O bem comum imanente: as relações sociais, a prática da justiça e a vida virtuosa	34
5 PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS MODERNAS – TRÊS APROXIMAÇÕES: THOMAS HOBBES, JOHN LOCKE E JEAN-JACQUES ROUSSEAU	37
5.1 Thomas Hobbes: uma compreensão reduzida do bem comum	37
5.2 John Locke: o bem comum é resultado de um consenso social	38
5.3 Jean-Jacques Rousseau: o bem comum é a “vontade geral”	39
6 JACQUES MARITAIN: UMA RETOMADA DA TRADIÇÃO TOMISTA	40
7 CONTEÚDOS DO BEM COMUM E SEUS RESPONSÁVEIS	43
8 DIMENSÕES DO BEM COMUM	45
8.1 Relacionalidade	46
8.2 Universalidade	46
8.3 Solidariedade	47
8.4 Historicidade	47
8.5 Transgeracionalidade	48
8.6 Transcendência	48

9	CONCLUSÃO	49
CAPÍTULO 2: DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA ANTES DO CONCÍLIO VATICANO II		
1	O QUE SE ENTENDE POR DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA?	51
1.1	O objeto da DSI	53
1.2	Doutrina ou ensino social da Igreja?	56
2	LEÃO XIII – RERUM NOVARUM	58
2.1	Contexto histórico	58
2.2	O bem comum como bem moral	62
3	PIO XI – QUADRAGESIMO ANNO	66
3.1	Contexto histórico	67
3.2	O bem comum no contexto da justiça social	70
4	JOÃO XXIII – MATER ET MAGISTRA E PACEM IN TERRIS	73
4.1	Contexto histórico	74
4.2	O bem comum, as condições sociais e o desenvolvimento humano integral	76
4.3	O bem comum universal, a paz mundial e a dignidade humana	79
5	CONCLUSÃO	82
CAPÍTULO 3: DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA DEPOIS DO CONCÍLIO VATICANO II		
1	PERSPECTIVA SOCIAL PÓS-CONCILIAR	85
1.1	Concílio Vaticano II	85
1.2	DSI pós-conciliar	86
1.3	Bem comum na Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>	88
2	PAULO VI – POPULORUM PROGRESSIO	92
2.1	Contexto histórico	94
2.2	O bem comum e o progresso humano integral	95
3	JOÃO PAULO II – UMA TRILOGIA SOCIAL	97
3.1	Contexto histórico	98
3.2	O bem comum e o trabalho humano	100
3.3	O bem comum e a solidariedade no desenvolvimento humano	103
3.4	O bem comum e a economia empresarial	106
4	BENTO XVI – CARITAS IN VERITATE	108
4.1	Contexto histórico	110
4.2	O bem comum como critério orientador da ação moral	111

5	FRANCISCO – LAUDATO SI'	114
5.1	Contexto histórico	116
5.2	O bem comum e a ecologia integral	117
6	CONCLUSÃO	119
	CONCLUSÃO	121
	REFERÊNCIAS	126

INTRODUÇÃO

A realidade social brasileira desafia-nos e nos incentiva neste trabalho. Observando-a, surgiu a motivação para pesquisar o bem comum, na tentativa de encontrar orientação para as questões sociais. Os problemas da sociedade interessam à reflexão teológico-cristã, à medida que, a partir de uma teologia encarnacional, tudo o que envolve a vida humana, interessa à fé cristã.

Buscamos na Doutrina Social da Igreja (DSI) um elemento que colabore com a não-aceitação passiva das coisas como estão e que sinalize uma possibilidade de mudança e melhorias. Ainda que o estudioso da teologia moral deva estar consciente de que não é possível ser tudo o que se deseja aqui e agora, ele deve, também, saber que as coisas como são ou estão não constituem a única maneira possível de ser. Assim, ao investigar o bem comum na DSI, temos consciência de que transitamos entre a utopia e a realidade.

A título de introdução, como “pano de fundo” para este trabalho, é apresentado, a seguir, o “cenário” social que nos incentiva nesta investigação. Oferecemos um breve olhar crítico da realidade brasileira, reconhecendo nela os principais desafios culturais, econômicos, sociais e políticos que nos interpelam. Não pretendemos expor uma análise de conjuntura da realidade na qual estamos inseridos. Para isso, faltam-nos meios, condições e competência. Para essa exposição, apoia-mo-nos na reflexão dos bispos católicos do Brasil, que apresentam uma análise da realidade social brasileira (Cf. CNBB, 2016). Unem-se a esse texto as impressões de quem se deixou capturar pela ideia do bem comum e constatou sua ausência na realidade em que vive. Trata-se apenas de uma das muitas possíveis leituras de nossa realidade.

Desafios culturais

Vivemos num tempo de mudanças culturais muito significativas. Experimentamos uma “mudança de época”, mais que uma “época de mudanças”.

Em termos de valores culturais, presenciamos o processo de ressignificação de importantes instituições na vida do sujeito humano. Estado, família, Igreja e escola, antes instituições capazes de orientar a vida ética do indivíduo, hoje são substituídas pelo forte controle midiático e pelas atraentes tecnologias digitais de comunicação e informação.

O tempo presente é de valorização da subjetividade e de experiências fluidas e mutantes. Tudo é provisório e descartável. O que hoje é valioso e importante, amanhã já não conta mais. Essa supervalorização da subjetividade interfere em todos os campos das relações

humanas. No campo econômico, por exemplo, até a formação da pessoa acontece de modo a atender aos interesses comerciais.

Ao reduzir toda e qualquer relação ao mesmo padrão que domina o consumo de bens, o modo de produção capitalista passa a exercer um intenso controle sobre a própria percepção de mundo constituída, com pouca consciência, pelo sujeito. Vendendo a imagem de que esse é um mundo de oportunidades e possibilidades de escolhas, na verdade, o modo atual – com tantas imagens efêmeras sendo produzidas e instantaneamente veiculadas, consumidas e descartadas – aumenta, paradoxalmente, os mecanismos de controle e dominação (CNBB, 2016, p. 16).

Há muita informação e pouca formação. Tudo é muito rápido e superficial. Tudo é passado adiante com muita facilidade e rapidez e nada exige reflexão. Não existe pensamento sistematizado, nem profundidade reflexiva. Tudo é mera opinião.

A própria noção de compartilhamento ganha uma significação mais ligeira. Em seu novo sentido, compartilhar passa a significar o ato de repetir, sem prévia reflexão, um conteúdo que se recebeu, mas ao qual o sujeito repetidor não acrescenta nada de seu. As sucessivas cópias não requerem originalidade. (ibid., p. 17).

O consumismo é outra marca da supervalorização da subjetividade humana. Na busca de realização pessoal, o sujeito se volta para o consumo compulsivo, colocando sempre no próximo produto a ser adquirido a tão buscada realização. À compra de um bem segue a vontade de comprar outro, formando uma infindável cadeia de novos desejos. Isso parece próprio de um sistema econômico que para se manter, alimenta a insatisfação dos desejos das pessoas, estimulando-as a buscar sempre mais.

Por fim, ainda sob o prisma da subjetividade, a ação política tende ao paternalismo assistencialista, sem preocupação com a melhoria das condições de vida das pessoas, sem interferir nas situações concretas que causam a exclusão social. Ocorre, nessa situação, um total esquecimento do bem comum.

Desafios econômicos

Vivemos um momento de forte crise econômica. No entanto, tal crise não é exclusividade brasileira. Ela acomete todo o sistema global. “Desde o início da década de 2010, presenciamos – não somente no Brasil, mas em várias partes do mundo – sinais de uma crise econômica com derivações em crises sociais e políticas que a rigor, podem apontar algo muito mais profundo” (ibid., p. 19-20). O sistema capitalista globalizado e neoliberal não se sustenta mais. Em consequência disso, temos as diversas crises mundo afora.

Com o advento do neoliberalismo, a partir dos anos 1980, o desejo de se obter lucros cada vez maiores do capital investido, fez que fosse reduzida a intervenção estatal na

economia de países subdesenvolvidos. Passa-se de um capitalismo de produção, com base no crescimento da indústria e da geração de emprego, a um capitalismo que se orienta principalmente pela economia financeirizada.

Esse modelo econômico, porém, não se sustenta mais. A natureza já não suporta mais a exploração irresponsável de seus recursos. A extrema pobreza gerada pela má distribuição da renda gera uma forte crise política. As instituições tradicionais não conseguem responder satisfatoriamente às diversas demandas sociais. As sociedades exigem seus direitos, clamam por justiça e equidade, mas se deparam com a diminuição das políticas sociais.

Ao entrar em crise, o capitalismo com seu formato especulativo e rentista da atualidade, além de destruir as comunidades e as minorias étnicas e sociais, implica também a destruição do planeta, ao extraír violentamente suas riquezas naturais, transformando-as em produtos comercializáveis (ibid., p. 22).

Nesse cenário, verifica-se como algo muito grave, a substituição da política pela economia. É o mercado que orienta os rumos políticos do Estado. Não existe preocupação com o bem comum a fim de regular as políticas econômicas. Note-se que o Ministro responsável pela organização financeira no Brasil é autoridade mais respeitada e considerada que o próprio chefe de governo eleito pelo povo. Aguarda-se com muito mais expectativa um pronunciamento do Ministro da Fazenda que do próprio Presidente da República.

Desafios sociais

Nos últimos trinta anos, o Brasil experimentou governos que se empenharam na promoção de políticas públicas, que favoreceram o aumento de garantias sociais e protegeram os direitos civis, sobretudo, dos mais empobrecidos. Não se pode, no entanto, atribuir tais avanços, única e exclusivamente aos governos. A sociedade também se organizou e se colocou em constante vigília, a fim de garantir certo controle sobre as ações dos governos. Nesse sentido, “nenhum partido político pode arrogar para si isoladamente a propriedade sobre políticas públicas, sociais e econômicas, que tornaram mais democrático o acesso a bens e direitos” (ibid., p. 24). Assim também, ninguém tem o direito de desfazer os mecanismos que garantem as conquistas sociais e o aprimoramento da promoção e defesa dos direitos dos cidadãos. Nenhum direito alcançado pode ser reduzido.

No que diz respeito à segurança pública e à violência, os jovens são as principais vítimas no Brasil. Assistimos a diversas tentativas de aprovação de leis que criminalizam ainda mais a juventude, como a redução da maioridade penal. Medidas como essa, “podem ser apresentadas como solução e, por serem simples, intuitivas, podem atrair o apoio de

grande parte da população, sobretudo com o apoio sistemático da grande mídia” (ibid., p. 26). Parece ser uma solução fácil. No entanto, não leva em conta a complexidade dos problemas que pretende corrigir.

A facilitação de aquisição de arma de fogo, ocasionada pela possibilidade da flexibilização do Estatuto do Desarmamento é sombra da violência que ronda nosso país. Ter acesso facilitado às armas de fogo não significa a diminuição da violência, uma vez que esta não está relacionada com a posse ou não daquelas. A violência decorre da desigualdade social e não se extingue com soluções fáceis. Acrescente-se ainda, a intenção comercial por trás dessa proposta, uma vez que “raramente se discutem, no debate dessa questão, os ganhos que serão auferidos pelos setores que tão insistentemente defendem o porte de armas pelo cidadão” (ibid., p. 27).

A corrupção é outra mazela social inegável no Brasil. Na vida política do país, em toda a estrutura do poder público, na iniciativa privada e até na rotina das relações sociais, familiares e religiosas, ela está presente.

Ocorre que nas práticas sociais miúdas, a corrupção vai adquirindo invisibilidade. (...) o mesmo cidadão que clama contra a corrupção no Estado não se sente incomodado ao sonegar impostos, ao infringir as leis de trânsito, ou obter para si benefícios, pequenos ou não, à margem da legalidade (ibid., p. 29).

Importa mencionar também, os juros altíssimos cobrados pelas instituições financeiras e a submissão de terras indígenas ao esquema da especulação e da ambição privatista de riquezas. Com tudo isso, os direitos sociais básicos que deveriam ser promovidos e defendidos pelo Estado como a educação, a saúde e Previdência Social estão sendo pouco a pouco diminuídos, deixando grande número de brasileiros à margem do amparo social. Os desafios sociais são os que revelam as piores consequências do esquecimento do bem comum.

Desafios políticos

Depois da dolorosa experiência de um governo ditatorial, a partir da década de 1980, o povo brasileiro acompanha, com entusiasmo, o processo de redemocratização de seu país. Isso acontece, no entanto, em meio a sérios problemas de ordem econômica e financeira que afetam, principalmente, os mais empobrecidos da sociedade brasileira.

Na década de 1990, a problemática financeira parecia vencida com a estabilização da moeda, a partir do Plano Real, o que facilitou ao Brasil a execução de reformas no Estado, sobretudo, no que diz respeito aos gastos públicos. O país conseguiu se afirmar como promissor na evolução da economia e estabeleceu boas relações internacionais. Lamenta-se,

contudo, que toda essa evolução tenha ocorrido em perspectiva neoliberal, desencadeando a diminuição dos salários dos trabalhadores, gerando desemprego e se descuidando dos direitos sociais.

A partir dos anos 2000, nota-se um maior cuidado, por parte do governo, com as políticas públicas sociais e verifica-se grande empenho na inclusão social. “Os avanços alcançados nos âmbitos social e político, somados à estabilidade econômica, conferem ao país a possibilidade de uma inserção política internacional soberana” (ibid., p. 31).

Com o advento da crise econômica mundial, ocorrida no fim da primeira década deste século, e suas nefastas consequências, o Brasil também sucumbe.

É preciso fazer ajustes em suas contas e entrar em um novo momento que inclua a qualidade dos serviços públicos e dos direitos sociais promotores da igualdade. Ajuste fiscal, semanticamente, para significar um reequilíbrio justo das contas públicas precisa se orientar pelos princípios da justiça distributiva e da progressividade da tributação. Mas isto não está posto na agenda política presente (ibid., p. 32).

Pode-se observar, que mesmo havendo progressos sociais, o poder econômico é que governa. É a ditadura do sistema econômico capitalista. A isso se junta a enorme onda de descoberta de corrupção nas classes política, governamental e empresarial. As manobras operadas por essas classes sociais, visam seus próprios interesses sem qualquer preocupação com a realização do bem comum.

O Evangelho, a DSI e o bem comum diante dessa realidade

Vivendo à luz do Evangelho de Jesus Cristo, é impossível não ser afetado por tão grandes problemas sociais. Diante de tais desafios, muitas são as questões que vêm à mente: o que a fé cristã tem a oferecer para a reflexão, decisão e ação diante dessa situação? É possível humanizar os sistemas sociais? É possível fazer com que as atividades econômicas, políticas e sociais sejam fontes de felicidade e vida boa para todos, sem exclusão? Tais interrogações são motivações para este estudo!

O cristão, como autêntico seguidor do Mestre de Nazaré e chamado a continuar sua obra, não pode esquivar-se da responsabilidade de cuidar da vida aqui, envolvendo-se nas diversas situações históricas, que favorecem a vida humana, ou a impedem de acontecer. O compromisso social é parte integrante da vocação e missão do cristão. Existe entre a ação sociopolítica e a evangelização, íntima e necessária conexão com a vida cristã.

Diante do cenário social acima exposto e seus diversos desafios, este estudo investiga a noção de bem comum proposta pela DSI. Perscruta aquele recurso moral de caráter

universal, que diz respeito a todos e depende de todos, e que sintetiza o bem da pessoa e o das pessoas (Cf. VICINI, 2011, p. 37). Aquele recurso que possibilita a cada pessoa usufruir “todas as coisas que são necessárias para levar uma vida verdadeiramente humana” (*ibid.*).

O ponto de partida é a constatação da realidade brasileira ferida, brevemente apresentada anteriormente, marcada por exclusão e marginalização, na qual a preocupação com o bem comum é sentida como totalmente ausente. Essa investigação persegue a ideia de um bem que seja verdadeiramente comum, porque inclui todas as pessoas e possibilita que todos desfrutem de todo o necessário para uma vida boa e feliz.

O principal objetivo deste estudo é investigar o conceito ético-teológico do bem comum na DSI, a fim de propô-lo como ferramenta que possibilite a superação, pelo menos parcialmente, dos problemas sociais que nos desafiam, em vista da promoção da vida em abundância para todos, conforme o desejo de Jesus, manifestado no Evangelho (Cf. Jo 10,10).

Como objetivo secundário, pretende-se conhecer o corpo doutrinário do ensino social da Igreja, bem como as propostas de cada Romano Pontífice para a solução dos problemas sociais de seu tempo. Por isso, leva em conta o contexto histórico no qual cada encíclica social foi produzida e as principais questões sociais que afligiam o mundo por ocasião de cada publicação.

Faremos uso do método bibliográfico, ou seja, investigaremos, em ordem cronológica, as publicações dos Papas, especificamente, as encíclicas sociais e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II. Perscrutaremos, também, publicações de comentadores referentes a esses textos magisteriais, observando como percebem a proposição do bem comum neles, e o modo como tentaram responder aos problemas e desafios sociais de seu tempo.

Está este trabalho organizado em três capítulos. O primeiro capítulo dedica-se à definição e fundamentação da noção de bem comum, em perspectiva bíblico-teológica e filosófica. Ainda que definir tal categoria não seja tarefa fácil, inicialmente, fundamentaremos a ideia perseguida ao longo da pesquisa, no desejo de evitar equívocos com outros termos que poderiam parecer ser objeto desse estudo e não o são, como por exemplo, bem público ou soma de bens privados postos em comum. Ainda no primeiro capítulo, perscrutaremos a Sagrada Escritura, buscando nela elementos que fundamentem esta investigação sobre o bem comum em vista de um reto agir cristão. A Bíblia oferece aquilo que é essencial para a compreensão desse conceito ético tomado em perspectiva teológica, ou seja, a ideia de que Deus é o Sumo Bem porque se dá a todos, sem nenhuma exclusão, por pura gratuidade e amor. Depois, faremos breve incursão pela tradição filosófica, buscando nela os fundamentos

lógico-racionais para o bem comum. Na Antiguidade nos deteremos em Platão e Aristóteles; na Idade Média, nosso objeto de pesquisa será Agostinho e Tomás de Aquino, observados em perspectiva mais teológica que filosófica. Na Modernidade, abordaremos três pensadores que propõem, em suas reflexões, aproximações ao bem comum: Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Não podemos passar, sem nos deter um pouco, sobre o pensamento de Jacques Maritain. Ele é o filósofo que mais influencia a DSI, antes do Concílio Vaticano II, sobretudo, no que diz respeito ao bem comum e sua relação com o *direito natural*. O conteúdo do bem comum, seus responsáveis e suas diversas dimensões encerram o primeiro capítulo.

A DSI, principal fonte deste trabalho, constitui a matéria do segundo e terceiro capítulos. Percorreremos as encíclicas sociais da Igreja, desde a *Rerum Novarum*, de Leão XIII, até a *Laudato Si'* de Francisco, buscando um caminho transitável e uma ponte que facilite a interação entre a proposta cristã, contida nessa Doutrina Social, a partir da concepção de bem comum, e os problemas sociais da atualidade. O segundo capítulo é dedicado aos textos pontifícios sociais, publicados antes do Concílio Vaticano II, e o terceiro se debruça sobre os textos inspirados pelo Concílio. Essa distinção é metodológica e necessária, pois o Vaticano II inaugura uma nova etapa na DSI. Ainda que não haja grandes diferenças em termos de conteúdo doutrinário, há, certamente, diferenças na compreensão teológica, antropológica e eclesiológica no ensinamento eclesiástico antes e depois desse evento.

À guisa de conclusão, esse estudo apresenta o bem comum na DSI como um direito e um dever de todos, intimamente associado à concepção cristã de pessoa humana e articulado com outros princípios do Magistério Social Católico: o princípio de solidariedade, o de subsidiariedade, a destinação universal dos bens e a opção preferencial pelos pobres. A compreensão cristã da pessoa humana propõe o ser humano como imagem e semelhança de Deus e em dimensão de relacionalidade. Consequentemente, o bem comum é o bem da pessoa humana, partilhado na solidariedade, fruto da interdependência e da colaboração mútua dos agentes morais sociais. É ainda um apelo à consciência da destinação universal dos bens da criação e uma opção preferencial pelos pobres. A concepção cristã de homem e os princípios éticos da DSI são como chaves hermenêuticas para a compreensão do bem comum e ferramentas indispensáveis para sua persecução e realização.

CAPÍTULO 1

O BEM COMUM: DEFINIÇÃO E FUNDAMENTAÇÃO

Quando o homem se perguntou pelo sentido de sua vida vivida em sociedade e se deu conta de que a organização social deveria facilitar-lhe a existência individualmente e enquanto parte de um grupo, proporcionando-lhe as condições necessárias para bem viver e experimentar a felicidade, surgiu, também, a indagação sobre aquilo que depois se chamou “bem comum”.

O bem comum tem sido objeto de debates e acaloradas discussões, sobretudo nas últimas décadas, quando o mundo presenciou governos totalitários que agrediram a dignidade humana e relativizaram a existência do homem, desrespeitando seus direitos fundamentais. “As experiências de totalitarismo político têm chamado a atenção de muitos sobre a necessidade de reivindicar e salvaguardar eficazmente a dignidade, os direitos fundamentais, os valores, bens e fins, até a própria existência da pessoa humana” (DÍEZ-ALEGRÍA, 1972, p. 582 – *tradução nossa*).

A relação entre o bem comum e o bem de cada pessoa individualmente ocupou, nos últimos tempos, o centro das reflexões de diversas ciências que têm como objeto de investigação a organização da vida em sociedade. A Igreja não se isenta de tais debates. Em sua Doutrina Social, ela tem oferecido, desde a publicação da *Rerum Novarum*, em 1891, valiosas contribuições para a reflexão sobre o bem comum. “O magistério do Romano Pontífice tem dado orientações muito claras sobre este tema, [...] ainda que as paixões políticas e os interesses sociais sejam, às vezes, causa de lamentáveis aberrações na aplicação da doutrina à práxis” (*ibid.*). Investigar esses contributos da Igreja para a questão do bem comum é nosso principal objetivo neste trabalho.

Buscaremos, neste primeiro capítulo, uma possível definição para o bem comum e perscrutaremos seus fundamentos bíblicos e filosófico-teológicos. Iniciaremos apresentando uma tentativa de definição, ainda que não seja uma tarefa fácil. Em seguida, investigaremos a tradição bíblica, destacando as dimensões transcendente e imanente do bem comum, nas Sagradas Escrituras. Depois, visitaremos, rapidamente, a tradição filosófica grega em seus dois mais importantes e conhecidos pensadores: Platão e Aristóteles. Seguiremos na investigação filosófica passando por dois grandes santos pensadores da Idade Média: Agostinho e Tomás de Aquino. Na modernidade, nos restringiremos a três autores, que apesar da forte tendência individualista de suas reflexões, tocam a temática do bem comum, sobretudo, em seus escritos políticos: Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Na sequência, nos ocuparemos da reflexão de Jacques Maritain, principalmente de seu texto

“*A pessoa e o bem comum*”, devido à retomada que esse autor faz da tradição teológico-tomista e sua forte influência na reflexão sobre o bem comum, nos textos pontifícios sociais pré-conciliares. Por fim, trataremos, sucintamente, dos conteúdos do bem comum e seus responsáveis e terminaremos este capítulo apresentando as dimensões do bem comum.

Esperamos, com essas reflexões de caráter mais generalizado sobre o bem comum, abrir o caminho que percorreremos ao investigar esse conceito ético-teológico na DSI.

1 - UMA CATEGORIA DIFÍCIL DE DEFINIR

O princípio ético-teológico do bem comum que perseguiremos neste estudo não é uma categoria de fácil definição. Trata-se de um conceito bastante complexo, mas portador de uma função fundamental no discurso cristão e excelente condutor da reflexão moral, sobretudo, em âmbito social.

O bem comum situa-se nas relações estabelecidas entre as pessoas e a comunidade e pressupõe questionamentos filosóficos fundamentais entre a parte e o todo. “Os estudos e discussões versam sobre as relações entre a pessoa humana e a sociedade (ou, mais geralmente, entre a pessoa e a comunidade), entre o bem próprio da pessoa humana e o bem comum (ibid.). É um tema que interessa a diversas áreas do conhecimento humano, sobretudo àquelas que se ocupam da reta ordenação da vida social.

Conforme José Ferrater Mora, bem comum é

padrão normativo na ética tomista e neotomista para avaliar a justiça das organizações sociais, legais e políticas, referindo-se àquelas organizações que promovem o crescimento de todos na comunidade. [...] é o bem de uma comunidade humana ‘perfeita’ (isto é, completa e politicamente organizada) (2000, p. 75).

Trata-se daquele bem que é objetivado por todos os que se empenham na promoção da justiça na vida social e, ao mesmo tempo, é de onde emana a plenitude da vida de todos os que se esforçam pela estruturação justa da comunidade. (Cf. ibid.).

Díez-Alegría apresenta três sentidos para a correta compreensão do bem comum: bem comum objetivo-institucional; bem comum imanente aos membros da comunidade; bem comum de todos em comunhão solidária. O primeiro sentido diz respeito àquelas condições sociais que contribuem para o desenvolvimento pessoal de cada cidadão; o segundo refere-se à prosperidade dos membros de uma comunidade, enquanto formam uma unidade; o terceiro sentido, por sua vez, é o bem alcançado em solidariedade e comunhão de amor com os demais (Cf. 1972, p. 582-584 *passim*).

Os bispos católicos brasileiros, ao apresentarem as “Exigências cristãs de uma ordem política”, definiram o bem comum como “o conjunto de condições concretas que permitem a todos atingir níveis de vida compatíveis com a dignidade humana” (CNBB, doc. 10, nº 20).

A principal característica do bem comum é que ele seja exatamente comum a todas as pessoas indistintamente e que de seu usufruto ninguém seja excluído. “Comum é um termo analógico para espécies e graus de partilha, variando desde a mera semelhança até uma profunda comunhão ontológica” (MORA, 2000, p. 75).

“É preciso tomar cuidado para não confundir o bem comum com a soma dos bens privados nem com o bem público” (ZAMAGNI, 2013, p. 19 – *tradução nossa*). O bem comum não se confunde com o conjunto dos bens da coletividade. Rodovias, praças, escolas, leis etc. são bens pertencentes a toda a comunidade, mas não constituem o bem comum dessa mesma comunidade. São, antes, meios importantes para sua consecução.

2 - ASPECTOS BÍBLICOS DO BEM COMUM

O texto sagrado distingue duas espécies de bem comum: um transcendente e outro imanente. O primeiro é eterno e encontra-se fora da vida em sociedade, é o fim último buscado pelos seres humanos: sua própria felicidade e Deus mesmo. O segundo é temporal e faz parte da vida em sociedade, é a organização das partes do corpo social com vistas a se alcançarem os fins particulares de cada um de seus membros.

O bem comum bíblico é, primeiramente, transcendente, o Sumo Bem. Trata-se de um “Bem” que é pessoa divina, distinto de toda a criação, mas que se revelou totalmente na Encarnação, em Jesus de Nazaré e que convida toda criatura à comunhão consigo. “As páginas do Novo Testamento nos convidam a interagir com Jesus como nosso único Bem, que está na origem, que entra em comunhão conosco e com cada um e que nos chama a uma relação cada vez mais fecunda no amor” (VICINI, 2011, p. 44).

O bem comum imanente, encontrado na Bíblia, são as condições sociais que favorecem o desenvolvimento da vida humana no mundo, isto é, os bens econômicos e a riqueza. Trataremos, a seguir, de um e de outro, separadamente.

2.1 - O bem comum bíblico transcendente: Deus

O bem comum transcendente, o Sumo Bem ou Deus, pode ser encontrado, conforme Vicini (2011), manifestado nas páginas bíblicas de três modos: como justiça e na justiça; como aliança e na aliança; como comunhão, na comunhão e pela comunhão.

2.1.1 - O bem comum bíblico transcendente como Justiça

Encontra-se nos escritos bíblicos, sobretudo nos veterotestamentários, um esforço bastante grande da parte de Deus para o estabelecimento da Justiça. “Há no testemunho de Israel um empenho geral pela justiça como atividade primária de Javé” (BRUEGGMANN, *apud* VICINI, 2011, p. 46). A concepção veterotestamentária de Justiça, conforme Vicini, “implica também o bem-estar, sobre a terra, da comunidade humana” (2011, p. 46). Por isso se pode fazer associação ao bem comum.

A Justiça divina manifestada nos textos bíblicos coincide, muitas vezes, com misericórdia e salvação. Trata-se de um atributo de Deus que, agindo de modo misericordioso, quer salvar a humanidade por ele mesmo criada. Nessa perspectiva, o ser humano sabe que não alcança a justiça de Deus por seu próprio esforço, mas se trata de uma graça divina. Léon-Dufour afirma: “Definitivamente, a justiça de Deus não pode ser reduzida ao exercício de um juízo, mas, antes de tudo, é misericordiosa fidelidade a uma vontade de salvação” (1966, p. 406 – *tradução nossa*). E ainda, referindo-se aos textos paulinos no Novo Testamento, continua o biblista: “Ao mesmo tempo comprehende Paulo que esta comunicação de justiça se funda na fidelidade de Deus à sua aliança, isto é, definitivamente em sua misericórdia” (*ibid.*). Justiça, misericórdia e salvação são termos intimamente relacionados nos escritos bíblicos.

A ação de “salvadores” convocados por Deus, para salvar o povo de seus inimigos, é bastante bem relatada nos textos veterotestamentários. Trata-se da ação de Deus, o Sumo Bem, que salva o povo. A salvação que vem de Deus para todos está intimamente unida à libertação da injustiça.

Êxodo, Números, Deuteronômio, Profetas, Salmos, Macabeus e, em geral, os livros históricos são mostra palpável do que tem a ver a presença de Deus com o que hoje denominamos justiça, libertação, etc. A revelação propõe como imediatamente presentes e remetentes entre si a justiça e a aproximação de Deus. [...] a salvação se propõe, por sua vez, como uma presença mais plena de Deus através de uma realização mais plena da justiça (ELLACURÍA, 2002, p. 334 – *tradução nossa*).

A realização da Justiça manifesta a presença de Deus, que deseja salvar a toda a humanidade, e essa mesma Justiça é elemento que constitui a presença salvífica divina.

É uma boa notícia a ideia de Justiça apresentada nos escritos neotestamentários: em Cristo, Deus revelou sua Justiça (Cf. Rm 1,16-17). E a Justiça de Deus não deve se concretizar em uma vida pós-morte, apenas. É realidade que acontece já, no mundo presente, na história das comunidades cristãs. Nota-se, outra vez, a relação com o bem comum.

"A justiça de que nos fala o Novo Testamento só é possível a partir da fé" (GONZÁLEZ, 2000, p. 184). Enquanto parece comum pensar a justiça como retribuição merecida por atos realizados, o Novo Testamento nos apresenta a Justiça como fruto da bondade e da liberdade amorosa de Deus.

A Justiça neotestamentária não é pensada em termos retributivos. Uma pessoa não merece ser beneficiada com coisas boas porque age ou agiu bem e outra merece ser punida ou castigada porque age ou agiu mal. Nessa lógica, Deus apareceria como aquele que agracia os bons e castiga os maus segundo suas ações e não seria, desse modo, um bem comum. E, ademais, a morte de Jesus na cruz poderia ser equivocadamente vista como um castigo divino, pois Cristo morreu, aparentemente, abandonado por Deus (Mt 27,46; Mc 15,34). "Deus anulou a ideia de uma correspondência entre nossas ações e seus resultados, e com isso, a vã pretensão de justificar-nos pelos resultados de nossas próprias ações" (ibid., p. 185). Isso quer dizer que Deus nos justifica de modo gratuito, pela fé, não por aquilo que fazemos. A Justiça de Deus consiste em nos ter dado a fé (Cf. 2 Pd 1,1).

Conforme Vicini, "a justiça aparece como modalidade hermenêutica privilegiada para compreender e para explicar o bem bílicamente entendido" (2011, p. 51). Deus, o Sumo Bem, é o justo que tudo faz com justiça e deseja que a injustiça não reine sobre seu povo. "A centralidade do tema da justiça, no texto bílico e na experiência da história humana e pessoal remete-nos ao bem comum que a linguagem teológica medieval, a partir de Tomás de Aquino comprehende como justiça geral" (ibid., p. 54).

2.1.2 - O bem comum bíblico transcendente como Aliança

O bem comum, bílicamente entendido em sua dimensão transcendente como Aliança e na Aliança, refere-se à relação de Deus com seu povo.

Conforme a teologia bíblica, o desejo divino absoluto, gratuito e livre, de salvar a humanidade é manifestado na confecção de Alianças¹ com o povo e requer a adesão livre por parte das pessoas. "Com sua vontade de aliança com seu povo e com o mundo inteiro, Deus manifesta e quer realizar seu plano de salvação" (BONORA, *apud* VICINI, 2011, p. 55).

A Aliança de Deus com os homens é um bem comum, porque é dom livremente concedido a toda a humanidade, em vista de sua salvação. Essa Aliança divina com o povo

¹Seguimos a reflexão de Andrea Vicini que fala em "alianças", no plural, devido às inúmeras encontradas no texto bíblico, conforme se pode verificar, por exemplo, em: Gn 9,8-17; Gn 15; Gn 17; Ex 19-24; Ex 34,10-28; Dt 5,1-22; Dt 29-30; Js 24; 2Rs 23,1-3; Jr 11; Jr 31; Jr 33.

coloca as bases para a ação correta dos homens entre si para o próprio bem e para o bem de todos, pois supõe a justiça e até vem antes dela.

Em Israel, Aliança, Justiça e Lei estão intimamente ligadas.

A Lei no Antigo Testamento é essencialmente teológica. Deus e sua relação com o Povo de Israel é a base e o fundamento do direito veterotestamentário. E essa relação de Deus com o povo tem o objetivo de salvar esse povo, de modo que, as leis são propostas para a salvação e libertação, não para a punição, simplesmente.

A Lei bíblica, sobretudo a veterotestamentária, tem uma nuance teológica bastante evidenciada. A *Torah* não é uma imposição divina. É uma graça dada por Deus! Sua aceitação supõe liberdade e responsabilidade por parte dos israelitas. O caráter teológico da Lei do Antigo Testamento está na regulação da aliança de Israel com seu Deus e das relações dos membros do Povo de Deus entre si; de modo que nas relações entre as pessoas, apareça o desejo de Deus para o seu povo. Quando Deus elege Israel como seu povo, ao qual deverá cercar de cuidado e proteção, acrescenta a observância de suas leis, a fim de não perderem a eleição. A observância da Lei dada por Deus, por mais difícil que pareça, é, no fundo, uma grande graça, pois por ela o povo está em comunhão com a vontade divina.

A Lei está presente ao longo de toda a narração da história do Povo de Israel. A todo momento, os israelitas são confrontados com a vontade de Deus manifestada na *Torah*. Ela diz respeito à relação do povo com Deus, mas versa também, sobre muitos outros aspectos da vida e da conduta do povo eleito. Obedecendo fielmente à vontade de Deus, no entanto, o povo tem a certeza de seu cuidado e proteção e da consequente felicidade.

A obediência do povo em relação à Aliança feita com Deus é manifestada na prática da Justiça e na observância da Lei, “prestando atenção às diferenças sociais existentes e, em particular, ao pobre e ao marginalizado” (ibid., p. 56).

Essa particular atenção ao empobrecido e ao que está à margem da convivência social mostra que Israel entende que sua riqueza material e seus recursos sociais não são patrimônio privado de uma pessoa ou de um restrito grupo, mas bens comuns que devem ser disponibilizados a toda a comunidade para o seu próprio progresso, sem que ninguém fique excluído.

No quadro da aliança, a justiça projeta-se como virtude central para viver a relação com Yhwh e com o outro, no povo e na terra. Ela exige que se reconheçam as diferenças existentes no povo e na história, prestando atenção às injustiças e intervindo para restabelecer a justiça mediante uma opção preferencial pelo pobre (ibid., p. 57).

A Justiça requerida pela Aliança feita com Deus ordena a sociedade para o bem comum e vai contra qualquer atitude ou comportamento que denote egoísmo e prejudique a vida em comunidade, sobretudo promovendo a ascensão social de alguns, em detrimento da vida digna de outros. Na Aliança, a eleição divina é por toda a humanidade e não por alguns privilegiados; o zelo de Deus é pelo bem de todos e não pelo de poucos.

A Aliança de Deus com a humanidade atinge seu ponto mais alto na Encarnação. Em Jesus, o Verbo Eterno de Deus se faz homem e vem fazer história no chão da humanidade. A antiga aliança se faz Nova e Eterna em Jesus Cristo; “nova porque renovada, levada a termo e, desse modo, ao mesmo tempo fiel a si mesma, ampliando-se de um povo a todos os povos, a toda a humanidade” (ibid., p. 59).

2.1.3 - O bem comum bíblico transcidente como Comunhão

E, por fim, o terceiro modo como podemos compreender o bem comum transcidente revelado bíblicamente é como Comunhão, na Comunhão e pela Comunhão.

O Sumo Bem comum se dá em Comunhão plena a toda a humanidade, na pessoa de Jesus. “Recebendo o Espírito com plenitude, Jesus abre o acesso à comunhão com Deus para o povo novo” (DI PINTO *apud* VICINI, 2011, p. 60). A Comunhão com o Sumo Bem é a relação interpessoal que em Jesus Cristo, Deus concede a cada homem, tornando-o, por meio de seu Espírito, participante de sua vida. A Constituição Dogmática *Dei Verbum* afirma:

Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério de sua vontade. (...) Em virtude desta Revelação, Deus invisível, no seu imenso amor, fala aos homens como a amigos e conversa com eles para os convidar e admitir a participarem da sua comunhão (DV 02).

A autorrevelação de Deus, explicitada acima, é o fundamento da Comunhão divina com a humanidade, manifestada em Jesus, conforme atesta o Novo Testamento bíblico. Os escritos neotestamentários certificam que Deus não revelou “coisas” a seu próprio respeito ou de sua vontade, mas revelou-se a si mesmo, se autocomunicou à humanidade. Se a humanidade estava impossibilitada de ir a Deus, Deus veio à humanidade na própria humanidade. Fez-se homem. Encarnou-se. Assumiu a condição humana em tudo e veio caminhar junto aos homens no chão da história, na pessoa de Jesus de Nazaré. Jesus é a tenda divina armada entre os homens.

“A autocomunicação de Deus significa, portanto, que a realidade comunicada é realmente Deus em seu próprio ser, e desta forma é comunicação que tem em mira conhecer e

possuir a Deus na visão imediata e no amor” (RAHNER, 2015, p. 147). Deus comunica sua realidade divina à realidade humana, não-divina. Experimentando a vida humana, convida a humanidade a experimentar a vida divina. Isso ocorre sem que Deus deixe de ser Deus, mistério absoluto e infinito; e sem que o homem deixe de ser homem, ser finito e separado de Deus. “Para compreender esta autocomunicação de Deus aos homens, é decisivo entender que o doador é na sua própria realidade o dom, que o doador se doa a si próprio em seu próprio ser à criatura como sua realização plena e acabada” (ibid., p. 150).

A autocomunicação de Deus aos homens é fruto de sua radical liberdade e absoluto amor. É pura graça. Não pertence à natureza humana experimentar, tão proximamente, a natureza divina. “A teologia cristã entende que essa autocomunicação é absolutamente graciosa, ou seja, ‘indevida’, e graciosa e indevida com referência a todo ente criado” (ibid., p.153). Trata-se de um “milagre indevido do livre amor de Deus que faz o próprio Deus ser o princípio interno e ‘objeto’ da realização da existência humana” (ibid.).

Ao afirmar que a autocomunicação de Deus é “objeto” da realização do homem, Rahner nos ajuda a perceber Deus e sua revelação como o bem comum por excelência, ou seja, aquela condição que permite ao ser humano “alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição” (GS 26; 74).

Deus é o “Sumo Bem Comum” porque se dá a todos indistintamente, sem qualquer exclusão, por pura gratuidade e amor. Trata-se daquele bem que pertence a todo homem e do qual todo homem necessita para pleno e perfeito desenvolvimento integral enquanto pessoa (corpo, alma e espírito).

2.2 - O bem comum bíblico imanente: as condições sociais e a riqueza

Seguimos ouvindo a Sagrada Escritura em busca da compreensão do bem comum, nela revelado. Agora nos atemos ao bem comum imanente que, conforme dito acima, trata-se das condições sociais e econômicas que favorecem o desenvolvimento pleno da vida humana no mundo.

No que diz respeito aos bens materiais e à riqueza econômica, o texto bíblico, sobretudo o veterotestamentário, apresenta duas atitudes distintas: uma de estima e aprovação, outra de repulsa e reprovação.

Quanto à primeira, mais presente nos textos sapienciais, entende-se como dom divino a abundante posse de bens materiais. “Por vezes a abundância – mas não a riqueza e o luxo –

é vista como uma benção de Deus” (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 189). Os que vivem na bonança são, não raras vezes, vistos como os prediletos de Deus.

A atitude de reprovação, por sua vez, não diz respeito, diretamente, aos bens materiais em si mesmos, mas ao fato de se deixar possuir por eles. Condenam-se os que se deixam escravizar por aquilo que possuem, colocando, em suas posses, toda sua confiança. Condena-se a atitude de quem acredita encontrar na riqueza material a segurança e a garantia da própria vida. Essa atitude condenatória aparece mais frequentemente nos textos proféticos, sobretudo quando se trata da pobreza dos oprimidos, dos fracos e dos indigentes. Por outro lado, a pobreza é vista com bons olhos quando compreendida como sinal do que todo ser humano deve ser, isto é, dependente de Deus.

A pobreza passa de escândalo, para o crente, para lugar privilegiado de manifestação do amor e da solidariedade salvíficas de Deus. Não sinaliza unicamente uma condição material, mas uma atitude religiosa caracterizada pela humildade, isto é, pelo reconhecimento de sua condição de criatura, aquela condição da qual o rico se faz autônomo confiando na força das próprias mãos. A pobreza adquire um *valor moral* quando expressa uma humilde disponibilidade e confiança em Deus e reconhece que os bens econômicos são relativos sem desprezá-los, uma vez que são necessários a uma sobrevivência digna e virtuosa (TOSO, 2003, p. 245 – *tradução nossa*).

Com essa atitude, o homem reconhece que tudo é dom de Deus e que ele apenas administra e que, por ser dom divino, deve ser partilhado. Reconhece que tudo pertence, originalmente, a Deus e que ninguém pode ficar excluído da participação naquilo que Deus concede a todos, para que todos vivam plenamente.

Com Jesus, no Novo Testamento, não é diferente. O Senhor retoma todo o ensinamento veterotestamentário no que diz respeito ao uso dos bens materiais. “Jesus assume toda a tradição do Antigo Testamento também sobre os bens econômicos, sobre a riqueza e sobre a pobreza, conferindo-lhe uma definitiva clareza e plenitude” (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 190).

Jesus vem ao mundo para inaugurar o Reino de Deus. Tal Reino supõe a vontade divina acima de todas as coisas e dessa vontade decorre a promoção da justiça, o exercício da fraternidade e a prática da solidariedade manifestada na partilha dos bens materiais. “Jesus mesmo pede para dar de comer aos famintos, de beber aos que tem sede e vestir os nus. E torna mais exigente seu mandamento identificando-se com eles; quer ser reconhecido nos pobres, naqueles que sofrem ou são perseguidos (Cf. Mt 25,31)” (TOSO, 2003, p. 246).

O seguimento a Jesus Cristo supõe o desapego às coisas materiais e a distribuição dos próprios bens aos pobres (Cf. Mt 19,16-26). O convite a desapegar-se dos bens econômicos não significa reprovação, por parte do Senhor, daquilo que se adquire com trabalho honesto

para o próprio sustento, mas não se deixar escravizar por aquilo que se possui. É possuir sem ser possuído. Ele mesmo desfrutava das coisas materiais oferecidas pelas pessoas que tinham posses (Cf. Lc 8,3).

Constata-se por fim, que os escritos neotestamentários deixam claro que toda riqueza existente deve ser partilhada, pois possuem um fim universal. “Os bens, ainda que legitimamente possuídos, mantêm sempre uma destinação universal: é imoral toda forma de acumulação indébita, porque em aberto contraste com a destinação universal consignada por Deus Criador de todos os bens” (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 190).

Os bens terrenos existem também para a salvação humana. Deus os criou bons em si mesmos para colaborarem com promoção da vida plena do homem. A humanidade não só pode, como deve usufruir de tais bens para o próprio sustento, mas sem se deixar escravizar por eles. A salvação humana supõe também a libertação do homem de suas próprias posses. Tudo quanto existe é sinal da bondade de Deus que cuida do ser humano. Tudo pertence a Deus. O homem apenas administra como quem toma emprestado para garantir a própria sobrevivência. Mas, tudo deve ser devolvido em perfeitas condições de uso às gerações futuras.

Tudo o que o seguidor de Jesus possui é bem comum, que deve ser partilhado com todos, sobretudo com o mais pobre. No seio da comunidade cristã, ninguém devia passar necessidade, a exemplo do ideal das primeiras comunidades que “colocavam tudo em comum” (At, 4,32).

3 - O BEM COMUM NA FILOSOFIA GREGA ANTIGA

Fazer uma visita à reflexão filosófica antiga, ainda que brevemente, permite perceber melhor, elementos importantes para a compreensão do bem comum. Esse termo não está muito presente no pensamento filosófico antigo. Os pensadores da antiguidade procuravam mais pelo bem em si, sem se preocuparem em defini-lo como bem comum. Segundo Andrea Vicini, “um primeiro dado a ser ressaltado é aparente ausência do termo *bem comum* como tal na antiguidade (...). Muito presente e explícita, porém, é a procura do bem em si” (2011, p. 65). “De bem comum não havia necessidade de falar, porque estava implícito no pressuposto de que o bem era *de per si* automaticamente comum” (ibid., p. 69).

3.1 - Platão: o Bem em si não contrasta com o bem comum

O primeiro pensador grego ao qual nos dirigimos na busca de elementos que contribuam para essa compreensão sobre o bem comum, é Platão. Conforme dito acima,

Platão, em suas reflexões filosóficas, está em busca do bem em si mesmo, não necessariamente do bem comum. O bem platônico é reconhecido como a Ideia Suprema, da qual todo o mundo inteligível é dependente (Cf. *ibid.*, p. 65). Afirmar, no entanto, que o bem é uma ideia, não significa reduzi-lo a uma abstração sem consistência própria. Ao contrário, na teoria das ideias de Platão, isso significa afirmar o que ele é em si mesmo: “As ideias não são simples pensamentos, mas aquilo que o pensamento pensa quando liberto do sensível: constituem o ‘verdadeiro ser’, ‘o ser por excelência’. (...) São as essências das coisas, ou seja, aquilo que faz com que cada coisa seja aquilo que é” (REALE ; ANTISERI, 1990a, p. 137). Assim, a ideia do bem é o próprio bem.

O bem em si, buscado por Platão, tem uma dimensão ética. Conforme Vicini, “a Ideia do bem revela a instância de caráter ético que está na base da teoria das ideias; se as ideias são outros tantos valores morais, a ideia suprema, de que dependem as outras, é o supremo valor moral, o *Bem*” (2011, p. 66). Dessa compreensão do bem como valor moral supremo decorre o entendimento de que o bem das pessoas, do ponto de vista ético, é viver de modo virtuoso, isto é, ter uma vida boa e feliz. Essa vida boa, feliz e virtuosa, no entanto, só é possível se se vive em uma comunidade política. “Quando o homem reflete sobre a vida humana, sobre o bem do homem e sobre a vida boa, como fez Platão, claramente não pode prescindir das relações sociais” (COPESTON *apud* VICINI, 2011, p. 67). Pensar sobre a vida feliz de cada pessoa individualmente é pensar na vida política. Então, a pessoa vive uma vida boa e feliz, na comunidade política. Decorre, então, que o fim da *polis* é a promoção da vida feliz da pessoa; ela deve estar alicerçada no valor supremo do bem. “Os governantes deverão ser aqueles que tenham amado a Cidade mais do que os outros, tenham cumprido com zelo sua própria missão e, especialmente, tenham aprendido a conhecer e contemplar o Bem” (REALE; ANTISERI, 1990a, p. 163).

Platão acredita que cabe ao filósofo o governo da cidade, exatamente por sua capacidade de contemplação do bem e inserção desse bem na história. Para isso, o governante-filósofo devia ser educado: “a finalidade da educação do político-filósofo consistia em levá-lo ao conhecimento e à contemplação do Bem, conduzindo-o ao ‘conhecimento máximo’ para que ele pudesse plasmar a si mesmo conforme o Bem, visando inserir o Bem na realidade histórica” (*ibid.*, p. 165). “Poder-se-ia dizer que um contraste entre bem e bem comum em Platão é impossível *a priori* (VICINI, 2011, p. 66). O homem que governa deve realizar na *polis* o bem que é capaz de contemplar.

3.2 - Aristóteles: o bem do indivíduo é o bem comum

Se a ética aristotélica está em busca de uma resposta para o que é o bem para o homem, tal resposta, segundo o estagirita, só poderá ser encontrada na política, pois, o homem é um animal político, ou seja, um ser que vive em uma comunidade politicamente estruturada. “Bem é ‘aquilo para o que tendem as coisas’, e o tratado sobre o bem é considerado um *tratado de política*. O bem do ser humano, como animal social, político (*zōon politikón*), é inseparável da *polis*” (ibid., p. 68). O bem da pessoa é o bem da *polis*; este último, no entanto, é mais valoroso, pois se eleva da dimensão pessoal para a coletiva. “‘Não existe oposição entre o bem comum, que é o fim da comunidade política, e o bem do indivíduo – a não ser que com o bem individual entendamos seu bem privado’” (ARISTÓTELES *apud* VICINI, 2011, p. 70). A vida feliz da *polis* está intimamente ligada à felicidade daqueles que a compõem: seus cidadãos.

Todas as ações humanas tendem a “fins” que são “bens”. O conjunto das ações humanas e o conjunto dos fins particulares para os quais elas tendem subordinam-se a um “fim último”, que é o “bem supremo”, que todos os homens concordam em chamar de “felicidade” (REALE; ANTISERI, 1990a, p.203).

A *polis* é constituída por cidadãos que vivem uma vida boa e virtuosa, onde o bem de todos é superior ao bem de cada um individualmente. “O bem da *polis* vence o do indivíduo, pois o bem cumulativo dos cidadãos individuais está acima do bem do indivíduo” (VICINI, 2011, p. 69). Resulta, então, uma íntima ligação entre bem e bem comum no pensamento aristotélico. Como para Platão, o bem comum na filosofia aristotélica se apresenta em ambiente político. “O bem do indivíduo é da mesma natureza que o bem da Cidade, mas este é ‘mais belo e mais divino’ porque se amplia da dimensão do privado para dimensão social” (REALE; ANTISERI, 1990a, p. 208). O cidadão necessita de uma excelente educação, a fim de viver uma vida virtuosa, com boas ações, justiça e bom senso, pois “a felicidade da Cidade depende da felicidade dos cidadãos individualmente” (ibid., p. 210).

4 - O BEM COMUM EM PERSPECTIVAS AGOSTINIANA E TOMISTA

Observando a tradição filosófico-medieval, buscaremos em dois grandes santos pensadores da Idade Média suas intuições acerca de nossa inquietação. Em Agostinho perscrutaremos a relação entre a *cidade de Deus* e a *cidade terrena*, percebendo na primeira, a descrição daquela comunidade na qual se encontra o Sumo Bem comum e que se difere da segunda, na qual se realiza o bem comum histórico como imagem e prefiguração do Sumo

Bem, sem ser pela primeira, dominada ou desprezada. Na reflexão do aquinatense, buscaremos a identificação do bem comum com o Sumo Bem, fonte da felicidade humana, e com a prática da justiça e a vida vivida de modo virtuoso.

4.1 - Perspectiva de Santo Agostinho

Abordar a reflexão agostiniana sobre o bem comum não é tarefa das mais fáceis. O santo de Hipona possui um vocabulário bastante amplo sobre essa temática. “A expressão bem comum [...] nas obras de Agostinho, é empregada para traduzir múltiplas expressões, como *res publica* ou *salus reipublicae*, *res communis universi populi suae civitatis, utilitatis communione* e *concordi communione* com base em textos que tratam de problemáticas de tipo político” (VICINI, 2011, p. 74). *De Civitate Dei* é um exemplo de texto agostiniano com características políticas. Já em textos de caráter não acentuadamente político, o bem comum agostiniano é apresentado como o Sumo Bem, isto é, Deus, como ocorre, por exemplo, em *De vera religione*.

Pensando na possibilidade da existência de um povo como república, Agostinho perscruta o pensamento de Cícero, “para quem um povo não é um conjunto de seres humanos reunidos de qualquer forma, mas uma grande assembleia de pessoas associadas em comum acordo no que diz respeito à justiça e à parceria para o bem comum” (TONETI, 2013, p. 76).

Com a proposição de uma teologia da caridade, no entanto, Santo Agostinho supera a proposição de Cícero. “É a *caritas* que define e ultrapassa a compreensão ciceroniana do bem comum. A *caritas*, com efeito, convida a se fixar sobre o que é imutável e não transitório, sobre o universal, mais que sobre o particular, pois ela qualifica de modo eminentíssimo a *civitas eterna*, superior à *civitas terrena*” (VICINI, 2011, p. 74). A abordagem agostiniana altera a de Cícero e se apresenta mais realista, pois para o santo, “o povo não é um grupo qualquer de indivíduos, mas um grupo associado pela universalidade do direito e pela comunhão dos interesses” (AGOSTINHO apud VICINI, 2011, p. 76).

Reconhece-se em Agostinho, dois enfoques na reflexão sobre o bem comum: um direcionado para a cidade terrena e outro para a cidade eterna, onde está Deus, o “Sumo Bem comum”. Essa intuição de Santo Agostinho é bastante pertinente se, conforme Andrea Vicini,

considerarmos que o bem comum é o recurso moral capaz de combinar duas tensões: de um lado, a possibilidade de viver a radicalidade do mandamento evangélico de amar o próximo na sociedade pluralista contemporânea, sem esquecer que a radicalidade depende do fazer a experiência de Deus como Sumo Amor incondicional e gratuito; de outro lado, a vontade e a capacidade de interagir em termos de igualdade, de reciprocidade e de colaboração na sociedade civil, visando definir e promover o bem comum para todos os

cidadãos, ou seja, vivendo fragmentos do amor recebido gratuitamente (2011, p. 75-76).

Se se concentra a atenção no “Sumo Bem comum” agostiniano, corre-se o risco de afirmar ideias equivocadas em relação ao pensamento do Santo de Hipona. O primeiro possível equívoco é fazer Deus coincidir com uma presença social que acaba por desembocar numa teocracia ou estado religioso cristão. O segundo, é descuidar-se da afirmação de Deus como Sumo Bem e, em consequência disso, propor uma estrutura social cristã incapaz de se fazer presente na organização política. Ao contrário dessas duas possibilidades, “Agostinho permite propor uma modalidade de presença na esfera civil em que a comunidade cristã é diferente da esfera pública sem ser isolada ou sem dominá-la” (ibid., p. 76).

O santo filósofo não pretende que a fé em Deus seja a controladora da vida política, nem muito menos, que os crentes se esquivem das preocupações próprias da vida em sociedade. Nem teocracia, nem separatismo. Ele “indica que para realizar o bem comum de uma sociedade é preciso concordar com o que é realmente justo, visando ao amor recíproco e expressando assim o amor de Deus dado a cada um gratuitamente e sem condições” (ibid., p. 77).

Para Agostinho, o amor e a amizade são experiências que fundamentam as relações entre os cidadãos em uma comunidade política e tais experiências são fundamentais para se promover e sustentar o bem comum dessa mesma comunidade. “A cidade terrena é um conjunto de seres racionais mantidos juntos por um consenso a respeito dos objetos de seu amor” (TONETI, 2013, p. 79).

A concepção teológica de Santo Agostinho não impede a vida em comum na esfera sociopolítica. Ainda que a organização da cidade terrena não seja capaz de promover a comunhão total com Deus, própria da Cidade de Deus, ela pode proporcionar a vida em comum dos cidadãos, através de um bem comum, do qual todos se beneficiem. Assim,

a leitura teológica de Santo Agostinho ao mesmo tempo em que dessacraliza a política ao insistir na transcendência da *Cidade de Deus*, tutela a capacidade potencial do âmbito político de se tornar uma parcial e imperfeita encarnação do bem humano pleno e de perscrutar outros bens, entre os quais o bem comum, que caracterizam a cidade terrena (ibid., p. 79).

O pensamento agostiniano deixa entrever que a relação entre o Sumo Bem e o bem comum de uma sociedade, entrelaçam-se de tal modo que a persecução do segundo colabora na compreensão mais profunda do primeiro e a compreensão teológica do primeiro impulsiona a busca do segundo, que se deixa encontrar na história terrena dos homens. Logo, a íntima e inseparável convivência da Cidade de Deus com a cidade terrestre.

Agostinho, como já acenado, propôs uma definição mais viável de povo, capaz de reconhecer que ‘uma república de um certo tipo’ pode existir aquém da *Cidade de Deus*. A conclusão é que elementos da *Cidade de Deus* podem ser encontrados em todas as dimensões da sociedade civil (ibid., 2013, p. 82).

Andrea Vicini, atento às reflexões agostinianas afirma que:

o bem comum pode ser encontrado em seu sentido absoluto, somente na cidade celeste, mas em sentido relativo ele plasma a cidade terrena, por exemplo, com as estruturas necessárias para garantir os bens essenciais para viver e morrer bem material e espiritualmente nesta vida (saúde, alimento, moradia, segurança, educação, trabalho, cultura, possibilidade de viver e praticar o próprio credo religioso...) (2011, p. 77-78).

O bem comum terreno sinaliza e prefigura a vida plena futura, vivida na paz de Deus. Por isso, a paz na terra é parte do bem comum que deve ser buscado, como também, todas as condições, materiais e espirituais, necessárias para uma vida boa na terra. O bem comum da cidade terrestre é prefiguração e reflexo do Sumo Bem, ou o bem comum da cidade celeste.

4.2 - Perspectiva de Santo Tomás de Aquino

Como ocorre em Agostinho, investigar a noção de bem comum em Tomás de Aquino também não é tarefa fácil. Não há nesse santo pensador uma obra na qual seja tratado exclusivamente esse tema. O aquinata trata da doutrina social de modo geral, não sobre o bem comum especificamente, no capítulo sobre as virtudes de sua *Summa Theologica* (Cf. BIGO, 1969, p. 48). Toneti citando Hollenbach diz que “a expressão bem comum tem significados complexos em Tomás de Aquino, justamente porque o termo *bem* é polissêmico e predicável de muitas maneiras” (2013, p. 83-84).

No entanto, conforme Vicini, pode-se considerar pelo menos três maneiras de tratamento do bem comum no pensamento tomista:

primeiro, o bem predicavelmente comum, que é predicável a toda pessoa (por exemplo, a natureza humana é comum a todos); segundo, o bem causalmente comum, que é partilhado por todos e pertence a toda pessoa (por exemplo, a vitória por um exército); terceiro, os bens comuns de utilidade, que estão ligados à justiça distributiva, ou seja, dizem respeito à distribuição de bens para servir ao bem causalmente (por exemplo, dinheiro, água e recursos médicos) (ibid., p. 81).

Esses três modos de compreensão do bem comum encontram-se unidos na vida em sociedade, porque a felicidade (bem predicavelmente comum) desejada por todos, só é obtida como elemento da organização social (bem causalmente comum) que, por sua vez, é sustentada por uma justa partilha dos bens comuns, necessários à vida.

Da compreensão da pessoa humana como ser essencialmente relacional, depende a ideia de bem comum do aquinatense. Tomás de Aquino comprehende o homem como ser que tende naturalmente para a vida em sociedade e está, em sua própria natureza, ordenado para o bem.

O bem comum, na reflexão tomista, possui duas dimensões: uma transcendente ou sobrenatural e outra imanente ou natural. A primeira diz respeito a Deus, o Sumo Bem, como em Agostinho. A segunda refere-se às relações sociais, à prática da justiça e à vida virtuosa.

4.2.1 - O bem comum transcendente: o Sumo Bem ou Deus

A dimensão transcendente do bem comum na reflexão tomista refere-se à visão beatífica de Deus, o bem comum último da vida humana. “Deus é o Sumo Bem, e todos os entes tendem a Deus por natureza” (VICINI, 2011, p. 80). A bondade divina é o verdadeiro bem comum, pois por ela, tudo quanto existe é alimentado, sustentado e mantido; ela alcança a totalidade do universo e cada uma de suas partes.

Como o bem em Tomás de Aquino é qualificável de diversos modos, pode indicar, também, a perfeição ou a inclinação de todo ente para ela. Por essa característica o bem é Deus, a suma perfeição que atrai a si toda a criação. Ele criou tudo de modo perfeito e constitui a perfeição de tudo quanto existe. “O termo *bem* pode ser aplicado somente de modo analógico a todas as coisas, porquanto elas tendem à perfeição ou são parte do nosso tender à perfeição: para cada coisa, o bem é sua ação e perfeição” (ibid., p. 93).

Dentre todos os entes, o ser humano se inclina para o Sumo Bem de modo particular, pois foi criado à imagem e semelhança dele. Por isso, tem sua natureza marcada pela racionalidade e vontade livre, características próprias do ser daquele que é a própria perfeição, ou seja, Deus.

A finalidade última da vida humana, segundo Tomás, é poder contemplar a Verdade. A Verdade é Deus. A contemplação da Verdade ou a contemplação de Deus é o que o santo aquinatense chama de visão beatífica. Essa é a causa da suprema felicidade buscada por todo homem, mas inalcançável durante a vida terrestre. Enquanto vive neste mundo, o ser humano tende para a visão beatífica e vivendo na prática das virtudes participa, ainda que parcial e imperfeitamente, da bondade de Deus, que espera contemplar um dia plenamente e alcançar a felicidade.

De acordo com Agostinho, para Tomás o bem último de todas as criaturas, o bem comum, no sentido mais pleno e completo, é Deus, porquanto é de Deus que depende o bem de todas as coisas. Por isso, os seres humanos se

realizam plenamente somente quando estão unidos com Deus e, desse modo unidos uns aos outros e unidos à criação (ibid., p. 94).

A humanidade está, por sua própria natureza, ordenada para o Sumo Bem comum, Deus. Ele é seu fim último, pois dele depende o bem de todos os homens e de toda a criação. Somente na união plena com Ele, os seres humanos alcançam sua felicidade e se realizam plenamente.

4.2.2 - O bem comum imanente: as relações sociais, a prática da justiça e a vida virtuosa

O bem comum imanente, quando procurado e conquistado dentro da vida em comunidade, é o bem natural mais elevado. Trata-se da condição para se alcançar o bem individual de cada membro da sociedade. Berti, citado por Andrea Vicini, referindo-se ao bem comum natural proposto por Santo Tomás, diz que

[...] uma vez que a sociedade não é uma substância, mas uma *relação*, o bem comum em que pensa Tomás é o bem de todos e de cada um, ou seja, um bem que jamais deve tirar do indivíduo o que lhe é essencial para ser homem; não um bem à parte, precisamente porque a sociedade não é uma substância à parte, mas o bem que retorna sobre os indivíduos pelo fato de sua união, um bem, enfim, do qual todos participam (2011, p. 86).

Sendo o homem um ser naturalmente social, deverá encontrar o fim último de sua vida vivendo em sociedade. Na vida social, o ser humano descobre que seu próprio bem está vinculado ao bem dos concidadãos. Sem ter sua individualidade absorvida pela vida em comum, o sujeito descobre que ao promover a sociedade humana, realiza-se a si mesmo, pois é, por natureza, um ser social.

Para Santo Tomás, o todo não é distinto das partes, a comunidade não constitui uma entidade separada em relação às pessoas; nem é ainda a soma dos indivíduos. Ele constitui as próprias pessoas engajadas na rede de relações que é a comunidade, “conjunto harmônico e não apenas a soma dos indivíduos” (BIGO, 1969, p. 49).

Cabe à autoridade política, legitimamente constituída, conduzir o povo o qual governa, na direção do bem comum, sem se descuidar do bem particular de cada cidadão. A autoridade não tem outra finalidade senão promover o bem comum: um bem que pertence a cada sujeito individualmente, a todos os sujeitos coletivamente, aos diversos grupos sociais, aos Estados e a toda a humanidade.

Outro viés do bem comum natural, segundo o pensamento tomista, diz respeito à organização da comunidade política. A organização política da sociedade humana deve buscar o bem estar de seus membros. O bem comum é a finalidade última da organização político-social, a fim de que todos os cidadãos dele possam desfrutar. Para a consecução desse

propósito, a justiça é virtude indispensável. “O bem comum emerge dentro do tratado sobre a justiça de Santo Tomás de Aquino” (GASDA, 2016, p. 183).

Tomás de Aquino propõe duas modalidades de justiça: uma particular e outra geral. A justiça geral tem como objeto o bem comum. “Essa justiça geral é chamada por ele, justiça legal segundo a tradição, porque é pela lei que se realiza o bem comum numa sociedade” (BIGO, 1969, p. 48). Trata-se de “uma virtude superior que ordena e dirige ‘todas as virtudes ao bem comum’” (VICINI, 2011, p. 88). Essa justiça é compreendida hoje como justiça social. “Regulado pela justiça geral, compreendida atualmente como social, o bem comum é que dá o caráter de moralidade ao bem” (TONETI, 2013, p. 84). A obediência às leis justas da sociedade é condição para consecução do bem comum. “A lei estabelece como devidas aquelas ações necessárias para que a comunidade alcance o bem comum: as leis se referem a todas as coisas, visando o interesse comum” (GASDA, 2016, p. 183). Orientado pela justiça, um código de leis deve regular o agir e o ser das pessoas, garantindo a vida e o direito de todos, protegendo cada indivíduo e a própria comunidade, promovendo uma convivência pacífica e perseguindo o bem comum.

A promoção da convivência pacífica entre os membros da comunidade é condição indispensável para a consecução do bem comum. Pode-se dizer que a paz é parte integrante e imprescindível do bem comum. E a paz é fruto da justiça. “Justiça e paz exprimem o bem comum da cidade e é na paz que o bem comum da comunidade e de cada um de seus membros pode ser conseguido” (VICINI, 2011, p. 100).

A justiça particular, por sua vez, regula as relações interpessoais. “Ao lado dessa justiça geral, Santo Tomás discerne uma justiça particular que determina não mais o bem comum, mas os direitos dos particulares e que organiza nossas relações com outras pessoas consideradas em sua individualidade” (BIGO, 1969, p. 49).

O bem comum em sua dimensão imanente, entendido, ainda, na perspectiva sociopolítica, conforme o pensamento tomista, deriva das relações entre as pessoas, nas quais um indivíduo depende, necessariamente, do outro. O bem comum é “o bem das próprias pessoas enquanto formam um conjunto humano” (*ibid.*, p. 52). Em tais relações de interdependência, o bem de um só sujeito não é possível sem o bem dos demais e o bem de todos supõe o bem de cada um, individualmente. Segundo Toneti,

a interdependência pode favorecer a união, no plano interrelacional entre as pessoas, e a unidade entre as realidades institucionais, ao buscar o bem dos indivíduos e da sociedade. Desde um ponto de vista teológico, a interdependência participa como elemento positivo no processo de promoção do bem comum, explicitando-se e articulando-se como solidariedade (2013, p. 84).

Se a justiça particular se ocupa das relações interpessoais e do correto comportamento entre os indivíduos, a justiça geral ou social orienta as relações entre cada indivíduo e a coletividade. Ela norteia a vontade e o agir de cada pessoa e de toda a sociedade para o bem comum. A sociedade, orientada pela justiça, deve garantir os meios para que cada um de seus membros atinja a perfeita realização de sua própria humanidade.

Para Santo Tomás, o bem comum tem como fator orientador a virtude da justiça que deve nortear a convivência dos sujeitos uns com os outros em relações de interdependência e deve, ainda, orientar as relações entre as pessoas e as diversas instituições sociais. A justiça é a causa e o sustento do bem comum. “As exigências do bem comum são exigências da justiça social” (GASDA, 2016, p. 184).

Quanto aos bens particulares de cada indivíduo, o aquinata os entende como formas de contribuir para o bem comum. Quem possui bens, não os possui para acumular desnecessariamente, mas para ir ao encontro das necessidades alheias. “Santo Tomás se recusa a definir a propriedade como a aplicação de algo ao uso de seu proprietário. A propriedade não é para ele uma aplicação, é uma responsabilidade” (BIGO, 1969, p. 53). A posse de bens é justificada se com ela se colabora com o bem comum da sociedade.

Santo Tomás de Aquino e com ele uma corrente importante da tradição teológica cristã interpretam o direito à propriedade privada como um *direito secundário*, pois o direito natural primário é a comum destinação dos bens da terra, o comum acesso a eles, o igual direito de acesso àquilo de que se tem necessidade para viver e que é dado à família humana (BASTIEL *apud* VICINI, 2011, p. 104).

A reflexão tomista relaciona a vida virtuosa com o bem comum. Trata-se de um estilo de vida vivido em uma sociedade orientada pela justiça, na qual todos os membros possuem o necessário para viver dignamente. A vida virtuosa é a não oposição da pessoa ao bem comum; é o empenho pessoal de cada indivíduo que, orientado pela justiça, busca o bem comum da comunidade porque é parte dessa mesma comunidade e sabe que seu próprio bem é parte do bem de todos. “Muitos comportamentos individuais que buscam unicamente satisfazer os próprios interesses, ao excluir o bem da comunidade, são pecados contra o bem comum” (GASDA, 2016, p. 184).

O pensador aquinatense não descreve, exatamente, o que fazer para se alcançar, na vida concreta, o bem comum da sociedade, mas deixa entrever que se trata da conciliação entre o bem de cada sujeito e o bem da comunidade toda, entre a justiça que defende cada cidadão e a justiça social que cuida dos interesses da coletividade.

5 – PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS MODERNAS – TRÊS APROXIMAÇÕES: THOMAS HOBBES, JOHN LOCKE E JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Na modernidade, o bem comum não tem mais a importância ético-política que possuía em tempos anteriores. O indivíduo e suas questões pessoais ocupam o centro da reflexão moderna. Ocorre, nesse período, um deslocamento de interesse para as formas de exercício do poder e conhece-se uma nova antropologia fortemente marcada pelo individualismo. O pensamento moderno experimenta uma espécie de reviravolta, ficando “não mais centrado no ser ou em Deus, mas no homem e na racionalidade humana” (REALE; ANTISERI, 1990b, p. 353). No entanto, apresentamos a seguir, três filósofos modernos cuja reflexão se aproxima do bem comum: Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Os três possuem reflexões fortemente marcadas pela experiência política de sua época e, apesar do individualismo próprio de seu tempo, apresentam elementos caros ao bem comum. Nos três autores que apresentaremos, “pode-se falar de uma presença do conceito de bem comum que, porém, se configura como ausência das contribuições anteriores da tradição de bem comum” (VICINI, 2011, p. 127).

5.1 - Thomas Hobbes: uma compreensão reduzida do bem comum

Se para Aristóteles o homem é “animal político”, com natureza voltada para a vida em sociedade, para Hobbes é exatamente o contrário: “viver é uma guerra de todos contra todos” (ibid., p. 115). O pensador de Estagira comparava o homem às abelhas e formigas “que desejando e evitando as mesmas coisas e voltando suas ações para fins comuns, se agregam espontaneamente” (REALE; ANTISERI, 1990b, p. 497). Hobbes, por sua vez, pensa que “cada homem não é de modo algum ligado aos outros homens por um consenso espontâneo como o dos animais, que se baseia em um ‘apetite natural’” (ibid.). Há entre os homens, no pensamento hobbesiano, desentendimentos, rivalidades e ódios que não se verificam entre os animais.

Essa compreensão interfere diretamente na compreensão de bem comum do filósofo.

Hobbes não abandona, porém, a expressão *bem comum*, mas ela aparece com um significado profundamente mudado. No *Leviatã* (1651), Hobbes fala de *bem público* para indicar a paz, e de *bem comum*, mas a expressão é empregada, no quadro de sua reflexão sobre as formas de governo, a propósito do modelo das sociedades das abelhas e das formigas, usado por Aristóteles, afirmando que, sem mérito e por sua natureza, no caso de tais criaturas “[...] o bem comum não difere do privado, e sendo elas, por natureza propensas a seu bem privado, procuram com isso o benefício comum” (VICINI, 2011, p. 115).

Assim, o bem de cada uma das abelhas ou formigas ou de qualquer animal que vive em sociedade não é diferente do bem comum, o que não ocorre na sociedade dos humanos, onde o bem de cada indivíduo, segundo Hobbes, não é o bem comum.

Há que se dizer ainda que, na sociedade dos animais, existe um pacto natural no que diz respeito à sua organização social, tendo em vista o bem e a necessidade de todos e de cada um. Na sociedade humana o pacto, por sua vez, é artificial. Esse acordo constitui o Estado, que submete todos os homens ao seu poder e dirige suas ações para um bem comum.

O único caminho para erigir um poder comum que possa estar em condições de defender os homens da agressão estrangeira e das injúrias recíprocas e, assim, tranquilizá-los de tal modo que possam se nutrir e viver satisfeitos com sua própria indústria e com os frutos da terra, é o de conferir todos os seus poderes e toda a sua força a um homem ou a uma assembleia de homens que possa reduzir todas as suas vontades, por meio da pluralidade das vozes, a uma só vontade (HOBBES, *apud* REALE; ANTISERI, 1990b, p. 502).

Percebe-se que há no pensamento de Thomas Hobbes uma compreensão mais reduzida do bem comum em relação àquela que a antiguidade e os pensadores medievais possuíam. Bem comum, no pensamento hobbesiano, parece se equiparar a “estar bem”; equivale àquelas condições que o Estado deve garantir a fim de que o homem experimente um bem-estar pessoal, seguindo a lógica do individualismo, própria da modernidade. “O bem individual rouba ao bem comum a primazia ético-política” (BIAGI *apud* VICINI, 2011, p. 116).

5.2 - John Locke: o bem comum é resultado de um consenso social

Se em Hobbes, o que fundamenta e justifica a existência do Estado é o instinto animal do homem, que o coloca sempre em guerra contra os demais, em Locke, a razão humana é o que fundamenta a origem do Estado. “A sociedade e o Estado nascem do direito natural, que coincide com a razão” (REALE; ANTISERI, 1990b, p. 525). Sendo o Estado originado no consenso de cada pessoa, as liberdades individuais, a própria vida e as propriedades serão preservadas, pois com a constituição da sociedade civil organizada politicamente se evitará a guerra de todos contra todos. Isso exige, no entanto, “confiar à autoridade a tarefa tanto de preservar a vida dos súditos e as propriedades deles como de punir os crimes” (VICINI, 2011, p. 120).

O bem comum em John Locke também não parece ter toda a abrangência encontrada em Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino. No entanto, adquire maior amplitude em relação a Thomas Hobbes. Se nesse último, o bem comum fora reduzido ao estado de “bem-estar”, em Locke, ele expressa o serviço prestado pela autoridade pública, constituída

legitimamente pelo consenso dos cidadãos, de tutelar as liberdades e as propriedades individuais.

[...] embora os homens, quando entram em sociedade, coloquem nas mãos da sociedade a igualdade, a liberdade e o poder executivo que têm em estado natural, para que o legislativo deles disponha segundo o que exigir o bem da sociedade [...] jamais se pode supor que o poder da sociedade, ou o legislativo por eles constituído negligencie o bem comum [...] (LOCKE *apud* VICINI, 2011, p.121).

Na compreensão lockiana, Estado e direito natural têm íntima relação. O Estado surge de um acordo natural firmado entre os indivíduos, fazendo uso da própria razão, em vista da preservação de seus direitos naturais. Segundo Reale e Antiseri, “são, portanto, ‘direitos naturais’: o direito à *vida*, o direito à *liberdade*, o direito à *propriedade* e o direito à *defesa desses direitos*” (1990b, p. 525). Organizados politicamente, os indivíduos declinam apenas do direito de se defenderem por própria iniciativa e conferem ao Estado essa competência, fortalecendo, no entanto, os demais direitos acima mencionados. Desse modo, cada indivíduo contribui para o bem comum e a autoridade política é posta a serviço da sociedade. Conforme Brian Stilner, citado por Andrea Vicini, “em Locke ‘o bem comum consiste num consenso social a favor de uma forma democrática de governo, numa proteção constitucional das liberdades individuais e das normas sociais como a tolerância e a honestidade’” (2011, p. 121).

5.3 - Jean-Jacques Rousseau: o bem comum é a “vontade geral”

O filósofo genebrino tem preocupação com o bem comum, mas, como os dois anteriores, sem ligação com os elementos mais antigos da tradição sobre esse bem, faltando-lhe, sobretudo, a ideia de um “bem em si” a ser buscado.

Procurando os fundamentos da dimensão pública da vida humana, Rousseau considera o homem como indivíduo autossuficiente e ciumento de sua autonomia e de tudo o que a assegure (Cf. *ibid.* p. 124). Esse pensamento rousseauiano fica evidenciado em *O contrato social* quando afirma a necessidade de “encontrar uma forma de associação que, com toda a força comum, defenda e proteja as pessoas e os bens de todo associado e mediante a qual cada um, unindo-se a todos, obedeça, todavia, apenas a si mesmo e continue não menos livre que antes” (*ibid.*).

O pacto social proposto por Rousseau supõe que cada indivíduo se adéque à vontade geral sem perder a própria liberdade individual, manifestada na adesão livre ao pacto. A adesão à vontade geral é fruto da liberdade individual de cada cidadão. No pensamento

rousseauniano, o indivíduo não corre o risco de se prejudicar ao aderir livremente à vontade geral, pois “[...] a vontade geral pode dirigir as forças do Estado somente segundo o fim para o qual ele foi instituído, que é o bem comum” (ROUSSEAU *apud* VICINI, 2011, p. 125). Tem-se, em vista disso, o bem comum como fim da associação dos indivíduos.

Os homens devem se associar em vista do bem comum, entendido como a própria conservação e a prosperidade de todos os associados. Na associação livre de cada indivíduo, deseja-se a obediência de todos à vontade geral, eliminando-se os desentendimentos e rivalidades ocasionados pela defesa dos interesses pessoais em contraste com os interesses comunitários.

Estamos diante de uma socialização radical do homem, de sua total coletivização, para impedir que emergam e se afirmem os interesses privados. Com a vontade geral pelo bem comum, o homem só pode pensar em si pensando nos outros, ou seja, somente através dos outros, não como instrumentos, mas como fins em si, como são todos os componentes. Ninguém deve obedecer ao outro, mas sim todos à lei, sagrada para todos, porque fruto e expressão da vontade geral (REALE; ANTISERI, 1990b, p. 770-771).

Existe em Jean-Jacques Rousseau uma preocupação com o bem comum, mas em consequência da dissolução do indivíduo na organização social. “A defesa do bem comum chega a tal ponto que leva ao esvaziamento do indivíduo e da sua individualidade, bem como a sua absorção pelo corpo social, sem deixar restos” (*ibid.*, p. 772). O Estado é encarnação da vontade geral, e a vontade geral é tudo. Percebe-se, então, a organização de uma comunidade política cujo poder não está concentrado nas mãos de um único governante, mas nas mãos de toda a comunidade. Há, no entanto, o risco da ditadura da maioria que pode reclamar para si o caráter de ser a totalidade. Propõe-se uma sociedade bem ordenada, porém com o risco do despotismo da maioria.

6 - JACQUES MARITAIN: UMA RETOMADA DA TRADIÇÃO TOMISTA

A breve análise do pensamento de Jacques Maritain se deterá no texto *A pessoa e o bem comum*. A proposição desse filósofo no referido texto, “com o ponto de partida e de chegada na pessoa humana, com o estabelecimento das relações entre sujeito e sociedade, entre pessoa e o Sumo bem, delineia uma aproximação católica” (VICINI, 2011, p. 133). A eleição desse texto para o presente trabalho se deve a essa aproximação com o pensamento católico e sua forte influência nas reflexões filosófico-teológicas expressas pelos Papas, ao longo da tradição social da Igreja, sobretudo, a partir da publicação da *Rerum Novarum*.

Dos pensadores modernos que retomam a tradição filosófico-tomista, Jacques Maritain é o mais conhecido e que melhor repropõe a reflexão do Aquinatense em vista da solução das dificuldades de seu tempo. Assim afirmam Reale e Antiseri: “Maritain é o filósofo francês mais conhecido dentre os que repropõem o tomismo para resolver os problemas característicos de nossa época” (1991, p. 772). Em perspectiva personalista, Jacques Maritain retoma a tradição tomista do bem comum e o modifica, referindo-o a uma realidade escatológica. “Embora considerando, como Tomás, o bem da cidade mais nobre e mais divino que o do indivíduo, Maritain refere esse bem à realidade sobrenatural e a seu cumprimento transcendente” (VICINI, 2011, p. 130).

Em sua compreensão personalista, Maritain comprehende a pessoa como o elemento fundamental da sociedade, a célula constitutiva da coletividade, mas destinada a transcender a vida social porque está ordenada para Deus: “A pessoa humana é ordenada diretamente para Deus como para seu fim último absoluto e esta ordenação direta para Deus transcende todo o bem comum criado, bem comum da sociedade política e bem comum intrínseco do universo” (MARITAIN, 1962, p. 15). Por essa ordenação a Deus, a pessoa é referida a um bem comum transcendente antes de um bem comum imanente: “É que antes de serem referidas ao bem comum imanente do universo, são referidas a um bem infinitamente maior, ao Bem comum separado, ao Todo divino transcendente” (ibid., p. 18-19).

A reflexão de Jacques Maritain sobre o bem comum tem caráter fortemente teológico. Conforme afirmamos acima, o filósofo francês retoma e repropõe a tradição tomista do bem comum. Em *A pessoa e o bem comum*, Maritain apresenta-nos, logo após as preliminares, de seu texto, “as posições de S. Tomás referentes à ordenação da pessoa para o seu fim último” (ibid., p. 13), caracterizando, assim, sua clara retomada da reflexão do santo aquinatense. A antropologia de Maritain, sobretudo no que diz respeito ao fim último da vida humana, tem características fortemente teológico-cristãs e apresenta Deus como o Sumo Bem. O fim do homem é contemplar a Deus, o Bem comum criado, é experimentar a visão beatífica: “A visão beatífica é assim o ato soberanamente pessoal pelo qual, transcendendo toda a espécie de bem comum criado, a alma entra no próprio gozo de Deus e vive do Bem criado que é a própria essência divina, o Bem comum criado das três Pessoas divinas” (ibid., p. 22). E como se verifica na citação supra, Maritain faz referência a algo fundamental e caro à teologia cristã, a Trindade, propondo o bem comum a partir da relação das Pessoas Trinitárias. Trata-se de um personalismo que se fundamenta teologicamente.

Pessoa e bem comum são realidades intimamente relacionadas e nunca opostas, no pensamento de Maritain. Sendo o bem comum o fim da vida social, ele não pode prescindir da

pessoa humana, célula fundamental da sociedade. Assim afirma o pensador francês: “A esta noção de pessoa como unidade social faz face a noção de bem comum como fim do todo social; são duas noções correlativas e que se envolvem uma à outra. O bem comum é comum porque é recebido em pessoas, cada uma das quais é como um espelho do todo” (ibid., p. 53).

Ainda que seja o bem comum “recebido em pessoas”, conforme afirmado acima, o “fim da vida social não é o bem individual nem a coleção dos bens individuais de cada uma das pessoas que a constituem. [...] O fim da sociedade é o bem da comunidade, o bem do corpo social” (ibid., p. 54-55). Observa-se em Jacques Maritain uma filosofia personalista, contudo não individualista. “A centralidade da pessoa humana não significa antropocentrismo agressivo e cego, mas reconhecimento de uma prioridade, esforçando-se para que ela não se traduza numa exploração que não respeite a importância das outras criaturas na criação” (VICINI, 2011, p. 136). A pessoa humana é sujeito livre, reconhecido como agente moral, possui direitos e deveres, mas é parte de um corpo social, no qual atua e com o qual colabora em vista do próprio bem e do bem comum. “A pessoa como tal é um todo, um todo aberto e generoso” (MARITAIN, 1962. p. 64). O homem tende naturalmente para o bem, necessitando, apenas, ser educado. “Maritain quer que o fruto da educação seja o homem ‘que existe de bom grado’ por se sentir respeitado em sua personalidade, reconhecer-se inserido na comunidade humana sem ser esmagado e poder expressar o seu próprio desejo de verdade e sua própria tendência ao bem” (REALE; ANTISERI, 1991, p. 775).

Segundo Jacques Maritain, bem comum é

a boa vida humana da multidão, duma multidão de pessoas; é a comunhão no bem viver; é, portanto, comum ao todo e às partes, sobre as quais se derrama e que devem beneficiar dele. [...] Não é somente o conjunto dos bens ou serviços de utilidade pública ou de interesse nacional [...]. O bem comum compreende todas estas coisas, mas muito mais ainda, é mais profundo, mais concreto e mais humano [...]. O bem comum é coisa eticamente boa. E no próprio bem comum está incluído como elemento essencial o máximo de desenvolvimento possível *hic et nunc* das pessoas, daquelas pessoas que constituem a multidão unida (1962, p. 55-58).

A partir da compreensão de bem comum apresentada por Maritain, é possível esclarecer quem é o sujeito humano, onde ele vive, como se relaciona com seus pares e quais são as características da vida em sociedade. Diante disso, verifica-se que o fim do bem comum é o desenvolvimento pleno do ser humano, sua realização pessoal como membro de uma sociedade que também deve se desenvolver plenamente.

7 - CONTEÚDOS DO BEM COMUM E SEUS RESPONSÁVEIS

A vida boa ou feliz da humanidade é o que se deseja, quando se persegue o bem comum. Isso, no entanto, só se alcança quando se vive em uma comunidade que possui um bom governo. “A prossecução do bem de uma cidade ou de um povo considerava-se como uma atividade melhor, ‘mais divina’, do que a busca do bem simplesmente individual” (MCNELLIS, 1997, p. 519). O sujeito desejava racionalmente ser partícipe de uma comunidade cujo governo se empenhasse na promoção do bem comum, pois em tal lugar o bem individual de cada cidadão coincidia com o bem de toda a comunidade.

Ser membro de semelhante comunidade era já um dos bens partilhados pelos cidadãos. Visto que um bem assim só podia experimentar-se graças à plena participação na comunidade política. Era igualmente um bem que seria destruído pela simples reivindicação individual. O modelo preeminente de semelhante bem possuído em comum era a amizade (ibid., p. 520).

Uma sociedade cujas atividades são organizadas de modo a facilitarem a vida dos cidadãos e a promoverem um perfeito ordenamento social em vista da obtenção de bens (materiais e espirituais) que favoreçam a plena humanização de seus cidadãos, e conte com a participação ativa de seus próprios membros, é uma comunidade ordenada pelo bem comum e ao bem comum que “não é apenas um conjunto de vantagens e de coisas úteis, mas a retidão de vida da multidão” (TOSO, 2003, p. 95 – *tradução nossa*).

O fim da sociedade é a promoção da vida plena das pessoas. Viver plenamente é o bem que as pessoas buscam para si quando, orientadas por sua própria natureza, vivem em sociedade. Viver plenamente é ter acesso a todas as condições exigidas e necessárias para tornar-se humano. Nessa perspectiva, o bem comum não é um fim último a ser buscado, mas um fim intermediário: ele é condição imprescindível para a realização plena da pessoa humana e a essa condição encontra-se subordinado. Na expectativa de vida plena para todos, cada pessoa subordina-se ao bem comum, direcionando suas ações para o serviço ao outro e à promoção de seus direitos.

Tal subordinação não provoca a aniquilação da pessoa e de sua dignidade, mas sua realização. [...] Entregando-se pela cidade, a pessoa faz *o que é bom*, o que Deus quer dela, isto é, leva a termo uma existência moral que implica amor pelo bem de si e do outro, um modo extremo e desinteressado em sua forma humana mais elevada (ibid.)

Nesse diapasão podemos elencar alguns desafios e tarefas éticas pessoais e governamentais que facilitam aos indivíduos e aos estados, num esforço conjunto, envolverem-se na promoção do bem comum.

As pessoas podem ser desafiadas ao não desperdício dos recursos naturais, à responsabilidade do uso sustentável dos bens da criação, à vivência da solidariedade, sobretudo, com os mais pobres, à valorização e defesa da dignidade humana, à rejeição do lucro a qualquer custo e do acúmulo desnecessário de bens materiais, entre outras coisas.

Os governos, devem empenhar-se em políticas públicas que favoreçam a sustentabilidade no uso dos recursos naturais, na promoção da justiça, na implementação de condições que favoreçam o desenvolvimento integral do ser humano e na garantia de seus direitos, desde os mais básicos necessários à sustentação da própria vida como moradia, alimentação, saúde, educação e saneamento básico até aos que se referem à sua participação na vida social, como os direitos políticos e civis. Devem empenhar-se, ainda, no cuidado com a vida do planeta, na formação da consciência contra uma estrutura geradora de pobreza, no fortalecimento de uma ética nas relações comerciais e financeiras, no estabelecimento de mecanismos que promovam e assegurem a paz, entre outras coisas.

Viola-se o bem comum universal toda vez que em alguma parte da terra não se atende às necessidades primárias da população, tornando disponíveis a todos o acesso à água potável, alimento, moradia, assistência médica, educação e meios de subsistência, ou se os direitos e a dignidade de todos não são respeitados (CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA INGLATERRA E DO PAÍS DE GALES, 1997, p. 718).

Cabe ainda aos governos, garantir que a natureza não seja privatizada, colocando em risco a continuidade da vida humana sob a terra. “A salvaguarda do meio ambiente faz parte do cuidado pelo bem comum – o meio ambiente é um ‘bem comum’ pelo qual todo gênero humano é responsável” (ibid., p. 719).

A busca desenfreada pelo lucro a qualquer custo faz com que poucas pessoas tornem-se “doras” de vastas porções de terra para exploração irresponsável, deixando-as, após seu uso, sem a menor condição de regeneração. O mesmo ocorre com o mar, cuja exploração pesqueira e de petróleo, por parte de grandes empresas, não ocorre de modo sustentável, tornando cada vez mais minguados os recursos naturais que os oceanos encerram. O ar também é objeto do desejo ganancioso por trás das privatizações. Segundo Margarida Silva,

data de 1919 a primeira convenção internacional que atribuiu pela primeira vez às nações direitos exclusivos sobre a atmosfera que as cobre. Os direitos em altura tornaram-se produtos de comércio livre e cobrem desde as rotas de aviação à construção de prédios, e até o acesso à luz, que antes era garantido a todos, pertence frequentemente apenas a quem o pode pagar (2003, p. 92).

Continua Margarida,

a privatização dos bens comuns planetários transformou a natureza de entidade independente e temida num somatório de recursos quantificáveis e renováveis [...]. O que não puder ser medido em termos econômicos, não

conta. E tudo, mas tudo, pode ser privatizado para maximizar o lucro de uns quantos em detrimento do bem de todos (*ibid.*, p. 95).

Por ser o garantidor daquilo que permite aos seres humanos alcançar sua plena perfeição, o bem comum “constitui o sentido e a razão de ser mais profunda da comunidade política, das instituições sociais e, de modo particular, da autoridade civil. É o fim e o critério de toda a ação social e política, em todos os âmbitos: local, nacional e internacional” (CELAM-Misereor, 2009, p. 113).

As autoridades políticas não podem, de maneira alguma, prescindirem do dever da promoção do bem comum. Essa é de primeira ordem dos que se dispõem ao governo dos povos. Cabe à autoridade política intervir, antecipadamente e de modo preventivo, sempre que perceber que em determinadas situações, para as quais se encaminha a comunidade, o bem estar da coletividade ficará ameaçado; ou intervir de modo corretivo sempre que se der conta de que o bem comum encontra-se desrespeitado.

Não cabe às pessoas isoladamente a persecução do bem comum, mas cabe também ao Estado. “Ao Estado, como instituição fundada na própria natureza social dos homens, compete a realização de um bem comum que eles, isoladamente, não poderiam alcançar e que constitua, portanto, a própria razão de ser do Estado” (CNBB, Doc. 10, nº 14). O poder político, legitimamente constituído, deve ter como razão primeira para sua existência a promoção do bem comum. “O Estado deve garantir coesão, unidade e organização à sociedade civil de que é expressão, de modo que o bem comum possa ser conseguido com o contributo de todos os cidadãos” (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 103).

É preciso buscar o que a humanidade tem em comum; aquele bem que merece e exige o empenho de todos ao ser buscado e que deve ser usufruído por todos ao ser alcançado. Aquele bem que não diminui ao ser partilhado e corresponde aos desejos mais profundos do coração humano.

8 - DIMENSÕES DO BEM COMUM

Para uma melhor compreensão desse princípio ético-teológico é preciso considerá-lo em suas diversas dimensões. Trata-se de um bem que é dinâmico e não estático, por isso se pode falar em variadas dimensões. A dinamicidade própria do bem comum, bem como suas possíveis múltiplas dimensões, trará acordos e desacordos em sua compreensão. No entanto, nos esforçaremos para reconhecer elementos que possam ser considerados comuns e

perseguídos juntos. Haverá diferenças que poderão ser consideradas partes integrantes do bem comum, sejam como tais, sejam na medida em que forem conciliáveis.

8.1 - Relacionalidade

O homem é naturalmente um ser de relacionalidade; é, por natureza, sociável e organiza-se em sociedade em vista de sustentar a própria vida. A manutenção da vida em plenitude é o bem que se busca em sociedade. A vida boa é o objetivo comum buscado pelos sujeitos que se reúnem para viver em comunidade. Sem considerar a necessidade de relação com o outro, inerente ao ser humano, torna-se impossível pensar o bem comum. Sozinho o ser humano não se constroi plenamente. Segundo Andrea Vicini, “refletir sobre o bem comum requer, portanto, uma atitude de abertura ao outro, até mesmo aos outros, se o que se quer perseguir é realmente o bem de todos” (2011, p. 38). E, conforme Mario Toso “este bem que preenche a insuficiência de cada um, é bem comum, não só porque é buscado e obtido com a colaboração de todos, mas porque está destinado a todos, (...) sem esquecer as gerações futuras” (2003, p. 89 – *tradução nossa*). Trata-se de um “bem” denominado “comum” porque necessita da interação de todos para que seja alcançado e deve beneficiar a todos indistintamente.

8.2 - Universalidade

O bem comum, para ser de fato “comum”, precisa incluir a todos: os sujeitos individuais, os grupos, as associações, as comunidades e a sociedade. Inclui o bem individual de cada sujeito, mas também o ultrapassa na tentativa de atingir um bem mais universal além dos limites do bem particular. É “um instrumento para garantir a universalidade dos direitos e dos deveres, cada vez mais interdependentes no âmbito mundial. Não há, enfim, verdadeiro bem comum que não seja efetivamente de todos, sem nenhuma exclusão” (GRILLO, *apud* VICINI, 2011, p. 36-37).

Incluir a todos significa a universalidade da raça humana. Se o “todos” estiver relacionado apenas à totalidade de um grupo, classe, raça, nação ou partido, incorrer-se-á em tirania. Cada pessoa, de qualquer posição social, tem a obrigação de empenhar-se na promoção do bem estar de todos os membros da sociedade, como também deve tirar proveito dessa situação. Ninguém está isento de participação. Todos devem empenhar-se na promoção do bem comum e todos dele devem beneficiar-se. “‘Comum’ quer dizer ‘que inclui a todos’. O bem comum não pode excluir nem eximir nenhuma parcela da população” (CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA INGLATERRA E DO PAÍS DE GALES, 1997, p. 709).

8.3 - Solidariedade

Há uma real, estreita e progressiva interdependência entre todos os seres humanos. Isso faz com que a busca do bem comum seja uma atitude solidária e cada vez mais universal, não se restringindo apenas ao bem do grupo, associação, raça ou de um povo, exclusivamente. “O bem comum a ser promovido não é, isoladamente, o bem comum de cada povo. Suas dimensões, cada vez mais universais, nos permitem falar do bem comum global” (CELAM-Misereor, 2009, p. 113).

Exige-se, então, que os sujeitos humanos mantenham-se solidários uns com os outros, sem que ninguém seja excluído, tanto para a persecução e consecução do bem comum, quanto para seu desfrute. Ao viver em comunidade, cada cidadão tira proveito dessa situação e não impede que outros também obtenham proveito do mesmo fato.

É como dizer que o interesse de cada um se realiza junto ao dos demais e não contra (como acontece com o bem privado) nem prescindindo do interesse alheio (como ocorre com o bem público). Neste sentido, *comum* é o contrário de *próprio*, como *público* é contrário de privado. Comum é o que não é só próprio nem tampouco de todos indistintamente (ZAMAGNI, 2013, p. 19 – *tradução nossa*).

Ao viverem juntas, formando uma comunidade e esforçando-se para alcançarem o bem comum, as pessoas acabam por obter, também, seu bem particular. Assim, não há incompatibilidade entre o esforço pela promoção do bem comum e a busca dos bens privados. A realização do bem comum favorece o alcance dos bens particulares. “O bem comum da sociedade (pretensão de todos), ao mesmo tempo em que se coloca hierarquicamente acima dos bens particulares (frutos da busca isolada de cada indivíduo), permite que estes sejam alcançados por cada indivíduo” (AZEVEDO, 2008, p. 53). Assim, vamos compreendendo o bem comum como o bem particular de cada pessoa, enquanto esta é participante de uma comunidade solidária. O bem de todo o grupo é o que deve desejar cada um de seus membros, na medida em que, nesse bem comum, se contemple o próprio bem particular. O bem de cada pessoa individualmente não deve estar contra ou fazer oposição ao bem dos demais.

8.4 - Historicidade

O bem comum está a serviço da promoção da vida humana em plenitude. É um bem subordinado à pessoa, por isso tem uma dimensão histórica. Afirmar essa historicidade do bem comum é dizer que ele se realiza a partir das necessidades e exigências que o ser humano apresenta para conseguir uma vida boa em seus respectivos tempos e lugares.

Os problemas de caráter ético surgidos nos últimos tempos, sobretudo os originados da evolução técnica, do avanço das ciências, do fenômeno da globalização e que englobam questões teológicas porque atingem o ser humano, imagem e semelhança de Deus, exigem ser abordados, levando-se em conta o bem comum.

O bem comum mostra-se aí como um importante princípio-guia. Permite refletir sobre os problemas referentes à sociedade e sobre como intervir para melhorar as dinâmicas sociais, na convicção de que o bem comum não é uma meta inatingível e que é possível trabalharmos juntos para realizá-lo (VICINI, 2011, p. 34).

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II, tratando da Igreja no mundo de hoje, define o bem comum como “o conjunto das condições de vida social que permitem aos indivíduos, famílias e associações alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição” (GS 74). Nesta definição do Concílio fica bastante evidenciada a dimensão histórica do bem comum.

8.5 - Transgeracionalidade

O bem comum pertence a toda a humanidade, presente e futura. Os que dele, hoje, usufruem a fim de garantir a própria sobrevivência, devem zelar por ele, como quem toma algo emprestado, mas que não lhe pertence, e devolvê-lo em perfeitas condições de uso aos que ainda virão a viver neste mundo. “Sendo de todos e de cada um, é e permanece comum, porque indivisível e porque somente juntos é possível alcançá-lo, aumentá-lo e conservá-lo, também em vista do futuro” (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 101).

8.6 - Transcendência

Não se pode deixar de mencionar o bem comum em sua dimensão transcendente. Azevedo citando Martins Filho diz que o bem comum transcendente é “a finalidade última buscada por uma sociedade (glória de Deus e felicidade dos homens)” (2008, p. 43).

Uma perspectiva meramente imanente ou histórica do bem comum acabaria reduzindo-o a um bem-estar material, desconsiderando o fim último da vida humana no mundo. O bem comum imanente não tem fim em si próprio. Ele deve referir-se ao fim último da pessoa e ao bem comum universal de tudo quanto existe no mundo. Deus é o fim último da vida humana e de toda a criação. “O bem comum por excelência, no máximo grau e em sua qualidade mais pura, é Deus, Sumo Bem” (VICINI, 2011, p. 40). Deus, considerado como o Sumo Bem da humanidade, dá pleno sentido e cumprimento à dimensão histórica ou imanente do bem comum da sociedade. E, do ponto de vista teológico-cristão,

esta perspectiva atinge a sua plenitude da fé na Páscoa de Jesus, que oferece plena luz acerca da realização do verdadeiro bem comum da humanidade. A nossa história – o esforço pessoal e coletivo de elevar a condição humana – começa e culmina em Jesus: graças a Ele, por meio dEle e em vista dEle, toda a realidade, inclusa a sociedade humana, pode ser conduzida ao seu Sumo Bem, à sua plena realização (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 103).

Na encarnação, o Sumo Bem sai de sua inacessibilidade e vem habitar entre os seres humanos, tornando-se um deles, pisando o chão da concretude de sua história para redimi-los. “Por causa da Encarnação, o Sumo Bem adquire proximidade e contemporaneidade” (VICINI, 2011, p. 40).

E convém dizer, ainda, nesta dimensão, que o bem comum não se restringe a satisfazer as necessidades do corpo, mas também as do espírito, levando em conta o ser humano integralmente, considerado em sua dimensão física e espiritual.

9 - CONCLUSÃO

O objetivo do primeiro capítulo deste trabalho foi definir ou delimitar, ao máximo possível, o conceito de bem comum. No entanto, esta não é uma tarefa fácil. Concluímos a primeira etapa deste estudo com aproximações do conceito de bem comum, sem uma definição exata ou definitiva. Pode-se dizer muita coisa a seu respeito. Algumas, porém, são indispensáveis para a continuidade desta pesquisa.

Deve-se dizer, primeiramente, que se trata de um princípio, pode-se dizer, também, critério ou valor, que traz em si a possibilidade de dar sentido à vida humana vivida em sociedade. Um princípio que, se convenientemente empregado, muito colabora na solução dos problemas sociais que a humanidade enfrenta. Refere-se àquele tipo de bem que é comum porque inclui a todos na sua persecução, realização e manutenção; ultrapassa o bem individual e particular, chegando a abranger toda a comunidade humana. É um bem que supõe a relationalidade e a partilha; é possuidor de diversas dimensões e requerente de muitos responsáveis.

Ainda que tenhamos buscado, brevemente, os fundamentos filosóficos do bem comum, importa, neste trabalho, principalmente, sua perspectiva teológica. A base para perscrutar o bem na DSI, conforme o principal objetivo desta investigação, é a Sagrada Escritura e a teologia, sobretudo, a elaborada por Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino.

O fundamento escriturístico e teológico do bem comum permite reconhecê-lo como um bem moral e um bem da pessoa. Deve ser perseguido e realizado pelas pessoas e em vista da realização plena das próprias pessoas, em sua dimensão individual e social. É bem moral,

enquanto orienta a reflexão e, consequentemente, a decisão e o agir moral do ser humano. É bem da pessoa na medida em que se concretiza na promoção da vida humana, de modo integral.

Os textos bíblicos apresentam Deus como o bem comum por excelência. Ele é origem do ser humano, criado à imagem e semelhança divina, e seu fim último, o derradeiro bem a ser buscado. Esse Sumo Bem se aproximou do homem, ao encarnar-se na pessoa de Jesus de Nazaré; assumiu um rosto humano, caminhou no chão da história dos homens fazendo-se um deles, tornado-se próximo, reconhecível e passível de ser atingido.

O essencial a ser compreendido, na Escritura Sagrada a respeito do bem comum, é que, Deus, como Sumo Bem, se entrega, gratuitamente, por amor, a fim de que o homem, vivendo no amor a si mesmo e ao próximo, se empenhe não apenas pelo próprio bem, mas pelo bem de todos, isto é, pelo bem comum. E em linha de continuidade com a Escritura, a perspectiva teológica agostiniano-tomista segue tendo Deus como o Sumo Bem, fim último a ser buscado pelos homens, que saiu de sua intangibilidade e habitou a história humana. A partir dessas ideias, abre-se o caminho teológico do pensamento eclesial, a respeito do bem comum, expresso nas encíclicas sociais investigadas a seguir.

CAPÍTULO 2

DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA ANTES DO CONCÍLIO VATICANO II

Estamos considerando, neste trabalho, a Doutrina Social da Igreja (DSI) em dois momentos distintos: antes e depois do Concílio Vaticano II (CV II). Não ignoramos o ensinamento do Papa Bento XVI que afirma: “Não existem duas tipologias de doutrina social - uma pré-conciliar e outra pós-conciliar - diversas entre si, mas um único ensinamento coerente e simultaneamente sempre novo” (CV12). No entanto, o próprio Pontífice admite que é possível destacar características peculiares a cada encíclica e a cada ensinamento deste ou daquele Papa: “É justo evidenciar a peculiaridade de uma ou outra encíclica, do ensinamento deste ou daquele Pontífice, mas sem jamais perder de vista a coerência do *corpus doutrinal* inteiro” (CV 12). Assim, ainda que a DSI se constitua em um organismo doutrinal coeso, é inegável a diferença na compreensão eclesiológica existente antes e depois do CV II. Essa diferença na eclesiologia será explicitada de modo mais claro e abrangente, no início do terceiro capítulo.

Iniciamos este capítulo buscando uma melhor compreensão para o que se denomina DSI; perscrutaremos seu objeto e a distinção entre os termos “doutrina” e “ensino”. Em seguida, buscaremos o modo como o bem comum é proposto nas encíclicas *Rerum Novarum* (RN), *Quadragesimo Anno* (QA), *Mater et Magistra* (MM) e *Pacem in Terris* (PT), ou seja, as encíclicas sociais escritas antes da celebração do Vaticano II. O exame dessas encíclicas será precedido de breve contextualização, com pretensões de apenas situar historicamente cada texto social, sem, contudo, apresentar detalhes e minúcias de cada período histórico.

1 - O QUE SE ENTENDE POR DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA?

É comum tomar a encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, publicada em 1891, como marco referencial do início da DSI. Isso não significa que antes desse documento a Igreja nunca tenha tratado de questões sociais em seus textos pontifícios. O próprio Leão XIII já havia tocado em questões dessa ordem, sobretudo de aspectos políticos, em outros de seus escritos. Assim, melhor que indicar a *Rerum Novarum* como o documento com o qual se inicia a DSI e o ano de 1891, como a data fixada de seu começo, é falar de Leão XIII como seu iniciador. “Uma das razões pelas quais a RNadquire essa relevância tão especial no magistério de Leão XIII é a delimitação que posteriormente se fez na Doutrina Social da Igreja, como doutrina sobre questões sociais estritas” (CAMACHO, 1995, p. 12).

João Paulo II assim definiu a DSI: “um corpo doutrinal atualizado, que se articula à medida que a Igreja, dispondo da plenitude da Palavra revelada por Cristo Jesus e com a

assistência do Espírito Santo (Cf. Jo14,16.26; 16,13-15) vai lendo os acontecimentos, enquanto eles se desenrolam no decurso da história" (SRS 01). Mais recentemente, Bento XVI apresentou a DSI como “‘caritas in veritate in re sociali’, ou seja, proclamação da verdade do amor de Cristo na sociedade; é serviço da caridade, mas na verdade. Esta preserva e exprime a força libertadora da caridade nas vicissitudes sempre novas da história” (CV 05).

Grosso modo, pode-se dizer que a Igreja sempre se preocupou com questões sociais. Ela surge na história com essa vocação. A preocupação com os problemas da sociedade é um serviço que a Igreja sempre prestou à humanidade e que veio se aperfeiçoando com o passar dos tempos. Desde seu surgimento na história, ela mostra-se preocupada em iluminar as realidades do mundo e a experiência do ser humano, com a luz que é o próprio Cristo, seu perene fundamento. Assim, se pode buscar, perfeitamente, os fundamentos da DSI nos próprios Evangelhos.

Não existe doutrina cristã que não tenha sua fonte na Escritura e na Tradição. A doutrina social da Igreja não escapa a esta regra. Muitos a representam como uma criação do magistério, no fim do século XIX, para não ser ultrapassada pelos acontecimentos. Este é um esquema inaceitável. O magistério não tem outra missão senão a de anunciar a palavra de Deus. E todo ensinamento doutrinal, que não tiver um vínculo com a única revelação, será inadmissível (BIGO, 1969, p. 21).

No encontro de Deus com a humanidade, na pessoa de Cristo, toda a vida humana foi tocada. Nenhum aspecto que é próprio da existência humana esteve indiferente à Encarnação. Deus, em Jesus, veio ao encontro da humanidade em sua totalidade; veio salvar todo homem e o homem todo.

O encontro com Deus afeta a vida inteira e não apenas determinados momentos “religiosos” de culto ou de oração. Nada do que é humano é alheio a este encontro, sobretudo sabendo que o Filho de Deus veio ao encontro da vida humana em sua totalidade, pela Encarnação (ANTONCICH; SANS, 1986, p. 25).

E mesmo antes da sistematização da DSI, a partir do texto leonino, pode-se encontrar, em escritos bem antigos, referências a questões sociais e abordagens em torno de problemas relacionados à justiça.

Os escritores eclesiásticos da antiguidade cristã (sobretudo dos séculos II ao V) são considerados testemunhas muito autorizadas da fé. As preocupações pela justiça e pelos pobres são muito evidentes e são uma rica fonte do pensamento cristão, em alguns casos de surpreendente radicalidade (ibid.).

Não se pode deixar de lembrar, por exemplo, Santo Tomás de Aquino, baluarte da teologia moral católica. Em sua *Summa Theologica*, dedicou boa parte ao tratamento da justiça, conforme apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho.

A doutrina social figura no capítulo das virtudes, que retificam as condutas humanas. Organiza-se em torno dos dois grandes temas: o da justiça, virtude moral, e o da caridade, virtude teologal. (...) O caráter específico da justiça é o de regular essas relações. (...) Santo Tomás consagra-lhe na *Summa Teológica* grande desenvolvimento (23 questões IIa IIae, qu. 57 a 79) (ibid., p. 48).

A chamada DSI não é pura e simplesmente, um conjunto de escritos oficiais, normalmente oriundos do magistério pontifício. “Trata-se de uma tradição oral e não só escrita, tradição viva e também vivida. Muitos católicos que se dedicam ao serviço do próximo dão vida a esse magistério cumprindo dia após dia as suas tarefas, ainda que nunca tenham lido uma encíclica social” (CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA INGLATERRA E DO PAÍS DE GALES, 1997, p. 697).

De modo que a DSI é menor que o “pensamento” Social da Igreja. O que neste trabalho chamamos de “doutrina” é a organização do conjunto dos documentos oficiais do Magistério Pontifício, como encíclicas e constituições, que tratam, especificamente, de problemas sociais. O “pensamento” social, por sua vez, é mais abrangente e abarca a Sagrada Escritura, o ensinamento da patrística, as homilias, radiomensagens, catequeses e outros pronunciamentos do Magistério Eclesial que, mesmo não tratando diretamente de questões sociais, tocam proposições desse âmbito. “A Sagrada Escritura é o ponto de partida da ética social cristã. Mas entre o testemunho bíblico e o momento presente existe uma longa história de intervenções da Igreja sobre as questões sociais” (VIDAL, 1986, p. 37).

Este trabalho tem como objeto específico de investigação a DSI compreendida apenas nas encíclicas papais eminentemente sociais. Mais precisamente as que compreendem o período contemporâneo que se inicia com a *Rerum Novarum* de Leão XIII até a *Laudato Si* do Papa Francisco. Restringe-se, praticamente, ao período dos últimos cento e vinte e cinco anos, apenas.

1.1 - O objeto da DSI

O objeto do qual se ocupa primeiramente a DSI é o progresso humano realizado de modo autêntico e integral, bem como da sociedade na qual o homem está inserido. Visa, ainda, a promoção e defesa da dignidade pessoal do ser humano, bem como a tutela de seus direitos.

A solicitude social da Igreja, que tem como fim um desenvolvimento autêntico do homem e da sociedade, o qual respeite e promova a pessoa humana em todas as suas dimensões, manifestou-se sempre das mais diversas maneiras. Um dos meios privilegiados de intervenção, nos últimos tempos, tem sido o Magistério dos Romanos Pontífices que, partindo da

Encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII como de ponto de referência, tratou com frequência a questão (...) (SRS 01).

A Igreja, atenta à missão de Jesus, que veio “para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10), e desejosa de continuar fazendo o que Ele fazia, não fica alheia à realidade dos homens e mulheres desta terra, e se ocupa, também, de questões sociais.

Para promover e libertar a pessoa humana, considerando-a integralmente em todas as suas dimensões, terrena e transcendente, a Igreja propõe ensinamentos e critérios de ação para os diversos campos da atuação humana: social, econômico, político e cultural, conforme seja preciso.

Há que se considerar, no entanto, uma diferença de enfoque, no que diz respeito ao objeto da DSI, antes e depois do CV II, sobretudo, no que diz respeito ao método e ao ponto do qual parte. As encíclicas sociais pré-conciliares são fortemente marcadas pela dedução e originam sua reflexão do direito natural.

Em sua primeira época, a DSI tem um marcado caráter dedutivo. A contínua referência ao direito natural pressupõe que este é o ponto de partida para a elaboração doutrinal: daí irão se desenvolvendo os critérios morais aplicáveis aos problemas considerados em cada momento. Isso não quer dizer que não se preste atenção à realidade; mas pesam mais os princípios abstratos e o método dedutivo (CAMACHO, 1995, p. 24)

O principal fundamento da DSI antes do Vaticano II é o direito natural baseado no método dedutivo, “as referências evangélicas ou especificamente cristãs são escassas ou secundárias” (CAMACHO, 1995, p. 25). Há uma grande preocupação dos Pontífices com a apresentação da doutrina, fundamentada no direito natural.

Leão XIII adota a categoria de “direito natural” para dirigir-se a seu contexto e enfrentar os grandes problemas sociais. Nesse sentido, a restauração do pensamento de Tomás de Aquino foi uma das suas mais frutíferas iniciativas. O tomismo contribuiu não só para o surgimento das correntes filosóficas e teológicas, mas também para o desenvolvimento da DSI (GASDA, 2011, p. 69).

E o objeto inicial da DSI é bem definido: tenta responder às questões especificamente relacionadas ao conflito entre trabalho e capital e está muito intimamente relacionado à ordem econômica da sociedade. Se hoje se pode dizer que o objeto da DSI é toda a sociedade humana – nacional e internacional – como também a família e a vida econômica e política, não o foi assim desde sempre.

Na época em que se utilizava a expressão “questão social” para referir-se às dramáticas tensões e conflitos que o mundo industrial ocidental conhecia, por “ensino social” se entendiam as posturas adotadas pela Igreja no campo das interrelações humanas no âmbito da sociedade econômica (CALVEZ, 1991, p. 14-15 – *tradução nossa*).

O documento inaugural da DSI, a *Rerum Novarum*, está voltado, principalmente, para a situação dos operários e as indignas condições de trabalho, às quais as pessoas eram submetidas. O segundo, a *Quadragesimo Anno*, mesmo que ampliando um pouco esse tema, não deixa de considerá-lo como primeira preocupação. “Pio XI contempla a questão global e propõe soluções que transcendem o problema concreto da classe trabalhadora, embora não deixe de considerá-lo, implicitamente” (CAMACHO, 1995, p. 101).

Foi preciso esperar por João XXIII para se perceber uma mudança de enfoque do objetivo da DSI e sua ampliação a todos os aspectos referentes à vida do homem na sociedade. A *Mater et Magistra* apresenta uma mudança de mentalidade no que diz respeito ao modo de enfretamento dos problemas sociais por parte da Igreja. “Esta mudança não significa um desprezo pela doutrina, significa, antes, situá-la em seu verdadeiro lugar: como instrumento para se chegar a decisões concretas” (ibid., p. 27).

O Concílio, convocado e inaugurado pelo autor da *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, encíclicas que já sinalizam uma mudança no método de abordagem dos problemas sociais, fez com que a Igreja ampliasse seu olhar a fim de detectar novos problemas sociais e, ao mesmo tempo, continuar tratando dos já existentes, porém com nova mentalidade. “A nova sensibilidade de João XXIII em relação o mundo contemporâneo coincide com uma mudança metodológica, que procura mais a realidade como ponto de partida da reflexão moral” (ibid., p. 25).

Ainda que a Igreja não encontre sua missão primeira na promoção de soluções de problemas temporais, ela não se omite em apresentar o Evangelho como luz da fé que ilumina as diversas estruturas humanas, nas quais a vida do homem se desenvolve.

Embora a missão evangelizadora da Igreja não se destine a propor programas temporais ‘em assuntos técnicos para os quais lhe faltam competências e meios’ (QA 14) e seja, na verdade, de caráter religioso, a Igreja, no entanto, considera que corresponde à sua missão iluminar com a luz da fé o trabalho temporal de construir estruturas de justiça no campo social, econômico e político (ANTONCICH; SANS, 1986, p. 18-19).

A Igreja, por meio de sua Doutrina Social, acredita que a fé deve apoiar a ordem social e fortalecer o sentido moral das pessoas, pois os problemas sociais têm dimensões éticas e, em última análise, ficam suas raízes no pecado da humanidade. “Os problemas sociais têm sua origem e raiz no pecado dos homens, na deschristianização da sociedade, no esquecimento dos valores espirituais; a organização econômica ignora e até contradiz as exigências morais” (ibid., p. 19).

Os problemas da sociedade chamam a atenção da Igreja porque, em sua grande maioria, implicam no desrespeito à pessoa humana, imagem e semelhança de Deus, e obstaculizam sua realização plena.

1.2 - Doutrina ou ensino social da Igreja?

O uso da expressão “Doutrina Social da Igreja” ainda é objeto de debate entre os que se debruçam sobre os ensinamentos e orientações da Igreja em questões sociais. Nem sempre entre os Pontífices, houve consenso a respeito de como tratar os ensinamentos sociais oriundos do Magistério Eclesiástico.

Não há uniformidade na denominação ou nome que se dá ao corpo de doutrina social da Igreja. Leão XIII fala de “doutrinas” tiradas do Evangelho pela Igreja, e de “filosofia cristã”; Pio XI fala de “filosofia social” e de “doutrina em matéria social e econômica”; Pio XII faz uso explícito das expressões “doutrina social da Igreja” ou “doutrina social católica”; João XXIII também fala de “doutrina social” (VIDAL, 1986, p. 38).

João Paulo II usa, sem dificuldades, o termo “doutrina” para se referir ao Magistério Social: “Os Sumos Pontífices não deixaram de ilustrar, com as suas intervenções, também aspectos novos da doutrina social da Igreja” (SRS 02). E ainda, continua o Papa: “(...) seguindo o sulco traçado pelos meus veneráveis Predecessores na Cátedra de Pedro, reafirmar a continuidade da doutrina social da Igreja e, conjuntamente, o seu renovamento constante” (SRS 03). Bento XVI também diz “doutrina social da Igreja”: “A caridade é a via mestra da doutrina social da Igreja” (CV 02); “‘Caritas in veritate’ é um princípio à volta do qual gira a doutrina social da Igreja (...)” (CV 06). Francisco, por sua vez, com pontificado ainda em curso, parece preferir a expressão “magistério social da Igreja” para se referir à DSI: “Espero que esta carta encíclica, que se insere no magistério social da Igreja (...)” (LS 15).

Segundo Calvez, “é inegável que alguns dos estudiosos do ensinamento da Igreja sobre a sociedade econômica dão muita importância à expressão ‘doutrina social’. Parece-lhes que reflete melhor o peso da autoridade inerente às posições defendidas pela Igreja em matéria social” (1991, p. 15 - *tradução nossa*). Outros, no entanto, preferem a expressão “ensino social” a “doutrina social” da Igreja, como é o caso do próprio Jean-Yves Calvez que assim afirma: “Usarei ordinariamente a expressão “ensino social” para referir-me aos ensinamentos da Igreja relativos exclusivamente à sociedade econômica” (*ibid.*, p. 14 – *tradução nossa*). O termo “ensino” parece mais adequado a uma reflexão que acompanha a dinâmica do desenvolvimento histórico e não se reduz ao conhecimento aprofundado de princípios estritos com característica de imutabilidade.

De fato, quando se diz “Doutrina Social da Igreja”, não se pretende com o termo “doutrina” afirmar uma espécie de sentença com caráter de imutabilidade a fim de se defender uma verdade absoluta e recusar outra que seja falsa, como pode parecer. Não se trata da proposição de um dogma, mas de um ensinamento que pressupõe a fé como ponto de partida e é realizado com autoridade pela hierarquia eclesiástica.

Quando se refere ao ensino social da Igreja o magistério não se situa no nível doutrinal, mas no nível pastoral, por isso o nome “doutrina” não pode ser entendido como ensinamento dogmático, mas num sentido menos rigoroso, como ensinamento que parte da fé e é feito com autoridade pelo magistério da Igreja, mas não como exercício de infalibilidade. Trata-se do magistério autêntico, mas não infalível (ANTONCICH; SANS, 1986, p. 22).

A DSI tem caráter dinâmico; não é algo dito uma única vez e válido para sempre. Trata-se de um processo permanente de iluminação da realidade em constante mutação. É um ensinamento que precisa ser sempre retomado e adaptado às diversas situações, tempos e circunstâncias. Segundo Camacho, “os documentos não são uma espécie de última palavra; são uma palavra autorizada, e não uma palavra a mais, que proporciona o equilíbrio para situar as questões em suas verdadeiras dimensões, animando-as a continuar caminhando” (1995, p. 20).

A consciência desse dinamismo próprio da DSI ajuda a evitar o perigo do anacronismo. Os textos da DSI não podem ser empregados a toda e qualquer situação social sem antes considerar seu contexto histórico e os problemas concretos aos quais tentam iluminar. Para exemplificar esse aspecto dinâmico da DSI podemos tomar as questões em torno do capitalismo. A Igreja não pode afirmar, hoje, exatamente o que afirmava a respeito desse sistema econômico, em meados do século passado. O sistema capitalista hoje não é mais o mesmo que vigorava no final da Segunda Guerra Mundial. É um sistema que se reinventa a cada época. Por isso a palavra sobre ele não pode ser sempre a mesma. A reflexão social da Igreja vai amadurecendo à medida que os problemas concretos vão surgindo ao longo da história.

A tradição católica é viva, ou seja, é expressão de um dinamismo que se concretiza, nos diferentes momentos históricos, em posicionamentos que podem estar sujeitos a determinações, mudanças e transformações, sem que isso equivalha a reduzir ou relativizar seu alcance (VICINI, 2011, p. 181).

Não se trata de uma evolução da DSI propriamente dita, mas de uma nova forma de articulação de seus princípios em torno de novos problemas. Mais que uma evolução, podemos dizer uma reformulação da doutrina. “Na medida em que nós, os crentes,

conservamos suficiente sensibilidade para perceber a novidade de cada situação histórica, evitaremos que a Doutrina Social se imobilize” (CAMACHO, 1995, p. 17).

A DSI atua conforme os problemas sociais de cada época; colabora com a união dos cristãos e de todas as pessoas de boa vontade, na tentativa de melhorar a sociedade a partir da fé em Cristo Jesus. Tenta ser uma voz que incentiva a comunidade cristã e toda a sociedade a empenhar-se na solução dos problemas sociais que lhe afetam.

2 - LEÃO XIII – RERUM NOVARUM

A carta encíclica *Rerum Novarum*, publicada em 1891, é um marco referencial para toda a DSI, uma vez que aborda de modo sistematizado e global uma questão social específica como não se tinha feito ainda. “(...) pela primeira vez um Papa expressa seu pensamento sobre todo o problema social de seu tempo, transformado por sua gravidade e urgência no drama mesmo do homem. É um fato novo e um precedente considerável” (BIGO, 1969, p. 58). A atenção do Papa Leão XIII está voltada, principalmente, para a situação dos operários de seu tempo e as indignas condições de trabalho às quais as pessoas eram submetidas. “Em 1891, o problema social é o problema dos operários da indústria nascente em alguns países, principalmente, europeus” (ibid., p. 59). Trata-se de um texto pontifício que norteia o agir católico em questões sociais. É um documento cuja autoridade é invocada em muitos lugares, apesar da existência de certas incompreensões de seu conteúdo. “A grande encíclica *Rerum Novarum* ainda repercute, com seus acentos proféticos que, apelando para a justiça do Estado em favor dos operários, marcaram poderosamente a evolução do capitalismo no século XX” (ALBERT, 1992, p. 299). A partir dessa encíclica, o pensamento social da Igreja toma a forma de um “corpo organizado” com características de maior legitimidade eclesial e social e os cristãos católicos assumem com mais coragem as atividades sociais, como forma da Igreja se fazer presente e atuante no mundo.

2.1 - Contexto histórico

Observando o período histórico no qual surgiu a encíclica leonina, nota-se que o liberalismo constituía o principal objeto de enfrentamento da Igreja naquela época. “O magistério social, em suas origens, tem muito a ver com o liberalismo reinante” (CAMACHO, 1995, p. 31). “O capitalismo incipiente foi percebido como negativo já desde o início do magistério, porque produziu ‘acumulação de riquezas em mãos de um pequeno número e a pobreza da imensa maioria’ (RN 06), e isso devido à lógica do contrato de trabalho” (ANTONCICH; SANS, 1986).

O século XIX é profundamente marcado por transformações sociais que provocaram o fortalecimento do que costumamos chamar “sociedade moderna”. A principal mudança dessa época está na compreensão do indivíduo que ganha destaque em contraposição à inclinação da época anterior em dissolvê-lo na sociedade. A ideologia liberal se esforçava por defender o indivíduo perante os abusos do poder do estado, que pouco espaço cedia à participação dos cidadãos na vida política. “Nasceu o liberalismo econômico da reação contra os entraves de toda espécie levantados à liberdade dos indivíduos pelas corporações e pela política protecionista que favorecia o comércio e a indústria, na era do mercantilismo” (CAMPOS, 1966, p. 08). Na economia, o aspecto mais marcante desse tempo é o fortalecimento do capitalismo liberal que se manifestava como sinal de progresso da sociedade.

Os anos de abertura do século XX foram o mais próximo de um mercado mundial sem barreiras para produtos, capitais e trabalho que o planeta já vira. (...) Além disso, a economia internacional integrada crescia na maior velocidade já registrada pela história. A produção e a renda aumentaram, e não apenas nas nações ricas. Muitos países subdesenvolvidos cresceram de forma dramática (FRIEDEN, 2008, p. 32-33).

O desenvolvimento da indústria no século XIX e o surgimento do capitalismo industrial a partir do século XX colocaram a Igreja diante de graves desafios no que diz respeito à preservação e promoção da vida dos trabalhadores. As novas propostas de produção oriundas da revolução industrial afetaram diretamente as condições de trabalho da classe operária. “Em particular, todas as fontes mostram uma significativa estagnação dos salários dos operários ao longo de 1810-1850, embora o crescimento industrial estivesse a pleno vapor” (PIKETTY, 2014, p. 220).

A aquisição das máquinas requeridas pelo processo de industrialização exigia a existência de um capital que já estivesse anteriormente reservado. Essa reserva prévia de capital tornou-se possível graças ao comércio. “Os historiadores falam de uma fase inicial do capitalismo, ao qual chamam de *capitalismo comercial*. (...) As primeiras grandes fortunas foram geradas no comércio. Sem essa acumulação de capital teria sido impossível o nascimento do capitalismo” (CAMACHO, 1995, p. 35 - 36).

O novo modo de organização da economia e a produção capitalista originados no processo de industrialização supõem a separação entre trabalho e capital. Isso acarreta consequências drásticas para os trabalhadores.

Quando uma máquina e cinco homens passaram a fazer o trabalho de cem deles, o benefício para a sociedade era evidente. Mas mesmo que alguns dos outros 95 homens tenham sido empregados para produzir as máquinas, a maioria precisou abandonar a vida que estava acostumada a ter e buscar outras fontes de sustento. Ou seja, o comércio e as tecnologias que

aumentaram a renda agregada também arruinaram milhões de trabalhadores e produtores agrícolas (FRIEDEN, 2008, p. 23-24).

O poder e a riqueza passaram a ser concentrados nas mãos de poucos, gerando um descaso em relação ao trabalhador. “O que se observa nos anos 1870-1914 é tão somente uma estabilização da desigualdade em nível extremamente elevado, e, em certos casos, é possível identificar uma espiral de disparidade acompanhada de concentração progressiva de riqueza” (PIKETTY, 2014, p. 15).

O objetivo dos empregadores capitalistas era o aumento da produção e do lucro, a padronização da qualidade e o controle do trabalho humano. O sujeito trabalhador não era considerado e respeitado em sua dignidade humana, tornando-se mais uma “coisa” ou ferramenta na linha de produção. O operário fora transformado em instrumento de produção subordinado à intensa exploração.

Com o capitalismo produtivo, o capitalista, proprietário dos meios de produção (terra, máquinas, matérias-primas etc), “compra” do trabalhador o uso da sua força de trabalho por um salário que corresponde grosseiramente à soma necessária à reconstituição e à reprodução dessa força de trabalho; soma que é inferior à produzida pela realização da obra dessa força de trabalho (PERRAULT, 1999, p. 27).

Após o processo de industrialização, a consolidação do sistema capitalista e a separação entre trabalho e capital, o trabalhador foi encontrado em situação de verdadeira miséria, principalmente se comparada à riqueza e fartura na qual viviam os empregadores, donos do capital.

Vivendo e trabalhando em situações precárias, com jornadas de trabalho de até quatorze horas ou mais, homens, mulheres e crianças eram expostos a visível processo de exploração capaz de criar ao lado da grande massa de proletários uma classe reduzida e abastada de industriais (ANDRADE, 1993, p. 45).

Possuindo riquezas, faltava aos donos do capital uma forma de compreensão da própria vida e de como utilizar a riqueza que possuíam. A ideologia liberal preencheu essa lacuna, formatando-lhes a mentalidade burguesa. “A ideologia burguesa, expressa pelos ‘pensadores’ políticos e pelos economistas mais respeitados do século XIX, explica que, originalmente, a sociedade dividiu-se em duas categorias: uns laboriosos, inteligentes, poupadões; outros, preguiçosos, dilapidadores” (PERRAULT, 1999, p. 25). A burguesia era orientada pela ideologia liberal e via no enriquecimento um sinal de poder ao aplicar a riqueza que possuíam para obterem mais riqueza. “O anseio de lucro é a mola-mestra que a mentalidade liberal-burguesa empresta ao capitalismo para dotá-lo desse dinamismo que o caracteriza” (CAMACHO, 1995, p. 38).

Na tentativa de responder à situação social surgida a partir das revoluções industriais que tinham o liberalismo econômico como “pano de fundo”, surgiram as iniciativas de caráter mais social, nas quais germinaram as doutrinas socialistas.

A obra de Karl Marx, que inspirou “os socialismos” futuros, se preocupava com a situação miserável e desumana, na qual viviam os trabalhadores das indústrias, vítimas do desenvolvimento econômico de inspiração liberal.

A solução sugerida por Karl Marx e vários autores socialistas do século XIX, e posta em prática pela União Soviética no século XX, é muito mais radical e tem, pelo menos, o mérito da coerência. Ao abolir a propriedade privada de todos os meios de produção, tanto das terras como dos imóveis e do capital industrial, financeiro, e de negócios - à exceção de algumas parcas cooperativas e lotes de terra individuais -, é o conjunto do retorno privado do capital que desapareceria (PIKETTY, 2014).

O autor de “O Capital” questiona a desigualdade social e a forma de superá-la, propondo que a causa dessa disparidade social “deve ser encontrada nas próprias estruturas sociais, que funciona de modo que uns possuem os meios de produção e, ao utilizá-los, exploram os que deles carecem” (CAMACHO, 1995, p. 44).

Por causa de sua proposição materialista da história, do incentivo ao ódio promovido pela luta de classes e a abolição da propriedade privada transferindo-se todos os bens para o Estado em regime de propriedade pública, o socialismo foi veementemente rejeitado pela doutrina da Igreja, exposta na *Rerum Novarum*, por ser considerado um remédio causador de maiores danos que a própria enfermidade.

Os socialistas, para curar este mal, instigam nos pobres o ódio invejoso, contra os que possuem, e pretendem que toda a propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens de um indivíduo qualquer devem ser comuns a todos, e que a sua administração deve voltar para os Municípios ou para o Estado. (...) lisonjeiam-se de aplicar um remédio eficaz aos males presentes. Mas semelhante teoria, longe de ser capaz de por termo ao conflito, prejudicaria o operário se fosse posta em prática. Pelo contrário é sumamente injusta, por violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender para a subversão do edifício social (RN 3).

Deve-se dizer, ainda, nessa tentativa de contextualização, que o principal paradigma que orientou a reflexão de Leão XIII na *Rerum Novarum*, como também toda a DSI em sua fase pré-conciliar foi o direito natural. “Quem se der ao trabalho de escrutar o conteúdo efetivo da doutrina da Igreja, terá muitas vezes ocasião de se surpreender, ao verificar com quanta frequência ela fala do direito natural” (CALVEZ; PERRIM, 1960, p. 71).

O direito natural tem íntima relação com a Revelação. Constituem como que duas fontes das quais brota a reflexão social da Igreja. “Procurando o fundamento último da competência que a Igreja tem de propor uma doutrina social, fomos levados a concluir que a

fonte suprema dessa competência é a revelação sobre Jesus Cristo e em Jesus Cristo” (ibid.). O direito natural utilizado pela Igreja para expor sua doutrina social, não pode ser fundamentado apenas na razão pura, pois isso colocaria em risco a autoridade eclesial extraída da Revelação e da fé: sua fonte própria de conhecimento. “A Igreja, cujo ensinamento específico é haurido na Revelação, que ela autenticamente interpreta e à qual os seus membros aderem pela fé, reconhece aqui uma segunda fonte da sua doutrina: o direito natural, que a razão, evidentemente, não ignora” (ibid., p. 72).

Entende-se por direito natural ou lei moral natural aquela condição que o homem possui de investigar-se a si próprio e encontrar em seu próprio ser as orientações e obrigações às quais deve obedecer para uma vida reta.

Segundo o ensinamento constante da Igreja, o homem encontra em si mesmo, ou seja, na análise da sua natureza de homem, o conjunto das obrigações morais essenciais, a que terá de se submeter, para agir em conformidade com o que é e deve ser. Esta “lei da natureza humana” encontra-se indestrutivelmente inerente à natureza do homem e funda-se em Deus, soberano Bem (ibid., p. 78 -79).

A relação “Revelação-direito natural” é a orientação teológico-paradigmática que norteia a redação da *Rerum Novarum*, como também dos demais textos magisteriais sociais até João XXIII, quando se observa uma mudança de método e de paradigma.

2.2 - O bem comum como bem moral

O bem comum não é algo de fácil definição na DSI pré-conciliar, principalmente em seus dois primeiros documentos: a *Rerum Novarum* e a *Quadragesimo Anno*. É citado algumas vezes nas duas encíclicas, mais precisamente, cinco vezes na *Rerum Novarum* e vinte e duas vezes na *Quadragesimo Anno*. Sem definição precisa, Leão XIII apenas o apresenta como um bem moral, conforme veremos a seguir. Somente na *Mater et Magistra*, de João XXIII, este conceito será melhor definido.

Na encíclica em pauta, é mencionado três vezes no número 18, uma vez no número 28 e, mais uma vez, no número 30. Nas três primeiras aparições, o bem comum está relacionado aos homens de governo, que para o qual devem trabalhar; aos homens da indústria que não concorrem para o bem comum, como os de governo e, por fim, é apresentado como um bem moral, conforme dito acima. Assim diz a encíclica:

Sem dúvida são necessários homens que governem (...) pois eles trabalham diretamente para o bem comum (...). Os homens, que, pelo contrário, se aplicam às coisas da indústria, não podem concorrer para este bem comum nem na mesma medida, nem pelas mesmas vias; (...).

(...) o bem comum, cuja aquisição deve ter por efeito aperfeiçoar os homens, é principalmente, um bem moral (RN 18).

No número 28, a propriedade privada é proposta em conciliação com o bem comum: “Não é das leis humanas, mas da natureza, que emana o direito de propriedade individual; a autoridade pública não o pode, pois abolir; o que ela pode é regular-lhe o uso e conciliá-lo com o bem comum” (RN 28). E no número 30, o bem comum é apresentado como fim da sociedade civil: “O fim da sociedade civil abrange universalmente todos os cidadãos, pois este fim está no bem comum, isto é, num bem do qual todos e cada um têm o direito de participar em medida proporcional” (RN 30).

A DSI, em linha de continuidade com toda a tradição teológica católica, apresenta a autoridade política, legitimamente constituída, como importante agente moral capaz de fomentar e garantir o bem comum. Na *Rerum Novarum* não é diferente: a promoção do bem comum é responsabilidade dos governantes (Cf. RN 18). “A autoridade pública, entendida como agente moral, tinha a responsabilidade específica de promover o bem comum, incluindo o bem religioso e moral de todos os indivíduos” (TONETI, 2013, p. 90). A autoridade política, no entanto, participa da autoridade divina.

A autoridade vem de Deus e é uma participação da Sua autoridade suprema; desde então, aqueles que são os depositários dela devem exercê-la à imitação de Deus, cuja paternal solicitude não se estende menos a cada uma das criaturas em particular do que a todo o seu conjunto (RN 19).

Se compreendemos o bem comum proposto por Tomás de Aquino como justiça geral ou justiça legal, conforme apresentado no primeiro capítulo, com a retomada desse conceito por Leão XIII, veremos o quanto reduzido foi em relação ao pensamento do aquinatense. Na encíclica leonina, a propriedade privada deve ser conciliada com o bem comum (Cf. RN 28). Assim afirma Andrea Vicini em relação a isso: “a recuperação do conceito de bem comum, a partir da carta encíclica *Rerum Novarum*, acontece inicialmente no âmbito da reflexão referente à propriedade privada, mostrando assim uma redução do horizonte da reflexão e da proposta tomista” (2011, p. 170).

A propriedade particular é inviolável, segundo o pensamento de Leão XIII, porque é fruto do trabalho humano: “Suportaria a justiça que um estranho viesse então a atribuir-se esta terra banhada pelo suor de quem a cultivou? Da mesma forma que o efeito segue a causa, assim é justo que o fruto do trabalho pertença ao trabalhador” (RN 05). Outro motivo para a inviolabilidade da propriedade privada está em sua conformidade com a lei natural: “Não é das leis humanas, mas da natureza, que emana o direito de propriedade individual” (RN 28).

Na defesa da propriedade privada compreendida como bem comum, fica bastante evidenciado o duro combate que Leão XIII trava com o socialismo. Isso não significa, no entanto, que haja uma aproximação ou aceitação, por parte da Igreja, das ideias liberais individualistas, muito presentes à época da redação do primeiro texto católico eminentemente social. A *Rerum Novarum* combate o socialismo, mas também se apresenta bastante reticente em relação ao liberalismo. Já no início do texto pontifício em pauta, o enfrentamento com o socialismo é apresentado nos seguintes termos:

Os socialistas, para curar este mal, instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que toda a propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens dum indivíduo qualquer devem ser comuns a todos, e que a sua administração deve voltar para os Municípios ou para o Estado (RN 03).

Como se pode notar, o principal aspecto do socialismo combatido na encíclica inaugural da DSI é a transferência dos bens particulares de alguém para o sistema de propriedade pública. Diante disso, a *Rerum Novarum* se deterá longamente em discussão argumentativa com o socialismo em defesa da propriedade privada, apresentando-a como algo que decorre da própria natureza humana.

Fica por esclarecer a qual vertente do socialismo o texto leonino combate. Não parece ser o socialismo marxista, uma vez que não alude diretamente à propriedade industrial e aos meios de produção. Não fica claro quais são os bens cuja apropriação particular o socialismo pretende extirpar. Ao que parece, a encíclica em questão defende o direito de propriedade da terra, combatendo uma vertente agrária do socialismo que negando esse direito ao trabalhador, limita que ele se aproprie apenas de seus frutos.

O fato de a referência à terra reaparecer em outras passagens que abordam o direito de propriedade significa que a *Rerum Novarum*, cujo objetivo maior era responder aos problemas da sociedade industrial, recorre a uma argumentação não adaptada à realidade de uma sociedade que deixara de ser agrícola ou que, pelo menos, não encontrava nesse terreno os seus problemas mais graves e novos (CAMACHO, 1995, p. 59).

O principal argumento de defesa da propriedade privada apresentado por Leão XIII é, sem dúvida, conforme apresentado acima, a afirmação de que se trata de um direito natural. Esse argumento se fundamenta na capacidade natural do homem de precaver-se, fazendo uso da própria razão, conforme afirma: “(...) em virtude desta prerrogativa deve reconhecer-se ao homem não só a faculdade geral de usar das coisas exteriores, mas ainda o direito estável e perpétuo de as possuir” (RN 05); e na capacidade laboral humana, através da qual o homem produz o próprio sustento por meio da utilização e transformação dos bens materiais (Cf. RN 04).

A primeira parte da encíclica, na qual se combate o socialismo em defesa da propriedade privada, deixa entrever certa influência do pensamento liberal-individualista presente naquele tempo. Observa-se que o principal argumento para a defesa do direito à propriedade privada é o indivíduo racional e capaz de trabalhar. Na tentativa de combater o socialismo, a encíclica tende a apropriar-se, ainda que não assumidamente, de certas ideias de outro adversário a ser combatido: o liberalismo.

Esta má impressão de adesão ao pensamento liberal-individualista é desfeita na segunda parte da encíclica. O liberalismo, na segunda metade do texto leonino, aparece como outro adversário a ser combatido. “Há na *Rerum Novarum* um claro afastamento em relação ao liberalismo, na medida em que a encíclica não se contenta em fundamentar o direito, mas insiste nos deveres derivados da condição de proprietários” (CAMACHO, 1995, p. 64). O homem tem direito natural à propriedade privada, mas, fazendo uma citação literal da *Summa Theologica* de Santo Tomás, a *Rerum Novarum* não deixa de realçar a dimensão de bem comum de todas as coisas criadas. Assim afirma o texto: “A esse respeito o homem não deve ter as coisas exteriores como particulares, mas sim por comuns, de tal sorte que facilmente dê parte delas aos outros nas suas necessidades” (RN 12). Os bens, quer externos e do corpo, quer do espírito, são concedidos ao homem pela bondade de Deus para servir “ao seu próprio aperfeiçoamento e, ao mesmo tempo, como ministro da Providência, ao alívio dos outros” (RN 12). Fica bastante evidenciada a distância do pensamento da Igreja, daquele individualismo próprio da ideologia liberal, no que diz respeito à propriedade privada. O direito à propriedade não é absoluto, ele está limitado a deveres e responsabilidades sociais.

Além da defesa e difusão da propriedade privada para todos, a *Rerum Novarum* propõe a promoção e a guarda dos direitos de todos, sobretudo dos mais necessitados; o salário justo, capaz de cobrir todas as necessidades básicas do trabalhador e de sua família; o descanso e a interrupção do trabalho em dias festivos; a promoção das condições adequadas para o exercício do ofício como requisitos fundamentais para a promoção do bem comum.

A possibilidade de associação de trabalhadores, de patrões ou mistas, em vista da defesa e promoção de direitos de ambas as classes, evitando-se a luta entre elas e o conflito entre trabalho e capital, aparece, ao longo da encíclica, como alternativas tanto às propostas socialistas quanto às liberais e evidencia a preocupação com a consecução do bem comum que percorre todo o texto pontifício leonino.

Ainda que a *Rerum Novarum* considere a autoridade política como o agente moral capaz de promover e garantir o bem comum, Leão XIII, ao final de sua encíclica, propõe uma concepção de Estado que se distancia tanto das ideias socialistas quanto da ideologia liberal.

Cabe ao Estado a proteção da propriedade privada, a iniciativa da legislação trabalhista e a guarda dos direitos dos trabalhadores. A solução da questão social é responsabilidade estatal. Assim, percebe-se o distanciamento da Igreja, da concepção liberal, “segundo a qual o Estado deveria ficar marginalizado por completo da vida social” (CAMACHO, 1995, p. 71).

Fugindo de uma concepção liberal do Estado, a Igreja se distancia também, do seu extremo oposto, que seria a intromissão continuada da autoridade política na vida privada. “Dissemos que não é justo que o indivíduo ou a família sejam absorvidos pelo Estado, mas é justo, pelo contrário, que tanto aquele como esta tenham a faculdade de proceder com liberdade, contanto que não atentem contra o bem geral e não prejudiquem ninguém” (RN 21). Em vista disso, a proposição do documento inaugural da DSI, é a de que haja uma sociedade cada vez mais rica em “corpos intermediários”, isto é, estruturas e organizações sociais menores que articuladas entre si compõem um corpo social maior e para as quais o Estado desempenhe apenas uma função subsidiária. O Estado onipresente fere a liberdade do cidadão, sufoca a vida da sociedade civil e, consequentemente, prejudica o bem comum.

Assim, para Leão XIII, além de um bem moral (Cf. RN 18), o bem comum está intimamente relacionado com o direito que o operário tem de possuir uma propriedade, sendo esta, garantida pela lei natural e compreendida como fruto do trabalho ou como o salário economizado e transformado em propriedade (Cf. RN 04). Na *Rerum Novarum*, o bem comum é o inspirador da defesa da propriedade privada e dos direitos dos trabalhadores.

3 - PIO XI – QUADRAGESIMO ANNO

Publicada em 1931 para comemorar os quarenta anos da *Rerum Novarum*, a *Quadragesimo Anno* é o documento de caráter social mais importante do pontificado de Pio XI. Historicamente situado entre as duas grandes conflagrações mundiais, o governo pastoral de Pio XI teve início em 06 de fevereiro de 1922, pouco tempo após o fim da primeira guerra e terminou com sua morte, em 20 de fevereiro de 1939, às vésperas da segunda.

O título da encíclica já evidencia o quanto seu autor percebe a questão social de seu tempo, de modo mais amplo que Leão XIII. Se o texto leonino quis tratar “sobre a condição dos operários”, a *Quadragesimo Anno* amplia esse tema tratando “da ordem social em conformidade com a lei evangélica”. “Pio XI contempla a questão global e propõe soluções que transcendem o problema concreto da classe trabalhadora, embora não deixe de considerá-lo, implicitamente” (CAMACHO, 1995, p. 101).

Em sua primeira parte, a *Quadragesimo Anno* se propõe a avaliar a repercussão e os frutos produzidos pela encíclica leonina, cujo quadragésimo aniversário se comemora. Nos

primeiros parágrafos da segunda parte, se dedica a algumas questões de caráter doutrinal. Como se pode notar, no próprio título do documento pontifício, seu autor não pretende apenas analisar uma determinada questão social, mas ambiciona expor o quanto necessário se faz a restauração de toda a ordem social em conformidade com o Evangelho. Tal restauração tem como fundamento a reforma das instituições e a mudança dos costumes. Critica o capitalismo e o socialismo e aponta as paixões da alma, como a origem de todos os males sociais.

3.1 - Contexto histórico

A mais importante encíclica social de Pio XI é emoldurada historicamente por uma grave crise econômica e pela implantação de governos autoritários em diversos países, começando pelo modelo comunista na Rússia, em 1917, por Vladimir Lênin. Conforme Gasda,

a crise explode em 1929, com o *crack* da New York Stock Exchange, na Quinta-feira Negra (24/10/1929). A economia se desintegrou, milhares de empresas fecharam as portas, famílias perderam tudo. A crise social generalizada favoreceu a ascensão de regimes autoritários que prometiam o restabelecimento da ordem: fascismo, nazismo, franquismo (2016, p.152).

Segundo Paulo Andrade, pouco tempo antes da redação dessa encíclica,

(...) o mundo havia sido palco de uma guerra sem precedentes e estava se preparando para outra, colocando por terra a ilusão de que o progresso técnico traria consigo de modo natural uma época duradoura. Na Itália o fascismo havia chegado ao poder e na Alemanha crescia o nazismo, enquanto na Rússia já havia acontecido e se consolidado a revolução comunista que iniciava sua fase estalinista (1993, p. 49).

Absorvendo totalmente o pensamento liberal, o sistema capitalista propõe a extinção de toda e qualquer situação que obstaculize ou diminua a liberdade de produção e de comércio. O empreendimento capitalista requer “a existência de uma mão-de-obra ‘livre’, isto é, liberta das obrigações e servidões feudais ou senhoriais” (PERRAULT, 1999, p. 28). Essa liberdade, no entanto, não passa da teoria. Na prática, ela não acontece de verdade. E nesse contexto, se encontra uma das maiores incoerências do capitalismo liberal: a liberdade que, inicialmente ou teoricamente, é proposta para todos, não encontra, na prática, realização plena. Os cidadãos em condições sociais e econômicas mais precárias, em sua grande maioria trabalhadores, devem submeter-se aos social e economicamente mais fortes, os donos do capital, e aceitarem condições de trabalho que beiram à desumanidade. “Esta ‘libertação’ é indissociável de uma pauperização maciça e da exploração dos camponeses” (ibid.). A liberdade proposta pela ideologia liberal assumida pelo capitalismo é realidade apenas para os que detêm o poder econômico, não para todos. “As dezenas de milhares de produtores

agrícolas forçados a deixar o campo em direção à cidade, ou a cruzar o oceano para as novas terras, com frequência encontravam pobreza, discriminação, doença e isolamento, em vez da tão esperada prosperidade" (FRIEDEN, 2008, p. 41).

Cientes de que são explorados pelo mercado trabalhista e que de modo isolado não conseguem resistir ao sistema capitalista que lhes impõe condições indignas de trabalho, os operários se organizam em agremiações, para defenderem seus próprios direitos e interesses. "Desde o início da Revolução Industrial, os trabalhadores se organizavam em sociedades de ajuda mútua e em sindicatos comerciais (ibid., p. 263). "Unidos, os operários ficam mais fortes para negociar: podem impor suas condições, reagindo às imposições de que haviam sido vítimas em outros tempos" (CAMACHO, 1995, p. 98). Essa organização trabalhista coloca em risco o sistema de mercado capitalista, pois acaba por colocar limites no jogo da oferta e da procura. "Quando se nega aquilo que é sua principal mola propulsora [oferta e procura], o sistema deixa de funcionar: o modelo teórico afasta-se cada vez mais do que ocorre na vida real" (ibid., p. 98).

A total liberdade de concorrência também acabou revelando-se uma incoerência do sistema. A concorrência tornou-se desleal e gerou grandes diferenças entre as unidades de produção:

enquanto umas cresciam em volume e em poder de controle do mercado, outras viam-se em condições cada vez mais precárias, até desaparecer ou ficar à mercê das decisões das grandes. Uma vez mais o modelo teórico de mercado era negado pela concentração do poder empresarial e pela falta de uma verdadeira liberdade de ação (ibid., p. 99).

As contradições no sistema acabam gerando fortes crises econômicas. Não havendo concorrência leal, não há os agentes que, agindo com liberdade, façam o mercado funcionar. Produtores e consumidores não mais existem em grande número. Quem detém o poder de controle do mercado são os grandes produtores que impõem suas condições aos consumidores.

Tudo isso explica o fato de o sistema enfrentar cada vez maiores dificuldades para superar os períodos de fortes crises, em que os preços despencam, muitas empresas quebram e as paralisações se generalizam. A miséria afeta com maior intensidade as classes mais indefesas, entre as quais generaliza-se o mal-estar social, ameaçando derrubar toda a ordem vigente (ibid.).

Outro marco histórico que não deixa de influenciar a redação da *Quadragesimo Anno* é o surgimento de governos autoritários mundo afora, a começar pela implantação do comunismo na Rússia, em 1917, alguns anos antes da redação da encíclica, enfrentando todas as dificuldades possíveis. Para falar do socialismo soviético, vale ressaltar que a Rússia ainda

não havia experimentado o capitalismo avançado, quando começou a se orientar sob a batuta do socialismo. “A União Soviética não era uma economia de mercado, mas a planificação também não se apresentava de forma intensa; as estatais se autogerenciavam, como ilhas de modernidade em um mar de atraso rural” (FRIEDEN, 2008, p. 235). Não era ainda um país que se pudesse considerar industrializado e formado por um povo com características marcadamente campesinas. “O sistema soviético foi projetado para industrializar o mais rapidamente possível um país muito atrasado e subdesenvolvido” (HOBSBAWN, 1995, p. 375). “A agricultura soviética era desprezada – não completamente, para ser preciso. No entanto, era atrasada, útil apenas como fonte de alimentos, materiais e mão-de-obra para a indústria” (FRIEDEN, 2008, p. 235)

Apresentando as constantes incoerências e contradições do capitalismo em nível internacional, as diversas crises econômicas geradas por esse sistema e a extrema pobreza da multidão, em contraste com a escandalosa opulência de poucos, Lênin consolida a revolução socialista. Não se pode negar os malefícios gerados por esse sistema desde sua implantação. No entanto, foi com a ascensão de Stalin ao poder, a partir de 1928, que o socialismo adquiriu maior rigidez e exibiu sua face mais cruel ao povo russo. “Consensualmente, os anos de 1930 são interpretados como aqueles em que a arbitrariedade, o culto à personalidade do líder e a disseminação do terror político foram atitudes comuns por parte do mandatário da URSS” (FREDRIGO, 2013, p. 182). O stalinismo se revela como um regime de terror que não mede esforços nem avalia consequências para manter a sociedade sob total controle.

Para garantir o desenvolvimento soviético e “proteger o socialismo”, uma doutrina político-ideológica precisou ser disseminada e, mais do que isso, era importantíssimo que os cidadãos da URSS acreditassesem nela – e, caso não acreditassesem, sentissesem, de perto, a possibilidade de punição por sua descrença (ibid., p. 183).

O incentivo à guerra entre as diferentes classes sociais, motivando inimizade e ódio; a total extinção da propriedade privada, atentando contra o direito natural e a organização social, visando apenas vantagens materiais, fazendo da produção de bens materiais o principal critério norteador do bem comum, fez do socialismo um sistema a ser totalmente rejeitado pela Igreja. Um pouco antes de Pio XI, Leão XIII já denunciava esse sistema: “Os socialistas, para curar este mal, instigam nos pobres o ódio invejo contra os que possuem” (RN 03). E ainda: “A teoria socialista da propriedade coletiva deve absolutamente repudiar-se como prejudicial àqueles membros a que se quer socorrer” (RN 07). Segundo Matos, “não seria justo ignorar o grande receio que muitos católicos nutriam em relação ao socialismo, devido à sua mentalidade marcadamente antirreligiosa, seu ateísmo e materialismo declarado, seu

impulso revolucionário e reivindicação de ser a única força salvadora para o proletariado” (1997, p. 268).

Apesar de suas inúmeras dificuldades, o socialismo dava sinais de que poderia vir a ser viável na prática, expandindo-se por diversas partes do globo terrestre e correspondendo às aspirações de trabalhadores de todo o mundo. Apresentava-se, inclusive, ambicionando substituir um capitalismo que sinalizava esgotamento e falência. “(...) sua imunidade à crise de 1929 – uma virtude da economia planejada e com amplo apoio estatal – realmente permitiu aos países do ocidente acreditar nas profecias do ‘enterro do capitalismo’ em nome da vitória comunista” (FREDRIGO, 2013, p. 183).

Pio XI aborda, em sua encíclica, não apenas o socialismo soviético que em 1931 encontrava-se partido. Aborda, também, uma das vertentes desse sistema, dividido pela II e III Internacional: o comunismo. “Não é mais somente o movimento operário e o socialismo que ele é levado a distinguir um do outro, é agora o comunismo e o socialismo” (BIGO, 1969, p. 189).

A segunda guerra mundial, gerada pelas crescentes tensões entre as nações, interrompeu, no entanto, todo esse processo de mudanças econômicas e sociais. E foi assistindo a tudo isso, contemplando, de um lado, a agonia do capitalismo em crise e, de outro, o crescimento do socialismo pelo mundo, Pio XI escreve seu mais importante texto em matéria social: a *Quadragesimo Anno*.

3.2 - O bem comum no contexto da justiça social

Conforme afirmado acima, por ocasião da busca do bem comum na *Rerum Novarum*, este é um conceito de difícil definição. Na DSI pré-conciliar ele aparece definido de modo mais claro, apenas na *Mater et Magistra*, de João XXIII, em 1961.

Se no texto leonino, que inaugura o corpo sistematizado da DSI, o bem comum pode ser encontrado na defesa dos direitos dos trabalhadores e da propriedade privada a partir da lei natural, na *Quadragesimo Anno* ele aparece associado à justiça social, principalmente no que diz respeito à distribuição dos bens, inclusive da propriedade privada, e na sua estreita relação com o princípio de subsidiariedade, uma vez que cabe à autoridade política a tutela do bem comum.

A justa distribuição dos bens entre as diversas classes sociais deve acontecer, tendo o bem comum e a justiça social como princípios orientadores. Assim afirma a encíclica: “Cada um deve, pois, ter sua parte nos bens materiais; e deve procurar-se que a sua repartição seja

pautada pelas normas do bem comum e da justiça social" (QA 58). Trabalho e propriedade são fatores imprescindíveis nesse processo distributivo.

Ainda que a proposição da justiça social se inicie, nessa encíclica, pela propriedade privada, a primeira preocupação de Pio XI parece ser as injustiças cometidas pelo desejo ambicioso, tanto do capital, quanto do trabalho, que pretendem reter para si toda a renda obtida, desrespeitando os princípios de uma distribuição pautada pela justiça. Nesse sentido, continua a encíclica: "Hoje, porém, à vista do contraste estridente que há entre o pequeno número dos ultra-ricos e a multidão inumerável dos pobres, não há homem prudente que não reconheça os gravíssimos inconvenientes da atual repartição da riqueza" (QA 58). "É aqui que, pela primeira vez, uma encíclica social alude à *justiça social*, que se apresenta como o princípio que deve regular uma distribuição adequada" (CAMACHO, 1995, p. 108). A justiça social, como princípio orientador do bem comum, é trazido à tona na *Quadragesimo Anno*, para apontar os excessos do capital e sua desmedida ambição de monopolizar a renda, desconsiderando a presença do trabalho na produção: "Vai, portanto, contra a justiça social diminuir ou aumentar demasiadamente os salários em vista só das próprias conveniências e sem ter em conta o bem comum" (QA 74).

O direito dos operários à propriedade, já defendido na *Rerum Novarum*, volta na *Quadragesimo Anno*, com a proposta da justa distribuição da renda que permita aos trabalhadores, através de um salário justo, economizar e constituir um patrimônio para sua família. "Já declaramos anteriormente quanto importa ao bem comum que os operários e patrões possam formar um modesto pecúlio com a parte do salário economizada" (QA 74). Trata-se de uma das exigências do bem comum: o salário justo pougado e transformado em propriedade. "O discurso conserva toda a sua lógica temática em torno da justa distribuição da renda entre proprietários e trabalhadores, já que, aqui, o acesso da classe trabalhadora à propriedade exige, ao mesmo tempo, uma menor acumulação de riqueza por parte dos capitalistas" (CAMACHO, 1995, p. 108).

A propriedade privada, no entanto, segundo Pio XI, tem proporção individual e social.

Primeiramente, tenha-se por certo que nem Leão XIII, nem os teólogos, que ensinaram conforme a doutrina e orientação da Igreja, jamais negaram ou puseram em dúvida a dupla espécie de domínio, que chamam individual e social, segundo diz respeito ou aos particulares ou ao bem comum (QA 45).

Assim, a propriedade deve servir à pessoa e ao bem comum, evitando-se o individualismo e o coletivismo. O primeiro, não considera o caráter social da propriedade e o segundo, nega sua dimensão individual.

Cabe ao Estado o dever de cuidar para que as exigências do bem comum sejam cumpridas, no que diz respeito à dimensão social da propriedade privada. “E assim a autoridade pública, iluminada sempre pela luz natural e divina, e pondo os olhos só no que exige o bem comum, pode decretar mais minuciosamente o que aos proprietários seja lícito ou ilícito no uso dos seus bens” (QA 49). A posse da propriedade, por parte dos indivíduos deve estar harmonizada com o que exige o bem comum. “Para Pio XI, na encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), a autoridade pública que tem ‘sempre diante dos olhos a lei natural e divina’ está incumbida de considerar o que pode exigir o bem comum, estabelecendo ‘o que é lícito aos que possuem e o que não’” (VICINI, 2011, p. 170).

No entanto, para garantir, que as intervenções estatais não extrapolem seus limites e se tornem arbitrárias e autoritárias, Pio XI propõe o princípio de subsidiariedade. “A alternativa para estimular o dinamismo e a criatividade de grupos e instâncias decisórias, evitando a interferência desnecessária de instâncias superiores, concretizou-se no chamado princípio de subsidiariedade” (TONETI, 2013, p. 91). Pio XI assim o explicita:

Assim como é injusto subtrair aos indivíduos o que eles podem efetuar com a própria iniciativa e capacidade, para o confiar à coletividade, do mesmo modo passar para a sociedade maior e mais elevada o que as sociedades menores e inferiores podiam conseguir, é uma injustiça, um grave dano e perturbação da boa ordem social. O fim natural da sociedade e da sua ação é coadjuvar os seus membros, não destruí-los nem absorvê-los (QA 79).

Conforme explicitado nesse princípio, as organizações sociais superiores devem ajudar, apoiar e promover os corpos intermediários da sociedade, ou seja, aquelas organizações sociais menores que se colocam entre o indivíduo e o Estado. Desse modo, as organizações sociais menores cumprem as funções sociais que lhes cabem sem ter que remetê-las a institutos superiores da organização social, pelos quais correriam o risco de serem absorvidos e substituídos. Assim, cabe ao Estado colaborar com as organizações sociais menores, sem intervir em seu espaço vital, garantindo-lhes a liberdade e a responsabilidade. Assim afirma o Papa Ratti: “Deixe, pois, a autoridade pública ao cuidado de associações inferiores aqueles negócios de menor importância, que a absorveriam demasiadamente” (QA 80).

Além da preocupação em se evitar a intromissão abusiva do Estado nas organizações sociais menores e intermediárias, o princípio de subsidiariedade estabelece uma espécie de intervenção positiva da autoridade pública, quando propõe que o Estado ajude, sustente e integre os diferentes membros da sociedade, proporcionando-lhes condições que favoreçam a

sua autopromoção. E ainda facilita, que todos os cidadãos participem na promoção do bem comum, uma vez que lhes confere poderes e espaços para participação ativa na vida social.

Para Pio XI, bem comum e justiça social são realidades intimamente unidas. Assim afirma o autor da *Quadragesimo Anno*: “Enfim as públicas instituições adaptarão a sociedade inteira às exigências do bem comum, isto é, às regras da justiça” (QA 110). E é tarefa de todo cidadão, enquanto parte de uma grande família, colaborar para a promoção do bem comum, considerando suas exigências e o que se pode fazer para torná-lo uma realidade: “Só haverá uma verdadeira cooperação de todos para o bem comum, quando as diversas partes da sociedade sentirem intimamente que são membros de uma só e grande família” (QA 136).

4 - JOÃO XXIII – MATER ET MAGISTRA E PACEM IN TERRIS

Duas encíclicas marcam o magistério social de João XXIII: *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*. Com a primeira, inaugura-se um tempo de transição na DSI. *Mater et Magistra* apresenta uma mentalidade nova no modo de enfrentar os problemas sociais. Tal mentalidade se consolida no Concílio Vaticano II, inaugurado pouco depois dessa publicação. A segunda, por sua vez, publicada apenas dois anos após a primeira, é considerada por alguns estudiosos como o “testamento espiritual” do pontífice, falecido logo em seguida.

As duas encíclicas sociais em pauta se diferem das anteriores, inclusive, no estilo do discurso. “Se até Pio XII predominavam um discurso mais filosófico e uma argumentação baseada nos princípios da razão, João XXIII lança mão de um raciocínio mais indutivo, que se apoia mais no aspecto empírico e no sociológico” (CAMACHO, 1995, p. 187). Além da mentalidade nova, o discurso também sinaliza que esses escritos marcam um momento de transição na DSI.

Mater et Magistra, publicada em 1961, comemora o septuagésimo aniversário da *Rerum Novarum*. Em sua primeira parte, apresenta uma síntese do ensinamento social dos Papas antecedentes; depois, de modo resumido, retoma e desenvolve as proposições sociais do magistério pontifício precedente; em seguida, trata das questões sociais de seu próprio tempo e encerra-se com um tom bastante pastoral, apontando como a Igreja deve atuar em relação aos desafios sociais que enfrenta. Possui um modo otimista de abordar os problemas. O Papa parece acreditar muito que a humanidade tem condições de superar as dificuldades que enfrenta.

Pacem in Terris, exibida ao mundo em 1963, como o próprio título já indica, tem a promoção da paz como intenção principal. Propõe a paz entre todos os povos da terra, construída a partir das relações mais íntimas entre as pessoas; há de se começar a construí-la

do particular até que atinja níveis universais. Esse empenho pela paz em todos os níveis das relações humanas deve ter como motivação, segundo João XXIII, a verdade, a justiça, o amor e a liberdade. É uma encíclica dirigida não somente aos cristãos católicos, mas a todos os homens de boa vontade, envolvendo e comprometendo a todos os que desejam a paz, independentemente de suas convicções religiosas. Trata-se de um texto de caráter marcadamente político, de lógica simples, otimista e muito atento aos acontecimentos do seu tempo.

4.1 - Contexto histórico

O curto espaço de tempo entre a publicação de *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, permite-nos considerar conjuntamente seu contexto histórico. Passaram-se apenas dois anos entre uma e outra. Pouca transformação social foi produzida e percebida em tão pequeno intervalo temporal.

A moldura histórica na qual se enquadra a *Mater et Magistra*, é apresentada pela própria encíclica. Os números 47, 48 e 49 desse texto pontifício, mostram a situação histórica na qual se origina. Nessa época, presencia-se: a instalação da democracia em muitos países, (Cf. MM 49), o desenvolvimento econômico das nações (Cf. MM 47), o apoio da autoridade pública ao desenvolvimento gerando o Estado de Bem-Estar (Cf. MM 48) e a crescente descolonização de diversos países, sobretudo, da Ásia e da África (Cf. MM 49).

A *Pacem in Terris*, por sua vez, é fortemente influenciada pela corrida armamentista que ameaçava estourar uma guerra nuclear.

A guerra fria entre EUA e URSS, que dominou o cenário internacional na segunda metade do Breve Século XX foi sem dúvida um desses períodos. Gerações inteiras se criaram à sombra de batalhas nucleares globais que, acreditavam-se firmemente, podiam estourar a qualquer momento e devastar a humanidade (HOBBSAWM, 1995, p. 224).

Assim continua Hobsbawm, explicando a Guerra Fria:

enquanto os EUA se preocupavam com o perigo de uma possível supremacia mundial soviética num dado momento futuro, Moscou se preocupava com a hegemonia de fato dos EUA, então exercida sobre todas as partes do mundo não ocupadas pelo Exército Vermelho (ibid., p. 231).

A segunda guerra mundial deixou como legado a convicção de que é preciso que todos os povos optem pela democracia. “Todos os países do mundo compreenderam que as soluções totalitárias acabaram se voltando contra os próprios povos que as implantaram e as toleraram” (CAMACHO, 1995, p. 183). Segundo Hobsbawm, na época pós-guerra e pós-colonial “o mundo tinha cada vez mais pretensas repúblicas parlamentares com eleições disputadas, além

de uma minoria de ‘repúblicas democráticas populares’ sob um partido único orientador” (1995, p. 339).

A escolha pela democracia fomenta o desenvolvimento econômico. “O crescimento econômico do pós-guerra foi extraordinário em toda parte” (FRIEDEN, 2008, p. 302). Percebe-se uma elevação nos índices que medem o bem-estar social e o crescimento econômico da sociedade. Melhora o poder de compra da população. Os bens de consumo são acessados mais facilmente por classes sociais que antes não possuíam condições de adquiri-los. As diferenças entre as classes sociais vão desaparecendo aos poucos, enquanto os costumes e comportamentos vão sendo padronizados.

Com a colaboração da autoridade pública no sustento do desenvolvimento econômico, estabelece-se o Estado de Bem-Estar. A participação dos poderes públicos acontece em dois sentidos: primeiro, eles interferem nos rumos tomados pela economia das nações, agindo, principalmente, de modo a controlar a espontaneidade da atividade econômica; segundo, o Estado começa a se preocupar e a colaborar mais naquilo que é imprescindível para que as pessoas tenham uma vida digna, sobretudo no que diz respeito à saúde e à educação.

O Estado de bem-estar social, portanto, ajudou a neutralizar uma fonte em potencial de oposição à liberalização. Não é por coincidência que os pioneiros na implementação de um Estado de bem-estar social foram os países pequenos. (...) As sociedades melhoraram em termos de igualdade, e a pobreza diminuiu. (...) O avanço social veio de mãos dadas com altos índices de comércio e investimentos internacionais. (...) As sociedades industriais modernas podiam se comprometer simultaneamente com políticas sociais generosas, capitalismo de mercado e integração econômica global (FRIEDEN, 2008, p.320-322).

Motivados pelo crescente desenvolvimento econômico que se verifica em diversas partes do mundo, muitos povos da Ásia e da África, que vivem em situação de dependência de outros povos, se empenham pela própria libertação. As colônias desejam participar tanto do desenvolvimento econômico, quanto do bem-estar experimentado por países livres e industrializados.

O colonialismo, contudo, entrou em colapso com uma velocidade impressionante. Até 1965, havia desaparecido, apesar de algumas exceções e do anômalo Império fascista português, que resistiu por mais de dez anos. Alguns anos depois da Segunda Guerra Mundial, quase toda a Ásia colonial tornou-se independente. (...) A maior parte do norte da África se tornou independente durante a década de 1950 (ibid., p. 330).

A libertação dessas colônias acontece como resultado da crescente consciência de seus povos em dois sentidos: primeiro, se despertam para o fato de que vivem em situação de dependência de outros povos, o que lhes impede um real crescimento e melhoria nas próprias

condições de vida e de bem-estar; segundo, se despertam para a necessidade da preservação dos próprios valores culturais, que podiam se perder com a intromissão do colonizador. Além disso, a ideologia revolucionária comunista não deixa de atrair, a partir do desenvolvimento soviético, a atenção dos povos colonizados e, não se pode deixar de dizer, que não faltava resistência a esse sistema de colonização no interior das próprias metrópoles colonizadoras, tendo em vista que estavam na direção contrária à democracia que se instalava mundo afora.

A era imperial acabara. Menos de três quartos de século antes, parecera indestrutível. Mesmo trinta anos antes, cobria a maior parte dos povos do globo. Parte irrecuperável do passado, tornara-se parte das sentimentalizadas lembranças literárias e cinematográficas dos antigos Estados imperiais, enquanto uma nova geração de escritores nativos dos países outrora coloniais começava a produzir uma literatura que partia da era da independência (HOBESBAWM, 1995, p. 219).

E, por fim, havia a possibilidade de uma nova guerra com consequências avassaladoras utilizando-se de armas nucleares. Possuir tais armas com capacidade de destruição maciça era a estratégia para convencer a outra parte de não atacar. Segundo Camacho,

dois fatos mostram bem a gravidade que alcança a tensão reinante, em determinados momentos: em 1961 a construção do muro de Berlim, (...) um ano depois (1962), a crise cubana, com o conflito da baía dos Porcos. Esses dois fatos demonstram que a desconfiança crescente entre as duas potências acelerara notavelmente a corrida armamentista (1995, p. 214).

Esses dois últimos fatos, de caráter mais político que econômico, exerceram maior influência sob a redação da *Pacem in Terris*. Os quatro primeiros elementos apresentados inspiraram mais fortemente a *Mater et Magistra*.

4.2 - O bem comum, as condições sociais e o desenvolvimento humano integral

João XXIII é o Papa pré-conciliar que mais cita o bem comum em suas encíclicas sociais. Na *Mater et Magistra* o termo aparece trinta vezes; na *Pacem in Terris*, são quarenta e oito vezes. É na *Mater et Magistra* que aparece, pela primeira vez no corpo sistematizado da DSI, a definição mais exata de bem comum. Assim esse texto social apresenta: “este comprehende o conjunto das condições sociais que permitem e favorecem nos homens o desenvolvimento integral da personalidade” (MM 65).

Como se pode notar na definição acima, o bem comum diz respeito à pessoa considerada em sua integralidade. Trata-se das condições necessárias para que um indivíduo assuma a própria existência, tornando-se cada vez mais humano. Refere-se ao conjunto daquelas condições que permitem o perfeito e pleno progresso e desenvolvimento humano.

Todas as instituições sociais, cuja razão de existência é a promoção do bem comum, devem encontrar na pessoa humana seu fundamento, sua causa e seu fim.

No parágrafo que trata das condições de vida nos ambientes agrícolas, a *Mater et Magistra* apresenta um bom exemplo de aplicação prática do conceito de bem comum, no qual se percebe a exigência das condições que favorecem o progresso e o desenvolvimento integral da vida humana. Assim diz o texto:

que se desenvolvam, como convém, os serviços essenciais: estradas, transportes, comunicações, água potável, alojamento, assistência sanitária, instrução elementar, formação técnica e profissional, boas condições para a vida religiosa, meios recreativos, e tudo o que requer a casa rural em mobiliário e modernização (MM 126).

João XXIII tem bastante claro que é competência do Estado a realização do bem comum, por isso lhe atribui maiores responsabilidades e cobra uma presença estatal mais ativa e eficiente na vida da sociedade: “Isto comporta (...) o restabelecimento da autoridade dos poderes públicos para desempenharem as funções que lhes competem na realização do bem comum” (MM 37). E ainda: “a ação dos poderes públicos há de encontrar sempre justificação em motivos do bem comum” (MM 150).

A autoridade política deve trabalhar em favor do bem comum, tendo em vista o princípio de subsidiariedade. Assim afirma a encíclica:

A época moderna tende para a expansão da propriedade pública: do Estado e de outras coletividades. O fato explica-se pelas funções, cada vez mais extensas, que o bem comum exige dos poderes públicos. Mas, também nesta matéria, deve aplicar-se o princípio de subsidiariedade (MM 116).

Por meio desse princípio, deve-se buscar um equilíbrio entre a iniciativa particular e a intervenção estatal, sobretudo na atividade econômica, promovendo uma economia que se coloque a serviço de todos.

Pio XI, ao formular o princípio de subsidiariedade, solicita ao Estado que dê mais liberdade às entidades sociais menores, a fim de poderem atuar por si mesmas sempre que necessário e possível, sem ter que se dirigirem ao poder público. É uma compreensão que tenta reduzir a intervenção estatal nos lugares e questões em que as instâncias sociais menores podem agir. João XXIII, por sua vez, reclama maior atuação da autoridade política a fim de satisfazer as deficiências dos corpos sociais intermediários. Há na *Mater et Magistra* uma ampliação da ação do Estado, sem, contudo, reduzir a liberdade da iniciativa privada. Assim diz o próprio texto social:

os poderes públicos, responsáveis pelo bem comum, não podem deixar de sentir-se obrigados a exercer, no campo econômico, uma ação multiforme,

mais vasta e mais orgânica; como também a adaptar-se, com este fim, às estruturas e competências, nos meios e nos métodos (MM 54).

Continuando na defesa da livre iniciativa de cada pessoa sem indevidas e desnecessárias intromissões do Estado, reafirmando o princípio de subsidiariedade, a encíclica afirma: “Mas é preciso insistir sempre no princípio de que a presença do Estado no campo econômico, por mais ampla e penetrante que seja, não pode ter como meta reduzir, cada vez mais, a esfera da liberdade na iniciativa pessoal dos cidadãos” (MM 55).

Embora reafirme que é preciso proteger os grupos sociais inferiores das intromissões estatais, essa encíclica aponta a responsabilidade do Estado de proteger as associações menores contra as injustiças. A promoção do progresso da sociedade e a diminuição da injustiça é parte do bem comum.

O bem comum, segundo a *Mater et Magistra* possui níveis diferentes. João XXIII o propõe em dois planos: nacional e mundial. Assim diz o Papa Roncalli:

É preciso igualmente que, ao determinar-se a retribuição, se tenham em conta o concurso efetivo dos trabalhadores para a produção, as condições econômicas das empresas e as exigências do bem comum nacional. Considerem-se de modo especial as repercussões sobre o emprego global das forças de trabalho dentro do país inteiro, e ainda as exigências do bem comum universal, isto é, as que dizem respeito às comunidades internacionais, de natureza e extensão diversas (MM 71).

Passada a época do colonialismo, a humanidade se autocompreende como uma verdadeira comunidade mundial, na qual se deve buscar um bem comum que seja universal. Este deve ser procurado por todos e deve ser de todos. O bem comum proposto por João XXIII nessa carta pretende criar uma comunidade mundial na qual todos os seres humanos sejam igualmente responsáveis por sua consecução: “Deste modo oferece-se uma preciosa contribuição para formar uma comunidade mundial, em que todos os membros serão sujeitos conscientes dos próprios deveres e dos próprios direitos, e trabalharão em plano de igualdade, pela consecução do bem comum” (MM 173). Nesse sentido, é preciso solidariedade entre os povos: por causa do bem comum internacional, “as nações ricas são obrigadas, por justiça, a ajudar as subdesenvolvidas” (CAMACHO, 1995, p. 207).

Em nível nacional, essa encíclica apresenta as seguintes exigências do bem comum:

dar emprego ao maior número possível de trabalhadores; evitar que se constituam categorias privilegiadas, mesmo entre trabalhadores; manter uma justa proporção entre salários e preços; tornar acessível bens e serviços de interesse geral ao maior número de cidadãos; eliminar ou reduzir os desequilíbrios entre os setores da agricultura, da indústria e dos serviços; realizar o equilíbrio entre a expansão econômica e o desenvolvimento dos serviços públicos essenciais; adaptar, na medida do possível, as estruturas produtivas aos progressos das ciências e das técnicas; moderar o teor de vida

já melhorado da geração presente, tendo a intenção de preparar um porvir melhor às gerações futuras (MM 79).

No que diz respeito ao nível mundial do bem comum, as exigências apresentadas por João XXIII são as seguintes: “evitar qualquer forma de concorrência desleal entre as economias dos vários países; favorecer a colaboração entre as economias nacionais, por meio de convênios eficazes; cooperar para o desenvolvimento econômico dos países menos progressivos” (MM 80).

Essas exigências realçam o caráter dinâmico-histórico que possui o bem comum. “Os *insights* do papa João XXIII auxiliaram na compreensão de que a realização do bem comum ocorre através de mecanismos sociais adaptáveis às transformações próprias do contexto histórico” (TONETI, 2013, p. 93). Trata-se de um direito e um dever de todos em vista da promoção da vida de todos e acontece a partir das necessidades das pessoas, a fim de que se realizem plenamente em cada tempo e lugar.

4.3 - O bem comum universal, a paz mundial e a dignidade humana

Em um mundo, onde as divisões eram claramente perceptíveis e os conflitos se mostravam cada vez mais possíveis e prováveis, deixando a humanidade apavorada sob a ameaça de uma guerra nuclear, João XXIII, em sua segunda encíclica social, identifica a paz mundial com o bem comum. Ao final de seu texto social, assim afirma o Papa:

Estas nossas palavras sobre questões que tanto preocupam atualmente a família humana e cuja solução condiciona o progresso da sociedade, foram-nos inspiradas pelo profundo anseio que sabemos ser comum a todos os homens de boa vontade: a consolidação da paz na terra. Como representante – ainda que indigno – daquele que o anúncio profético chamou o “Príncipe da Paz” (cf. Is 9,6), julgamos nosso dever consagrar os nossos pensamentos, preocupações e energias à consolidação deste bem comum (PT 165-166).

Essa paz se fundamenta no respeito à ordem que Deus estabeleceu na criação e diz respeito à convivência entre os seres humanos. “A paz na terra, anseio profundo de todos os homens de todos os tempos, não pode se estabelecer nem consolidar senão no pleno respeito da ordem instituída por Deus” (PT 1). O núcleo fundamental dessa convivência entre os homens é a dignidade da pessoa humana. “Todo o pensamento de João XXIII é sistematizado em torno destes dois grandes eixos: o respeito à ordem estabelecida por Deus e à dignidade da pessoa humana, como alicerces para a construção da paz” (CAMACHO, 1995, p. 221).

A dignidade da pessoa humana pode tornar-se um discurso vazio na prática se não se afirma os direitos e deveres nos quais se concretiza. Na primeira parte da *Pacem in Terris*, João XXIII elenca uma série desses direitos do ser humano, conforme segue: Direito à

existência e a um digno padrão de vida (Cf. PT 11); Direitos que se referem aos valores morais e culturais (Cf. PT 12-13); Direito de honrar a Deus, segundo os ditames da reta consciência (Cf. PT 14); Direito à liberdade na escolha do próprio estado de vida (Cf. PT 15-17); Direitos inerentes ao campo econômico (Cf. PT 18-22); Direito de reunião e associação (Cf. PT 23-24); Direito de emigração e de imigração (Cf. PT 25); Direitos de caráter político (Cf. PT 26-27). Esses direitos estão intimamente ligados à concepção de dignidade da pessoa humana, e, junto com ela, formam um dos fundamentos da *Pacem in Terris*.

Além de apresentar os direitos, João XXIII, fala também dos deveres da pessoa humana. Na verdade, direitos e deveres estão intrinsecamente relacionados na *Pacem in Terris*. Cada direito provoca deveres na própria pessoa e nos outros: no próprio sujeito, um direito pede o dever do empenho pessoal para sua realização; em outra pessoa, um direito exige o dever do respeito e da colaboração dos demais para sua efetivação. “Aos direitos naturais acima considerados vinculam-se, no mesmo sujeito jurídico que é a pessoa humana, os respectivos deveres. Direitos e deveres encontram na lei natural que os outorga ou impõe, o seu manancial, a sua consistência, a sua força inquebrantável” (PT 28). Continua a encíclica: “o direito à existência liga-se ao dever de conservar-se em vida, o direito a um condigno teor de vida, à obrigação de viver dignamente, o direito de investigar livremente a verdade, ao dever de buscar um conhecimento da verdade cada vez mais vasto e profundo” (PT 29). No respeito a esses direitos e deveres da pessoa humana, consiste, atualmente, a compreensão do bem comum (Cf. PT 60).

A *Pacem in Terris* trás à tona a ideia de sociabilidade e não entende a sociedade humana apenas como um agrupamento de indivíduos no qual cada um deve cuidar apenas para não apoderar-se do lugar do outro. Com o conceito de sociabilidade a encíclica vai muito além: entende a sociedade como o lugar no qual cada pessoa é responsável pelo bem estar dos outros: “Sendo os homens sociais por natureza, é preciso que convivam uns com os outros e promovam o bem mútuo” (PT 31). E, como se anuncia no que a encíclica quer tratar: “esta comunidade só será coerente consigo mesma se se reger pelos critérios da verdade (reconhecimento da dignidade e dos direitos), da justiça (respeito dos direitos), do amor (promoção dos direitos) e da liberdade (que torne possível o exercício da responsabilidade pessoal)” (CAMACHO, 1995, p. 226).

Essa comunidade se organiza, segundo João XXIII, com base em dois pilares: a autoridade e o bem comum. Assim afirma a encíclica: “a sociedade humana não estará bem constituída nem será fecunda a não ser que a presida uma autoridade legítima que salvaguarde as instituições e dedique o necessário trabalho e esforço ao bem comum” (PT 46). A

tendência à sociabilidade, inerente ao ser humano, precisa de uma autoridade que regule as relações. Em consonância com toda a DSI, também esse Papa afirma que a origem de toda autoridade é Deus. “Esta autoridade vem de Deus, como ensina São Paulo: ‘não há poder algum a não ser proveniente de Deus’ (Rm13,1-6)” (PT 46). E como se pode ver na citação acima, o sentido da existência da autoridade é o bem comum.

Depois de relacionar autoridade e bem comum, a *Pacem in Terris* reserva todo o espaço de um subtítulo para tratar dos “aspectos fundamentais do bem comum” (Cf. PT 55-59). A definição de bem comum é tomada da *Mater et Magistra*: “consiste no conjunto de todas as condições de vida social que consintam e favoreçam o desenvolvimento integral da personalidade humana” (PT 58).

Antes, porém, dessa retomada de definição conceitual, a *Pacem in Terris* apresenta três importantes características do bem comum: primeira, trata-se de um bem único e comum para todas as pessoas, independente das características étnicas de cada povo, porque o que lhe dá fundamento é o ser humano. Assim diz a encíclica: “As características étnicas de cada povo devem ser consideradas como elementos do bem comum” (PT 55). A concretização do bem comum na história deve ter sempre em vista a realização plena do ser humano. Segunda característica: expressando o caráter universal do bem comum, é afirmado que todos os cidadãos devem dele usufruir: “Acresce que, por sua mesma natureza, todos os membros da sociedade devem participar deste bem comum” (PT 56). Terceira, o bem comum diz respeito à realização da pessoa humana em toda sua integralidade e não se limita à garantia das condições materiais: “Aqui julgamos dever chamar a atenção de nossos filhos para o fato de que o bem comum diz respeito ao homem todo, tanto às necessidades do corpo, como às do espírito” (PT 57).

A partir dessas características do bem comum, se deduz o que se espera da autoridade pública: cabe ao Estado promover e tutelar os direitos humanos. Segundo Camacho, “de maneira escalonada se entende que o poder público deve: 1º defender os direitos e deveres da pessoa; 2º harmonizá-los e regulá-los; 3º trabalhar de modo positivo para permitir a cada um a defesa dos seus direitos” (1995, p. 227).

Uma das maiores novidades da *Pacem in Terris* está na apresentação do conceito de bem comum universal e a necessidade da existência de uma autoridade também universal que dele se ocupe.

O bem comum universal levanta hoje problemas de dimensão mundial que não podem ser enfrentados e resolvidos adequadamente senão por poderes públicos que possuam autoridade, estruturas e meios de idênticas proporções, isto é, de poderes públicos que estejam em condições de agir de

modo eficiente no plano mundial. Portanto, é a própria ordem moral que exige a instituição de alguma autoridade pública universal (PT 136).

João XXIII não apresenta uma definição muito precisa e detalhada dessa autoridade universal, mas considera três condições para seu estabelecimento. Primeira, ela não pode ser fruto de imposição, mas deve surgir do consenso entre os povos. Assim afirma a encíclica: “esses poderes públicos dotados de autoridade no plano mundial e de meios idôneos para alcançar com eficácia os objetivos que constituem os conteúdos do bem comum universal, devem ser instituídos de comum acordo entre todos os povos e não com a imposição da força” (PT 137). Segunda condição: como se pode perceber na citação acima, tal autoridade precisa existir única e exclusivamente em razão do bem comum, como deve ser com toda autoridade pública. E, por último, deve-se levar sempre em consideração o princípio de subsidiariedade: “à luz do mesmo princípio [de subsidiariedade], devem disciplinar-se as relações dos poderes públicos de cada comunidade política com os poderes públicos da comunidade mundial” (PT 139).

O autor da *Pacem in Terris* sinaliza o estreito laço que une o bem comum nacional e o bem comum universal, de modo que a dignidade do ser humano é respeitada em todo tempo e lugar, à medida que a organização política de um país transcende suas próprias questões e interesses internos.

5 - CONCLUSÃO

Afirmamos, diversas vezes, ao longo deste capítulo, o quanto difícil é definir o bem comum na DSI pré-conciliar. Somente na *Mater et Magistra* é apresentada uma definição mais clara e precisa para esse conceito. Nessa encíclica, ele é definido como “o conjunto das condições sociais que permitem e favorecem nos homens o desenvolvimento integral da personalidade” (MM 65). Definição retomada, posteriormente, pela *Pacem in Terris*.

Antes de tal definição, porém, foram identificados elementos na DSI pré-conciliar com os quais se pode articular o bem comum. Na *Rerum Novarum*, ele é um bem moral e os elementos que revelam as condições que o constituem, são identificados com os direitos dos trabalhadores à propriedade privada. Na *Quadragesimo Anno* o bem comum se articula com a justiça social, principalmente quando promove a justa distribuição dos bens, inclusive da propriedade privada, e na sua estreita relação com o princípio de subsidiariedade. Na *Mater et Magistra*, além da definição apresentada acima, pode-se dizer que o bem comum é um direito e um dever de todos os cidadãos, na tentativa de promover a vida plena de todos. Por fim, na *Pacem in Terris*, o bem comum é a paz mundial (Cf. PT 165-166), fundamentada no respeito

à organização divina presente na criação e refere-se à convivência entre os seres humanos (Cf. PT 01). É um bem universal e se relaciona intimamente com a dignidade humana.

O bem comum pré-conciliar pode ser considerado um conceito polissêmico com diversos elementos articuladores, que se relacionam e se direcionam para as condições que favorecem o desenvolvimento de todo homem e do homem todo, neste mundo.

CAPÍTULO 3

DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA DEPOIS DO CONCÍLIO VATICANO II

Conforme afirmado no início do capítulo anterior, estamos considerando neste trabalho, a DSI em duas fases: antes e depois do Concílio Vaticano II (CV II). Esse Concílio inaugura uma nova etapa no Magistério Pontifício Social. A DSI constitui um “corpo doutrinal inteiro”, no entanto, é inegável a diferença na compreensão teológica, antropológica e eclesiológica existente antes e depois desse Concílio. Se não há grandes diferenças em termos de conteúdo no que o Magistério afirma sobre temas sociais, há, com certeza, uma nova forma de abordagem dos problemas que a sociedade enfrenta. O Concílio representa uma passagem no modo como a Igreja comprehende o mundo.

Considerando a *Rerum Novarum* como marco inicial da DSI, percebe-se que sua etapa pré-conciliar é fortemente marcada pelo uso do direito natural, como base da argumentação. “Leão XIII adota a categoria de ‘direito natural’ para dirigir-se a seu contexto e enfrentar os grandes problemas sociais” (GASDA, 2011, p. 69). Com o CV II passa-se do direito natural à Revelação: “(...) em vez de apoiar todo o edifício da moral social sobre a categoria ‘lei natural’, como fazia a Doutrina Social da Igreja, o Concílio usa como referência normativa principal a Revelação” (VIDAL, 2003, p. 620).

Desejosa de abrir-se ao mundo e estabelecer um diálogo franco com a sociedade, a Igreja experimenta uma guinada em seu modo de abordar as questões sociais. O Evangelho e a vida humana em sua concretude histórica tornam-se os referenciais da reflexão social. A partir do CV II “o estudo das questões morais, o discernimento cristão, as decisões éticas devem ser entendidas e realizadas ‘à luz do Evangelho e da experiência humana’ (GS, n. 46)” (GASDA, 2011, p. 92). O Concílio apresenta uma teologia mais envolvida com o mundo e mais próxima do homem. A dignidade humana é altamente considerada, pois seu fundamento está no fato de ser a imagem de Deus.

Tomaremos como objeto de estudo deste capítulo, primeiramente, o giro eclesiológico ocorrido no CV II, considerando a mudança radical ocorrida na compreensão que a Igreja tinha de si mesma. Investigaremos, em seguida, as principais características da DSI pós-Concílio. Depois, abordaremos a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobretudo os capítulos III, IV e V da segunda parte do texto, nos quais o bem comum é tratado de modo mais explícito e direto. E seguiremos analisando as encíclicas sociais dos Papas que sucederam ao Concílio: *Populorum Progressio* (PP), de Paulo VI; *Laborem Exercens* (LE), *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS) e *Centesimus Annus* (CA), de João Paulo II; *Caritas in Veritate*

(CV), de Bento XVI e *Laudato Si'* (LS), do atual Pontífice, Francisco. Em todos esses textos, o objetivo é perscrutar o modo como o bem comum é abordado.

1 - PERSPECTIVA SOCIAL PÓS-CONCILIAR

A perspectiva personalista é a principal característica da DSI. “Essa orientação personalista apoia-se sobre a afirmação da dignidade humana. O Concílio expõe uma antropologia teológica a partir da categoria do homem como ‘imagem de Deus’” (VIDAL, 2003, p. 211). A partir de então, a Igreja se abre à realidade humana e sente-se participante da história do homem no mundo. O ser humano e a defesa de sua irrenunciável dignidade tornam-se o critério fundamental da reflexão e ação eclesial.

1.1 - Concílio Vaticano II

Desde o século XVI até metade do século XX, a Igreja se encontrava organizada a partir de um modelo “piramidal”, no qual se realçava fortemente sua estrutura hierarco-clerical. “É inegável que até meados deste século temos uma compreensão estática, jurídica e objetiva da própria Igreja (...). Depois da Reforma e da independentização da cultura e do estado moderno, houve crescente fechamento da Igreja em si mesma” (MATOS, 1997, p. 330). Com uma organização linear e descendente, a Igreja apresentava-se ao mundo como uma “sociedade perfeita”. Acentuavam-se a autoridade e o poder, enfatizando a dimensão jurídico-institucional da comunidade dos discípulos de Jesus, em detrimento de seu aspecto místico-teológico.

Os diferentes serviços existentes no interior da comunidade eclesial geravam uma verdadeira divisão de classes, com desastrosas consequências. Em uma classe estava o clero, administrando as “coisas sagradas” e conduzindo a Igreja, em posição privilegiada na sociedade e sempre muito distante do povo. Em outra, encontrava-se o povo em geral, que em nada afetava a organização hierárquica eclesial.

A eclesiologia pré-conciliar compreendia a Igreja como uma instituição quase fora da história, sustentada por uma verdade atemporal, sem contato com o mundo e detentora do privilégio de julgá-lo. Uma instituição hermeticamente fechada em si mesma. Mesmo quando falava sobre problemas sociais, pronunciava-se como quem percebe a realidade a partir de fora, e não como inserida nela.

O Concílio Vaticano II, inaugurado em 11 de outubro de 1962 e encerrado em 08 de dezembro de 1965, oferece à Igreja um novo modelo de organização, pautado, sobretudo, na ideia de comunhão. A categoria bíblica “Povo de Deus” aparece como orientadora da nova

autocompreensão da Igreja e sua organização institucional fica em segundo plano, tendo aquela orientação como fonte.

A tarefa da renovação eclesial, empreendida pelo Vaticano II, vem à tona, com grande nitidez, nos dois documentos-eixo do Concílio: a Constituição dogmática *Lumen Gentium* e a Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. Na primeira a Igreja procurou conhecer melhor a si mesma, para se renovar no espírito de sua origem e missão. Na segunda, apresenta-se ao mundo hodierno, expressando sua vontade de dialogar e contribuir para a construção de uma sociedade nova, baseada nos genuínos valores humanos e cristãos (id., 2012, p. 73).

A principal característica dessa nova autocompreensão da Igreja como estrutura de comunhão é a tomada de consciência de que pelo batismo todos os cristãos são seus membros ativos. “O Vaticano II iniciou uma *desclericalização* da Igreja, devolvendo aos *leigos, os fiéis comuns*, a dignidade e a possibilidade de participação plena” (id., 1997, p. 343). Nessa Igreja-comunhão, todos os batizados possuem uma comum dignidade e uma fundamental igualdade, apesar da legítima diversidade de ministérios. “Todos ficam englobados na categoria povo de Deus, afirmando-se, ao mesmo tempo, a igualdade de todos os batizados e a diversidade de funções e serviços” (CAMACHO, 1995, p. 259). Assim, conforme a eclesiologia do Vaticano II, na comunidade dos discípulos de Jesus, ser clérigo e ser leigo são apenas dois modos diferentes de exercer ministérios diversos, na única e mesma Igreja de Cristo, e não duas classes da Igreja, que acabam por dividir a igualdade fundamental do Povo de Deus. “O Vaticano II foi um acontecimento histórico: foi a passagem oficial de uma forma de entender a Igreja, sua atitude em relação à sociedade, e seu lugar dentro dela, para outra mais consequente com o irreversível fenômeno da modernidade” (ibid., p. 247).

1.2 - DSIs pós-conciliar

A partir desse importante evento eclesial, a Igreja se compromete a reconciliar-se com o mundo no qual está inserida. Abandona aquele comportamento de características acentuadamente apologéticas, tão presente em tempos anteriores, e se abre ao diálogo com a sociedade moderna. Começa a se perguntar pelo seu lugar no mundo, uma vez que percebe não poder ocupar mais aquele que a sociedade antiga lhe reservava. O CV II representou uma verdadeira transição para a Igreja, “no sentido ativo de um trânsito, uma passagem, uma travessia de uma situação eclesial inadequada aos tempos para uma situação nova e renovada” (MATOS, 1997, p. 341).

Para melhor se compreender o que o Vaticano II produziu em termos de DSI, é importante levarmos em conta três categorias interpretativas desse grande evento: a dimensão histórica da fé, os sinais dos tempos e a autonomia das realidades terrena.

A dimensão histórica da fé fica bastante evidenciada já nas primeiras linhas da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. Assim diz o texto:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. (...) Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história (GS 01).

Essa afirmação conciliar considera que toda a humanidade e toda sua história foi abraçada pelo gesto libertador de Jesus e toda a criação é envolvida pelo seu Espírito. A Igreja, como comunidade dos discípulos de Cristo, reune-se consciente dessa verdade, para celebrar e sinalizar a redenção de Deus presente no mundo. “É uma teologia mais próxima do homem de seu tempo, envolvido nas questões sociais, políticas e econômicas. Nesse sentido, a história é uma chave essencial de interpretação” (GASDA, 2011, p. 92).

A atenção à história e à ação de Deus nela, traz consigo a segunda importante categoria interpretativa do Concílio, os sinais dos tempos. Apenas a *Gaudium et Spes* menciona esta expressão: “Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho” (GS 04). No entanto, apesar da pouca menção em todo o Concílio, “os sinais dos tempos” tornou-se uma categoria muito importante e muito usada, sobretudo por João XXIII. Não se refere a sinais da natureza, mas tem viés sociológico. Camacho afirma que os “sinais dos tempos”

são de caráter histórico, e têm um valor de símbolo para a sociedade. Considerados em si mesmos, são um fato bruto. A partir do ponto de vista teológico, por outro lado, o crente os percebe como uma interpelação de Deus, que se vale de um desafio histórico: por isso transformam-se em vínculo entre os acontecimentos do mundo e Igreja, que é testemunha da Palavra (1995, p. 263).

A terceira categoria interpretativa do Vaticano II, a autonomia das realidades terrenas, exige maior cuidado em sua interpretação e compreensão. Seria incorreto entender tal autonomia como total independência de Deus: “Se entende que as criaturas não dependem de Deus e que o homem pode usar delas sem as ordenar ao Criador, ninguém que acredite em Deus deixa de ver a falsidade de tais assertos” (GS 36). A correta compreensão de tal conceito consiste em entender que “as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando” (GS

36). Essa autonomia diz respeito à Igreja, não a Deus. À Igreja, cabe o serviço ao mundo, não o seu domínio; ela deve compartilhar as alegrias e angústias da humanidade e empenhar-se na solução dos problemas do mundo.

Em termos de Doutrina Social, o CV II publicou três importantes textos: a Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, que versa sobre o papel da Igreja no mundo; o decreto *Dignitatis Humanae*, que trata da liberdade religiosa e outro decreto sobre os meios de comunicação social, intitulado *Inter Mirifica*. O mais importante desses documentos, em matéria de Doutrina Social, é, sem sombra de dúvidas, a *Gaudium et Spes*, por isso, lhe será reservado um subtítulo deste trabalho.

Resumidamente, podemos dizer que as principais contribuições, em termos de Magistério Social, trazidas pelo Vaticano II são: um sentimento de solidariedade com toda a humanidade por parte da Igreja que afirma que “não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração” (GS 01) e uma consciência nova de que a Igreja pode e deve iluminar a sociedade humana com sua doutrina social e colaborar na solução dos problemas que os sinais dos tempos apontam.

1.3 - Bem comum na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*

É desnecessário apresentar, neste trabalho, uma análise de todo o conteúdo da *Gaudium et Spes*, pois o principal objeto desta investigação é o bem comum. Por isso, podemos nos concentrar nos capítulos que tratam especificamente desse tema. A DSI é tratada de modo mais direto e explícito na segunda parte do texto conciliar, mais precisamente nos capítulos III, IV e V. Desse modo, nos ocuparemos desses capítulos e, mais demoradamente, do capítulo quarto, no qual o bem comum é apresentado mais explicitamente, sendo, inclusive, definido.

Antes, porém, do tratamento direto dos referidos capítulos, importa apontar as principais ideias e contribuições da *Gaudium et Spes* em matéria social para o ensinamento da Igreja. A partir do CV II, a Igreja estabelece novo modo de relação e diálogo com o mundo no qual está inserida. E a constituição em pauta apresenta algumas contribuições para esse novo enfoque eclesial. “Na *Gaudium et Spes*, a Igreja universal demonstra seu desejo de estabelecer um diálogo com o mundo, de uma forma nova. Além disso, a constituição representa também um giro na perspectiva da Igreja em sua abordagem da ‘questão social’” (GASDA, 2011, p. 92).

O reconhecimento e a aceitação do mundo, nos moldes como ele se apresenta atualmente, é a primeira importante ideia a orientar os padres conciliares na *Gaudium et Spes*.

Isso supõe aceitar a dimensão histórica do homem e abrir-se ao que se apresenta de novidade, desapegando-se do passado. “A história e a experiência humanas transformam-se, assim, em lugar teológico” (CAMACHO, 1995, p. 273). A Igreja se abre à realidade humana e se envolve na história dramática do homem sobre a terra. Após citar as primeiras palavras da *Gaudium et Spes*, nas quais a Igreja assume para si as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo os pobres e os que mais sofrem (Cf. GS 01), Marciano Vidal afirma: “assim começa a constituição pastoral *Gaudium et Spes* e assim deve começar toda reflexão teológico-moral autêntica: do que ‘se trata’ e o que ‘está em jogo’ é sempre a causa do homem real e histórico, sobretudo do mais fraco” (2003, p. 211).

Em segundo lugar, se em tempos mais antigos, a Igreja mantinha as coisas temporais sob sua tutela, agora o mundo tem sua autonomia recuperada. “Embora seja no quadro do reino de Deus, o mundo desenvolve-se como mundo” (CAMACHO, 1995, p. 274).

Como terceira importante contribuição da *Gaudium et Spes* para o diálogo da comunidade dos discípulos de Jesus com o mundo, está a descoberta de uma finalidade comum a ambos: a realização do homem. Tanto a Igreja como o mundo, ainda que utilizando meios diferentes e estando em níveis também diferentes, buscam a mesma coisa: a realização humana do indivíduo. Assim afirma o concílio: “Tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo: neste ponto existe acordo quase geral entre crentes e não crentes” (GS 12).

A Igreja como servidora do mundo, é outra ideia importante dessa constituição pastoral. A comunidade dos seguidores de Jesus deve prestar um serviço desinteressado ao mundo, sem se prender apenas em suas próprias questões e preocupações internas. “O principal objetivo de sua missão é converter o mundo ao evangelho; mas a segunda finalidade é servir ao mundo enquanto mundo” (CAMACHO, 1995, p. 274). A Igreja, segundo os Padres conciliares, tem a “obrigação de dar frutos na caridade para a vida do mundo” (OT 16). É importante realçar nessa ideia realçar o mundo, a Igreja e o Reino de Deus são realidades que não se confundem: o mundo não é a Igreja, é maior que ela; a Igreja não é o mundo, está nele e o serve sem se identificar com ele; e o Reino é maior que a Igreja e não se realiza total e plenamente neste mundo, sua realização plena tem caráter escatológico.

Vale destacar, ainda, a diferença de estilo com a qual a Igreja se dirige ao mundo a partir do CV II. Seu ensinamento ganha características acentuadamente pastorais. “A enorme riqueza de conteúdo e o *tom novo, até então desconhecido*, da apresentação conciliar desses conteúdos constituem mais ou menos um anúncio de tempos novos” (JOÃO PAULO II *apud* VIDAL, 2003, p. 450). Não tem o tom de condenação, como já ocorreu no passado. Segundo

Ildefonso Camacho, “esse magistério se impõe, não por proceder de uma autoridade que se aceita de antemão, mas em função da própria verdade daquilo que comunica” (1995, p. 274).

Conforme dito acima, a DSI figura de modo mais explícito na *Gaudium et Spes* nos capítulos III, IV e V da segunda parte.

O terceiro capítulo tem o desenvolvimento socioeconômico como seu principal objeto. O termo “bem comum” aparece seis vezes ao longo desse capítulo. Duas principais características devem marcá-lo: a preocupação com a integralidade humana e a solidariedade.

A integralidade humana diz respeito à pessoa considerada de modo inteiro, ou seja, o desenvolvimento deve atender a todas as necessidades humanas, não apenas as materiais. “Tendo em conta (...) o bem comum, o trabalho deve ser remunerado de maneira a dar ao homem a possibilidade de cultivar dignamente a própria vida material, social, cultural e espiritual e a dos seus” (GS 67).

Em referência à solidariedade, a Constituição Pastoral apresenta o bem comum universal. Assim diz o texto conciliar:

Graças a esta ordenada participação, junto com uma progressiva formação econômica e social, aumentará cada vez mais em todos a consciência da própria função e responsabilidade; ela os levará a sentirem-se associados, segundo as próprias possibilidades e aptidões, a todo trabalho de desenvolvimento econômico e social e à realização do bem comum universal (GS 68).

O quinto capítulo² da segunda parte da *Gaudium et Spes* se ocupa do tema da paz e da promoção da comunidade internacional. O mundo todo esperava que a Igreja dissesse algo a respeito da guerra, posicionando-se, sobretudo, contrária a ela, uma vez que a última conflagração mundial havia provocado horrores no mundo.

A necessidade de se evitar a guerra, a palavra contrária à posse de armas científicas como meio de assegurar a paz, a reflexão acerca dos perigos da corrida armamentista e a construção da comunidade internacional é o que pauta a reflexão da Igreja no último capítulo dessa importante constituição conciliar.

O bem comum aparece apenas três vezes nesse capítulo. Como a paz, ele é algo que precisa ser construído na história. “O bem comum do gênero humano é regido, primária e fundamentalmente, pela lei eterna, mas, quanto às suas exigências concretas, está sujeito a constantes mudanças com o decorrer do tempo” (GS 78). A paz como bem comum também não se alcança de uma vez por todas, mas precisa ser sempre construída (Cf. GS 78). Cabe à autoridade legitimamente constituída e aos seus governados, a promoção do bem comum do

² Passamos do terceiro ao quinto capítulo por opção metodológica. Interessa-nos mais o quarto, pois nele o bem comum é definido e tratado mais amplamente. Nele nos deteremos mais demoradamente.

próprio país e do mundo todo. A esse respeito afirma a constituição pastoral: “Pois os governantes responsáveis pelo bem comum da própria nação e ao mesmo tempo promotores do bem de todo o mundo, dependem muito das opiniões e sentimentos das populações” (GS 82).

O Vaticano II mantém um tom de discurso bastante pastoral em todos os seus textos, a fim de se colocar em posição de interlocutor com o mundo moderno e não seu juiz. Não obstante isso, quando se refere à guerra apresenta um tom de condenação: “Toda ação de guerra que tende indiscriminadamente à destruição de cidades inteiras ou vastas regiões e seus habitantes é um crime contra Deus e o próprio homem, que se deve condenar com firmeza e sem hesitação” (GS 80).

Certamente, pode-se visualizar tanto na preocupação com o desenvolvimento econômico integral e solidário do terceiro capítulo, quanto na promoção da paz e da comunidade internacional do quinto, uma preocupação da Igreja com o bem comum e a apresentação de modos de sua busca correta e realização. No entanto, de maneira mais explícita, ele é definido no quarto capítulo, sendo relacionado com a comunidade política e a autoridade legitimamente constituída, conforme se verá a seguir.

Retomando definições já apresentadas na *Mater et Magistra* e na *Pacem in Terris*, a *Gaudium et Spes*, no quarto capítulo da segunda parte, assim apresenta o bem comum: “compreende o conjunto das condições da vida social que permitem aos indivíduos, famílias e associações alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição” (GS 74).

É nesse capítulo da *Gaudium et Spes* que o termo “bem comum” mais aparece. Ele é citado quinze vezes e muito relacionado à comunidade política e à autoridade.

A comunidade política é a ideia mais inovadora e o serviço ao bem comum é uma exigência para o estabelecimento dessa comunidade. Assim diz o texto conciliar: “Para estabelecer uma vida política verdadeiramente humana, nada melhor do que fomentar sentimentos interiores de justiça e benevolência e de serviço do bem comum” (GS 73). E ainda: “A comunidade política existe, portanto, em vista do bem comum” (GS 74).

Há uma evidente diferenciação entre comunidade política e comunidade civil. Esta corresponde à convivência humana num esforço conjunto de respeito à liberdade individual e à preservação do bem-estar de cada pessoa, sem que os direitos de alguns sejam prejudicados para promover os de outros. Aquela, por sua vez, é a comunidade civil transformada pela busca do bem comum. “Sob esse aspecto ‘globalizante’, que supõe determinadas regras do jogo, às quais todos devem se ater, a comunidade civil transforma-se em comunidade política: ela ‘nasce, portanto, para buscar pelo bem comum’” (CAMACHO, 1995, p. 292).

Compreendendo o bem comum como um “conjunto de condições” que favorece a vida de todos e que deve ser buscado por todos, encontra-se nele a finalidade última da política. Em virtude disso, se origina, também, a necessidade da autoridade: ela é uma ferramenta da comunidade política que torna possível o bem comum. Se na doutrina social precedente a autoridade estava a serviço do bem comum, na *Gaudium et Spes* ela encontra-se a serviço da comunidade política, cuja finalidade última é o bem comum. Assim afirma o Concílio:

Porém, os homens que se reúnem na comunidade política são muitos e diferentes, e podem legitimamente divergir de opinião. E assim, para impedir que a comunidade política se desagregue ao seguir cada um o próprio parecer, requer-se uma autoridade que faça convergir para o bem comum as energias de todos os cidadãos; não de maneira mecânica ou despótica, mas sobretudo como força moral, que se apoia na liberdade e na consciência do próprio dever e no sentido de responsabilidade (GS 74).

Assim, a autoridade é revestida de um papel essencial na correta busca e consecução do bem comum. “Na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, porém, a consecução do bem comum “de forma dinâmica” é ainda compreendida a partir da autoridade jurídica e segundo as normas da ordem jurídica, com a atribuição de um papel prioritário aos que governam” (VICINI, 2011, p. 173). Nesse sentido, a *Gaudium et Spes* se expressa assim:

Segue-se também que o exercício da autoridade política, seja na comunidade como tal, seja nos organismos que representam o Estado, se deve sempre desenvolver e atuar dentro dos limites da ordem moral, em vista do bem comum, dinamicamente concebido, de acordo com a ordem jurídica (GS 74).

Cabe aos governantes, legitimamente constituídos, a tarefa de fazer surgir e tutelar aquele “conjunto de condições” que permitem às pessoas seu desenvolvimento integral, isto é, o bem comum. A atuação da autoridade legitimamente constituída, no entanto, não dispensa a participação dos cidadãos na promoção do bem comum. Sobretudo ao elegerem o governante, cabe ao cidadão “fazer uso do seu voto livre em vista da promoção do bem comum” (GS 75).

2 - PAULO VI – POPULORUM PROGRESSIO

Não é a *Populorum Progressio* o único texto de Paulo VI de caráter social. Cabem no ensino social desse Papa, também, a Carta *Octogesima Adveniens*, a Exortação Apostólica pós-sinodal *Evangelii Nuntiandi* e, uma verificação mais completa do ensino social desse pontífice deve incluir a Encíclica *Humanae Vitae*, publicadas em 1971, 1975 e 1968 respectivamente.

Outros dois documentos de Paulo VI, embora não estritamente ligados à doutrina social – a encíclica *Humanae Vitae*, de 25 de julho de 1968, e a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de 8 de dezembro de 1975 - , são

muito importantes para delinear os sentido plenamente humano do desenvolvimento proposto pela Igreja (CV 15).

A *Humanae Vitae* versa sobre a vida humana e o controle da natalidade; a carta *Octogesima Adveniens*, comemora os oitenta anos de publicação da *Rerum Novarum* e convida a um discernimento frente às diversas ideologias presente no mundo; a *Evangelii Nuntiandi*, por sua vez, trata da evangelização do mundo contemporâneo. Neste trabalho, optamos, no entanto, por investigar o escrito que possui caráter mais eminentemente social e que trata a questão do desenvolvimento dos povos com amplitude nunca antes considerada, a *Populorum Progressio. Mater et Magistra e Pacem in Terris* já haviam aludido a esse tema anteriormente. No entanto, não o consideraram tão detidamente como o faz nessa encíclica, o Papa Paulo VI.

O Papa Montini continua, de certa maneira, o capítulo terceiro da segunda parte da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, ou seja, o tema do desenvolvimento integral e solidário presente naquele texto é, aqui, aprofundado. O texto tem destinação bastante ampla: além da hierarquia da Igreja, dos religiosos e fiéis, dirige-se, também, a todos os homens de boa vontade. Parece querer mobilizar toda a humanidade em torno de uma urgente ação solidária. “Por isso é a todos que hoje dirigimos este apelo solene a uma ação organizada para o desenvolvimento integral do homem e para o desenvolvimento solidário da humanidade” (PP 5).

Três palavras marcam o documento social do Papa Batista Montini: solidariedade, urgência e ação. É um texto com assertivas diretas e incisivas, fruto da observação da realidade concreta na qual se insere e apresenta-se voltado para a ação.

Paulo VI coloca-se decididamente ao lado dos povos oprimidos. Renuncia, assim, à postura tradicional de seus predecessores, nos documentos sociais, ou seja, a de situar-se como árbitro neutro nos conflitos da sociedade industrial. (...) se converte no porta-voz dos povos mais atrasados da terra (CAMACHO, 1995, p. 319).

Toda a encíclica tem a integralidade humana e a solidariedade como dimensões imprescindíveis de um desenvolvimento verdadeiro dos povos. “O desenvolvimento integral refere-se ao desenvolvimento humano de cada pessoa e de cada povo. O desenvolvimento solidário refere-se ao esforço conjunto de toda a humanidade” (ibid., p. 320). Trata-se de uma tentativa de humanização do progresso econômico, conferindo-lhe uma perspectiva mais ética e cristã. Percebemos nisso a busca e a realização do bem comum, conforme se verá mais detalhadamente, adiante.

2.1 - Contexto histórico

A situação histórica que emoldura essa encíclica social é o empobrecimento cada vez maior dos países que naquela época formavam o chamado “terceiro mundo”. Segundo Hobsbawm, o termo “terceiro mundo” foi cunhado em 1952 “em contraste com o ‘Primeiro Mundo’ dos países capitalistas desenvolvidos e o ‘Segundo Mundo’ dos países desenvolvidos comunistas” (1995, p. 349). O mundo dividia-se, progressivamente, entre ricos e pobres no que dizia respeito à participação nos benefícios do progresso econômico. “Apesar dos esforços para introduzir o Terceiro Mundo na dinâmica do desenvolvimento, as diferenças, longe de diminuir, aumentavam” (CAMACHO, 1995, p. 316).

Os países desenvolvidos apresentavam um baixo índice de crescimento demográfico enquanto nos subdesenvolvidos a população crescia consideravelmente. O aumento nas taxas de natalidade trazia consigo a dificuldade de atender a uma população cada vez mais jovem que demandava educação e, mais tarde, trabalho.

Essa explosão demográfica nos países pobres do mundo, que causou séria preocupação internacional pela primeira vez no fim da Era de Ouro, é provavelmente a mudança mais fundamental no Breve Século XX. (...) Uma população mundial que dobrou nos quarenta anos desde 1950, ou uma população como a da África, que pode esperar dobrar em menos de trinta anos, é inteiramente sem precedente histórico, como o são os problemas práticos que tem de suscitar (HOBSBAWN, 1995, p. 338).

A primeira dificuldade a ser superada nos países do “Terceiro Mundo” encontrava-se nos mecanismos do comércio internacional. Com economias nacionais cada vez mais interdependentes, as nações subdesenvolvidas tendiam a empobrecer cada vez mais, pois pouco participavam das vantagens da industrialização. O comércio entre os países industrializados e os subdesenvolvidos não acontecia de modo igual. “Para os países em desenvolvimento, uma redução rápida das barreiras comerciais não era algo benéfico. (...) Os países em desenvolvimento, da Argentina à Índia, do Irã à Zâmbia, rejeitaram o livre comércio em favor do desenvolvimento industrial protecionista” (FRIEDEN, 2008, p. 311). Os mais pobres vendiam suas matérias-primas aos industrializados. Depois de transformadas em produtos comercializáveis aquelas mesmas matérias-primas eram importadas a alto custo pelos mesmos países que as venderam em menor preço antes de serem manufaturadas. “Estes países compram, transformadas, as mesmas matérias-primas que possuíam e que não foram capazes de industrializar” (CAMACHO, 1995, p. 317). Desse modo, a participação dos países pobres no mercado internacional era a fonte geradora de seu próprio empobrecimento.

Os mecanismos financeiros eram outra forma que os países industrializados utilizavam para explorar os povos subdesenvolvidos. Os ricos se apoderavam de boa parte da riqueza

natural de uma nação economicamente pobre quando investiam seus capitais em tais nações. Inicialmente, o investimento de capital estrangeiro nos países pobres parecia colaborar para o crescimento industrial desses países. No entanto, os donos do capital buscavam apenas altos lucros e não consideravam as necessidades dos povos pobres que os acolhiam. “O capital aplicado nesses países procura apenas uma alta rentabilidade, sem contemplar de fato as necessidades reais desses povos” (ibid.). Evidenciava-se, cada vez mais, que o subdesenvolvimento dos países pobres não era uma etapa anterior ao desenvolvimento que ainda haveria de chegar, mas, ao contrário, já era consequência dele. “Os países ricos são duplamente ricos: têm uma produção interna mais elevada e têm capital investido no exterior, o que lhes permite dispor de uma renda nacional maior do que a sua produção – para os países pobres, vale o contrário” (PIKETTY, 2014, p. 72).

2.2 - O bem comum e o progresso humano integral

O termo “bem comum” não é abundantemente utilizado por Paulo VI nessa encíclica. Ele aparece seis vezes, apenas. No entanto, é possível percebê-lo claramente articulado com o desenvolvimento integral e solidário proposto pela *Gaudium et Spes*. Dando continuidade ao CV II, o Papa Montini assume a definição de bem comum daquela Constituição Conciliar, sem citá-la literalmente, mas deixa perceber que o que propõe nessa encíclica é um desdobramento daquela conceituação.

O bem comum é primeiramente o desenvolvimento integral do homem e da humanidade toda. Por ser integral, não se restringe à esfera econômica, mas deve atender a todas as necessidades humanas e compreender todas as dimensões da pessoa. Também não pode beneficiar alguns em detrimento de outros milhares. “O desenvolvimento não se reduz a um simples crescimento econômico. Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo” (PP 14). Percebe-se, claramente, a definição do CVII quando apresenta o bem comum como “o conjunto de condições de vida social que permitem aos indivíduos, famílias e associações alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição” (GS 74).

A finalidade última do desenvolvimento integral humano, visto como bem comum, não é ter sempre mais, não é acumular. O autêntico desenvolvimento integral colabora para que o homem seja mais. “Tanto para os povos como para as pessoas, possuir mais não é o fim último. Embora necessário para permitir ao homem ser mais homem, torna-o contudo prisioneiro no momento em que se transforma no bem supremo que impede de ver mais além”

(PP 19). “Ter” e “ser” são contrapostos nesta afirmação da encíclica. “A busca exclusiva do ter, forma então um obstáculo ao crescimento do ser” (PP 19).

O bem comum, cuja definição conciliar é nessa encíclica desenvolvida em proposições práticas, é aquilo que facilita ao homem alcançar a própria perfeição (Cf. GS 74). Como se vê, na própria definição de bem comum que o Vaticano II apresenta já se encontra implícita a ideia de que o desenvolvimento humano não pode ser restrito às condições materiais para a sobrevivência do homem. É muito mais do que isso! É integral! “O verdadeiro desenvolvimento, que é, para todos e para cada um, a passagem de condições menos humanas a condições mais humanas” (PP 20).

A cooperação no bem comum é uma das condições apresentadas pela encíclica para que haja um desenvolvimento realmente integral. Assim diz o texto de Paulo VI: “São condições mais humanas também: a consideração crescente da dignidade dos outros, a orientação para o espírito de pobreza, a cooperação no bem comum (...)" (PP 21).

O bem comum é também o desenvolvimento solidário. “Falar de *desenvolvimento solidário* significa por em primeiro plano a responsabilidade coletiva do progresso conjunto da humanidade” (CAMACHO, 1995, p. 332). A sociedade inteira deve se empenhar para garantir e promover o desenvolvimento integral de todos. Todo cidadão deve ser formado e educado para a descoberta do sentido do bem comum e das obrigações que ele impõe a cada homem (Cf. PP 38). Trata-se de um dever de solidariedade. “A humanidade, em seu conjunto, é, cada vez mais, uma verdadeira comunidade de povos, com uma responsabilidade solidária de uns em relação aos outros” (ibid. p. 333).

Diante do dever de solidariedade no desenvolvimento integral do homem, a *Populorum Progressio* apresenta algumas responsabilidades dos países ricos em relação aos pobres. Primeiro, se propõe a reforma do livre comércio internacional. O Papa já havia denunciado, nessa mesma encíclica, a situação de injustiça gerada pela economia de seu tempo:

(...) não resta dúvida alguma de que o equipamento existente está longe de bastar para se opor à dura realidade da economia moderna. Entregue a si mesmo, o seu mecanismo arrasta o mundo, mais para a agravamento do que para a atenuação da disparidade dos níveis de vida: os povos ricos gozam de um crescimento rápido, enquanto os pobres se desenvolvem lentamente (PP 08).

A livre concorrência de mercado não pode dominar as relações comerciais entre os países (Cf. PP 58). A liberdade proposta é falsa. Não há liberdade se não há iguais condições de ação. “As vantagens são evidentes quando os países se encontram mais ou menos nas

mesmas condições de poder econômico. (...) Já o mesmo não acontece quando as condições são demasiado diferentes de país para país" (PP 58). A concorrência deve ser justa (Cf. PP 61).

Outra proposição da *Populorum Progressio* para o desenvolvimento solidário é a fraternidade entre os povos manifestada no "diálogo das civilizações" (Cf. PP 73). Não se trata de simplesmente padronizar a maneira de viver das diferentes nações, a partir dos ditames do desenvolvimento econômico. Padronização econômica não é sinônimo de fraternidade entre os países.

Entre as civilizações, como entre as pessoas, o diálogo sincero torna-se criador de fraternidade. A busca do desenvolvimento há de aproximar os povos nas realizações, fruto de esforço comum, se todos (...) estiverem animados de amor fraterno e movidos pelo desejo sincero de construir uma civilização de solidariedade mundial. Então, abrir-se-á um diálogo centrado no homem e não nas mercadorias ou nas técnicas. E será fecundo, na medida em que trouxer aos povos, (...) um desenvolvimento, não só econômico, mas também humano (PP 73).

Paulo VI propõe que o desenvolvimento econômico seja também um desenvolvimento humano; seja um progresso que considere o homem como o centro de todas as ações.

Já no final da encíclica, o Papa Montini apresenta o bem comum como o combate à miséria, a luta contra a injustiça, a promoção do bem-estar e o progresso humano e espiritual de todos (Cf. PP. 76).

3 - JOÃO PAULO II – UMA TRILOGIA SOCIAL

João Paulo II foi o Papa que mais encíclica social escreveu: *Laborem Exercens*, publicada em 1981 em vista da comemoração dos noventa anos da primeira encíclica eminentemente social, a *Rerum Novarum*; *Sollicitudo Rei Socialis*, em 1987, para celebrar o vigésimo aniversário da *Populorum Progressio*, a primeira encíclica social publicada após o Concílio Vaticano II e *Centesimus Annus*, tornada pública em 1991 para festejar os cem anos da encíclica leonina acima referida, com a qual se inaugurava a DSI.

Laborem Exercens tem como tema central o trabalho humano; *Sollicitudo Rei Socialis* continua a reflexão sobre o desenvolvimento dos povos e as relações entre países ricos e pobres, iniciada pelo Papa Montini em *Populorum Progressio*, e *Centesimus Annus* que, tendo a crise do Socialismo Real como "pano de fundo", reflete sobre a questão social daquele tempo (Cf. ANDRADE, 1993, p. 67).

3.1 - Contexto histórico

Apenas dez anos separam a primeira da última encíclica social de João Paulo II. Ainda que em uma década muita coisa se possa mudar no cenário da vida humana neste mundo, entendemos que as consequências dos problemas sociais que emolduram historicamente a redação da *Laborem Exercens* se estendem pelos próximos dez anos, influenciando a escrita de *Sollicitudo Rei Socialis*, chegando até a publicação de *Centesimus Annus*. Por isso, apresentamos um único “contexto histórico” para as três encíclicas, considerando-as em seu conjunto no ensino social do Pontífice polonês. Certamente há nuances históricas mais acentuadas no ano da redação de cada uma, mas as principais questões sociais permanecem ao longo do tempo, influenciando a escrita de todas elas. Conforme Hobsbawm “a história dos vinte anos após 1973 é a de um mundo que perdeu suas referências e resvalou para a instabilidade e a crise. (...) Mesmo assim, durante muitos anos os problemas econômicos ainda eram ‘recessões’” (1995, p. 393).

A forte crise econômica iniciada em meados da década de 1970, que dominou a humanidade pelos próximos vinte anos, sobretudo os países industrializados, fazendo sofrer, principalmente, as nações subdesenvolvidas contou, entre suas causas, com o aumento do preço do petróleo cru. Em pouco espaço de tempo, a Organização dos países exportadores de petróleo (Opep) fez o preço desse produto triplicar. Por muito tempo, o preço do petróleo permaneceu estagnado, ocasionando um aumento considerável em seu consumo.

Por décadas, o preço mundial do petróleo ficara defasado em relação à inflação e, 1960, os países em desenvolvimento que mais produziam o combustível (...) criaram a Organização dos Países Exportadores de Petróleo (Opep). (...) No outono de 1973, durante a guerra entre Israel e seus vizinhos árabes, a Opep interrompeu as negociações com as empresas petrolíferas, e seus membros árabes dobraram o preço do petróleo (...). Dois meses depois, a organização dobrou o preço novamente (FRIEDEN, 2008, p. 388-389).

Pretendia-se, com o aumento do preço, primeiro prevenir “contra o possível esgotamento de recursos não renováveis (...). Mas, acima de tudo reclamava-se uma maior participação do Terceiro Mundo na distribuição mundial” (CAMACHO, 1995, p. 392).

Algumas nações subdesenvolvidas tiveram a chance de acessar os mercados internacionais, pois, possuíam algumas condições de desenvolvimento e recursos. Passaram a competir com os países desenvolvidos que, até então, controlavam o mercado com seus produtos. A alta no preço do petróleo acabou gerando uma forte crise de desemprego nos países industrializados que se agravou com os produtos manufaturados produzidos nos países subdesenvolvidos circulando no mercado internacional. “No ocidente, alguns acreditavam que tal manipulação de mercado não pudesse se sustentar, mas logo ficou claro que um pequeno

grupo de países em desenvolvimento tinha alterado dramaticamente as condições sob as quais vendia seus produtos" (FRIEDEN, 2008, p.3890).

Os países ricos recorreram ao capital na tentativa de recuperar o crescimento econômico paralisado pelo encarecimento da energia utilizada nos meios de produção industrial. Substituíram o petróleo pelo capital. Além disso, mudaram suas empresas para os países de Terceiro Mundo, transferindo seu capital para esses países, nos quais podiam encontrar mão de obra mais barata. Observou-se, nesse período, um considerável desenvolvimento das indústrias multinacionais.

Desse modo chegar-se-ia, em alguns casos, ao seguinte paradoxo: os países ricos viam que os bens exigidos por seus próprios cidadãos já não eram fabricados dentro de suas fronteiras, mas importados do Terceiro Mundo, onde eram produzidos pelo capital desses mesmos países ricos que havia emigrado para as nações pobres em busca de rentabilidade econômica. Chegava-se assim ao extremo a interdependência da economia mundial (CAMACHO, 1995, p. 393).

Com uma economia tão interdependente, o desemprego tornava-se um problema da estrutura econômico-social e não mais um fenômeno passageiro, típico de determinada situação. Com um elevado número de trabalhadores desempregados e sendo a situação de desemprego compreendida como algo estrutural, podia-se falar em crise cultural e não mais apenas em crise econômica. “A tragédia histórica das Décadas de Crise foi a de que a produção agora dispensava visivelmente seres humanos mais rapidamente do que a economia de mercado gerava novos empregos para eles” (HOBSBAWM, 1995, p. 404).

Quanto aos países subdesenvolvidos, embora tenham acessado o mercado internacional e passado a participar mais dos mecanismos de produção, não se encontravam em situação totalmente favorável. “O principal efeito das Décadas de Crise foi assim ampliar o fosso entre países ricos e pobres” (ibid. p. 413). A dependência dos países ricos não estava extinta. Seus recursos ainda eram escassos para se manterem em caso de um agravamento do cenário financeiro e o capital internacional ainda era controlado pelas nações mais ricas. Em pouco tempo o problema da dívida externa batia à porta dos países pobres. “A partir de 1982 rompeu, em primeiro lugar no México, a crise do endividamento externo do Terceiro Mundo, como consequência de múltiplos fatores que vinham atuando desde os anos setenta, provocados, sobretudo, por rápido desenvolvimento naquela década” (CALVEZ, 1991, p. 278).

Os escritos sociais de João Paulo II não estão isentos da influência histórica dos países coletivistas. A origem polonesa do Papa Wojtyla oferece explicação a isso. Então, não se pode considerar a moldura histórica de suas encíclicas sociais sem levar esse fato em

consideração. “O Papa tem seus compatriotas em mente quando reflete sobre as condições do mundo industrial moderno” (CAMACHO, 1995, p. 394).

Nesse sentido, vale ressaltar a situação vivida pelos países do Leste europeu nestes anos. Eles também experimentaram os efeitos da crise econômica, mas condicionados pelo seu próprio sistema de governo. O regime coletivista preservou, de certa maneira, os países nos quais vigorava, dos efeitos mais duros da recessão. Contudo, já se percebia a difícil situação em que se encontrava a União Soviética, à beira da falência e ameaçando levar consigo os países próximos. As nações socialistas “estavam vivendo acima de suas possibilidades, prenunciando a mudança de rumos da “perestroika” e do posterior desmantelamento de todo o bloco” (ibid.).

A ascensão de Mikhail Gorbachev ao poder em 1985 e sua proposta de reorganização do socialismo, através da reestruturação econômica (“perestroika”), tentando modernizar o sistema coletivista para não retornar ao capitalismo, desembocando no fim da união dos países socialistas, também serve de moldura histórica para o ensino social de João Paulo II. Em 1991, ano da publicação da *Centesimus Annus*, “enquanto Gorbachev lutava para administrar o que agora seria uma transição clara para o estilo ocidental de economia e democracia, a URSS entrou em colapso” (FRIEDEN, 2008, p. 402).

Esses fatos históricos são percebidos como “pano de fundo” da redação das três encíclicas sociais de João Paulo II. Conforme dito acima, são acontecimentos cujas consequências perpassam toda a década na qual foram redigidos tais textos. A crise econômica em que o mundo mergulhou em meados dos anos 1970 só foi reconhecida no início dos anos 1990 (Cf. HOBSBAWN, 1995, p. 393-394), época em que o Papa Wojtyla redigia seu último texto social.

3.2 - O bem comum e o trabalho humano

Em sua primeira encíclica social, o Papa polonês retoma a questão inicial da DSI afirmando que o trabalho é um aspecto da vida humana que cobra constante atenção: “O trabalho é um desses aspectos, perene e fundamental e sempre com atualidade, de tal sorte que exige constantemente renovada atenção e decidido testemunho” (LE 01). Encontra-se nisso a justificação do interesse do Papa pela retomada temática do texto inaugural da DSI.

O trabalho é tratado na *Laboren Exercens*, com viés antropológico bastante acentuado. Pode-se dizer que o tema da encíclica é o homem, sujeito do trabalho. Assim diz o Pontífice: “O trabalho humano é *uma chave*, provavelmente a *chave essencial*, de toda a questão social, se nós procurarmos vê-la verdadeiramente sob o ponto de vista do bem do homem” (LE 03).

Laboren Exercens não é um texto de fácil leitura. Segundo Camacho “entre os [documentos] que integram o rico arsenal da Doutrina Social da Igreja, este é o mais difícil de ler” (1995, p. 395). Nesse mesmo diapasão, investigar o bem comum nessa encíclica é tarefa bastante exigente também. O termo aparece nove vezes ao longo do texto. Ele aparece identificado com o trabalho humano, uma vez a atividade humana está ordenada ao bem da humanidade. O trabalho é tratado a partir do ponto de vista do bem do homem (Cf. LE 03) e, consequentemente, do bem comum.

Em perspectiva mais doutrinal, o Papa reflete sobre o sentido do trabalho humano como o modo pelo qual o homem domina a terra e se realiza como pessoa; trata-se do sentido objetivo e subjetivo da atividade humana. E apresenta três dimensões do labor humano: pessoal, familiar e social. Nisso se pode perceber o trabalho associado ao bem comum. Assim diz o texto pontifício em relação à dimensão pessoal do trabalho:

O trabalho é um bem do homem – é um bem da sua humanidade – porque, mediante o trabalho, o homem não somente transforma a natureza, adaptando-a às suas próprias necessidades, mas também se realiza a si mesmo como homem e até, em certo sentido, “se torna mais homem” (LE 09).

Quanto à dimensão familiar, a *Laboren Exercens* apresenta a atividade laboral como condição para que o sujeito constitua um lar e sustente uma família: “o trabalho constitui o fundamento sobre o qual se edifica a vida familiar, que é um direito fundamental e uma vocação do homem” (LE 10). E, o esforço do trabalhador é associado mais evidentemente ao bem comum em sua dimensão social, conforme afirma a encíclica: “Tudo isto faz com que o homem ligue a sua identidade humana mais profunda ao fato de pertencer a uma nação, e encare o seu trabalho também como algo que irá aumentar o bem comum procurado juntamente com os seus compatriotas” (LE 10).

Tratando das questões referentes aos direitos do trabalhador, o Papa não esconde seu interesse pela associação em sindicatos. A atividade sindical, no entanto, deve entrar “indubitavelmente no campo da ‘política’, entendida como uma prudente solicitude ao bem comum” (LE 20) e afirma a encíclica que o papel específico dos sindicatos “é o de garantirem os justos direitos dos homens do trabalho no quadro do bem comum de toda a sociedade” (LE 20.).

A greve é outro direito trabalhista defendido pela *Laboren Exercens*. No entanto, é preciso que se observem as devidas condições e os justos limites para que ela aconteça. Caso contrário, seu abuso pode ser contrário às exigências do bem comum (Cf. LE 20.).

A relação do trabalho com o problema da emigração também constitui matéria de reflexão de João Paulo II nessa encíclica. O Pontífice defende o direito do trabalhador de “deixar o próprio país de origem por diversos motivos – como também de a ele voltar – e de procurar melhores condições de vida num outro país” (LE 23). No entanto, lamenta que com a emigração, o bem comum de uma nação fique prejudicado. A esse respeito, assim afirma o Papa: “Neste caso vem a faltar um sujeito de trabalho que, com o esforço do próprio pensamento ou dos seus braços poderia contribuir para o aumento do bem comum no seu país” (LE 23.) Vale ressaltar ainda, no texto acima, o reconhecimento de todo tipo de trabalho, seja intelectual ou braçal, para o aumento do bem comum de um povo. E mais, ao se referir ao “esforço do pensamento” como trabalho, fica posto que trabalhar não é apenas uma atividade de produção material, como é típico da concepção reducionista da sociedade industrial.

É importante considerar que os direitos do trabalhador apresentados nesta encíclica se inserem no contexto de uma economia capitalista do final do século XX: emprego, salário justo, segurança social, descanso, greve, sindicalização, direitos da mulher trabalhadora, promoção do trabalho agrícola, direitos do trabalhador com necessidades especiais e o trabalhador migrante (Cf. LE 16-23) (GASDA, 2011, p. 118).

Ademais, constata-se na *Laboren Exercens*, alguns indicativos éticos em relação ao trabalho e ao trabalhador que apontam para o bem comum, uma vez que se apresentam como firmes defesas da dignidade humana e das condições de vida social que possibilitam ao homem atingir, de modo mais fácil e pleno, a própria perfeição (Cf. GS 74).

Primeiro, o homem é o sujeito agente e o fim para o qual tende todo processo de produção e economia. Não pode ser transformado em mercadoria. Há, no entanto, no processo de industrialização uma inversão da ordem natural das coisas que visa “multiplicar abundantemente as riquezas materiais, isto é, os meios, perdendo de vista o fim, quer dizer, o homem, a quem tais meios devem servir” (LE 13).

João Paulo II faz uma denúncia da coisificação do trabalho e do trabalhador, que converteu o trabalho humano em mercadoria. A primazia do sujeito criador, através do trabalho, sobre o objeto produzido, explica o erro antropológico fundamental provocado pelo economicismo (GASDA, 2011, p. 106).

Segundo, ao tratar das dimensões subjetiva e objetiva do trabalho, o Papa afirma a superioridade da primeira sobre a segunda, uma vez que, quem realiza o trabalho é uma pessoa humana. A dimensão objetiva do trabalho é “resultado” da ação humana ou os meios utilizados para a realização do trabalho. A subjetiva, por sua vez, é o próprio trabalhador. “A afirmação da centralidade da dignidade da pessoa humana caracteriza todo o magistério de

João Paulo II. (...) A pessoa e sua dignidade constituem o fundamento de toda a práxis” (ibid. p. 109). O trabalho tem valor, porque quem o realiza é uma pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus.

Terceiro, o trabalho é superior ao capital. Esse princípio ético está relacionado ao anterior, pois o homem que trabalha vale mais que as coisas que produz. “Tudo aquilo que está contido no conceito de ‘capital’ num sentido restrito do termo, é somente um conjunto de coisas. Ao passo que o homem, como sujeito do trabalho, independentemente do trabalho que faz, o homem, e só ele, é uma pessoa” (LE 12).

Nos direitos trabalhistas defendidos na encíclica, bem como nos princípios éticos acima apresentados e nas dimensões pessoal, familiar e social do trabalho humano referidas inicialmente, vislumbra-se, de certa maneira, uma preocupação com o bem comum na *Laboren Exercens*. O trabalho humano, como direito e dever, é um bem e está ordenado ao bem comum de toda a sociedade.

3.3 - O bem comum e a solidariedade no desenvolvimento humano

Em *Sollicitudo Rei Socialis*, continuando a reflexão da *Populorum Progressio*, o Papa Wojtyla parte da novidade da carta de Paulo VI, que pode ser condensada em três pontos: primeiro, trata-se de “um assunto que à primeira vista é só econômico e social: o desenvolvimento dos povos” (SRS 08); depois, “a amplitude de horizontes abertos quanto ao conjunto do que comumente se designa como ‘questão social’” (SRS 09) e, por fim, a temática do desenvolvimento referido como “o novo nome da paz” (SRS 10).

Em sua segunda encíclica social, João Paulo II pronuncia-se a respeito de um problema com características internacionais: o subdesenvolvimento dos povos. O Papa deseja oferecer ao mundo uma reflexão ético-cristã que contribua para a superação do conflito entre países ricos e pobres. É nesse contexto, que se deve buscar o bem comum na *Sollicitudo Rei Socialis*. O termo aparece onze vezes e é facilmente relacionado com o desenvolvimento integral e solidário da humanidade.

Em linha de continuidade com a *Populorum Progressio*, cujo vigésimo aniversário quer comemorar (Cf. SRS 03), a *Sollicitudo Rei Socialis* também reconhece o bem comum “como o pleno desenvolvimento ‘do homem todo e de todos os homens’” (SRS 38). Um desenvolvimento pleno não se reduz à dimensão econômica; “não se alcança só com o desfrute da abundância dos bens e dos serviços, ou dispondo de infraestruturas perfeitas” (SRS 33). Consequentemente, percebe-se sua dimensão de integralidade. Para além da dimensão econômica, trata-se, também, de um desenvolvimento cultural e político (Cf.

CALVEZ, 1991, p. 216). E deve ser solidário “porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos” (SRS 38).

Inicialmente, João Paulo II faz um acurado exame da realidade atual e apresenta suas conclusões que podem ser agrupadas em três pontos: as diferenças entre as nações pobres e ricas aumentaram (Cf. SRS 14); o mundo vive em situação de interdependência entre as nações (Cf. SRS 17); existem dois blocos de países que se contrapõem (Cf. SRS 20). Segundo Ildefonso Camacho, “é nessa contraposição dos dois blocos do Norte que se encontra, para João Paulo II, *a raiz última dos problemas do Sul*” (1995, p. 428). O Papa Wojtyla analisa essa contraposição, mas interessa-lhe, principalmente, as consequências disso nos países subdesenvolvidos. Preocupa ao Papa, sobretudo, a tendência dos povos desenvolvidos para atitudes imperialistas sobre as nações subdesenvolvidas. Essa situação prejudica o bem comum. Assim afirma a encíclica:

Cada um dos dois blocos esconde no seu âmago a tendência para o imperialismo, como se diz comumente, ou para formas de neocolonialismo (...). É esta situação anormal (...) que refreia o impulso de cooperação solidária de todos para o bem comum do gênero humano, em detrimento, sobretudo, de povos pacíficos, que se veem impedidos no seu direito de acesso aos bens destinados a todos os homens (SRS 22).

A partir da constatação da interdependência existente entre os povos, João Paulo II faz uma convocação à solidariedade. “Na verdade, *interdependência e solidariedade* são duas palavras-chave para a compreensão de toda a encíclica. A primeira descreve uma situação de fato, enquanto que a outra expressa a exigência moral que daí deriva” (CAMACHO, 1995, p. 441). A interdependência pede a solidariedade. Nisso se pode vislumbrar uma preocupação da encíclica com o bem comum. Ao exigir solidariedade, a interdependência aponta para uma preocupação com o bem de todos os homens. Inclusive os povos mais pobres, em espírito de solidariedade podem colaborar com o bem comum:

Os países economicamente mais débeis (...) hão de ser postos em condições de dar também eles uma contribuição para o bem comum, mediante os seus tesouros de humanidade e de cultura que, de outro modo, se perderiam para sempre (SRS 39).

Observe-se que a solidariedade não é manifestada apenas na partilha de bens econômicos e/ou materiais. Pode-se resumir a mensagem principal da *Sollicitudo Rei Socialis* em uma convocação universal à solidariedade.

A solidariedade à qual se refere João Paulo II não é um abstrato sentimento. Trata-se da firme e persistente decisão de promover o bem comum. A própria encíclica assim a define: “Esta [a solidariedade], portanto, não é um sentimento de compaixão vaga ou de

enternecimento superficial pelos males sofridos por tantas pessoas próximas ou distantes. Pelo contrário, é a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum" (SRS 38).

Para que a solidariedade não fique na esfera da abstração, mas seja concretizada na prática, colaborando para o bem comum, ou seja, para o desenvolvimento integral e solidário de toda a humanidade, João Paulo II apresenta orientações concretas que se realizam nas relações entre os homens e entre os povos, nas relações entre o homem e a natureza e na opção preferencial pelos pobres.

Quanto às relações entre os homens e entre os povos, o Papa aborda um conjunto de direitos, cujo respeito fundamenta o desenvolvimento humano: "Não seria verdadeiramente digno do homem um tipo de desenvolvimento que não respeitasse e não promovesse os direitos humanos, pessoais e sociais, econômicos e políticos, incluindo os direitos das nações e dos povos" (SRS 33). Vale realçar que os sujeitos de direitos são, além dos homens, as nações e os povos. "No plano internacional, ou seja, das relações entre os Estados ou, segundo a linguagem corrente, entre os vários 'mundos', é necessário que haja o pleno respeito da identidade de cada povo, com as suas características históricas e culturais" (ibid.).

As relações homem-natureza devem acontecer de tal modo que se atente para a escassez dos recursos naturais. A tão desejada paz entre os povos que se fundamenta num autêntico desenvolvimento não será realidade se não houver equilíbrio entre o homem e a natureza. A natureza é parte do bem comum transgeracional que deve ser entregue em condições de continuar favorecendo a vida dos que viverão depois de nós. Assim diz o Papa:

A segunda convicção funda-se, por sua vez, na convicção da limitação dos recursos naturais, alguns dos quais não são renováveis, como se diz. Usá-los como se fossem inexauríveis, com absoluto domínio, põe em perigo seriamente a sua disponibilidade, não só para a geração presente, mas, sobretudo, para as gerações futuras (SRS 34).

Por conseguinte, a opção preferencial pelos pobres, cuja existência não pode ser negada devido à dimensão que a pobreza assumiu no mundo (Cf. SRS 42) deve ser assumida por toda a humanidade, mas, sobretudo, pelos membros da Igreja. A comunidade eclesial deve estar disposta a dispor de seus bens, inclusive dos adornos de seus templos e dos preciosos objetos de seu culto, para "dar de comer, de beber, de vestir e casa a quem disso está carente" (SRS 31). O exemplo da iniciativa solidária deve ser dado primeiro pela Igreja. "A solidariedade universal requer (...) disponibilidade para aceitar os sacrifícios necessários para o bem da comunidade mundial" (SRS 45), isto é, para o bem comum.

3.4 - O bem comum e a economia empresarial

Comemorando o primeiro centenário da DSI, João Paulo II publica a “*Centesimus Annus*” (Cf. CA 02), na qual, logo de início, propõe uma releitura da encíclica leonina, convidando seus leitores a olharem em três direções: “para trás”, a fim de descobrir a riqueza do texto de Leão XIII; “ao redor”, para que percebam as “coisas novas” nas quais se encontram imersos; e “para frente”, em direção ao terceiro milênio que se aproxima com suas incógnitas e promessas (Cf. CA 03).

A terceira e última encíclica do Magistério Social de João Paulo II é um texto acentuadamente socioeconômico, iluminado pela fé cristã. Nela o Papa polonês se ocupa bastante dos acontecimentos ligados ao fim do coletivismo e da equivocada possibilidade de compreensão do capitalismo liberal como sistema vitorioso sobre o socialismo e única forma possível de organização econômica mundial. A esse respeito, afirma a encíclica: “É inaceitável a afirmação de que a derrocada do denominado ‘socialismo real’ deixe o capitalismo como único modelo de organização econômica” (CA 35). Nesse sentido, o Papa critica os dois sistemas. No que diz respeito ao coletivismo, afirma:

O erro fundamental do socialismo é de caráter antropológico. De fato ele considera cada homem simplesmente como um elemento e uma molécula do organismo social, de tal modo que o bem do indivíduo aparece totalmente subordinado ao funcionamento do mecanismo econômico-social (CA 13).

Quanto ao sistema capitalista liberal, a crítica pontifícia denuncia a visão economicista e materialista do homem que o transforma em mero instrumento de produção, contrapondo o capital ao trabalho (Cf. ANDRADE, 1993. p. 71).

É nesse contexto de crítica ao socialismo e ao capitalismo que nos movemos em busca do bem comum na *Centesimus Annus*. O termo é citado quatorze vezes ao longo de todo o texto.

A dignidade do trabalhador e do trabalho é a chave para a leitura tanto do primeiro texto da DSI quanto da *Centesimus Annus*, porque “o trabalho pertence assim à vocação de cada pessoa” (CA 06). E a primeira menção do bem comum nesta encíclica é feita associando-o ao trabalho. Segundo João Paulo II, “o trabalho tem uma dimensão social, pela sua íntima relação quer com a família, quer com o bem comum, ‘porque pode-se afirmar de verdade que o trabalho dos operários é o que produz a riqueza dos Estados’” (CA 06).

Depois de elencar alguns direitos já abordados por Leão XIII, como o direito de propriedade (Cf. CA 06.); “outros direitos próprios e inalienáveis da pessoa humana” (CA 07) que praticamente são direitos próprios do trabalhador (Cf. CA 07-09); João Paulo II, em linha de continuidade com a *Rerum Novarum*, apresenta o Estado como o tutor do bem comum: “Se

Leão XIII recorre ao Estado para dar o justo remédio à condição dos pobres, é porque reconhece oportunamente que o Estado tem o dever de promover o bem comum” (CA 11). O Estado tem ainda o direito de intervenção em situações particulares que impedem o desenvolvimento, quando tal intervenção encontra razões que se prendem ao bem comum (Cf. CA 48). E ainda, o Estado exerce um papel fundamental na vida econômica dos países quando pelo princípio de subsidiariedade cria condições que facilitam o livre exercício da atividade econômica e pelo o princípio de solidariedade, defende os mais débeis (Cf. CA 15). Ambos os princípios têm em vista o bem comum.

Entre os erros do marxismo apontados pelo Papa Wojtyla, além da equivocada antropologia que vê o “homem simplesmente como um elemento e uma molécula do organismo social” (CA 13) e do ateísmo que “concebe a realidade humana e social do homem, de maneira mecanicista” (CA 13), o recurso à luta de classes muito interfere no bem comum. Os diferentes grupos, ao guerrearem entre si, buscam seus próprios interesses, colocando-os como primordiais em lugar do bem comum. Assim afirma o texto pontifício:

O que se condena na luta de classes é principalmente a ideia de um conflito que não é limitado por considerações de caráter ético ou jurídico, que se recusa a respeitar a dignidade no outro (e, por consequência, em si próprio), que exclui por isso um entendimento razoável, e visa não já a formulação do bem geral da sociedade inteira, mas sim o interesse de uma parte que se substitui ao bem comum (CA14).

Com a derrocada do comunismo, Karol Wojtyla não aceita, simplesmente, que o capitalismo apareça como a única alternativa viável de organização econômica (Cf. CA 35). Afirma que “se por ‘capitalismo’ se indica um sistema econômico que reconhece o papel fundamental e positivo da empresa, do mercado, da propriedade privada, da livre criatividade humana no setor da economia” (CA 42), esse sistema pode, sim, ser uma alternativa à organização econômica dos países. Trata-se, na verdade, de um capitalismo “corrigido de tudo aquilo que tende a inverter os termos e a colocar de novo o homem e o trabalho a serviço do capital” (CAMACHO, 1995, p. 515). No entanto, “se por ‘capitalismo’ se entende um sistema onde a liberdade no setor da economia não está enquadrada num sólido contexto jurídico que a coloque a serviço da liberdade humana integral” (ibid.), esse sistema é inaceitável. A exigência de uma legislação que regule o sistema e o direcione para o desenvolvimento integral da humanidade, é condição *sine qua non* para sua aceitação. Segundo Andrade, “um sistema (...) no qual se controle o mercado de modo a garantir a justiça e a equidade, será para a Doutrina Social da Igreja substancialmente diferente do capitalismo liberal” (1993, p. 75).

“A Igreja não tem modelos a propor” (CA 43), importa, contudo, realçar que a última encíclica social do Papa polonês “reconhece o valor positivo do mercado e da empresa, mas indica ao mesmo tempo a necessidade de que estes sejam orientados para o bem comum” (CA 42). Tanto em nível nacional como internacional, “é possível e obrigatório construir uma economia social que oriente o funcionamento do mercado para o bem comum” (CA 52). No que diz respeito à dimensão internacional da economia, no entanto, é preciso que existam organismos internacionais de controle que a direcionem para o bem comum, uma vez que, um Estado, por si só, não poderá fazê-lo.

Por fim, com a queda do comunismo totalitarista e outros regimes totalitários, o mundo viu florescer por toda sua extensão o “ideal democrático, em conjunto com uma viva atenção e preocupação pelos direitos humanos” (CA 47). A Igreja manifesta seu apoio aos governos democráticos, mas chama a atenção para o real respeito a esses direitos e para que não percam “a capacidade de decidir segundo o bem comum” (CA 47).

4 - BENTO XVI – CARITAS IN VERITATE

A terceira encíclica do pontificado de Bento XVI, primeira de caráter eminentemente social, estava prevista para 2007, a fim de celebrar os quarenta anos da *Populorum Progressio*, de Paulo VI, publicada em 1967. No entanto, a crise econômica mundial de 2008, cujos sinais já se apresentavam bem antes, serviu de motivação para que o Papa adiasse a publicação de seu primeiro texto social (Cf. GALVÃO, 2009, p. 1077).

Caritas in Veritate faz uma convocação a uma ética sócio-econômica inspirada pela fé. Segundo essa encíclica, o desenvolvimento “requer uma visão transcendente da pessoa, tem necessidade de Deus: sem Ele, o desenvolvimento é negado ou acaba confiado unicamente às mãos do homem, que cai na presunção da auto-salvação e acaba por fomentar um desenvolvimento desumanizado” (CV 11). E ainda, continua o texto pontifício social: “O ser humano está feito para o dom, que exprime e realiza a sua dimensão de transcendência” (CV 34).

Bento XVI apresenta a caridade na verdade como “a força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira” (CV 01). O amor deve favorecer um desenvolvimento humano que seja, verdadeiramente, autêntico: “Ele [o amor] traz à tona o que já está implantado em nosso ser, em nossa própria concepção de vir a ser como pessoas humanas” (SCHALL, 2009, p. 869). Por isso se pode falar de um desenvolvimento “autêntico”. “O amor é uma ‘força extraordinária’, que nos dá coragem e nos faz generosos para trabalhar pela ‘paz e justiça’” (ibid). A caridade, “via mestra da

“Doutrina Social da Igreja” (CV 02) impulsiona o ser humano ao compromisso com a justiça. Há uma íntima relação entre caridade e verdade. “A caridade está substancialmente ligada à verdade, pois ela deve ser iluminada pela verdade, da mesma forma que a verdade deve ser iluminada pela caridade” (TEMPESTA, 2009, p. 855).

O desenvolvimento humano integral é o princípio norteador do texto social de Bento XVI. Esta questão, que já ocupava a atenção do Papa Montini em 1967, agora relacionado à globalização, é a principal preocupação do Papa Ratzinger na CV.

Um dos pontos fortes agora sublinhados na nova encíclica (...) é a tarefa de colocar a globalização a serviço de um desenvolvimento digno para todos, pela atenção às exigências da justiça ‘em todas as fases da atividade econômica’ (CV 37), isto é, não apenas no momento da distribuição (como muitas vezes se pretende), mas desde o início da produção dos bens (GALVÃO, 2009, p. 1078).

Ao ocupar-se da questão do desenvolvimento humano associado à globalização, Bento XVI busca um fundamento teológico-moral para a situação socioeconômica que se apresenta a seu tempo. “O papa Bento XVI não se detém em sistemas econômicos específicos (...) está preocupado com a moral e os fundamentos teológicos da cultura. (...) A sua encíclica não contém argumentos de procura de uma terceira via entre o mercado e o socialismo” (SIRICO, 2009, P. 1081). O Papa mostra ter consciência de que a ciência econômica pode colaborar para o aperfeiçoamento do ser humano. Por isso, não há um ataque direto e contundente ao capitalismo e nem apresenta outros modelos de organização econômica: “A Igreja não tem soluções técnicas para oferecer e não pretende ‘de modo algum imiscuir-se na política dos Estados’” (CV 09).

Nesse mesmo sentido, o Papa alemão mostra um caminho esquecido no agir econômico: a íntima união entre caridade e verdade. E, ao não fazer opção por um determinado sistema econômico, procurando não fortalecer qualquer que seja, também não entra no comum esquema atual que vê o mercado econômico como o único culpado de todos os problemas mundiais. Assim a encíclica o define: “O mercado, se houver confiança recíproca e generalizada, é a instituição econômica que permite o encontro entre as pessoas, na sua dimensão de operadores econômicos” (CV 35). O mercado pode ser lugar para a experiência da convivência entre as pessoas. “A encíclica sugere que se pode viver a experiência da sociabilidade humana dentro da vida econômica normal e não necessariamente fora dela” (ZAMAGNI, 2013, p. 279). E continua a encíclica a respeito do mercado e do agir econômico:

Desde sempre a Igreja defende que não se há de considerar o agir econômico como antissocial. De *per si* o mercado não é, nem deve tomar, o lugar da

prepotência do forte sobre o débil. A sociedade não tem que se proteger do mercado, como se o desenvolvimento deste implicasse *ipso facto* a morte das relações autenticamente humanas. (...) O mercado, em estado puro, não existe; mas toma forma a partir das configurações culturais que o especificam e orientam (CV 36).

A globalização, por si mesma, também não é rejeitada na encíclica:

A globalização, *a priori* não é boa nem má. Será aquilo que as pessoas fizerem dela. (...) Opor-se-lhe cegamente seria uma atitude errada, fruto de preconceito, que acabaria por ignorar um processo marcado também por aspectos positivos, com o risco de perder uma grande ocasião de se inserir nas múltiplas oportunidades de desenvolvimento por ele oferecidas (CV 42).

Caritas in Veritate é uma encíclica que não se permite superficialidade. É fruto de profunda reflexão filosófico-teológica. “E uma encíclica social que não é apenas um discurso sobre ‘problemas sociais’, mas uma reorientação de todo o plano da nossa salvação, que se realiza na arena da nossa vida atual nas cidades de cada caso” (SCHALL, 2009, p. 871).

4.1 - Contexto histórico

Apesar da proximidade temporal deste trabalho com a *Caritas in Veritate*, apresentamos, a seguir, os principais fatos históricos que dão moldura à sua redação. Conforme temos elucidado, um ensinamento pontifício social é fruto de um momento histórico específico. “Cada encíclica social é filha de seu tempo. Crises éticas muito acentuadas em âmbito mundial pedem manifestações desta natureza por parte do magistério universal” (GASDA, 2010, p.799).

A encíclica social do Papa alemão é publicada em meio uma forte crise financeira que assolou a economia mundial a partir da segunda metade de 2008. Segundo Zamagni, “a CV não se esquece – não podia esquecer – de interpretar a crise econômico-financeira atual. O faz adentrando-se nas causas profundas (e não nas próximas) da crise” (2013, p. 316 – *tradução nossa*). O principal fator gerador dessa crise é o capitalismo neoliberal globalizado que rouba da política sua força de organização social. É a política que cede lugar à economia. “Ao longo da Encíclica, Bento XVI convoca as pessoas e as autoridades para repensarem a economia, pois segundo ele, os Estados nacionais perdem força perante os poderes econômicos e financeiros globalizados” (SCHNEIDER, 2010, p. 777).

Diante da recessão do mercado financeiro globalizado, os governos nacionais injetaram muito dinheiro nas instituições financeiras a fim de salvá-las de um colapso global, desconsiderando o princípio de subsidiariedade, desrespeitando o caráter se suplência estatal e provisoriaidade, ocasionando forte intervencionismo estatal.

Os bancos e as bolsas deveriam ter sido subsidiários ao sistema produtivo e não vice-versa. As mútuas da política habitacional deveriam ter sido subsidiárias aos interesses reais e imediatos de moradia digna das famílias e não vice-versa, fazendo predominar, de forma absoluta, o interesse especulativo sobre o das reais necessidades dos cidadãos (CREPALDI, *apud* SCHNEIDER, 2010, p. 789).

A organização econômica dos Estados nacionais que investiram no mercado com sinais de falência, ficou submetida às ambições especulativas do mundo financeiro e tiveram que se orientar segundo as regras dos financistas. “A rapidez dos governos dos países ricos em injetar quantias astronômicas para salvar instituições financeiras contrastou de forma escandalosa com a redução da ajuda aos povos que sofrem o flagelo da fome, das epidemias, das mudanças climáticas e das ditaduras” (GASDA, 2010, p. 809).

A crise financeira de 2008 foi a crise da globalização, nome dado à atual fase do sistema capitalista (Cf. *ibid.* p. 813), e exige regras que orientem a organização política e financeira em nível internacional. “Verifica-se hoje o desenvolvimento de uma irresistível interdependência mundial, onde todos foram atingidos pela recessão e, por isso, torna-se urgente a reforma da Organização das Nações Unidas, como da própria arquitetura econômica e financeira internacional” (SHNEIDER, 2010 p. 791).

“O abandono dos pobres é a maior prova do óbito moral do capitalismo” (GASDA, 2010, p. 809) e o aumento da pobreza mundial é a principal preocupação de Bento XVI em *Caritas in Veritate*. Assim afirma a própria encíclica:

Se algumas áreas do globo, outrora oprimidas pela pobreza, registraram mudanças notáveis em termos de crescimento econômico e de participação na produção mundial, há outras zonas que vivem ainda numa situação de miséria comparável à existente nos tempos de Paulo VI; antes, em qualquer caso pode-se mesmo falar de agravamento (CV 33).

Este é o contexto histórico da *Caritas in Veritate*: crise do sistema capitalista globalizado, injeção financeira no mercado por parte dos governos, perda de força dos Estados nacionais perante os poderes econômicos e financeiros globalizados (Cf. SCHNEIDER, 2010, p. 777) e consequente aumento da pobreza mundial.

4.2 - O bem comum como critério orientador da ação moral

Em linha de continuidade com a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* e a carta encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, que não deixam de exercer sobre Bento XVI forte influência, identifica-se na *Caritas in Veritate* o desenvolvimento humano integral como o grande bem comum a ser perseguido.

A esse respeito afirma Jimeno:

A carta encíclica de Paulo VI *Populorum Progressio* (1966) tem servido de base para que seus sucessores (...) nos ofereçam (...) reflexões em torno do desenvolvimento humano integral em harmonia com a natureza, desde as orientações do Concílio Vaticano II (2015, p. 395).

O Papa Bento XVI concentra sua atenção na íntima vinculação entre caridade e verdade, encontrando nessa relação a principal força orientadora de um autêntico desenvolvimento pautado pela justiça e pelo bem comum. O bem comum é imprescindível na orientação da ação moral. Nessa encíclica, ele é mencionado dezenove vezes. O compromisso com o desenvolvimento em processo de globalização o reclama, juntamente com a justiça, necessariamente.

“*Caritas in veritate*” é um princípio à volta do qual gira a doutrina social da Igreja, princípio que ganha forma operativa em critérios orientadores da ação moral. Destes, desejo lembrar dois em particular, requeridos especialmente pelo compromisso em prol do desenvolvimento numa sociedade em vias de globalização: a justiça e o bem comum (CV 06).

Segundo Bento XVI, é preciso ter grande apreço e consideração pelo bem comum, pois ele está ligado à vida social das pessoas. Ele é um bem de “nós-todos”. Comprometer-se com sua persecução e realização é cuidar dele e valer-se dele (Cf. CV 07). Trata-se de um “conjunto de instituições que estruturam jurídica, civil, política e culturalmente a vida social, que deste modo toma a forma de polis, cidade” (CV 07).

Amor ao próximo e bem comum estão intimamente vinculados: “Ama-se tanto mais eficazmente o próximo, quanto mais se trabalha em prol de um bem comum que dê resposta também às suas necessidades reais” (CV 07). O próximo ao qual se ama quando se empenha na realização do bem comum não é somente o que está física ou afetivamente perto, mas trata-se de todo o gênero humano. Nesse sentido, o bem comum tem dimensões mundiais: “Numa sociedade em vias de globalização, o bem comum e o empenho em seu favor não podem deixar de assumir as dimensões da família humana inteira, ou seja, da comunidade dos povos e nações” (CV 07). E o esforço em sua realização, quando motivado pela caridade tem maior valor do que quando animado por quaisquer outros motivos: “Quando o empenho pelo bem comum é animado pela caridade, tem uma valência superior à do empenho simplesmente secular e político” (CV 07).

Não resta dúvida de que a encíclica social do Papa alemão se constrói refletindo sobre a atividade econômica e não se apresenta como grande opositora do mercado que não é mal em si mesmo. Importa a cultura moral na qual ele existe (Cf. CV 36). “Bento XVI defende que as economias de mercado devem ser sustentadas por compromissos com determinados bens morais básicos e certa visão da pessoa humana; é para servir ao bem comum da

humanidade em vez de solapá-lo" (GREGG, 2009, p. 873). Nesse sentido, o bem comum não pode ser perdido de vista na sociedade de mercado. A lógica mercantil deve perseguí-lo e a comunidade política deve dele se ocupar. Assim afirma a encíclica: "A atividade econômica não pode resolver todos os problemas sociais através da simples extensão da lógica mercantil. Esta há de ter como finalidade a prossecução do bem comum do qual se deve ocupar também, sobretudo, a comunidade política" (CV 36). O lucro visado pela economia de mercado deve ter o bem comum como objetivo, do contrário, "arrisca-se a destruir riqueza e criar pobreza" (CV 21).

"O mercado deve estar submetido a uma lógica de gratuidade e solidariedade – que orienta a sociedade como um todo" (NETO, 2009, p. 1109). A gratuidade alimenta a solidariedade e a responsabilidade pelo bem comum. Nas palavras do próprio Papa: "Na época da globalização, a atividade econômica não pode prescindir da gratuidade, que difunde e alimenta a solidariedade e a responsabilidade pela justiça e o bem comum em seus diversos sujeitos e atores" (CV 38).

Em tempos de globalização e da necessidade da realização de um bem comum com dimensões mundiais, o Papa Ratzinger defende a ideia da existência de uma autoridade mundial que persiga esse fim. Tal autoridade, no entanto, não deve ter poder absoluto: "A globalização tem necessidade, sem dúvida, de autoridade, enquanto põe o problema de um bem comum global a alcançar; mas tal autoridade deverá ser organizada de modo subsidiário e poliárquico" (CV 57).

Solidariedade e subsidiariedade são princípios importantes na reflexão de Bento XVI, inclusive quando propõe a existência de uma autoridade mundial. "Sem solidariedade não se constrói o bem comum e, no final, todos saem perdendo. Mas, sem subsidiariedade do Estado, o que pareceria solidariedade se torna assistencialismo e populismo – atentando contra aquele protagonismo que cada um deve exercer na própria vida" (NETO, 2009, p. 1110). Diz a encíclica: "A referida autoridade [política mundial] deverá regular-se pelo direito, ater-se coerentemente aos princípios de subsidiariedade e solidariedade, estar orientada para a consecução do bem comum" (CV 67).

Na encíclica *Caritas in Veritate*, desenvolvimento humano integral e bem comum estão intimamente vinculados, chegando mesmo a serem dois nomes da mesma realidade. Não é possível o desenvolvimento integral das pessoas prescindindo-se do bem comum. "O desenvolvimento é impossível sem homens retos, sem operadores econômicos e homens políticos que sintam intensamente em suas consciências o apelo do bem comum" (CV 71). E por ser integral, o desenvolvimento humano não pode se restringir a um "bem estar"

econômico-social. Ele deve atingir a pessoa em sua completude e inteireza. Desenvolvimento e bem comum dizem respeito também ao bem espiritual e moral das pessoas (Cf. CV 76).

No início de seu texto social, Bento XVI afirma que “é preciso ter em grande consideração o bem comum” (CV 07). Tal consideração, com a ajuda de Deus, deve chegar ao sofrimento: “Deus dá-nos a força de lutar e sofrer por amor do bem comum” (CV 78).

5 - FRANCISCO – LAUDATO SI'

A carta encíclica *Laudato Si'* não é a primeira manifestação de preocupação do magistério pontifício com a questão ecológica. Escritos papais anteriores a ela já mostravam, ainda que de modo mais tímido, que os cristãos deveriam estar atentos ao que vinha acontecendo ao meio ambiente, em termos de degradação.

João XXIII na *Mater et Magistra* preocupa-se especificamente com o crescimento da população mundial (Cf. MM 184). João Paulo II reflete sobre a questão ecológica na *Sollicitudo Rei Socialis* e na *Centesimus Annus*. No primeiro texto, o Papa polonês apresentava três considerações sobre os recursos da natureza: ela não pode ser submetida irresponsavelmente aos interesses econômicos; é preciso garantir as condições de vida das futuras gerações; a degradação do ambiente diminui a qualidade de vida da população (Cf. SRS 34). A *Centesimus Annus* ensina que a ganância humana e o hedonismo consomem a criação (Cf. CA 37). Bento XVI na *Caritas in Veritate* associa a questão ecológica ao desenvolvimento; oferece um ensinamento sobre o respeito à natureza (Cf. CV 48) e apresenta e desenvolve a relação entre ecologia humana e ecologia ambiental (Cf. CV 51). Essa relação encontrará um posterior desenvolvimento na *Laudato Si'* chegando ao que o Papa Francisco chamará de “ecologia integral”.

Como se pode ver, a encíclica social de Francisco não inaugura de modo inédito a reflexão da DSI sobre a questão ecológica. No entanto, não se pode negar-lhe o mérito de ter sido a primeira a tratar a ecologia como assunto principal e dar-lhe um tratamento sistematizado. Coloca o meio ambiente, a questão da sustentabilidade e cuidado com a natureza como preocupações oficiais da DSI.

O Papa Francisco, pela primeira vez na história da Igreja assume - em sua carta encíclica – como único tema o cuidado da nossa casa comum. (...) Assinala, além do mais, a urgência de viver uma espiritualidade ecológica que impulsiona a uma harmonia conatural entre a pessoa com seu entorno ambiental (JIMENO, 2015, p. 392 – *tradução nossa*).

Em seu texto social, o primeiro Papa latinoamericano insiste várias vezes na ideia de toda a criação está interligada, todos os seres criados estão em íntima conexão uns com os

outros (Cf. LS 117, 120, 138) e propõe uma ecologia a partir dos pobres, “insiste que os mais prejudicados pelos diferentes problemas ambientais são os pobres” (SANTABÁRBARA, 2015, p. 267 – *tradução nossa*). Essa preocupação com os mais afetados pela questão da degradação ambiental pode ser verificada em diversos parágrafos da encíclica. Assim diz o Papa: “Muitos pobres vivem em lugares particularmente afetados por fenômenos relacionados com o aquecimento (...)” (LS 25). Continua o Papa Bergoglio: “Um problema particularmente sério é o da qualidade da água disponível para os pobres” (LS 29). E podíamos seguir citando outros parágrafos da encíclica (Cf. LS 45, 51, 134).

A íntima relação entre ecologia e antropologia também é bastante presente na primeira encíclica social do Papa argentino. A ideia que perpassa todo o texto é que é preciso proteger o meio ambiente e o homem. Trata-se da relação “ecologia ambiental-ecologia humana”, fundindo-se no conceito de uma “ecologia integral”, título do quarto capítulo da encíclica. “Não se pode prescindir da humanidade. Não haverá uma nova relação com a natureza sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia” (LS 118). O conceito de “ecologia integral” abarca toda a natureza, a vida humana e a vida social. “A ‘ecologia integral’ se fundamenta na complexidade da vida na terra, com seus elementos objetivos (espécies, recursos naturais ecossistemas) e subjetivos (liberdade, criatividade e uso humano do planeta)” (MAÇANEIRO, 2015, p. 448). Nas palavras do próprio Papa:

Dado que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que tenha em conta todos os aspectos da crise mundial, proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos de uma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais (LS 137).

Conforme afirmado antes, a noção de uma ecologia integral em Francisco, reúne a ideia de uma ecologia ambiental e uma ecologia humana, “isto é, propõe uma ecologia integral que some o fator humano – religioso, cultural, ético, político, econômico – na análise e busca de respostas à deplorável situação ambiental” (BARRERA, 2015, p. 332 – *tradução nossa*).

Na proposição de um desenvolvimento que seja sustentável e integral (Cf. LS 13), Francisco critica, no capítulo terceiro de sua carta encíclica, o paradigma tecnocrático dominante como raiz humana da crise ecológica (Cf. LS 101) ou “paradigma eficientista da tecnocracia” (LS 189). “A humanidade entrou em uma nova era, em que o poder da tecnocracia nos põe diante de uma encruzilhada” (LS 102). A crise ecológica que a humanidade enfrenta não existiria se os homens não tivessem dado tanto poder à tecnologia moderna. A crítica papal não se dirige diretamente à ciência e à tecnologia, mas ao paradigma

tecnocrático “que tende a exercer o seu domínio também sobre a economia e a política” (LS 109). O Papa latinoamericano reconhece “os esforços de tantos cientistas e técnicos que elaboraram alternativas para um desenvolvimento sustentável” (LS 102). E reconhece também que “a tecnociência, bem orientada, pode produzir coisas realmente valiosas para melhorar a qualidade de vida do ser humano” (LS 103). Não se coloca em posição de combate contra a ciência, “mas, se mostra oposto à extensão de sua lógica e racionalidade a todo assunto humano” (BARRERA, 2015, p. 332 – *tradução nossa*).

Laudato Si' é um texto pontifício social forte, que pretende promover o desenvolvimento humano sustentável e integral (Cf. LS 13), defender o direito dos pobres, os “descartados da sociedade” (Cf. LS 45), defender a ecologia ambiental e humana, promovendo uma ecologia integral (Cf. LS 137-145) e propor o bem comum como guia das ações humanas (Cf. LS 156-158). Em continuidade com a tradição social da Igreja, a encíclica de Francisco não oferece soluções técnicas e prontas, “não pretende definir as questões científicas nem substituir-se à política” (LS 188), mas apresenta a Igreja, mais uma vez, como “perita em humanidade” (SRS 41 *apud* PP 13). Convida a todos “a um debate honesto e transparente, para que as necessidades particulares ou as ideologias não lesem o bem comum” (LS 188).

5.1 - Contexto histórico

A *Laudato Si'* é emoldurada historicamente pela “degradação que sofre tanto nosso planeta como grande parte da humanidade” (HIDALGO, 2015, p. 183 – *tradução nossa*). A demanda para a sobrevivência humana na terra, hoje, é muito maior que os recursos que o planeta consegue oferecer. “Este excesso vem crescendo a partir das últimas décadas do século passado a ponto de a atual demanda humana exceder em 30% a oferta de bens disponíveis no mundo” (GUERRA, 2010, p. 6).

Presencia-se uma generalizada crise ecológica e seus principais sinais são: “poluição e mudanças climáticas, a questão da água, perda da biodiversidade, deterioração da qualidade de vida humana e degradação social, desigualdade planetária” (TAVARES, 2016, p. 64). A ação humana, principalmente nos países industrializados, tem provocado sérios desequilíbrios ambientais, modificando as estruturas físico-químicas do planeta e tornando a vida do homem inviável. Mudanças climáticas, alteração na velocidade e direção dos ventos, desregulação e acidificação dos oceanos, aquecimento das águas e derretimento das geleiras, escassez dos recursos marinhos, desaparecimento das florestas e desertificação são alguns dos efeitos do caos que estamos experimentando na natureza (Cf. GUERRA, 2010, *passim*).

Estamos diante de uma crise ecológica de dimensão planetária, provocada, fundamentalmente pela ação humana, principalmente a de uma sociedade hegemônica que, em nome do desenvolvimento ilimitado, explorou até o absurdo os recursos naturais do planeta terra, sem chance que alguns de seus recantos se puksesse a salvo (ibid. p. 20-21).

A mudança climática é um dos principais desafios a serem enfrentados pela humanidade no presente momento. E, paradoxalmente, as populações que mais sofrem as consequências dessa mudança não são as que mais contribuem para que ela aconteça. Países industrializados têm maior responsabilidade na crise ambiental e na mudança climática do que os países mais pobres, uma vez que, por terem menos indústrias, emitem menos gizes de efeito estufa. “Enquanto os Estados Unidos têm uma emissão de 19 toneladas de CO₂ *per capita*, países pobres, como a Uganda, República Democrática do Congo ou o Nepal, atingem apenas 0,1 toneladas (100 quilos)” (KERBER, 2010, p. 31).

Ainda que a mudança climática e a crise ecológica tenham proporções globais e atinjam a todos, os mais pobres são os que mais sentem seus efeitos. “A degradação ambiental, humana e social, leva à desigualdade e afeta a qualidade de vida dos mais pobres” (SOUZA, 2016, p. 150). Não se trata apenas de uma crise ecológica. Segundo Sinivaldo Tavares, “os sintomas são, em sua maioria, de caráter ambiental. Mas a crise é bem mais profunda e não apenas ambiental” (2016, p. 74). Trata-se de uma crise sócio-ambiental. Na destruição do ambiente, não morrem apenas animais e vegetais, perecem também os pobres. “A mudança climática deixou de ser um problema simplesmente ambiental para se tornar uma questão política, de desenvolvimento dos povos, de bem estar público mundial” (GUERRA, 2010, p. 15).

Há uma estreita relação entre crise ecológica, os sistemas socioeconômicos, a política e os modelos de desenvolvimento. A mais profunda raiz da degradação ambiental está na busca desenfreada do lucro, no desenvolvimento irresponsável e insustentável, na inércia política e na insensibilidade humana diante do sofrimento alheio. “A raiz desta crise se encontra na postura antropocêntrica da modernidade” (SOUZA, 2016, p. 150).

5.2 - O bem comum e a ecologia integral

A primazia do bem comum atravessa, como um fio condutor, toda a reflexão da encíclica social do Papa Francisco. Excetuando-se duas vezes em que o termo aparece em subtítulos (Cf. LS 23 e 156), é citado outras vinte e seis vezes ao longo do texto. Só a *Pacem in Terris* havia mencionado tanto o bem comum antes da *Laudato Si'* em todo o corpo da DSI.

Conforme o Papa argentino, o bem comum é um princípio fundamental na ética social (Cf. LS 156). Ele requer a paz social, exige o respeito ao ser humano e se orienta para seu desenvolvimento integral. Por isso, toda a sociedade, e nela, especialmente, o Estado, deve empenhar-se em sua promoção (Cf. LS 157). A grandeza de um sistema político está na utilização de grandes princípios e na preocupação com o bem comum a longo prazo (Cf. LS 178). Além do Estado e da política, segundo o Papa Bergoglio, várias outras associações na sociedade trabalham em favor do bem comum (Cf. LS 232). O interesse pessoal ou de grupos particulares não pode ser perseguido em detrimento dele. Isso desorganiza o tecido social e não permite o desenvolvimento humano integral. “*Laudato Si’* está impulsionando o diálogo entre os Estados sobre o meio ambiente e sua incidência na política mundial para um desenvolvimento humano integral” (JIMENO, 2015, p. 402).

A rápida mudança que o mundo experimenta não está orientada para o bem comum, mas para a degradação da criação e da vida humana (Cf. LS 18) e para o descarte de pessoas como se fossem coisas inúteis. O comportamento humano não encontra limites na realidade, e, nesse contexto, o bem comum está ausente. (Cf. LS 204). Num mundo assim, onde se descartam pessoas, o bem comum é um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos pobres. Nas palavras do próprio Papa:

Nas condições atuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres. (...) Basta observar a realidade para compreender que, hoje, esta opção é uma exigência ética fundamental para a efetiva realização do bem comum (LS 158).

Nesse sentido, política, economia, inovações tecnológicas e os interesses nacionais de cada país devem estar orientados para o bem comum. Quanto às inovações tecnológicas, às quais o Papa não se mostra contrário, devem estar orientadas pelo direito que, por sua vez, deve propor leis à luz do bem comum. Assim diz a encíclica: “Como pode a sociedade organizar e salvaguardar o seu futuro num contexto de constantes inovações tecnológicas? Um fator que atua como moderador efetivo é o direito, que estabelece as regras para as condutas permitidas à luz do bem comum” (LS 177). O bem comum não pode ser prejudicado por necessidades particulares ou ideologias (Cf. LS 188).

Um conceito caro à *Laudato Si’* é o de “ecologia integral”. Segundo Francisco, “a ecologia integral é inseparável da noção de bem comum” (LS 156). A mudança climática, a degradação da natureza e os pobres estão intimamente relacionados. “O clima é um bem comum, um bem de todos e para todos” (LS 23). A opção preferencial pelos pobres “implica

tirar as consequências do destino comum dos bens da terra, mas (...) exige acima de tudo contemplar a imensa dignidade do pobre à luz das mais profundas convicções da fé" (LS 158).

O bem comum transgeracional também marca muito a redação desse texto. O Papa Francisco mostra-se bastante preocupado com a vida das futuras gerações, não limita sua preocupação ao presente. "Que tipo de mundo queremos deixar a quem vai suceder-nos, às crianças que estão crescendo?" (LS 160). Esta pergunta parece ocupar o centro da *Laudato Si'* e da resposta a ela depende a vida dos que viverão neste mundo depois de nós. Toda a criação é destinada à humanidade inteira: à que vive agora e à que ainda viverá. "A noção de bem comum engloba também as gerações futuras" (LS 159). É preciso criar condições de se adotar decisões favoráveis ao bem comum presente e futuro. (Cf. LS 135). "Não se pode falar de desenvolvimento sustentável sem uma solidariedade intergeracional" (HIDALGO, 2015, p. 199).

Por fim, Francisco apresenta uma íntima conexão entre o princípio de subsidiariedade, a caridade e o bem comum. Quanto ao primeiro, afirma o Pontífice: "Recordemos o princípio da subsidiariedade, que dá liberdade para o desenvolvimento das capacidades presentes a todos os níveis, mas simultaneamente exige mais responsabilidade pelo bem comum a quem tem mais poder" (LS 196). Quanto à caridade, ela é uma forma de expressão do compromisso pelo bem comum (Cf. LS 231). Encerra-se esse texto social com uma belíssima oração na qual, entre outras coisas, o Papa pede a Deus que ilumine os donos do poder a fim de que amem o bem comum (Cf. LS - *Oração cristã com a criação*).

6 - CONCLUSÃO

Se a DSI antes da celebração do CV II se apoiava no direito natural para fundamentar seu ensinamento diante dos graves problemas da sociedade, os textos pontifícios sociais pós-conciliares se apóiam na Revelação e na antropologia teológica. O Evangelho e a vida concreta são as principais referências da Igreja para seu ensino social depois do Concílio. A dignidade humana, fundamentada no fato de ser imagem de Deus, é o centro em torno do qual gira a DSI após o CV II.

O conceito ético-teológico de bem comum é definido, de modo mais claro, nos textos sociais da Igreja pós-conciliar, diferentemente do que acontece no ensino social anterior ao Concílio. Ainda que a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* retome a definição de João XXIII na *Mater et Magistra*, que é um texto pré-conciliar, todo o ensinamento social dos Pontífices posteriores ao Concílio aprofundam a reflexão sobre o bem comum relacionando-o

ao desenvolvimento humano integral e solidário e tomando-o como critério orientador do Magistério Social e de toda ação moral.

Na *Populorum Progressio*, o bem comum é a promoção integral do ser humano; na *Laborem Exercens* ele está relacionado ao labor do homem; a *Sollicitudo Rei Socialis* o associa à solidariedade; na *Centesimus Annus*, ele está intimamente vinculado à atividade empresarial. Na *Caritas in Veritate*, esse conceito ético-teológico é um critério que orienta a ação moral humana e na *Laudato Si'*, o bem comum é a ecologia integral.

Constata-se, ainda, que os fundamentais princípios da DSI, a saber: o de solidariedade, o de subsidiariedade, a opção preferencial pelos pobres, a destinação universal dos bens da criação e a concepção cristã de pessoa humana, estão intimamente vinculados ao bem comum e são uma espécie de seu desdobramento. O desenvolvimento do homem, realizado de modo integral e solidário é o bem comum a ser perseguido e exige a conjunção de todos esses princípios. Acrescenta-se o cuidado com a ecologia integral, ou seja, a preservação da casa comum da humanidade. A degradação do meio ambiente afeta o bem comum, prejudicando, sobretudo, os mais pobres.

CONCLUSÃO

A Igreja, continuadora da missão de Cristo, consciente de seu dever de fazer com que o Reino de Deus, inaugurado por Jesus, torne-se cada vez mais visível na terra e ciente de que o progresso da sociedade humana se aproxima da realização desse Reino, não se isenta da obrigação de oferecer ao mundo a palavra que lhe cabe, também, em questões sociais. Nos últimos cento e vinte e cinco anos, sobretudo, com uma melhor sistematização e elaboração de sua Doutrina Social, a palavra corajosa e profética da Igreja se fez ouvir em defesa dos sem voz e sem vez.

No que diz respeito ao bem comum, vale dizer que não se trata de uma invenção da Igreja. Antes de ser objeto de reflexão do Magistério Eclesiástico, esse conceito é encontrado no pensamento filosófico antigo, medieval e moderno, conforme verificado no primeiro capítulo. Grandes pensadores como Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Hobbes, Locke, Rousseau e Maritain, já se preocupavam com esse princípio, capaz de promover sentido à vida do homem em sociedade. A Sagrada Escritura também oferece fundamentos para a reflexão sobre esse conceito ético, colocando-o em perspectiva teológica. Na Bíblia, Deus é o bem comum por excelência; n'Ele está a origem do homem e seu destino último; Ele é o último bem a ser perseguido.

Antes do Concílio Vaticano II, esse conceito ético-teológico não se apresentava explicitamente definido. Como se constata no segundo capítulo desse estudo, os textos pontifícios pré-conciliares apresentam o bem comum como um princípio polissêmico: na *Rerum Novarum*, ele é um bem moral, relacionado ao direito do operário de possuir uma propriedade; na *Quadragesimo Anno*, está intimamente relacionado à justiça social. A *Mater et Magistra* o define como o conjunto das condições sociais que favorecem o desenvolvimento humano integral e, na *Pacem in Terris*, ele tem uma dimensão universal e relaciona-se com a paz mundial e a dignidade humana.

No terceiro capítulo, lidamos com os textos sociais pós-conciliares que, por sua vez, apresentam o bem comum em linha de continuidade com a definição da *Mater et Magistra*. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* retoma, basicamente, esta definição e todas as encíclicas sociais posteriores seguem na mesma direção. Na *Populorum Progressio*, o bem comum é identificado com a promoção integral do ser humano; na *Laborem Exercens* ele está harmonizado com o trabalho humano: o labor do homem é um direito e um dever ordenado ao bem comum da sociedade. A *Sollicitudo Rei Socialis* o apresenta relacionado à solidariedade; esta é uma firme decisão de promover o bem comum. Na *Centesimus Annus*, bem comum e atividade empresarial estão estreitamente vinculados. Segundo esse texto social, o mercado e

a empresa têm valor positivo se orientados ao bem comum. Na *Caritas in Veritate*, o conceito ético-teológico que investigamos é um critério que orienta a ação moral do homem, em vista do desenvolvimento humano integral. Na atualidade, a partir da *Laudato Si'*, o bem comum é a ecologia integral. A crise ecológica, a degradação da natureza e o aumento da pobreza no mundo, estão intimamente vinculados ao seu esquecimento.

A investigação realizada neste trabalho levou-nos à conclusão de que o bem comum é um princípio que abarca outros princípios fundamentais do Magistério Pontifício Social. É o bem da pessoa humana; um bem partilhado na solidariedade; um bem que resulta da interdependência e da colaboração mútua dos agentes morais sociais; é um apelo à destinação universal dos bens e uma opção preferencial pelos pobres.

O bem comum é o bem da pessoa humana

O bem comum na DSI é um direito e um dever que tem o homem como centro em torno do qual se articula. Cada ser humano é, aos olhos da Igreja, imagem viva de Deus. Essa verdade de fé encontra seu fundamento bíblico no texto do Gênesis que diz: “E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (1,27).

Vivemos em tempos de exacerbação da subjetividade com desastrosa alteração dos padrões de sociabilidade. As relações sociais são cada vez mais fragmentadas e pautadas pelo individualismo. Privacidade e intimidade tornam-se sinônimos de isolamento e solidão. Vive-se segundo a máxima que afirma “cada um por si e Deus por todos”. Nesse contexto, o bem comum encontra-se totalmente ausente.

Diante desse desafio cultural de nosso tempo, a Igreja reconhece e anuncia que a pessoa humana ocupa o lugar central em todos os espaços de manifestação da sociabilidade. No ser humano começa a vida social e nele encontra sua razão de ser. Assim, toda a vida em sociedade é expressão do protagonismo do ser humano.

O homem é o mais importante princípio da DSI, considerado em sua totalidade e integralidade. Em torno da concepção cristã de ser humano, gira o conceito de bem comum como a terra em torno do sol. O bem comum na DSI é o bem da pessoa humana.

O bem comum se alcança na solidariedade

O bem comum é um direito e um dever que se articula intimamente com o princípio de solidariedade. Esse princípio, por sua vez, fundamenta-se na sociabilidade humana. Por sua própria ontologia e sua dimensão ética, o homem está destinado à vida social e na sociedade encontra sua realização.

O homem é parte de um todo e, ao mesmo tempo, o sujeito que contribui para realização e melhoria desse todo. Assim pode-se dizer que o bem de um depende do bem dos outros e não se realiza sem os demais. Devido a essa interdependência existente entre os indivíduos e entre os diversos povos, a solidariedade torna-se uma exigência moral das relações humanas.

É comum, em nosso tempo, que as diferenças sociais sejam percebidas como algo natural, e não como consequências do egoísmo humano e da má distribuição da renda. Por causa dessa consciência da naturalidade das diferenças sociais, atribui-se a alguns cidadãos mais direitos que a outros. Alguns grupos têm seus direitos totalmente eliminados. É tendo em vista esses desafios sociais, que são percebidas as mais nefastas consequências do descuido com o bem comum.

Diante do império do egoísmo, a Igreja apresenta o princípio de solidariedade como o regulador das relações sociais em sentido horizontal. Trata-se do princípio que faz o homem tomar consciência de quanto deve à sociedade em que vive. É devedor das condições sociais que lhe favorecem a vida, do patrimônio cultural, científico e tecnológico do qual desfruta e de tudo o que humanidade produziu ao longo de sua história. Tal consciência há de orientar o sujeito humano em seu comportamento no que diz respeito à preservação de tudo o que aproveita para o sustento da própria vida em vista da manutenção dessas mesmas condições para as gerações futuras. O bem comum na DSI é o bem alcançado e partilhado na solidariedade e dele ninguém pode ficar excluído.

O bem comum é fruto da ajuda mútua

No que diz respeito à colaboração mútua e a interdependência dos diversos agentes morais sociais, a DSI tem em grande estima o princípio de subsidiariedade que é uma espécie de desdobramento do princípio de solidariedade. Se este último pode ser compreendido como um regulador das relações sociais em sentido horizontal, o primeiro desempenhará o mesmo papel em sentido vertical.

Em tempos de substituição da política pela economia, onde o mercado é quem dita o destino político de uma nação, as classes políticas operam manobras que objetivam apenas seus interesses pessoais. Não há qualquer preocupação com o bem comum. O poder econômico é quem toma as rédeas do governo.

Considerando esse desafio político, o princípio de subsidiariedade protege as pessoas e suas organizações de abusivas e autoritárias intervenções de instâncias sociais superiores e permite que cada pessoa, família e corpo intermediário colaborem com o bem comum, não

repassando às organizações sociais maiores o que elas mesmas, por iniciativa própria e originalidade, podem resolver. Pelo princípio de subsidiariedade, os corpos intermediários da sociedade se fortificam no serviço ao bem comum.

Por esse princípio é garantida a primazia da pessoa sobre a sociedade. A organização social deve servir à pessoa e dar-lhe ajuda, sem oprimi-la ou anulá-la. Deve favorecer sua livre iniciativa e autonomia, deve incentivar a solidariedade e assim colaborar com o bem comum. O bem comum na DSI é fruto da ajuda mútua expresso na subsidiariedade.

O bem comum é um apelo à destinação universal dos bens

Dentre as muitas implicações do bem comum, aparece com particular importância a destinação universal dos bens. Toda a criação foi entregue ao ser humano para que dela, ele retire o seu sustento. Todos os homens têm igual direito de usufruto da terra; ninguém pode ser excluído e ninguém pode ser privilegiado em detrimento dos demais. Nisto se fundamenta o princípio da destinação universal dos bens.

Afirmar que a criação está destinada universalmente a todos os seres humanos não é o mesmo que dizer que tudo quanto existe pertence a todos ou possa ser usado, descuidadamente, por todos. Há que se dizer que, a natureza já não suporta mais a ação irresponsável do homem. Os recursos naturais não são infindáveis. Junto ao direito de usufruir dos bens encontra-se a necessidade de regulamentação que assegure a participação equitativa e solidária de todos, tanto no uso quanto na preservação dos bens. Em consequência disso, percebe-se uma íntima vinculação entre esse princípio e o bem comum na DSI. Cada pessoa, ao desfrutar dos bens da criação, não deve buscar apenas a vantagem pessoal ou familiar, mas deve ter em vista, também, o bem comum.

O bem comum é uma opção preferencial pelos pobres

Intimamente vinculado ao princípio da destinação universal dos bens está a opção preferencial pelos pobres como outro apelo do bem comum na DSI. A desigualdade social, cada vez maior, gerada pela concentração de riqueza nas mãos de poucos, pelo crescente poder do mercado que se torna um verdadeiro ditador das normas e regras da política, pela incapacidade de intervenção estatal na economia são fatores dificultadores do combate à pobreza. Nesse contexto, não existe qualquer sinal do bem comum como critério norteador da política econômica.

Diante desse desafio sócio-econômico e político, a Igreja propõe o bem comum como inspirador de um amor preferencial pelos pobres. Um amor que leve a decisões que protejam

os que passam fome, os que vivem nas ruas, os que não possuem assistência médica ou acesso à educação de qualidade e os que não têm esperança de dias melhores. O bem comum é uma opção preferencial pelos pobres.

Por tudo isso, o bem comum, na DSI, é um direito e um dever de todos: cidadão, famílias, Estado, associações e demais corpos intermediários na sociedade. Direito e dever de interferir no que é de todos para que os interesses pessoais se harmonizem na promoção do bem de todos. A Igreja, em sua Doutrina Social, não apresenta um conteúdo especificamente cristão do bem comum e diferente daquele conteúdo perseguido por outras pessoas não cristãs e até não crentes. Ao contrário, propõe um diálogo honesto com todas as pessoas de boa vontade em vista da melhoria das condições sociais em que o ser humano vive.

Importa dizer, finalmente, que a correta compreensão do bem comum, assim como sua persecução e realização, pode colaborar, pelo menos em parte, para a solução dos problemas sociais que nos desafiam, alguns dos quais apresentamos na introdução deste estudo. Cabe a cada pessoa manter viva a esperança na superação desses desafios, apostando na concretização do bem comum.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

BENTO XVI. *Carta Encíclica Caritas in Veritate* (2009). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 20 out. 2016.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 1997.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si* (2015). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_en_ciclica-laudato-si.html. Acesso em: 20 out. 2016.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Laborem Exercens* (1981). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/pt/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_14091981_labor_em-exercens.html. Acesso em: 20 out. 2016.

_____. *Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis* (1987). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/pt/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em: 20 out. 2016.

_____. *Carta Encíclica Centesimus Annus* (1991). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/pt/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Acesso em 20 out. 2016.

JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Mater et Magistra* (1961). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/johnxxiii/pt/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em: 20 out. 2016.

_____. *Carta Encíclica Pacem in Terris* (1963). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/johnxxiii/pt/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em: 20 out. 2016.

LEÃO XIII. *Carta Encíclica Rerum Novarum* (1891). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 20 out. 2016.

PAULO VI. *Carta Encíclica Populorum Progressio* (1967). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paulvi/pt/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 20 out. 2016.

PIO XI. *Carta Encíclica Quadragesimo Anno* (1931). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/piusxi/pt/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html. Acesso em: 20 out. 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina social da Igreja*. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2011.

Fontes secundárias

ANTONCICH, R.; SANS, J. *Ensino Social da Igreja. Trabalho, capitalismo, socialismo, reforma social, discernimento, insurreição e a não-violência*. Trad. J. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1986.

BARRERA, M. S. “*Laudato si’*”, salto cualitativo en el Magisterio de la Iglesia ante la cuestión ambiental. In: *Noticias Obreras*. Madrid, n. 1574, p. 327-334, ago. 2015.

BIGO, P. *A Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1969.

CALVEZ, J. *La enseñanza social de la Iglesia. La economía. El hombre. La sociedad*. Barcelona: Herder, 1991.

CALVEZ, J. ; PERRIM, J. *Igreja e sociedade econômica. O Ensino Social dos Papas – De Leão XIII a Pio XII (1878 – 1958)*. Trad. A. Veloso. Porto: Livraria Tavares Martins, 1960.

CAMPOS, P. N. *A Doutrina Social da Igreja à luz do Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 1966.

CAMACHO, I. *Doutrina Social da Igreja. Abordagem histórica*. Trad, J. A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1995.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA INGLATERRA E DO PAÍS DE GALES. *O bem comum e o ensino social da Igreja Católica*. In: *Revista Sedoc*, Petrópolis, v. 29, n. 262, p. 690-723, 1997.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [CNBB]. XV Assembleia Geral da CNBB. *Exigências Cristãs de uma ordem política*. Doc, 10. 1977.

_____. *Crises e superações*. Col. Pensando o Brasil, Vol. 3, Brasília: Edições CNBB, 2016.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO [CELAM]. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Puebla, 1979*. Texto oficial da CNBB. Apresentação didática: J. B. Libânia. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. *O bem comum global perante a escassez de recursos*. In: *Revista Teologia em Questão*, Taubaté, v. 08, n. 15, p. 109-119, 2009.

DÍEZ-ALEGRÍA, J. M. *Sacramentum Mundi – Enciclopedia Teológica*. Tomo Primero, Barcelona: Editorial Herder, 1972, p. 582-584.

GALVÃO, H. N. *Caritas in Veritate: a encíclica social de Bento XVI*. In: *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n.4, p. 1077-1079, ago./dez. 2009.

GASDA, E. E. *Economia e bem comum. O cristianismo e uma ética da empresa no capitalismo*. Coleção Ethos. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. *Trabalho e capitalismo global: atualidade da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. *Caritas in Veritate: Ética do Reino frente à hegemonia do capital*. In: *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 70, n. 280, p. 797-818, out. 2010.

HIDALGO, J. L. *La Encíclica Laudato Si'. Algunas claves para su lectura*. In: *Studium – Revista de Filosofía y Teología*, Madrid, v. LV, n.2, p. 179-202, 2015.

JIMENO, P. R. B. *La buena noticia de la Laudato Si' para América Latina e Caribe*. In: *Medellín – Biblia, Teología y Pastoral para América Latina e El Caribe*. Bogotá, v. XLI, n. 163, p. 383-409, sept./dic. 2015.

MAÇANEIRO, M. *Ecologia, fé e justiça social: Para uma recepção da encíclica Laudato Si' de Papa Francisco*. In: *Medellín – Biblia, Teología y Pastoral para América Latina e El Caribe*. Bogotá, v. XLI, p. 435-460, sept./dic. 2015.

NETO, F. B. R. *Caritas in Veritate: mudança das estruturas e da mentalidade utópica na América Latina*. In: *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n.4, p. 1101-1110, out./dez. 2009.

SANTABÁRBARA, L. G. *Laudato si' en el marco de la doctrina social de la iglesia*. In: *Razón y Fe*, Madrid, t. 272, n.1404, p. 261-271, sept. 2015.

SCHALL, J. V. *A principal força propulsora da Encíclica Caritas in Veritate de Bento XVI*. In: *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n.3, p. 865-872, jul./set. 2009.

SCHNEIDER, J. O. *Caritas in Veritate – Uma bússola para o século XXI*. In: *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 70, n. 280, p. 772-796, out. 2010.

SIRICO, R. A. *Bento XVI sobre a “Caridade na Verdade”*. In: *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n.4, p. 1081-1083, ago./dez. 2009.

SOUZA, J. N. *A Laudato Si' na perspectiva do método: “ver, julgar e agir”*. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 145-161, jan./abr. 2016.

TAVARES, S. S. *Evangelho da criação e ecologia integral: uma primeira recepção da Laudato Si'*. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 59-80, jan./abr. 2016.

TEMPESTA, O. J. *Apresentação da Encíclica Caritas in Veritate de Bento XVI*. In: *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n.3, p. 855-859, jul./set. 2009.

TONETI, E. D. *O bem comum na obra de David Hollenbach*. 2013. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.

TOSO, M. *Humanismo social – Viaje a la doctrina social de la Iglesia*. Trad. A. R. Bojórquez. México: Instituto de Doctrina Social Cristiana, 2003.

VIDAL, M. *Moral de atitudes. III Moral Social*. Trad. I. Montanhese. Aparecida: Editora Santuário, 1986.

_____. *Nova moral fundamental: O lar teológico da Ética*. Trad. R. Frangiotti. Aparecida: Editora Santuário; São Paulo: Paulinas, 2003.

ZAMAGNI, S. *Por una economía del bien común*. Trad. I. Hermando. Madri: Editorial Ciudad Nueva, 2013.

Fontes complementares

ALBERT, M. *Capitalismo versus Capitalismo*. Trad. P. Nadas. São Paulo: Loyola, 1992.

ANDRADE, P. F. C. *Capitalismo e socialismo. Diálogo entre a doutrina social da Igreja e a teologia da libertação*. Col. Teologia e Evangelização, n. 9, São Paulo: Loyola, 1993.

AZEVEDO, E. M. *Do bem comum ao interesse público: as políticas públicas na república brasileira*. In: *Revista Ensaios Científicos*. n.3, p. 4-62, 2008.

ELLACURÍA, I. *Fé y Justicia*. In: *Escritos Teológicos III*. El Salvador, UCA Editores, 2002, p. 308-373.

FREDRIGO, F. S. *História Contemporânea II*. Batatais: Claretiano Centro Universitário, 2013.

FRIEDEN, J. A. *Capitalismo Global – História econômica e política do século XX*. Trad. V. Mannheimer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

GONZÁLEZ, A. *El evangelio de la fe y de la justicia*. In: *Revista Latinoamericana de Teología*. El Salvador, n. 50, p. 167-190, ago. 2000.

GREGG, S. *Por que a verdade importa? Um ensinamento da encíclica Caritas in Veritate de Bento XVI*. In: *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. XXVIII, n.3, p. 873-875, jul./set. 2009.

GUERRA, J. A. M. *Dimensões da crise ecológica*. In: *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 70, n. 277, p. 05-21, jan. 2010.

HOBSBAWM, E. *Era dos extremos. O breve século XX: 1914 – 1991*. Trad. M. Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KERBER, G. *Justiça climática*. In: *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 70, n. 277, p. 22-38, jan. 2010.

LÉON-DUFOUR, X. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1966.

MARITAIN, J. *A pessoa e o bem comum*. Trad. V. Miranda. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1962.

MATOS, H. C. J. *Concílio Vaticano II: história, herança, inspiração*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2012.

_____. *Introdução à História da Igreja*. v. II. 5^a ed. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1997.

MCNELLIS, P. W. “*Bem comum*”: um conceito político em perigo? In: *Revista Broteria*. Trad. A. Morão, Lisboa, v. 144, n. 5-6, p. 519-526, 1997.

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2000.

PERRAULT, G. (Org). *O livro negro do capitalismo*. Trad. A. M. Duarte et alii. Rio de Janeiro: Record, 1999.

PIKETTY, T. *O capital no século XXI*. Trad. M. B. Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé – Introdução ao conceito de cristianismo*. Trad. A. Costa. São Paulo: Paulus, 2015.

REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. v. I. 4^a ed. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. *História da Filosofia: Do humanismo a Kant*. v. II. 3^a ed. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. *História da Filosofia: Do romantismo até nossos dias*. v. III. 3^a ed. São Paulo: Paulus, 1991.

SILVA, M. *Os bens comuns e o bem comum*. In: *Revista Humanística e Teologia*. Porto, n.1, p. 91-95, 2003.

VICINI, A. *Genética Humana e Bem Comum*. Trad. O. S. Moreira. São Paulo: Loyola, 2011.