

## 4

### Aspectos de ordem antropológica e evangélica, pertinentes a uma articulação e formação Fé e Política

Após um estudo na dimensão sociológica, evidenciada nos capítulos anteriores, como o mapeamento das experiências das Escolas de Formação Fé e Política em andamento, bem como da gênese dessas Escolas, esta pesquisa realiza agora uma abordagem teológica das relações entre Fé e Política. Tal abordagem é, propriamente, o foco de interesse deste trabalho, a fim de se chegar aos objetivos e programas de formação das Escolas, bem como a depoimentos e trabalhos.

Procurando sistematizar as diversas indicações presentes no Ensino Social da Igreja e na Teologia latino-americana, serão apresentadas, neste capítulo, duas perspectivas, uma com um viés ético-antropológico e outra em nível evangélico-doutrinal. Esses olhares correspondem, respectivamente, à primeira e à terceira indicações da *Evangelii Nuntiandi* quanto aos laços entre evangelização e promoção humana, isto é, laços de ordem antropológica e laços de ordem da caridade, apontados como sendo eminentemente evangélicos.

Pretende-se, em um primeiro momento, apresentar o ser humano no mistério do mundo, salientando-se sua sociabilidade, com as implicações para uma relação Fé e Política. Em seguida, partindo dessa dimensão inerente à pessoa, evidenciar a necessidade de um engajamento social, a partir do conceito de “*práxis*”, que transforme as estruturas, tornando-as mais humanas. Depois, será apresentado outro aspecto antropológico fundamental, que é o da “esperança”, conjugando-o com a “utopia”. Finalmente, apresentar-se-á um dos grandes princípios permanentes do Ensino Social da Igreja decorrentes dessa impostação antropológica, isto é, os “direitos humanos”.

Em um segundo momento, serão apresentados elementos de uma teologia da caridade, entendida pelo Ensino Social da Igreja como uma maneira privilegiada de se viver o compromisso cristão a serviço dos outros. Dentro desse aspecto, apresentar-se-á o ensino recente do magistério social de Bento XVI sobre esta questão. Em seguida, ver-se-á a caridade como um elemento organizador da vida

social, donde temos a “caridade política” ou o “amor social”. Evidenciar-se-á, finalmente, que o empenho pela “justiça” é uma dimensão imprescindível da prática da caridade, enquanto que o princípio do “bem comum” se apresenta, em sentido macro-social, como realização parcial da caridade na história.

#### 4.1.

#### **O ser humano no mistério do mundo e da história**

Afirma primeiramente a *Evangelii Nuntiandi* que, entre evangelização, libertação e promoção humana, existem “laços de ordem antropológica, dado que o homem que há de ser evangelizado não é um ser abstrato, mas é sim um ser condicionado pelo conjunto dos problemas sociais e econômicos”.<sup>1</sup>

A importância desse elemento antropológico no Ensino Social da Igreja e da Teologia latino-americana, para construção de uma relação entre Fé e Política, evidencia-se na perspectiva apontada de concretude do ser humano, dentro de um conjunto de condicionamentos sociais, políticos e econômicos, que têm de ser considerados na missão evangelizadora da Igreja. Ressalta ainda, essa dimensão antropológica, a dignidade e o valor da pessoa humana, a serviço da qual deve estar a sociedade política.

Essa nova postura eclesial inaugurada pelo Concílio (que transparece na citada afirmação da *Evangelii Nuntiandi*), direcionada para o homem em situação, com todos os condicionamentos socioeconômicos que lhe são inerentes, tendo presente ainda todo o quadro existencial humano com suas “alegrias, esperanças, tristezas e angústias”<sup>2</sup>, não foi bem aceita inicialmente, com críticas de que a Igreja se desviara de sua missão religiosa. Paulo VI respondeu a esses questionamentos no discurso de encerramento do Concílio, salientando que não se tratava de um desvio antropocêntrico, mas de uma volta, exatamente pelo caráter pastoral que caracterizou o trabalho conciliar<sup>3</sup>. Tal dimensão antropológica é, portanto, constitutiva do ser e da missão da Igreja, e assim foi percebida pelos Padres conciliares e reafirmada sucessivamente nos documentos eclesiais,

---

<sup>1</sup> PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*, n. 31, p. 401. Texto original: «Vincula sunt ordinis anthropologici, quia homo evangelizandus non est aliquid a rebus abstractum, sed persona obnoxia quaestionibus socialibus et oeconomicis.» AAS LVIII (1976), p. 26.

<sup>2</sup> VATICANO II., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 1 [200], p. 143.

adquirindo relevância para a Teologia latino-americana. Em seguida, apresenta-se dois aspectos relevantes dessa dimensão, para uma relação Fé e Política.

#### 4.1.1.

#### **A relação pessoa-sociedade e suas implicações para a relação Fé e Política**

O primeiro aspecto importante a ser salientado dentro dessa senda antropológica do Ensino Social da Igreja indicada na *Evangelii Nuntiandi* havia aparecido na *Gaudium et Spes* da seguinte forma:

“A natureza social do homem torna claro que o progresso da pessoa humana e o desenvolvimento da própria sociedade estão em mútua dependência. Com efeito, a pessoa humana, uma vez que, por sua natureza, necessita absolutamente da vida social, é e deve ser o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais. Não sendo, portanto, a vida social algo de adventício ao homem, este cresce segundo todas as suas qualidades e torna-se capaz de responder à própria vocação, graças ao contacto com os demais, ao mútuo serviço e ao diálogo com seus irmãos.”<sup>4</sup>

Santo Agostinho afirmara que Deus concedeu ao homem a máxima dignidade dentre todos os seres da natureza. Deu-lhe a paz e a sociabilidade. Daí que todas as manifestações dessa sociabilidade são posteriores ao ser humano. O homem está sobre elas e estas encontram nele o seu fim<sup>5</sup>.

Santo Tomás, por sua vez, ensinou que o homem, um “animal social”<sup>6</sup>, faz parte do todo social e, como tal, está subordinado ao mesmo, dentro dos aspectos da vida coletiva. No entanto, como pessoa, não pode ser absorvido pelo coletivo, pois ele o transcende enquanto orientado para Deus<sup>7</sup>. Portanto, ao contrário, é a

<sup>3</sup> PAULO VI. *Discurso na última Sessão Pública do Concílio Vaticano II*. AAS LVIII (1966), p. 57.

<sup>4</sup> VATICANO II., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 25 [275], p. 168. Texto original: «Ex sociali hominis indole apparet humanae personae profectum et ipsius societatis incrementum ab invicem pendere. Etenim principium, subiectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona, quippe quae, suapte natura, vita sociali omnino indigeat. Cum igitur vita socialis non sit homini quid adventicium, ideo commercio cum aliis, mutuis officiis, colloquio cum fratribus, quoad omnes suas dotes grandescit homo, et suae vocationi respondere potest.» (VATICANO II. *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Vaticanis: Typis Poliglotis Vaticanis, Volume IV [1978], n. 25, p. 733-804).

<sup>5</sup> Citado em BRAVO, Restituto Sierra., *Ciencias Sociales y Doctrina Social de la Iglesia*, p. 226.

<sup>6</sup> «Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (Q. 109, artigo 3, ad. 1), quia homo naturaliter est animal sociale». TOMÁS DE AQUINO., *Suma Teológica. Justiça, Religião, Virtudes sociais*, v. 6, II seção da II parte, questão 114, artigo 2, adendo 1, p. 646.

<sup>7</sup> « Ad tertium dicendum quod homo non ordinatur ad comunitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua: et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius

sociedade que se encontra orientada para o homem, e não vice versa. Ele modifica a ideia de Aristóteles — que afirmava a prioridade da *pólis* — quando, nos *Comentários à 'Política' de Aristóteles* diz que a pessoa é de si mesma e para si mesma<sup>8</sup>.

Se, de um lado, tem-se a afirmação da primazia da pessoa sobre a sociedade, de outro lado existe o reconhecimento de uma interdependência recíproca. Santo Tomás diz que o homem é membro de uma sociedade, de tal modo que seus atos concorrem para o bem ou para o mal desta mesma sociedade, e assim adquirem mérito ou demérito diante de Deus<sup>9</sup>. Diz ainda que, mesmo no estado de inocência, haveria alguma forma de organização social<sup>10</sup>. No magistério recente, João Paulo II reconhece que o homem está condicionado pela estrutura social em que vive, pela educação recebida e pelo ambiente, conforme afirmara o Concílio, em uma mútua interdependência no aspecto existencial e prático<sup>11</sup>. Por isso, dentro dessa interdependência recíproca, a sociedade é absolutamente para os indivíduos e estes são relativamente para ela<sup>12</sup>.

A doutrina católica sempre sustentou que a sociedade política deve estar a serviço da pessoa humana, seguindo o princípio evangélico representado pela alegoria de que o sábado é para o homem e não o homem para o sábado<sup>13</sup>, sendo a sociedade um meio natural de que cada cidadão pode e deve servir-se para alcançar seu fim, já que o Estado é para o homem e não o homem para o Estado<sup>14</sup>. Isso está de acordo com a doutrina de Santo Tomás, segundo a qual a razão do existir da sociedade está na necessidade que o homem tem dela para viver, donde

---

per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum: et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.» TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. A bem-aventurança. Os atos humanos. As paixões da alma*, v. 3, I seção da II parte, questão 21, artigo 4, a. 3, p. 298.

<sup>8</sup> Cfr. BRAVO, Restituto Sierra., *Ciencias Sociales y Doctrina Social de la Iglesia*, p. 226.

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO., *Suma Teológica*. Loc. cit.

<sup>10</sup> Santo Tomás afirma que isso aconteceria por dois motivos: 1º porque o homem é naturalmente um animal social («*primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale*»); 2º porque o homem poderia exercer a sobreeminência da ciência e da justiça sobre os outros somente na utilidade de todos («*secundum quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum*»). TOMÁS DE AQUINO., *Suma Teológica. A criação. O anjo. O homem*, Vol. II, Parte I, questão 96, artigo 4, p. 668.

<sup>11</sup> JOÃO PAULO II., *Centesimus Annus*, n. 38, p. 709; VATICANO II., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 25 [275], p. 168.

<sup>12</sup> BRAVO, Restituto Sierra., *Op. cit.*, p. 228.

<sup>13</sup> VATICANO II., *Op. cit.*, n. 26 [280], p. 170.

se deduz que uma sociedade será tanto mais perfeita quanto mais tenha em si os meios para prover tais necessidades<sup>15</sup>.

A inclinação do ser humano para a vida em sociedade<sup>16</sup> é um dado importante para a moral social cristã, e evidencia o fato de que a vida social não é algo acrescentado à pessoa, uma espécie de “segunda natureza”, como advertiu Leão XIII em sua encíclica *Immortale Dei*<sup>17</sup>. O magistério posterior reafirmou e ampliou esse ensinamento, afirmando que a pessoa humana “por sua natureza, necessita absolutamente da vida social” e que “a vida social não é algo acrescentado ao homem”<sup>18</sup>.

O Ensino Social da Igreja enfatiza a dimensão de sociabilidade do ser humano por dois motivos: pela sua indigência inata e pela tendência a comunicar-se com os outros. Ademais, é o que está na base de toda forma de organização social e é o fundamento ético das exigências da vida em sociedade. O ser humano não basta a si mesmo; ele precisa dos outros. A humanidade não é algo dado, mas tarefa que se realiza mediada pela relação com os outros, uma vez que a dimensão de comunhão é inerente ao humano<sup>19</sup>.

A inter-relação “pessoa-sociedade” fundamenta o dever do cidadão de participar ativamente da vida social, pois ele não está nem acima e nem ao lado, mas dentro dela<sup>20</sup>. Por isto, o Papa João XXIII, no último capítulo da *Pacem in Terris*<sup>21</sup>, conclama os católicos a uma participação ativa e responsável na vida social. Para isso, não bastam somente uma fé inquebrantável e boas intenções;

<sup>14</sup> PIO XI., *Divini Redemptoris. Sobre el comunismo ateo*, n. 29, p. 586.

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO., *Do Reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre*, I, 7, p. 129. A esse respeito, cfr. também BRAVO, Restituto Sierra., *Ciencias Sociales y Doctrina Social de la Iglesia*, p. 221.

<sup>16</sup> «Tertio modo est inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.» TOMÁS DE AQUINO., *Suma Teológica. Os hábitos e as virtudes. Os dons do Espírito Santo. Os vícios e os pecados. A lei antiga e a lei nova. A graça*, v. 4, I seção da II parte, questão 94, artigo 2, p. 563.

<sup>17</sup> «El hombre no puede procurarse en la soledad todo aquello que la necesidad y la utilidad de la vida corporal exigen, como tampoco lo conducente a la perfección de su espíritu. Por esto la providencia de Dios ha dispuesto que el hombre nazca inclinado a la unión y asociación con sus semejantes, tanto doméstica como civil, la cual es la única que puede proporcionarle la perfecta suficiencia para la vida.» LEÃO XIII., *Immortale Dei*, n. 2, p. 448.

<sup>18</sup> VATICANO II., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 25 [275], p. 168.

<sup>19</sup> PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, n. 58, p. 43.

<sup>20</sup> CONGREGAÇÃO PARA EDUCAÇÃO CATÓLICA., *Orientações para o Estudo e o Ensino da Doutrina Social da Igreja na Formação Sacerdotal*, n. 34-35, p. 49-50.

<sup>21</sup> JOÃO XXIII., *Pacem in Terris*, n. 145-171, p. 366-375.

faz-se mister inserir-se nas estruturas sociais, para transformá-las a partir de dentro<sup>22</sup>.

Esse vivo chamado à ação sociopolítica reflete a dimensão prática da Doutrina Social da Igreja, que não é e nem pode ser somente uma teoria, mas deve motivar um engajamento social transformador. Documentos posteriores ampliarão a necessidade dessa participação, em vista do exercício da cidadania e da aplicação da justiça social em todos os níveis<sup>23</sup>.

A participação pede que o cidadão intervenha nas tarefas governativas, exercendo sua cidadania e colaborando na transformação da sociedade. Esta é uma forma de atuar efetivamente na construção do Reino de Deus desde já. Com esta participação viva e a cidadania ativa, expressa-se, de forma inequívoca, o vigor da democracia, tal como a entende o pensamento Pontifício e o Concílio Vaticano II. Tal “participação” refere-se à atuação dos cidadãos como cidadãos, e não especificamente daquela de “quem são ou podem tornar-se aptos para exercer a difícil e muito nobre arte da política”<sup>24</sup>. Tomar consciência da necessária participação na política enquanto cidadãos responsáveis pelo bem comum deve ser uma tarefa prioritária da educação para a democracia.

Dentro dessa missão, o compromisso sociopolítico assume um papel particular e não pode ser plenamente exercido por outros. Nesse campo, não pode faltar a presença do cristão leigo. Segundo o Concílio, a “índole secular” é exatamente aquilo que o caracteriza<sup>25</sup>. Por isso, ele não deve se furtar a ocupar cargos públicos, porque seu exercício pode ser um grande serviço prestado ao bem comum, ao mesmo tempo em que abre caminhos para o Evangelho no meio da política<sup>26</sup>, transformando com sua ação solidária e profética as estruturas sociais.

---

<sup>22</sup> Id., n. 145-145, p. 366. Ildefonso Camacho chama a isso uma “pastoral de presença”, em oposição a uma “pastoral de segregação”. Cfr. CAMACHO, Ildefonso., *Doutrina Social da Igreja*, p. 239.

<sup>23</sup> PAULO VI., *Carta Apostólica Octogesima Adveniens*, n. 22, p. 242; VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 9 [226], p. 150; JOÃO PAULO II., *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 44, p. 533; Id., *Laborem Exercens*, n. 25, p. 221; CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a liberdade cristão e a libertação Libertatis Conscientia*, n. 86, p. 67; CONGREGAÇÃO PARA EDUCAÇÃO CATÓLICA., *Orientações para o Estudo e o Ensino da Doutrina Social da Igreja na Formação Sacerdotal*, n. 40, p. 53; PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, n. 189-191, p. 114-115.

<sup>24</sup> VATICANO II., *Op. cit.*, n. 75 [457], p. 234.

<sup>25</sup> Id., *Constituição Dogmática Lumen Gentium*, n. 31 [77], p. 77.

<sup>26</sup> Id., *Decreto Apostolicam Actuositatem*, n. 14 [1383], p. 546.

Em meio às realidades temporais, ele é chamado a levar o fermento do evangelho, vivendo virtudes sociais, como a honradez, o espírito de justiça, a sinceridade, a amabilidade e a fortaleza de ânimo. Enfim, ele deve assumir de um modo direto e próprio a construção da realidade social, trazendo-a cada vez mais próxima aos valores do Evangelho e à luz da utopia do Reino de Deus<sup>27</sup>.

A presença do leigo no meio do mundo reporta a uma temática importante para a Teologia latino-americana e, sem dúvida, para uma articulação Fé e Política, e se refere ao “lugar social”<sup>28</sup>. Não se pode afirmar simplesmente que não há relação nenhuma do *τόπος* social com essa articulação, ou, então, que há uma dependência estrita, em termos de causa e efeito. O que existe é uma condição prévia à articulação, de indignação ética ou de “sensibilidade” diante da realidade contrária ao projeto de Deus, o que dá as balizas para que o sujeito estabeleça as relações entre fé e empenho político, correspondendo aos momentos profético (“indignação”) e noético (“articulação”), respectivamente.

Ainda no espírito da Teologia latino-americana, essa articulação Fé e Política nascida a partir de um lugar social determinado, engendra uma *práxis* que visa a transformação da realidade que, à luz da fé, é contrária ao plano de Deus. Dessa maneira, fecha-se um círculo hermenêutico, enquanto que a fé parte de uma realidade dada e para ela se volta, a fim de transformá-la, qualificando o agir cristão. É o que se verá a seguir.

#### 4.1.2.

#### **Dimensão sócio-transformadora da atividade humana**

Outro elemento antropológico importante, destacado pelo Ensino Social da Igreja e pela Teologia latino-americana, refere-se ao engajamento social, em vistas da transformação das estruturas. Isso aparece na reflexão teológica latino-americana a partir do conceito de *práxis*, importante para uma teologia das relações Fé e Política.

O conceito moderno de *práxis*, tal como foi entendido no marxismo, não traduz conceitualmente o termo *πράξις*, que no mundo grego significava levar a

<sup>27</sup> Id., n. 4 [1348]), p. 535; 7[1359], p. 538.

<sup>28</sup> Utiliza-se aqui a perspectiva de BOFF, Clodovis. *Teologia e Prática*, p. 290-295; 317-318.

cabo uma ação que tem um fim em si mesma e que não produz e não cria nada alheio ao agente. O que se entende hoje por *práxis* significaria *ποιμσις*, *poiesis*, que tem o sentido de, literalmente, produção ou fabricação de algo<sup>29</sup>. O sentido adotado para *práxis* nesta pesquisa segue, portanto, o que conceitualmente se entende no grego por *poiesis*.

Tal conceito sofreu uma evolução no interior da filosofia, passando de um conceito oposto à teoria, tida entre os gregos como a mais importante, para um conceito que integra teoria e prática na construção da realidade social, através da mediação de um sujeito que age<sup>30</sup>.

Em seu sentido antropológico, o conceito de *práxis* está ligado aos de “história” e de “historicidade”, também importantes para a Teologia latino-americana e para as relações Fé e Política. Esses conceitos ficariam empobrecidos se fossem simplificados para uma dimensão “existencial”, sendo que eles designam, de fato, uma realidade dinâmica, isto é, que o ser humano se faz na relação com o mundo e com os outros, em um sentido de “elaboração” da realidade<sup>31</sup>.

Ora, é justamente nesse processo de elaboração da realidade que se está a *conditio sine qua non* de ubiquidade desse conceito de *práxis*, uma vez que ela é feita a partir de um projeto humano, para servir ao ser humano. Assim, temos um momento teórico (projeto) e um momento laborativo (a prática), mediados pelo sujeito, que sintetiza estes dois momentos formais na *práxis*. Por um lado, longe de se opor à teoria, essa terminologia a integra, pois uma atividade humana sem teoria seria vazia; por outro lado, a teoria sem atividade estaria morta<sup>32</sup>.

A *práxis* compreende, portanto, dois momentos formais dentro de uma unidade. O momento laborativo é o básico, pois que o homem quer transformar a realidade que o cerca para realizar um projeto histórico. E, como tal, deve ser refletido e programado. Requer, pois, uma teoria. Não há atividade humana transformadora que tenha em si mesma legitimidade e auto-evidência. Ela deve

<sup>29</sup> VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez., *Filosofia da Praxis*, p. 4-5.

<sup>30</sup> Id., p. 16-51, para uma referência dessa evolução histórica.

<sup>31</sup> TABORDA, Francisco. *Fé cristã e Práxis histórica. Sobre a estrutura do conceito de práxis e seu emprego em Teologia*. **REB** 41 (1981), p. 252.

<sup>32</sup> Id., p. 257.

ser apreciada a partir de critérios, deve ser ponderada criticamente. Exige o contrapeso do momento teórico<sup>33</sup>.

Esse conceito compreende uma dimensão transcendental, por não ser um conceito fechado. Ele é sempre aberto ao outro e ao futuro, possuindo assim uma faceta transcendental, que aponta para o utópico. E é exatamente essa característica que favorece a utilização desse conceito na Teologia, passando de uma compreensão filosófica, para uma compreensão teológica. Na perspectiva cristã, o outro é o irmão, preferencialmente o pobre, para o qual se dirige o amor cristão em sua efetividade, amor este entendido como *ágape*. De outra parte, o futuro para o qual está aberto é a escatologia, o Reino, a presença de Deus.

A partir disso, esse conceito de *práxis* vem sendo utilizado na reflexão teológica latino-americana, que se entende como teologia praxiológica, isto é, que nasce da *práxis*, como um momento primeiro, e se ordena a ela. Ela se torna um dos momentos epistemológicos de produção dessa teologia. De outra parte, o referido conceito torna-se pertinente para uma teologia das relações Fé e Política e por isso adquire uma relevância para as Escolas de Formação Fé e Política.

É preciso salientar, ao se relacionar Fé e Política, que não se pode simplesmente identificar a *práxis* com “prática”, em contraposição à “teoria”, focando apenas suas conexões semânticas. Não se pode tampouco entender esse conceito como “prático”, em sentido utilitarista, na linha de pensamento de Maquiavel e dos economistas do século XIX<sup>34</sup>. Daqui a importância do estudo, do momento teórico, para se construírem projetos históricos abertos e factíveis, que respondam às demandas de transformação da realidade.

Esse conceito é importante para o tema dessa pesquisa, porque baliza a afirmação de que a Doutrina Social da Igreja não é uma teoria social, mas tem um caráter eminentemente “prático”. Por outro lado, também fornece elementos epistemológicos para entender o trabalho realizado pelas Escolas de Formação Fé e Política, que poderia ser visto de forma simplista como sendo somente uma “teoria”.

A *práxis* tem uma dimensão imprescindível de transformação da ordem existente. Para que isso se efetive, faz-se mister uma hermenêutica que saliente a

---

<sup>33</sup> Id., p. 259.

dimensão de conflito aí presente, em substituição a uma leitura organicista, sustentadora do *status quo*.

Essa nova impostação no Ensino Social da Igreja aparece na *Populorum Progressio*, de Paulo VI, sob o nome de “estruturas opressivas” provenientes “dos abusos da posse ou do poder, da exploração dos trabalhadores ou da injustiça das transações”<sup>35</sup>, estruturas essas que devem ser transformadas pela ação sociopolítica do cristão.

Existem muitos fatores que podem promover essa transformação. O mais eficaz parece ser a “revolução” que, segundo Paulo VI, pode criar outras estruturas tão injustas quanto a que se objetivou mudar<sup>36</sup>. Assim vem indicado o percurso de uma transformação gradual por meio das vias legais do exercício da política, através da qual se faz evoluir as estruturas sociais para que respondam, cada vez melhor, às necessidades atuais<sup>37</sup>.

Para a América Latina, foi muito importante esse deslocamento prático-epistemológico do Ensino Social da Igreja, de uma dimensão inter-pessoal para uma estrutural-conflitiva. Em Medellín, os Bispos fizeram uma leitura crítico-estrutural da realidade latino-americana, destacando as situações de injustiça como uma “violência institucionalizada”<sup>38</sup>. Para transformá-la, acentuaram a necessidade de uma reforma política, devendo o trabalho educativo da Igreja ser encaminhado nesse sentido<sup>39</sup>.

Dentro desse aspecto estrutural, João Paulo II refere-se, na Exortação Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, às “situações pecaminosas de comportamento coletivo ou de grupos sociais, mesmo de nações ou de blocos inteiros”<sup>40</sup>, colocando os fundamentos teológicos para uma hermenêutica cristã das estruturas sociais. O confronto entre a Revelação e a realidade provoca um “salto epistemológico”<sup>41</sup>, de tal modo que o dado sociológico conhecido como “estruturas sociais injustas” começa a ser lido em chave teológica como “estruturas de pecado”,

<sup>34</sup> TABORDA, Francisco., *Fé cristã e Práxis histórica. Sobre a estrutura do conceito de práxis e seu emprego em Teologia*. **REB** 41 (1981), p. 256-257.

<sup>35</sup> PAULO VI., *Populorum Progressio*, n. 21, p. 119.

<sup>36</sup> *Ibid.*, n. 31, p. 125.

<sup>37</sup> *Id.*, *Octogesima Adveniens*, n. 50, p. 266.

<sup>38</sup> Celam. *Conclusões de Medellín. Pobreza da Igreja*, p. 31.

<sup>39</sup> *Id.* *Justiça*, p. 18, III, n. 2.

<sup>40</sup> JOÃO PAULO II., *Reconciliação e Penitência. Exortação Apostólica Reconciliatio et Paenitentia*, n. 16, p. 47.

configurando um novo saber, tal como aparece na análise sobre os blocos econômicos feita pela encíclica *Sollicitudo rei socialis*<sup>42</sup>.

As estruturas sociais injustas, consideradas sob o prisma teológico do “pecado estrutural”, são passíveis de serem vencidas pela mensagem libertadora do evangelho de Jesus Cristo, através da *práxis* cristã, para que se transformem em uma sociedade justa e fraterna. Assim, a ação política ganha contornos específicos cristãos, deslocando-se de um eixo sociológico para a centralidade do mistério pascal, vencedor do mal, do pecado e da morte, evidenciando que a atividade política do cristão no mundo pode adquirir contornos teológicos.

Nesse sentido, afirma a *Gaudium et Spes*:

“Uma coisa é certa para os crentes: a atividade humana individual e coletiva, aquele imenso esforço com que os homens, no decurso dos séculos, tentaram melhorar as condições de vida, corresponde à vontade de Deus. Pois o homem, criado à imagem de Deus, recebeu o mandamento de dominar a terra com tudo o que ela contém e governar o mundo na justiça e na santidade e, reconhecendo Deus como Criador universal, orientar-se a si e ao universo para Ele; de maneira que, estando todas as coisas sujeitas ao homem, seja glorificado em toda a terra o nome de Deus”.<sup>43</sup>

Esse ensinamento é um elemento antropológico relevante para a construção de uma formação Fé e Política, pois evidencia o fato de que o agir cristão não é determinado por forças impessoais *extra mundi* e, por isso, ele tem uma densidade ético-teológica de colaboração na obra da redenção operada por Deus, adquirindo, assim, uma pertinência teológica.

No que tange a essa atividade, lida sob esse prisma teológico, seja individual, seja coletivo, acentua-se seu valor salvífico intrínseco. Assim, ela é participação na obra criadora de Deus, e cooperação para a realização do plano divino na história. Quando o Eterno entra no temporal, tudo se torna divino. O clássico paradigma dualista “sagrado e profano” cede lugar a um mundo

<sup>41</sup> Este conceito se deduz da noção de “ruptura epistemológica”, cfr nota 9, à p. 16 dessa Tese.

<sup>42</sup> Id., *Encíclica Sollicitudo rei socialis*, n. 36, p. 518.

<sup>43</sup> VATICANO II., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 34 [304], p. 177. Texto original: «Hoc credentibus ratum est, navitatem humanam individualem et collectivam, seu ingens illud conamen, quo homines decursu saeculorum suae vitae condiciones in melius mutare satagunt, in seipso consideratum, Dei proposito respondere. Homo enim, ad imaginem Dei creatus, mandatum accepit ut, terram cum omnibus quae in ea continentur sibi subiciens, mundum in iustitia et sanctitate regeret utque, Deum omnium Creatorem agnoscens, seipsum ac rerum universitatem ad Ipsum referret, ita ut rebus omnibus homini subiectis, admirabile sit nomen Dei in universa terra.» (VATICANO II. *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. Acta Synodalia*

divinizado<sup>44</sup>. De tal modo ele é superado que se afirma que a mensagem cristã, longe de afastar os cristãos das realidades terrestres, impele-os a construírem o mundo para o bem de todos, de tal maneira que cada pessoa se torna colaboradora na obra salvífica de Deus<sup>45</sup>.

Ainda considerando essa perspectiva de ruptura com esse paradigma, vem afirmada a autonomia das realidades terrestres. Tal autonomia é entendida como a bondade em si das coisas criadas e das sociedades, com suas leis e valores próprios, que devem ser conhecidas e seguidas por todos<sup>46</sup>. Dessa forma, o temporal adquire um *status* que havia perdido no passado, por causa de uma equivocada interpretação da relação Igreja-Mundo. Essa constatação é importante e terá desdobramentos ao se estabelecer uma relação entre Fé e Política.

A atividade humana foi corrompida pelo pecado, e a luta contra a força do mal perpassa toda a história da humanidade. Por isso, a ação humana pode adquirir um sentido de ambiguidade, quando se busca o interesse próprio, quebrando a fraternidade. No entanto, o Verbo de Deus, ao se encarnar, levou todos à perfeição, devolvendo a santidade que havíamos perdido, de tal maneira que o ser humano, enquanto aguarda “novo céu e nova terra”, deve se esforçar para o aperfeiçoamento deste mundo, na certeza de que o Reino já está misteriosamente presente<sup>47</sup>.

De tal maneira valoriza-se a ação no mundo, que a dicotomia “fé” e “vida” é apresentada como um dos mais graves erros do nosso tempo<sup>48</sup>. O cristão deve buscar a unidade entre essas duas instâncias pelos seguintes motivos<sup>49</sup>:

a) o amor que se encarna no mundo. A singularidade do cristianismo está na encarnação (Jo 1,14), sendo que os seus motivos primeiro e último estão no amor de Deus.

---

*Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Vaticanis: Typis Poliglotis Vaticanis, Volume IV [1978] p. 733-804).

<sup>44</sup> Cfr. Estudo de ELIADE, Mircea., *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

<sup>45</sup> VATICANO II., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 34 [304-305], p. 177.

<sup>46</sup> *Ibid.*, n. 36 [310], p. 179. Cfr. também sobre essa temática: *Id.*, *Decreto Apostolicam Actuositatem*, n. 7 [1356], p. 537.

<sup>47</sup> *Id.*, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 37-39 [312-320], p. 180-183.

<sup>48</sup> *Ibid.*, n. 43 [333], p. 188.

<sup>49</sup> Cfr. BARREIRO, Álvaro., *Superação do dualismo entre fé cristã e compromisso terrestre. Atualidade de um tema central da Gaudium et Spes*. **Perspectiva Teológica** [1995], p. 360-363.

b) a tensão gerada pela esperança escatológica. O cristão está distendido entre a cidade terrestre e a cidade celeste. “Distendido” não significa “dividido”, pois entre estas duas cidades há distinção e distensão, não divisão dicotômica; há dualidade, não dualismo.

c) as sementes terrestres do Reino celeste. O Concílio afirma que existe uma unidade na descontinuidade entre os bens, frutos da natureza e do trabalho humano, e os mesmos bens transfigurados. O Reino está presente desde já; chegando o Senhor, ele se consumará.

d) a unidade entre o amor a Deus e o amor aos homens. Não se pode separar esse amor (Rm 13,9-10; 1 Jo 4,20). O ato pelo qual amamos a Deus é o mesmo pelo qual amamos ao próximo.

A imprescindível união fé e vida mostra que a Igreja está presente “no” mundo: não ao seu lado, nem acima, mas dentro dele<sup>50</sup>. Não é mais um modelo de justaposição, mas de presença enriquecedora, superando o que perdurou durante séculos e foi insuficiente para uma correta compreensão de sua relação com o mundo e, *a fortiori*, entre Fé e Política.

Essa nova compreensão da relação Igreja-Mundo remete às origens do cristianismo, à Carta a Diogneto<sup>51</sup>. Aí se vê a ênfase na inserção dos cristãos, não como uma casta à parte, separados do “resto”, mas vivendo como todos e em meio a todos, no entanto, sem serem do mundo, como desejou Jesus (Jo 17,11.15). Dessa maneira, a *Gaudium et Spes*, teologicamente e pastoralmente, recupera o mais genuíno da inserção cristã nas realidades temporais, para aí construir o Reino de Deus, transformando as estruturas sociais.

Esse engajamento cristão é fortalecido pela virtude da esperança, guiado por uma utopia. Por isso, no tempo que se chama *hoje* (Hb 3,13) o cristão vive uma tensão dialética entre a esperança e a utopia. Esse é outro aspecto importante que se verá em seguida.

---

<sup>50</sup> PATTARO, Germano., *La svolta antropologica*, p. 170.

<sup>51</sup> *Carta a Diogneto*. Tradução do original grego pela Abadia de Santa Maria, Editora Vozes, Petrópolis, 1976.

## 4.2. Entre a esperança e a utopia

A esperança é outro aspecto antropológico fundamental. Essa palavra vem do grego *ἐλπίς, ἐλπίδος*, conexo com a palavra latina *velle, voluptas*, indicando “desejo”. Na Septuaginta, o vocábulo grego traduz os termos hebraicos *qawah*, que significa “esperar”; *batah*, “estar em segurança”; *hasah*, “esperar alguma coisa boa”, especialmente de Iahweh. Etimologicamente, portanto, esperança significa: abertura, tendência, expectativa do bem, buscar segurança, desejar<sup>52</sup>, e é relevante para as relações Fé e Política, enquanto realidade que anima o cristão na construção de um futuro desejado e lhe dá a certeza desse futuro.

Na Sagrada Escritura, a esperança aparece, sobretudo, como expectativa da salvação que se fundamenta no poder de Deus, em seu amor e apelo, na sua fidelidade em manter a promessa e na justificação pela fé em Cristo, sendo possível intercâmbiar “fé” e “esperança”<sup>53</sup>.

Assim, esperar é crer no amor de Javé, que se manifesta em sua história, sendo a esperança um elemento constitutivo do povo de Israel. Para a Revelação bíblica, a “esperança” está ligada à “promessa” que se funda na fidelidade de Javé, fidelidade que o povo celebrava nos cultos e recitava em credos históricos (Dt 26,5-9)<sup>54</sup>. Isso se deu tal maneira que esse povo teve uma experiência ímpar da presença da divindade em sua história, que se tornava penhor de um futuro desejado.

Essa esperança vétero-testamentária realiza-se plenamente em Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, a ressurreição Dele é a fonte da esperança dos cristãos, que aguardam a realização do Reino anunciado por ele. Por causa da ressurreição, a esperança cristã não decepciona (Rm 5,5). O cristão depara-se com a realidade na certeza da vitória de Jesus, vivenciando pequenos gestos que são sinais do Reino definitivo. O Espírito Santo é sua fonte, luz e força. Ele sustenta a esperança, cheia de segurança, conforto e alegria, que não se abate frente aos sofrimentos presentes.

---

<sup>52</sup> Cfr. ADRIANO, José., *Notas sobre a esperança*. **Revista de Cultura Teológica** (25) 1992, p. 84.

<sup>53</sup> Cfr. Bento XVI., *Spe salvi*, n. 2, p. 4-5.

<sup>54</sup> LIBANIO, João Batista., *Esperanza, Utopía, Resurreccion*, p. 505-506.

A esperança, vista no âmbito teológico-doutrinal, é uma “virtude” que perpassa a história da revelação divina, do Gênesis ao Apocalipse. Na doutrina católica, ela é definida como a virtude teologal que nos protege contra todo desânimo, dá-nos alento em todo o esmorecimento, preserva-nos do egoísmo e nos conduz à felicidade da caridade. É vista como virtude pela qual desejamos como nossa felicidade o Reino dos céus e a vida eterna<sup>55</sup>. É ela quem fundamenta a construção do mundo querido por Deus. Sua falta gera problemas para a dignidade humana; sua presença dá coragem nas adversidades da vida; sua pregação faz parte da missão da Igreja, sobretudo do ofício dos sacerdotes ministeriais<sup>56</sup>.

Essa virtude é importante para o Ensino Social da Igreja, para a constituição de uma relação entre fé e empenho político. O Concílio Vaticano II afirmou que a esperança não é motivo para descuidar-se do empenho pelas coisas da terra, e, ao mesmo tempo, denunciou o divórcio entre “fé” e “vida” como um dos erros mais graves de nosso tempo<sup>57</sup>.

Para não se deixar subtrair por essa mentalidade dualista, e para se empenhar pela transformação do mundo, é necessária uma motivação profunda, que somente pode vir de Deus. É a esperança quem vai fundamentar e motivar o agir do cristão, dando-lhe a certeza de que é possível uma “nova terra” porque um “novo céu” se abriu com a Redenção operada por Jesus Cristo. De uma maneira que escapa à lógica humana, o Senhor Jesus faz-se presente e seus atos se somam aos de outros que colaboram para a construção do Reino de Deus<sup>58</sup>.

Nos últimos anos, deu-se muita importância para a temática da esperança, a ponto dela se tornar um princípio, uma dimensão de esperança ativa, subversiva da ordem atual, sendo assim a esperança uma chave da existência humana

---

<sup>55</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 1817-1818, p. 426.

<sup>56</sup> VATICANO II., *Decreto Presbiterorum Ordinis*, n. 13 [1188] p. 467.

<sup>57</sup> Id., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 43 [333].

<sup>58</sup> «A esperança do cristão provém-lhe, antes de mais, do fato de ele saber que o Senhor está operando conosco no mundo, e que Ele continua no seu Corpo que é a Igreja - e, por esta, na humanidade inteira - a Redenção realizada sobre a Cruz e que resplandeceu em vitória na manhã da Ressurreição. Tal esperança provém-lhe igualmente do fato dele saber que outros homens estão também operando no sentido de se empreender ações convergentes de justiça e de paz; existe, de fato, por detrás de uma aparência de indiferença, no coração de cada homem, uma vontade de vida fraterna e uma sede de justiça e de paz, que importa simplesmente despertar.» PAULO VI., *Octogesima Adveniens*, n. 48, p. 265.

orientada para o futuro por meio da transformação do presente<sup>59</sup>. Nesse sentido, ela vem dialetizada com a utopia, outro princípio de grande alcance e valor teológico e político.

O fato de haver uma esperança comum cria unidade entre os que “sonham o mesmo sonho” e essa unidade reforça, por sua vez, uma “utopia”, imprescindível para a superação das atitudes estóicas de resignação, de imobilismo e de manutenção do *status quo*, características da ideologia<sup>60</sup>.

Em uma obra clássica da sociologia do conhecimento, Karl Mannheim apresenta a utopia como nascendo da mesma matriz da ideologia, isto é, ideias que transcendem a ordem existente<sup>61</sup>. As utopias também transcendem a situação atual, apontam para algo que não existe. Mas não são ideologias, porque se colocam em contraposição à ordem social existente, buscam transformar a realidade histórica a partir de suas concepções. Existe, portanto, um critério para distinguir entre o que é “utópico” e o que é “ideológico”: a sua realização, a facticidade, a busca de transformação.

A chave hermenêutica para entender as utopias é a situação estrutural daquele extrato a que elas pertencem a cada tempo, pois elas aparecem em conexão com certo extrato social definido<sup>62</sup>. Enfim, poder-se-ia restringir o termo a um tipo de expectativa que transcende a ordem existente e, ao mesmo tempo, aponta para a ruptura com ela.

Esse aspecto da esperança, cruzado com o de utopia, é relevante para uma articulação Fé e Política. Discursando na Organização das Nações Unidas<sup>63</sup>, João Paulo II apresenta uma definição de esperança que se aproxima desse conceito. Disse o Pontífice:

“Esta esperança não é um desejo, não é um vago sentimento. É uma categoria nascida da nossa experiência histórica e alimentada por nossos anseios comuns pelo futuro. Como tal, esta esperança aceita a história como lugar da própria ação e declara abertamente e realisticamente que o futuro é uma história que deve ser feita por nós com a ajuda de Deus Onipotente. É um futuro que é construído com os esforços de todos, para assegurar o bem comum através da recíproca cooperação e

<sup>59</sup> GUTIERREZ, Gustavo., *Teologia da Libertação. Perspectivas*, p. 270-271.

<sup>60</sup> ADRIANO, José. *Notas sobre a esperança*. **Revista de Cultura Teológica** (25) 1992, p. 84.

<sup>61</sup> MANNHEIM, Karl., *Ideology and Utopia*, p. 175.

<sup>62</sup> Id., p. 187.

<sup>63</sup> JOÃO PAULO II., *Uma esperança construtiva, critério da estratégia do desenvolvimento*. **L'Osservatore Romano** 36, 07/09/1980, n. 6, p. 519. Parte dessa definição foi repetida no Discurso por ocasião do 50º aniversário da ONU. In: **SEDOC** 28 (255), p. 522.

colaboração. Esta esperança é então o critério guia: ela nos diz que, se existe uma história que é realizada e se somos responsáveis pelo bem comum agora e no futuro, devemos examinar juntos e colocar em prática agora as modificações necessárias, de tal modo que o futuro ao qual ansiamos corresponda à esperança que comungamos com todos os indivíduos, os povos e as nações desta terra.”

Apresentando a esperança como uma categoria social, catalizadora das aspirações coletivas por um futuro melhor, que poderá ser construído através do empenho dos diversos atores sociais, João Paulo II coloca a esperança, virtude teologal, em chave filosófica, no quadro do que se denomina “utopia”.

Partindo de sua etimologia, pode-se afirmar que *Ουτοπος* é o não-lugar, a sociedade que não existe; não porque seja impossível ou irreal, mas porque é “boa”, *Εμτοπος*<sup>64</sup>. A primeira composição traduz a dimensão de irrealizabilidade, de ausência de lugar, de caráter fantástico, ideal, irreal da utopia, enquanto a segunda composição traduz mais a dimensão teleológica. Quando conjugamos as duas etimologias, o sentido torna-se mais completo. A utopia é, então, aquele lugar bom que ainda não tem lugar na história, mas que serve à fantasia social como estímulo, para que a sociedade boa seja sempre buscada<sup>65</sup>.

A utopia nasce, portanto, de uma condição histórica de opressão e incita à superação dessa opressão, motivando para a busca de uma sociedade justa, livre e fraterna. É sonho sempre inacabado, por isso sempre renovável, reconstruível, projeto a ser realizado, buscando constantemente fazê-la *τοπος* através da *práxis* humana<sup>66</sup>. Se ela não leva à prática, ao engajamento social, então torna-se uma alienação.

As implicações dessa dimensão da “utopia” para a política são óbvias e foram utilizadas por Paulo VI na *Octogesima Adveniens* para articular fé e compromisso político. Depois de considerar como insuficientes as ideologias opostas do capitalismo e do marxismo como motivação para um empenho em transformar a realidade, afirma o Pontífice<sup>67</sup>:

<sup>64</sup> Cfr. COLOMBO, Arrigo., *L' utopia: rifondazione di un'idea e di una storia*, p. 10.

<sup>65</sup> HENRI, Ternay., *Fim e/ou crise das ideologias e utopias?* **Síntese Nova Fase** (19) 58, 1992 p. 295. Cfr também: LIBANIO, João Batista. *Utopia e Esperança cristã*, p. 20.

<sup>66</sup> COLOMBO, Arrigo. *Op. cit.*, p. 12;15.

<sup>67</sup> PAULO VI., *Octogesima Adveniens*, n. 37, p. 251-252.

“Donde una contestación que começa a aparecer mais ou menos, por toda a parte, indício de um mal estar profundo, ao mesmo tempo que se assiste ao renascer daquilo que se convencionou chamar ‘utopias’. Estas pretendem resolver melhor do que as ideologias o problema político das sociedades modernas.

Seria perigoso deixar de reconhecer que o apelo às utopias não passa muitas vezes de pretexto cômodo para quem quer evitar as tarefas concretas e refugiar-se num mundo imaginário. Viver num mundo hipotético é um álibi fácil para poder fugir das responsabilidades imediatas.

Entretanto, é necessário reconhecê-lo, esta forma de crítica da sociedade existente provoca muitas vezes a imaginação prospectiva para, ao mesmo tempo, perceber no presente o possível ignorado, que aí se acha inscrito, e para orientar no sentido de um futuro novo; ela apóia, deste modo, a dinâmica social pela confiança que ela dá às forças inventivas do espírito e do coração humano; e, se ela não rejeita nenhuma abertura, ela pode encontrar também o apelo cristão”.

Existe uma apreciação positiva das utopias (no plural) a partir de sua função de crítica social e de prospectiva, que têm os seguintes aspectos<sup>68</sup>:

1) Promovem com frequência o movimento da mente prospectiva. Como instalação mental em um tempo futuro, elas supõem que a realidade não se esgota no *τοπος*, momento presente, e admitem que a mente, em um dinamismo que lhe é essencial, pode prever o que ainda não é. O problema é que essa capacidade é atribuída somente à imaginação. A previsão mental é a imaginação, submetida a uma disciplina racional. As utopias, entendidas como formas de vida não estabelecidas permitem perceber, na realidade presente, virtualidades ou possibilidades que somente são descobertas por quem coloca seu olhar no futuro. Os elementos dinâmicos da realidade presente somente são percebidos pelos que olham para um futuro desejável.

2) Mantêm a força dinâmica da sociedade, em virtude da confiança que outorgam à faculdade inventiva do espírito e do coração humano. Reconhece-se que a sociedade tem uma força dinâmica e que ela deve ser ativada, o que se dá pela confiança que as utopias dão ao espírito e ao coração humano. Ela destrói todo pessimismo e fomenta o otimismo diante de uma possível transformação ideal pensada e organizada pelos homens, fazendo uso das forças inventivas e criadoras de seu coração.

---

<sup>68</sup> MUNÓZ-ALONSO, Adolfo., *La utopia en la Octogesima Adveniens*. In: VV.AA., *El cristiano ante el futuro. Comentarios a la carta Octogesima Adveniens*, p. 17-19.

É importante acentuar a relação de complementaridade entre a *Fé* e *Utopia*. Pode-se dizer que a fé está mais próxima da utopia do que das ideologias, e que a utopia pode encontrar o apelo cristão, desde que não rejeite nenhuma abertura, conjugando essas duas dimensões a partir da ação do Espírito na vida cristã<sup>69</sup>.

O Espírito não cessa de ultrapassar os limites que, com frequência e por razões de segurança, a mente humana opta por descansar. A inquietude agostiniana é utilizada por Paulo VI não somente em sentido psicológico ou ontológico, mas também sociológico e político. O homem novo — que é o cristão — encontra a novidade e a impossibilidade de fechamento em si mesmo nos limites do estabelecido; é a força do Espírito que o move, o impulsiona, sustenta-o, inclusive contra o que seria sua tranquilidade e segurança<sup>70</sup>.

Conjugando a esperança e a utopia, o cristão sabe que não age sozinho. Novos projetos precisam ser construídos, novas esperanças gestadas. A força do Espírito lhe dá a certeza de que a transformação da sociedade é possível e de que sua ação — por mais insignificante que pareça — é muito importante e contribui de alguma forma para o aprimoramento da sociedade humana, somando-se ao esforço de outros que compartilham a mesma utopia. É a partir desses pressupostos que ele se empenha em novas práticas coletivas de transformação social, sendo isso relevante para uma teologia das relações Fé e Política.

---

<sup>69</sup> “Na verdade, o Espírito do Senhor, que anima o homem renovado em Cristo, altera sem cessar os horizontes onde a sua inteligência gostaria de encontrar segurança e onde de bom grado a sua ação se confinaria: uma força habita no mesmo homem que o convida a superar todos os sistemas e todas as ideologias. No coração do mundo permanece o mistério do próprio homem, o qual se descobre filho de Deus, no decurso de um processo histórico e psicológico em que lutam e se alternam violências e liberdade, peso do pecado e sopro do Espírito”. PAULO VI., *Octogesima Adveniens*, n. 39, p. 254.

<sup>70</sup> MUNÓZ-ALONSO, Adolfo., *La utopia en la Octogesima Adveniens*. In: VV.AA., *El cristiano ante el futuro. Comentarios a la carta Octogesima Adveniens*, p. 23.

### 4.3. Os Direitos humanos

Outro elemento fundamental na dimensão antropológica no Ensino Social da Igreja refere-se à questão moderna dos Direitos Humanos. Nesta perspectiva, essa temática está profundamente ligada à afirmação da eminente dignidade da pessoa humana, *imago Dei* (Gn 1,27)<sup>71</sup>, única criatura que o Criador quis por si mesma. Por isso, o ser humano é fonte de direitos, que devem ser reconhecidos e tutelados com justiça pela autoridade pública.

Teologicamente, os Direitos Humanos fundamentam-se na verdade cristã de que o Filho de Deus assumiu plenamente o “humano”. Esta verdade está no âmago da fé católica, a ponto que, no evangelho de João, Pilatos apresenta Jesus às turbas dizendo: “Eis o homem!” (Jo 19,6). De fato, em Jesus contemplamos a realização plena do humano, de tal maneira que a figura-mistério de Jesus Cristo torna-se o ponto de referência do mistério do homem<sup>72</sup>.

É necessário acentuar também que a dignidade humana não é uma verdade que está unicamente sob o domínio dos cristãos. Também *ex ecclesiam* se reconhece a dignidade e o valor da pessoa. Trata-se de algo que foi justificado de diversas maneiras pela antropologia filosófica, que ensinava a tratar as pessoas sempre como fim, nunca como meio.

Embora a dimensão dos Direitos Humanos tenha sua fonte no cristianismo, com a valorização do ser humano e a concepção de pessoa humana, a aceitação dessa questão no âmbito eclesial fez um percurso, que se abre com Leão XIII, ao iniciar um processo de diálogo com a modernidade, que fora fechado por seu predecessor, Pio IX, com o *Syllabus* (08/12/1864). Dessa maneira, a recepção católica do paradigma dos direitos humanos, que passou pelo magistério de Pio XII, foi completada por João XXIII com a *Pacem in Terris*, em 1963, ao

---

<sup>71</sup> «A semelhança divina é atribuída pela Bíblia a todas as pessoas, ao passo que, no Antigo Oriente, apenas os reis e seus representantes eram vistos como imagem da divindade. Na medida em que o autor provê os seres humanos de atributos régios, ele ‘democratiza’, por assim dizer, a aura divina que envolvia a realeza antigo-oriental. Para ele o ser humano como tal – e, portanto, todas as pessoas – é semelhança de Deus e imagem de Deus.» KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max., *As origens: um estudo de Gênesis 1-11*, p. 44.

<sup>72</sup> ROXO, Roberto Mascarenhas., *Teologia e Direitos Humanos*. In: VV.AA., *Direitos Humanos*, p. 32.

reconhecer a Organização das Nações Unidas e a sua declaração dos Direitos Humanos, promulgada em 1948<sup>73</sup>.

Na *Pacem in Terris*, João XXIII amplia os direitos apresentados na Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, por causa da integração que faz dos direitos individuais aos sociais, baseado no princípio de responsabilidade social e da solidariedade, que une todas as pessoas. A efetivação dos direitos assume, no quadro do ensino social expresso na *Pacem in Terris*, contornos matizados em torno dos direitos políticos, sociais e econômicos, correspondendo às três gerações de direitos. Esses, por sua vez, deverão ser matrizes de uma forma nova de impostar a fé em relação ao compromisso social, que no passado esteve centrado mais nos deveres que tem o cidadão em relação ao todo social, do que aos direitos inalienáveis de que é portador<sup>74</sup>.

O Concílio Vaticano II, coerente com a antropologia desenvolvida na *Gaudium et Spes*, deu ênfase à essa temática dos direitos humanos. Dá-se um destaque especial aos direitos fundamentais e invioláveis, que devem ser respeitados e promovidos; ao mesmo tempo, condena toda violação desses direitos<sup>75</sup>.

Um direito importante, o da liberdade religiosa (pode-se entender “de consciência”), recebeu no Concílio Vaticano II uma atenção especial, porque no contexto da condenação que a Igreja fez do Modernismo, do Iluminismo e do Liberalismo, chegou-se a rejeitar a possibilidade de tal direito. João XXIII já havia colocado a liberdade religiosa como decorrente da dignidade humana e, no Concílio, a Declaração *Dignitatis Humanae* veio corroborar o direito a essa liberdade<sup>76</sup>.

Do ponto de vista político, o reconhecimento desse direito aponta para uma mudança de paradigma da função do Estado, que deve garantir os direitos fundamentais da pessoa humana, dentre eles o direito à vida e à liberdade, que tem

---

<sup>73</sup> JOÃO XXIII., *Pacem in Terris*, n. 141-144, p. 365-366.

<sup>74</sup> ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro., *Cidadania e Direitos Humanos*. In: SOTER; AMERINDIA. (Org.), *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos Desafios*, p. 143.

<sup>75</sup> VATICANO II., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 27; 28; 29 [282-287], p. 170-172.

<sup>76</sup> BRAGA, José Maria Frutuoso., *Os Direitos Humanos nos documentos do magistério social da Igreja*. In: VV.AA. *Direitos Humanos*, p. 55.

prioridade ética sobre os demais<sup>77</sup>. O reconhecimento da liberdade religiosa possibilitou, ainda, transversalmente, a recepção católica do paradigma moderno da Democracia, que embora tenha sido admitida formalmente no magistério de Pio XII, ainda não havia conquistado espaço no quadro eclesial.

Depois dos elementos em perspectiva antropológica, seguindo a senda da *Evangelii Nuntiandi*, apresenta-se em seguida a caridade como elemento de ordem evangélica, para articulação da formação Fé e Política.

---

<sup>77</sup> ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro., *Cidadania e Direitos Humanos*. In: SOTER; AMERINDIA. (Org.), *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos Desafios*, p. 143.

#### 4.4.

#### **A caridade: exigência evangélica, compromisso de fé e desafio pastoral**

Deixando o viés antropológico, parte-se agora para a dimensão evangélica indicada na *Evangelii Nuntiandi*, através da “caridade”, característica da prática de Jesus e sinal do discipulado.

No centro da vida cristã está a contemplação do rosto do Senhor a partir dos pobres e o empenho em favor do Reino de Deus contra toda forma de idolatria do Poder. Por isso, a especificidade do *ἔθος* cristão não está propriamente em seu conteúdo, pois todo cristão deve fazer o que fazem todos os homens de bem, mas na referência a Jesus de Nazaré. Dessa maneira, a mensagem e a prática de Jesus são vinculantes para uma relação entre fé e compromisso político, no sentido de contemplar não tanto quem é Jesus, mas sim o que fez e o que ordenou que fosse feito pelos seus discípulos.

Jesus opõe à concepção de divindade como *poder* uma outra divindade, como *amor*, o que não significa que o amor é apolítico; por ser um amor situado em um mundo irredento, o amor se desenvolve confrontando-se necessariamente com o poder opressor. Por isto, o amor de Jesus não é idealista, nem docetista. O amor pregado por Jesus é “político”, no sentido de que quer ser também efetivo em uma situação determinada.

Seu amor pelo oprimido se manifesta estando “com” eles, dando-lhes aquilo que lhes possa devolver sua dignidade, que lhes possa humanizar. Seu amor pelo opressor se manifesta estando “contra” eles, com a intenção de tirar-lhes aquilo que os desumaniza. E, nesse sentido, o amor de Jesus é político, por estar situado; é anúncio e esperança, denúncia e anátema. E essa concepção de amor político o levou à cruz<sup>78</sup>.

Partindo de sua vida, que foi sempre doação incondicional pelo Reino, Jesus quis deixar um sinal distintivo para os seus seguidores. Sendo assim, resumiu toda a Lei em um único mandamento, a *ἀγάπη*, que seria então o diferencial para seus discípulos (Jo 15,12-14). Esse “novo mandamento” caracterizaria a vida cristã e seria o sinal pelo qual seus seguidores seriam reconhecidos. Isso é muito

---

<sup>78</sup> SOBRINO, Jon., *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, p. 71.

importante, de tal modo que a Igreja não pode descurar-se desse serviço, assim como não pode negligenciar os Sacramentos nem a Palavra<sup>79</sup>.

Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi*, faz referência a essa sobredeterminação cristã, apontando laços eminentes evangélicos a partir do grande mandamento de Jesus, para fundamentar a relação entre evangelização e promoção humana:

“Laços daquela ordem eminentemente evangélica, qual é a ordem da caridade: como se poderia, realmente, proclamar o mandamento novo sem promover na justiça e na paz o verdadeiro e o autêntico progresso do homem?”<sup>80</sup>

A palavra “caridade”, entendida univocamente como “amor”, traduz a expressão grega *ἀγάπη agape*, associada na tradição latina a *carus* (= caro, importante, estimado), que por sua vez se relaciona com o vocábulo grego *χάρις* (*charis*, graça, dom). Outras duas expressões são utilizadas na língua grega para significar o amor: *ἐρῶς* e *φιλία*, significando o amor sensitivo e de amizade, respectivamente<sup>81</sup>. A novidade que se expressa no Novo Testamento, significativa para a fé cristã, é a marginalização dessas expressões e a utilização da palavra *ἀγάπη*, *agape*, para significar o amor cristão, a ponto da Eucaristia ser chamada pelo mesmo nome<sup>82</sup>.

No Aquinate, o tratado *De Caritate*<sup>83</sup> está colocado dentro da teologia moral, no quadro das virtudes teologais, depois de serem tratadas as virtudes da fé e da esperança. Tomás de Aquino compreende a caridade dentro do quadro aristotélico da amizade, definindo-a como a amizade entre Deus e o homem, fundada na comunicação da felicidade eterna. Essa comunicação não se faz por dons naturais, mas gratuitamente. A caridade excede a capacidade da natureza e, portanto, não pode ser adquirida pelas potências naturais. Onde se segue que ela não pode existir em nós naturalmente, nem ser adquirida por virtudes naturais, mas por infusão do Espírito Santo, cuja participação em nós é a caridade incriada.

<sup>79</sup> Cfr. Bento XVI., *Deus caritas est*, n. 22 e 33; p. 39 e 64.

<sup>80</sup> PAULO VI., *Evangelii Nuntiandi*, n. 31, p. 402. Texto original: «Vincula sunt etiam ordinis summe evangelici, qui est ordo caritatis: quo modo, enim, mandatum novum proclamari potest, nisi cum iustitia et pace promovetur vera ac germana progressio hominis?» AAS LVIII (1976), p. 26.

<sup>81</sup> PIZZORNI, Reginaldo., *Giustizia e Carità*, p. 149-153.

<sup>82</sup> Cfr. Bento XVI., *Deus caritas est*, n. 3 e 14; p. 9 e 27.

<sup>83</sup> A caridade em si mesma vem abordada nas questões 23 a 27 da II parte da II parte da Suma Teológica. Em seguida, seus efeitos interiores e exteriores.

Deus é o objeto principal da caridade, e o próximo é amado através dela por causa de Deus<sup>84</sup>.

Para a vida cristã, a caridade é compromisso de fé. Ao longo dos séculos, a fé foi se reduzindo à profissão de um conteúdo ortodoxo, e sua “prática” tomou contornos litúrgicos e jurídicos. Ser uma pessoa de fé implicava em professar um conjunto de verdades e praticar o culto correspondente. Sua dimensão de experiência foi diminuída, bem como sua incidência na vida concreta também o foi. As consequências desse empobrecimento se fizeram sentir no terreno da caridade, que passou a ser compreendida como “sentimento”, ou então como obras pontuais e extraordinárias.

Dessa maneira, contrariamente ao ensino clássico, a caridade foi se tornando sinônimo de esmola, desvinculada da prática da justiça<sup>85</sup>. Essa mentalidade se prolongou na prática eclesial e inspirou as “obras assistenciais”, que procuravam mitigar os efeitos maléficos deixados pela injustiça estrutural<sup>86</sup>. Isso levou à acusação, especialmente da parte do marxismo, no bojo da revolução industrial, de que a caridade cristã era um meio de manutenção do *status quo*, sem nenhuma incidência sócio-transformadora<sup>87</sup>.

Numa chave histórico-sociológica, observa-se um percurso do conceito da caridade que vai de um paradigma assistencialista, que é chamado “vicentinismo”, em referência ao trabalho da Sociedade São Vicente de Paulo, passando pelo “corporativismo” e “circulismo” das décadas de 20 a 50, até uma dimensão libertadora nas décadas de 60 a 80. Assiste-se agora a um retorno ao paradigma assistencial, expresso por uma vivência apolítica da caridade, através das grandes

---

<sup>84</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. A Fé, a Caridade e a Prudência*, Vol. V, II seção da II parte, Questão 23, artigo 5, a. 1, p. 302; Questão 24, artigo 2, p. 312.

<sup>85</sup> Santo Tomás de Aquino distingue entre “esmola de preceito” e “esmola de conselho”. A primeira significa dar do supérfluo, reservando o necessário para a própria subsistência e dos dependentes, sendo essa um dever de justiça. Já a segunda é tirar do necessário à própria subsistência para aliviar o sofrimento do irmão, sendo essa um conselho a ser realizada em determinadas circunstâncias. TOMÁS DE AQUINO., *Op. cit.*, Questão XXXII, artigos 5 e 6.

<sup>86</sup> Um padrão católico se expressava no congresso de Liège, em 1890, afirmando a necessidade de se pagar o salário estipulado pelos costumes locais (salário ‘justo’), sem se importar se esse seria suficiente para saciar a fome dos operários. Caso não o fosse, a caridade viria em seu socorro para completar a justiça. Cfr. CAMACHO, Ildelfonso. *Doutrina Social da Igreja*, p. 66, nota 24.

<sup>87</sup> Bento XVI entende que é forçoso reconhecer que os líderes da Igreja demoraram a tomar consciência da urgência das novas situações, embora houvesse algumas exceções. Cfr. Bento XVI., *Deus caritas est*, n. 27, p. 45.

campanhas patrocinadas pela mídia, com participação de artistas televisivos e de outras pessoas de destaque no cenário social e eclesial<sup>88</sup>.

Um grande desafio pastoral é, por isso, recuperar a dimensão política da caridade. Dessa maneira, estaremos voltando à senda indicada pelo Senhor e trilhada pelas primeiras comunidades cristãs, porque a *ἀγάπη* é uma exigência evangélica, um mandamento deixado pelo Mestre a seus discípulos (cfr. Jo 15,12.17). Em vista disso, resgatar a dimensão macro-política da caridade, acentuando sua necessária ligação com a prática da justiça social e a transformação das estruturas injustas, configura-se certamente como o grande desafio pastoral de nosso tempo e um dos pontos de intersecção entre a Fé e a Política, colocando a caridade como princípio articulador do compromisso político.

No Ensino Social da Igreja, a Conferência de Medellín já afirmara que o trabalho educativo da Igreja deve ser “com vistas a que os cristãos considerem sua participação na vida política da nação como um dever de consciência e como o exercício da caridade em seu sentido mais nobre e eficaz para a vida da comunidade”<sup>89</sup>. Vemos aqui um reflexo do ensinamento conciliar, particularmente da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* e do Decreto *Apostolicam Actuositatem*, urgindo o dever do cristão de participar ativamente da vida política, articulado com o princípio da caridade, afirmação importante para o magistério eclesial.

A mesma ênfase do discurso sobre a caridade aparece em outros documentos sociais da Igreja, particularmente no ensinamento de João Paulo II consignado na Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*, exortando a uma “fantasia da caridade” para responder aos desafios criados pelas novas formas de pobreza<sup>90</sup>. Recentemente, Bento XVI tem utilizado a “caridade” como princípio hermenêutico para seu magistério social. É o que se verá a seguir.

---

<sup>88</sup> Para uma explanação mais detalhada desse percurso histórico cfr. SOUZA, André Ricardo. *As mudanças na intervenção social do catolicismo brasileiro*. **Estudos de Sociologia** 13 (2007), p. 131-160.

<sup>89</sup> Celam., *Conclusões de Medellín*. *Justiça*, p. 18, III, n. 2.

<sup>90</sup> JOÃO PAULO II., *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*, n. 50, p. 50.

#### 4.5. A caridade no magistério de Bento XVI

No pontificado de Bento XVI, a temática da “caridade” voltou a ocupar uma centralidade no magistério da Igreja. Em sua posse como Bispo de Roma<sup>91</sup>, ele afirmou que o “amor” deve estar presente nas intenções daquele que dirige a comunidade eclesial, tendo definido a Igreja de Roma, citando Santo Inácio de Antioquia, como “aquela que preside no amor”. Além disso, destacou a união profunda existente entre o “amor” e o “mistério da Eucaristia”, que depois seria aprofundada na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis*<sup>92</sup>.

Sua primeira encíclica, promulgada em 25 de dezembro de 2005, denominou-se significativamente *Deus caritas est*<sup>93</sup>, indicando o sentido teológico de seu Pontificado, que iria se desdobrar nas virtudes teológicas da esperança e da caridade, aplicadas à vida cristã que deve informar o mundo e a humanidade.

Bento XVI explicitou, na apresentação dessa Encíclica, que sua intenção era purificar o conceito de “amor” dos diversos matizes que se lhe foram agregando, por vezes desvirtuando seu sentido mais profundo. Assim, é necessário desvincular o amor do sentido reducionista de *eros*, tal como se apresenta em uma sociedade profundamente hedonista como é a atual. Hoje, na terminologia que se conhece, o “amor” com frequência está muito distante do que pensa um cristão ao falar de “caridade”. Por isso, desejava o Pontífice mostrar nessa Encíclica como o *eros* transforma-se em *agape* na medida em que o casal “se ama realmente e um não procura mais a si mesmo, a sua alegria, o seu prazer, mas sobretudo o bem do outro. E assim, o que é *eros* transforma-se em caridade, num caminho de purificação, de aprofundamento”<sup>94</sup>.

É importante ressaltar o aspecto semântico da terminologia utilizada pelo Papa no documento *Deus caritas est*, aliás indicada por ele mesmo no anúncio da encíclica, na linha de uma transformação, para entender a correlação entre o Amor Imanente, o amor agápico, puro dom, expresso em Jesus Cristo, e o amor humano,

<sup>91</sup> Cfr. *L'Osservatore Romano* 20 (n. 1848) 14/05/2005, p. 4 [252].

<sup>92</sup> BENTO XVI., *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Sacramentum Caritatis. Sobre a Eucaristia, fonte e ápice da missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2007, 142p. (Coleção ‘A voz do Papa’, 190).

<sup>93</sup> BENTO XVI. *Deus caritas est. Sobre o amor cristão*. 2ª Edição. São Paulo: Edições Paulinas, 2006, 76p. (Coleção ‘A voz do Papa’, 189).

<sup>94</sup> Cfr. *L'Osservatore Romano* (3), 21/01/2006, p. 1.

que acontece e se desenvolve na história. De fato, quando se cruzam tais dimensões, o amor humano, *eros* ou *filia*, é transformado na síntese que desde Agostinho a tradição católica chamou de “caridade”, sendo o amor humano penetrado com o Amor Imanente, expresso nessa categoria teológica<sup>95</sup>.

Nessa Encíclica, não interessa, portanto, ao Pontífice mostrar a *ἀγάπη*, *ágape*, o Amor Imanente e Transcendente em Deus, na linha de que “Deus é amor” (1Jo 4,16), mas mostrar a economia desse amor, o amor cristão, vivenciado no cotidiano, tal como expressa o sub-título da encíclica, pois esse amor é posterior ao Amor Imanente e dele deriva, sendo transformado por ele<sup>96</sup>, podendo ser chamado de amor agápico cristão.

O amor agápico cristão é essencial na vida da Igreja, estando o “serviço da caridade” ao lado do dever de anunciar a Palavra de Deus e de celebrar os sacramentos. Assim, para a Igreja, a caridade não pode ser entendida como ações isoladas, de caráter de assistência social, para atender as necessidades emergenciais, “mas pertence à sua natureza, é expressão irrenunciável de sua própria essência”<sup>97</sup>, reportando à palavra de Jesus dirigida aos seus discípulos na véspera de sua paixão: “Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns aos outros” (Jo 13, 35).

As implicações da caridade para a construção da sociedade são compreendidas através de ações concretas, ou seja, fazem-se a partir de um viés prático, não se remetendo a considerações de ordem teórica. A caridade, ou o agápico cristão, deve penetrar a vida toda dos fiéis, sendo propriamente o que os distingue de outros atores sociais, não somente em sua vida pessoal, mas também profissional, econômica e política. Assim, o serviço da caridade, em ordem à instauração da justiça, que ele reputa como objeto da política, é de competência dos leigos, agindo aqui a Igreja mediatamente. O Papa distingue, de outro lado, as ações ou estruturas caritativas, que visam responder às necessidades imediatas dos

---

<sup>95</sup> TRACY, David. *O modelo católico da caritas: autotranscendência e transformação*. **Concilium** 141 (1979/1), p. 122-123.

<sup>96</sup> KLOPPENBURG, Boaventura. *Deus Caritas est. Comentários à Encíclica de Bento XVI sobre o amor cristão*. **Grande Sinal** 3 (2006), p. 263-264.

<sup>97</sup> BENTO XVI., *Deus caritas est*, n. 25, p. 42.

sofredores, na linha do bom samaritano, sendo uma caridade organizada. Nessa atividade, a Igreja atua imediatamente, isto é, como diretamente responsável<sup>98</sup>.

Outra encíclica de Bento XVI, avidamente aguardada, deveria se referir propriamente às questões sociais, enriquecendo o patrimônio da Doutrina Social da Igreja. Esta encíclica rompe com o paradigma tomista, introduzido por Leão XIII, que fora se configurando entre 1878 e 1891 através de diversos documentos e da criação de centros de estudos neotomistas por toda a Europa. Essa imposição leoniana redefiniu o papel da Igreja no mundo moderno para as décadas seguintes, e marcou a Doutrina Social da Igreja<sup>99</sup>.

Nesse paradigma, o ser humano é compreendido como social por natureza, e o Estado como uma estrutura necessária para a realização da vida social. Sua finalidade é a promoção do bem comum, da justiça, da ordem e da felicidade de seus membros. O que faz a união no Estado é a “amizade cívica”, e o grande princípio sociopolítico é o Bem comum<sup>100</sup>.

A encíclica *Caritas in Veritate* assume o paradigma agostiniano. Nesse paradigma, ganha importância a *caritas*, ao mesmo tempo como conceito teológico e sociopolítico. É o amor que engendra a sociedade e, ao mesmo tempo, é seu ligame essencial.

Essa nova imposição se inscreve dentro do perfil intelectual de Joseph Ratzinger, pois em 1953 ele obteve o doutorado com a tese “Povo e Casa de Deus na doutrina da Igreja de Santo Agostinho”, e em 1957 obteve a habilitação para docência com a dissertação “A teologia da história em São Boaventura”. É conhecido que esse santo, contemporâneo de Santo Tomás, distinguiu-se por defender as teses da teologia agostiniana em oposição à filosofia aristotélica, que começava a entrar através do aquinate<sup>101</sup>.

Pode se deduzir ainda essa nova imposição a partir de seu Brasão Pontifício. Nesse, em sua parte central e em destaque, encontra-se uma concha, em referência ao episódio em que Agostinho vê um menino, que com uma conchinha, enchia com água do mar um buraco na areia<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Id., n. 29, p. 52-53.

<sup>99</sup> Sobre o neotomismo introduzido por Leão XIII, cfr. nota 5, à p. 27 desta Tese.

<sup>100</sup> Cfr. ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro., *Democracia e Doutrina Social da Igreja*, p. 10-12.

<sup>101</sup> Cfr. TERRA, João Evangelista Martins., *Itinerário teológico de Bento XVI*, p. 57-102.

<sup>102</sup> Cfr. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/elezione/stemma-benedict-xvi\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/elezione/stemma-benedict-xvi_po.html), acessado em 05 de dezembro de 2009.

O anúncio desta terceira encíclica foi feita na Oração do Ângelus do dia 29 de junho de 2009, em que o Pontífice explicitou que seu objetivo, na encíclica que ele denominou *Caritas in veritate*, era o de retomar as temáticas sociais contidas em outro texto, a encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI, aprofundando alguns aspectos do desenvolvimento integral de nossa época, à luz da caridade na verdade<sup>103</sup>.

O título da encíclica é uma referência a Efésios 4,15 que fala de “verdade na caridade”, que foi invertido pelo Pontífice para “caridade na verdade”. Esse versículo está dentro de uma secção maior, que abrange a perícopes presente em 4,1-16. Temos nesse trecho uma exortação parenética, concentrada essencialmente na exortação à unidade, por meio do amor. Parece que o autor da carta está mais preocupado em redescobrir as motivações profundas do agir cristão do que em determinar, de modo detalhado, as regras da *práxis* cristã<sup>104</sup>.

Juntamente com a “caridade”, o tema da “Verdade” é caro ao Pontífice. Ao ser eleito para arcebispo de Munique, escolheu como lema: “Colaborador da Verdade”. Ele mesmo explicou o motivo dessa escolha:

“Parecia-me, por um lado, encontrar nele a ligação entre a tarefa anterior de professor e a minha nova missão; o que estava em jogo, e continua a estar – embora com modalidades diferentes –, é seguir a verdade, estar ao seu serviço. E, por outro, escolhi este lema porque, no mundo atual, omite-se quase totalmente o tema da verdade, parecendo algo demasiado grande para o homem; e, todavia, tudo se desmorona se falta a verdade”<sup>105</sup>.

O conteúdo do documento *Caritas in Veritate* evidencia a impostação cristã da questão do desenvolvimento econômico, assumindo uma dimensão ética em relação com a Caridade e a Verdade. No entanto, apresenta alguns nuances de Fé e Política importantes para essa pesquisa.

O primeiro aspecto é a referência da caridade a Deus, no sentido em que Santo Tomás lhe dá quando fala do objeto da caridade, isto é, que a caridade é amar a Deus e ao próximo por causa de Deus<sup>106</sup>. Assim, nessa encíclica, a caridade é apresentada como uma força que impele os cristãos a se empenharem

<sup>103</sup> Cfr. *L'Osservatore Romano* (27), 04/07/2009, p. 6.

<sup>104</sup> CHAMPLIN, Rusell Norman., *O Novo Testamento interpretado*, p. 591-592.

<sup>105</sup> Cfr. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/elezione/stemma-benedict-xvi\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/elezione/stemma-benedict-xvi_po.html), acessado em 05 de dezembro de 2009.

<sup>106</sup> TOMÁS DE AQUINO., *Suma Teológica. A Fé, a Caridade e a Prudência*, Vol. V, II seção da II parte, Questão 25, artigo 1.

na causa da justiça e da paz, sendo que tal caridade tem sua origem em Deus, sendo a mesma apresentada como a via mestra do compromisso social cristão e, *a fortiori*, da Doutrina Social da Igreja<sup>107</sup>. Resgata-se, assim, a dimensão política da caridade, que fora acentuada por Pio XI sob o nome de “caridade social”<sup>108</sup>.

Nesse sentido, é importante o título da encíclica, que relaciona “caridade” e “verdade”. A verdade se expressa na fé pessoal e comunitária no Deus bíblico, que estabeleceu um diálogo com seu povo, ouviu seus clamores e desceu para libertá-los (Ex 3, 7-8). Se a caridade não é exercitada à luz dessa verdade, ela se torna uma “reserva de bons sentimentos”<sup>109</sup>, sem nenhuma incidência prático-política.

Finalmente, a contribuição do magistério de Bento XVI tem sido importante porque resgata essa dimensão da caridade e a articula com outras facetas da vivência social. Assim, a caridade torna-se elemento organizador da vida em sociedade, tão importante para o pensamento agostiniano, desdobrando-se em suas exigências de justiça e bem comum. É o que se verá a seguir.

---

<sup>107</sup> Cfr. BENTO XVI., *Caritas in Veritate*, n. 2, p. 4.

<sup>108</sup> PIO XI., *Quadragesimo Anno*, n. 57, 58, 71, 74, 88, 101, 110 e 126.

<sup>109</sup> BENTO XVI., *Caritas in Veritate*, n. 4, p. 7.

#### 4.6.

#### O amor como elemento organizador da sociedade

A caridade, característica da fé cristã, foi entendida na teologia clássica como um princípio para organizar a vida política, uma vez que não havia a distinção hodierna entre “Fé” e “Política”, oriunda da modernidade. Dois teólogos se sobressaem: Agostinho e Tomás de Aquino, que serão tomados como fundamento para uma concepção macro-social da caridade.

De acordo com Agostinho<sup>110</sup>, aquele que ama a Deus se encontra em relação de sociedade com todos os que O amam; por isso, o justo ama em Deus a todas as pessoas, mesmo aqueles que são seus inimigos. Dessa maneira, o amor engendra espontaneamente uma sociedade, da qual ele é o ligame.

Como há nos homens dois amores, assim se formam duas ordens ou duas realidades espirituais: a *Civitas Dei* e a *Civitas terrena*. A primeira parte do amor de Deus até o desprezo de si, enquanto a segunda se origina do amor de si, chegando ao desprezo de Deus. Ambas as cidades subsistem e se dão juntas no mesmo devenir histórico. Porém, somente a cidade de Deus, como ideal e como fim (*telos*) da história, conseguirá triunfar e impor a paz perpétua.

A *Civitas terrena*, terminologia com a qual ele indica todas as formas de organização política, é constituída por aqueles que buscam os bens que lhes possam dar satisfação, para que o espírito não seja perturbado por nada que eventualmente venha a faltar. Isso significa que quem ama a si busca com suas ações estar em paz consigo mesmo e com todos, pois a paz com os outros é *conditio sine qua non* para uma paz verdadeira. Em consequência, a paz torna-se a finalidade da ação política, pois o poder político somente se justifica se a garante para os seus associados.

O que decorre de todo esse percurso, partindo do amor e passando pela paz é o conceito de “ordem”, que é para ele a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde. Existe uma graduação das coisas, todas criadas por Deus, umas com mais *esse*, outras com menos *esse*, sendo Ele

---

<sup>110</sup>Cfr. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 326-350; D’ADDIO, Mário., *Storia delle Dottrine Politiche*, v. 1, p. 141-142.

mesmo o *Summum Esse*. A paz, então, significa essencialmente referência a esta ordem querida por Deus, e a violência é a sua subversão. Assim, a vida da sociedade caracteriza-se como *tranquilitas ordinis*.

Tomás de Aquino<sup>111</sup>, séculos mais tarde, continua o esforço de colocar o amor como base da vida social. Ele considerou a perspectiva agostiniana de ordem, mas como “conjunto de relações instituído pela razão”, assumindo uma perspectiva ética.

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*<sup>112</sup>, ensinava que existe um tipo de amor natural, que promove a harmonia dentro da cidade, no qual se busca unanimemente o bem comum. Esse tipo de elo social foi chamado por ele de “concordia”. Tomás de Aquino, em continuidade a essa reflexão, chamou a isso de “comunhão civil”, evidenciando assim um amor que nasce da própria natureza do ser humano, enquanto inclinado para o bem e a viver em sociedade.

Tomás de Aquino afirma a necessidade de uma virtude especial que mantenha a ordem social, pela qual cada um se comporta com os outros como um amigo se comporta com outro amigo. A esse tipo de ligame social, ele chama de “amizade” ou “afabilidade”, um tipo de amor social que sedimenta as relações sociais<sup>113</sup>.

Observa-se nesses dois teólogos a tentativa na perspectiva cristã de equacionar “caridade” e “política”. Baseado nesses dados da tradição teológica, desenvolveu-se, no Ensino Social da Igreja, o sentido macro da caridade, como uma virtude que apresenta uma incidência social, sendo “caridade política” a formulação mais antiga, utilizada em 1795, significando o cuidado dos ingleses em mitigar a pobreza, a enfermidade e o abandono das pessoas em seu tempo<sup>114</sup>. Em seguida, outras expressões foram introduzidas pelo ensino social, como

---

<sup>111</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO., *Suma Teológica. A Fé, a Caridade e a Prudência*, v. 5, II seção da II parte, Questão 23, artigo 5, p. 302. Sobre essa temática ver também: UTZ, Arthur F., *Ética Social*, v. 1, p. 253-254 e HOFFENER, Cardeal Joseph., *Doutrina Social Cristã*, p. 53-54.

<sup>112</sup> ARISTOTELE., *Ética Nicomachea*, p. 351.

<sup>113</sup> «Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quam in dictis: ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem quae hanc convenientiam ordinis observet. Et haec vocatur amicitia sive affabilitas.» ST II-II, q. 114, art. 1.

<sup>114</sup> Cfr. GONZALEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis. *Entre la Utopia y la realidad*, p. 216.

“caridade social” e “amor social”<sup>115</sup>, princípios que tinham por objetivo manter o poder econômico dentro de uma estrita disciplina. A justiça social deve criar um ordenamento jurídico que sirva de caminho para a atividade econômica, sendo a caridade social a alma que deve informar essa ordem.

Para a Doutrina Social da Igreja, a caridade social é o vínculo do cristão com os outros cidadãos, não na sua dimensão íntima e privada ou interpessoal — que costuma abranger um número muito limitado de pessoas — mas como vínculo institucional aberto a toda comunidade. O objeto da caridade social não é “cada um”, mas o conjunto de toda a sociedade, ordenando tudo ao bem comum e ao fim último, que é Deus<sup>116</sup>.

É necessário revalorizar o amor na vida social, fazendo dele a norma do agir. No Ensino Social da Igreja, chegou-se a uma formulação mais completa de integração “caridade” e “política” com a afirmação de que a política é uma forma exigente de se viver a caridade cristã<sup>117</sup>. Por isso, a caridade deve estimular o cristão a buscar, através da prática política, os meios para minimizar o sofrimento alheio, não apenas em sentido micro, mas também macro-estrutural.

O fato é que essa dimensão da caridade, como único mandamento deixado por Jesus, deveria orientar as opções dos cristãos envolvidos no campo da política, sem deixar de lado um outro aspecto que é fundamental: a dimensão da justiça. É o que se verá em seguida.

---

<sup>115</sup> PIO XI., *Quadragesimo Anno*, n. 57, 58, 71, 74, 88, 101, 110 e 126; JOÃO PAULO II., *Redemptor hominis*, n. 15, p. 47; n. 16, pp. 48, 50 e 51. Também sobre essa temática: UTZ, Arthur F., *Op. cit.*, p. 257.

<sup>116</sup> PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, n. 581-583, p. 321-323.

<sup>117</sup> No Magistério da Igreja, essa relação entre *Caridade e Política* aparece pela primeira vez na defesa que Pio XI fez da *Federazione Universitari Cattolici Italiani-FUCI* em 1927, quando Mussolini acusou-a de sobrepassar os limites do apostolado intrometendo-se na política. Disse o Papa: “O campo político abarca os interesses da sociedade inteira; e, neste sentido, é o campo da mais ampla caridade, da caridade política, da caridade da sociedade”. Citado em GONZALEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis. *Entre la Utopia y la realidad*, p. 217. O magistério posterior utilizou essa expressão. Por exemplo, PAULO VI., *Octogesima Adveniens*, n. 46, p. 261.

#### 4.7.

#### O empenho pela justiça, exigência mínima da caridade

O Ensino Social da Igreja evidencia duas verdades estreitamente complementares na ordem social: a caridade implica a justiça, porque não está destinada a substituí-la hipocritamente — justificando a injustiça — mas antes levá-la à plenitude; a justiça, sem a caridade é insuficiente, sendo que a justiça é o objetivo da política<sup>118</sup>.

Houve ocasiões em que a justiça foi vista e apresentada como um caminho paralelo, uma alternativa ou então uma possibilidade da caridade, algo voluntarista que se poderia assumir ou não. A Doutrina Social da Igreja acentua que a justiça é uma componente intrínseca da caridade, é sua “medida mínima”<sup>119</sup>.

Em geral, a definição de justiça está restrita ao direito legal, com ênfase nos direitos individuais, com forte influência da concepção aristotélica, retomada por Santo Tomás de Aquino, a partir dos diversos “tipos” de justiça. Por isso, para compreender a pertinência da justiça para uma formação Fé e Política, faz-se mister resgatar sua dimensão teológica, à luz da Bíblia.

A Sagrada Escritura utiliza, no Antigo Testamento, a palavra מִשְׁפָּט *mishpat* (direito), para designar a ordem justa da sociedade, em sentido objetivo, que nem sempre é respeitada na vida real, vindo por isso sempre acompanhada da palavra צְדָקָה *s<sup>e</sup>dáqâ* (justiça), que é a obrigação moral do direito em sentido subjetivo, interno, que torna possível viver a fundo o primeiro<sup>120</sup>. Assim, a “justiça” obriga moralmente a se preocupar com os mais pobres dentre o povo, representados pela tríade: a viúva, o órfão e o estrangeiro<sup>121</sup>, para que haja o direito na sociedade. É nesse sentido que ela será abordada.

<sup>118</sup> Cfr. Bento XVI., *Deus caritas est*, p. 47.

<sup>119</sup> PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, n. 391, p. 222.

<sup>120</sup> Cfr. SICRE, José Luíz., *A justiça social nos Profetas*, p. 600.

<sup>121</sup> As pesquisas bíblicas inserem a tríade formada pelo גֵר (*gēr*) “estrangeiro”, יָתוֹם (*yātôm*) “pobre” e אִלְמָנָה (*’almānāh*) “viúva” num contexto eminentemente social. Ela representa os pobres na Bíblia. Trata-se de grupos sociais desempenhando, se não um papel relevante na esfera do controle ou determinações do poder, uma reivindicação de seus direitos essenciais, como

Deus se revela no Antigo Testamento como aquele que viu a miséria de seu povo e ouviu o seu clamor, descendo para libertá-lo (Ex 3,7-8) e, por isso, essa experiência libertadora se constituiu o centro da fé do povo de Israel (Dt 26, 5-9), e o paradigma da pregação dos Profetas, que tentam reorientar a vida do povo em direção à justiça, pois, para conhecer a Deus, é necessário praticá-la.

Os profetas proclamam sem cessar o direito do pobre. Eles acentuam não o direito do possuidor, mas sim o dos que nada possuem. Portanto, a justiça não consiste somente na obrigação moral de dar ao outro o que lhe pertence: é também dar algo a quem nada possui, socorrer as necessidades do estrangeiro, da viúva e do órfão. É a partir dessa compreensão que são feitas advertências muito sérias às lideranças do povo (Am 5,24; Is 1,17; Jr 22,3). Eles condenam ainda aqueles que têm riquezas e desfrutam dos outros, aproveitando-se inclusive da religião. O discurso dos profetas fundamenta-se no fato de que, se não é respeitado o direito dos pobres, de nada valem as orações, as peregrinações, as assembleias (Amós 5,21-25; 8,4-8; Isaías 1,11-17; Jeremias 7,3-7)<sup>122</sup>.

A mensagem de Jesus seguiu essa linha profética. Podem-se notar as seguintes semelhanças: demonstra sensibilidade pelo tema da desigualdade (Lc 16,19-31; Mt 25,31ss), põe-se do lado dos mais fracos e excluídos da sociedade, condena de forma taxativa a riqueza como grande rival de Deus, pois ela sufoca a mensagem do evangelho (Mt 6,24; 13,22)<sup>123</sup>.

É preciso destacar também uma diferença em relação aos profetas: a pregação de Jesus dá mais importância ao anúncio que à denúncia. É uma boa notícia, em contraposição à pregação, por exemplo, de João Batista: enquanto este anunciava um juízo iminente e terrível, Jesus trazia uma mensagem de salvação para todos, mas especialmente para os pobres. Ele não somente anuncia a salvação, mas a torna presente em seus gestos, atitudes e opções, tendo o Reino de Deus como ponto de partida.

---

trabalho, alimentação, justiça, terra, liberdade e trabalho. São compreendidos como um grupo sociológico, com papéis bem definidos, nas diferentes épocas e sociedades bíblicas. Cfr. estudo de FRIZZO, Antonio Carlos., *A trilogia social: o estrangeiro, órfão e viúva no Deuteronômio e sua recepção pela Mishná*. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2009.

<sup>122</sup> BIGO, Pierre., *A Doutrina Social da Igreja*, p. 23-24.

<sup>123</sup> Cfr. SICRE, José Luíz., *A justiça social nos Profetas*, p. 622.

Para Jesus, o Reino de Deus é gratuidade absoluta oferecida a todos. No entanto, preferencialmente, esse Reino é dos pobres, dos doentes, dos pecadores, das crianças e de todos os marginalizados. Com a sua pregação proclamou a paternidade de Deus para com todos os homens e o intervento da justiça do mesmo Deus em favor dos pobres e dos oprimidos (Lc 6, 21-23).

Buscar em primeiro lugar o Reino e a sua justiça tornou-se um imperativo para os discípulos de Jesus (Mt 6,33). O Novo Testamento acentua que não se pode amar verdadeiramente a Deus se não se vê a necessidade do outro (1 Jo 5,20), pois a fé sem obras de justiça para com os necessitados é morta em si mesma (Tg 2,14-18).

Esse paradigma de justiça continua na pregação dos Padres da Igreja, que acentuam o direito do pobre e entendem a justiça como algo que lhes é devido. De um lado, eles condenam com veemência a “usura”, como uma verdadeira praga social. De outro, pregam a justiça social, baseados na “destinação universal dos bens da criação”, que comporta exigências morais importantes, a serem traduzidas na vida cotidiana.

A pregação sobre a universalidade dos bens da criação torna-se emblemática e será retomada séculos mais tarde pela Doutrina Social da Igreja. Assim se expressava Santo Ambrósio:

“Por que rejeitais a quem participa de vossa natureza e reivindicais a posse desta mesma natureza? A terra foi feita para todos em comum, ricos e pobres. /.../ Porque o Senhor Deus quis que essa terra fosse propriedade comum de todos os homens e a todos oferecesse seus produtos, mas a avareza repartiu os direitos de posse.”<sup>124</sup>

O paradigma de justiça bíblico-patristica, que se baseia na não-posse e no direito do pobre, foi rompido na escolástica, com Santo Tomás de Aquino, quando partiu do conceito aristotélico de “justiça” no Livro V da *Ética a Nicômaco*. O tema da justiça foi colocado no quadro das virtudes, no Tratado *Da Iustitia*, questões 58 a 122 da II parte da II parte da *Summa Theologica*. Na tentativa de harmonizar racionalmente a tradição bíblico-patristica do direito do pobre com o direito de propriedade, este último ganhou proeminência. Quanto ao direito do pobre, foi praticamente esquecido na tradição posterior a Santo Tomás.

---

<sup>124</sup> Citado em BIGO, Pierre., *A Doutrina Social da Igreja*, p. 44.

O paradigma bíblico-patristico começou a reaparecer no quadro teológico a partir da década de 1950 com a *Nouvelle Theologie*, que tinha como um de seus objetivos o retorno às fontes, com a retomada dos estudos patristicos. Com a reflexão da Teologia da Libertação, na América Latina, esse paradigma de justiça se impôs novamente como diretiva para a ação dos cristãos em favor dos oprimidos.

No Ensino Social da Igreja, o empenho pela justiça tem um sentido estrutural, isto é, a construção de estruturas sociais novas, próximas às exigências éticas do Reino de Deus, verdade tão insistentemente afirmada na Conferência de Medellín, a partir da constatação de uma situação de “injustiça institucionalizada”<sup>125</sup>. Outra indicação muito significativa veio do Sínodo dos Bispos de 1971, em que se afirmava:

“A ação pela justiça e a participação na transformação do mundo aparecem-nos claramente como uma dimensão constitutiva da pregação do Evangelho, que o mesmo é dizer, da missão da Igreja, em prol da redenção e da libertação do gênero humano de todas as situações opressivas.”<sup>126</sup>

A ação libertadora da Igreja no mundo tem como foco a instauração da justiça, efetivando assim o amor ao outro, único mandamento deixado por Jesus, sendo que o amor cristão necessariamente passa através da luta pela justiça, embora não se esgote nela. Esse é um elemento fundamental para os programas das Escolas de Formação Fé e Política. Tendo a Doutrina Social da Igreja uma finalidade eminentemente prática, como acentuam os documentos eclesiais, essas escolas deveriam educar os cristãos para a ação em prol da justiça, como aliás pediu o mesmo Sínodo<sup>127</sup>.

Por fim, é importante salientar que essa ação em prol da justiça não é somente ética, mas, à luz da fé, torna-se *locus theologicus*, uma vez que contribui para o crescimento do Reino presente misteriosamente desde já na história humana: Reino de verdade e de vida, Reino de santidade e de graça, Reino de justiça, de amor e de paz<sup>128</sup>. Ele vai se antecipando parcialmente na história quando o bem comum é buscado em tudo e acima de tudo. Por isso, uma reflexão sobre “caridade” e “justiça” deve incidir também no conceito de “Bem comum”.

<sup>125</sup> CELAM., *Conclusões de Medellín. Paz*, p. 31.

<sup>126</sup> Sínodo dos Bispos., *A Justiça no Mundo*, n. 6, p. 6.

<sup>127</sup> Id., n. 39-54, p. 19.

#### 4.8.

#### O bem comum como realização da justiça e da *agape*

Outro elemento importante para uma formação política é o conceito de bem comum, apresentado no Ensino Social da Igreja como finalidade da ação política e realização concreta da justiça e da caridade<sup>129</sup>. Esse princípio, que tem sua gênese na filosofia política grega, tornou-se fundamental para a moral social a partir da impositação dada por Tomás de Aquino<sup>130</sup>. No entanto, a mentalidade moderna fez dele o somatório dos interesses individuais, com a finalidade de responder ao maior número possível de interesses, mediados por uma lógica puramente quantitativa<sup>131</sup>.

Na Doutrina Social da Igreja, ele é entendido a partir de dois aspectos, complementares entre si. De um lado, esse conceito tem uma conotação personalista, enfatizando o conjunto de condições sociais que favorecem o pleno desenvolvimento da pessoa, tal como apareceu no magistério de Pio XII, repetindo-se na *Mater et Magistra* e sendo assim assumido na *Gaudium et Spes*<sup>132</sup>; de outro, vem ligado à questão atual dos direitos humanos, tal qual aparece na *Pacem in Terris* e na *Centesimus Annus*<sup>133</sup>. O fato é que tal conceito pode se mostrar incompleto, pois se não integra devidamente a dimensão da justiça em sua realização concreta, acaba se tornando um “consenso” social, que busca harmonizar o conflito causado pelo modelo econômico excludente, evidenciando-se como elemento mantenedor do *status quo*.

É importante salientar, nesse sentido, que o processo de formação política nas Escolas de Formação Fé e Política não pode ser reduzido simplesmente em cooperação ao bem comum. Dessa maneira, esse adquiriria uma conotação eminentemente moral, de disciplinamento para o convívio social harmônico, perdendo sua dimensão de mobilização social. É preciso, então, ter presente outras

<sup>128</sup> VATICANO II., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 39 [318-320], p. 182-183.

<sup>129</sup> Cfr. Bento XVI., *Caritas in Veritate*, n. 7, p. 10.

<sup>130</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. Justiça, Religião, Virtudes sociais*, v. 6, I seção da II parte, questão 90, artigos 2 e 3, p. 646.

<sup>131</sup> Cfr. BIAGI, L. *Bene comune*. *Rivista di teologia morale* 2/106 (1995) p. 289; McNELLIS, Paul W., “Bem comum”. *Um conceito político em perigo?* *Brotéria* 144 (1997), p. 521-522.

<sup>132</sup> JOÃO XXIII., *Mater et Magistra*, n. 65, p. 163; VATICANO II., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 74 [446], p. 231.

<sup>133</sup> JOÃO XXIII., *Pacem in Terris*, n. 60, p. 340; JOÃO PAULO II., *Centesimus Annus*, n. 47, p. 722.

dimensões que o complementem, tais como direitos humanos, opção pelos pobres e a prática da justiça.

Na busca de uma atualização desse princípio, integrando esses conceitos importantes, a Conferência Episcopal da Inglaterra e do país de Gales define o bem comum como “a obrigação de cada indivíduo de contribuir para o bem da sociedade, no interesse da justiça e na perspectiva da opção pelos pobres”, colocando ainda a questão de um bem comum global e ambiental<sup>134</sup>. Essa definição é pertinente e relevante para a Igreja da América Latina, pois engloba a justiça como determinante e os pobres como perspectiva, além de se abrir para a questão ecológica.

No magistério recente, é importante a correlação que Bento XVI estabelece entre “justiça”, “caridade” e “bem comum”. A justiça é intrínseca à caridade, pois não se pode dar ao outro do que é próprio, sem antes dar-lhe o que é de direito, sendo a justiça a “medida mínima da caridade”<sup>135</sup>. Decorrente disso, vem o empenho pelo bem comum, uma vez que não se pode amar o próximo sem se empenhar eficazmente em ações que dêem respostas às suas necessidades reais<sup>136</sup>. É relevante essa correlação, porque, em geral, essas realidades são consideradas de forma estanque e, por vezes, reducionista.

Assim, compreendido em ligação com esses outros elementos, o bem comum passa de conceito ético-social para uma dimensão teológica, pois se torna realização concreta da caridade, já que ele é resultado de um amor que procura dar respostas às necessidades reais do próximo<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA INGLATERRA E DO PAÍS DE GALES. *O bem comum e o ensino social da Igreja Católica*. In: **SEDOC** 29 (1997), p. 73; 105-108.

<sup>135</sup> BENTO XVI., *Caritas in Veritate*, n. 6, p. 9, citando Santo Tomás de Aquino.

<sup>136</sup> Id., n. 6-7, p. 8-10.

<sup>137</sup> Id., n. 7, p. 10.

#### 4.9. Considerações finais

As considerações conclusivas deste capítulo serão feitas a partir de dois pontos, coerentes com sua estrutura. No primeiro ponto, serão destacados os elementos de ordem antropológicos e suas implicações para uma relação Fé e Política. No segundo aspecto, far-se-á o mesmo, com relação ao tema da caridade.

1. A temática antropológica presente neste capítulo pretendeu evidenciar a necessidade de responder ao ser humano em situação, postulando um *aggiornamento*<sup>138</sup> das estruturas eclesiais para dar essa resposta. Esta preocupação esteve presente desde o anúncio da realização do Concílio feito por João XXIII, na Basílica de São Paulo em 25 de janeiro de 1959<sup>139</sup>, passando pelo discurso de sua abertura, em 11/10/1962,<sup>140</sup> e foi seu *leitmotiv*. Esse foi também o quadro hermenêutico dentro do qual nasceu a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que assume-se nesta pesquisa como uma perspectiva teórica para esboçar um quadro analítico relevante para abordagem dos programas de formação das Escolas de Formação Fé e Política.

Essa perspectiva antropológica é importante para uma formação Fé e Política, porque se entende hoje com mais clareza que não se pode descurar do ser humano concreto, situado historicamente, com todos os condicionamentos que o afetam e por vezes deformam sua humanidade. Menosprezar essa dimensão seria não estar atento ao próprio Deus, que quis o ser humano como seu interlocutor e o associou à sua obra redentora<sup>141</sup>.

Esse viés antropológico é relevante ainda por um segundo aspecto: ele quebra um paradigma dualista que se instalou no pensamento cristão ocidental a

---

<sup>138</sup> João XXIII usou quatro vezes esta ideia de *aggiornamento*: uma antes do Concílio (4/10/1961) e três durante o Concílio (11/10/1962, no discurso de abertura, e também em 04/11/1962 e 23/12/1962). Para um percurso da gênese e do uso da expressão *aggiornamento* no pensamento de João XXIII, Cfr. BARREIRO, Álvaro. *A figura carismática de João XXIII e seu programa conciliar de "aggiornamento"*. *Síntese* 2 (1974), p. 31-34.

<sup>139</sup> Allocuzione di sua Santità Giovanni XXIII con la quale annuncia il Sínoo Romano, il Concilio Ecumênico e l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico. AAS 51 (1959), p. 65-69.

<sup>140</sup> Discorso del Sommo Pontefice Giovanni XXIII per la solenne apertura del SS. Concilio. AAS LIV (1962), p. 785-795.

<sup>141</sup> «A Igreja, que é animada pela fé escatológica, considera esta solicitude pelo homem, pela sua humanidade e pelo futuro dos homens sobre a face da terra e, por consequência, pela orientação de todo o desenvolvimento e progresso, como um elemento essencial da sua missão, indissolúvelmente ligado com ela.» JOÃO PAULO II., *Redemptor hominis*, n. 15, p. 48.

partir do pensamento grego. O início se deu com Platão e sua continuidade, com o estoicismo, que desprezava todas as atividades ligadas ao mundo material, colocando em relação de dialética oposicionista o corpo e a alma, a razão e o afeto, o material e espiritual. Isso foi extremamente danoso para a espiritualidade, para a pastoral e para a teologia.

Outro aspecto não menos importante a ser evidenciado nessa dimensão antropológica se refere à valorização da história como *locus theologicus*, ou seja, a afirmação de que a aventura do encontro do divino com o humano não ocorre de maneira abstrata, no mundo das ideias, mas passa por categorias históricas e nelas se inscreve. No Vaticano II, a *Dei Verbum* vem acentuar essa dimensão, dizendo que a comunicação de Deus se dá por *gestis verbisque intrinsece inter se connexis*<sup>142</sup>. São os eventos que dão credibilidade às palavras, ao mesmo tempo em que estas iluminam os eventos.

Isso implica tomar com seriedade a atividade humana na história, sobretudo em seu potencial transformador, tendo como centro o próprio ser humano compreendido como espírito finito, portador *a priori* do infinito transcendental. Sendo assim, a Igreja acredita na capacidade inata do ser humano, restaurada pela redenção de Jesus Cristo<sup>143</sup>, para construir o bem, a justiça e a paz.

Os elementos de angulatura antropológica apontados nesse capítulo evidenciaram ainda a centralidade do ser humano, a importância da história e a presença da Igreja no mundo. No Concílio Vaticano II, isso trouxe uma renovação profunda da eclesiologia, sendo esta, sem dúvida, sua marca mais profunda, expressa especialmente nas Constituições *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*. Isso não somente pela renovação da impositação dogmática, mas principalmente pelas mudanças pastorais e litúrgicas que aconteceram na Igreja<sup>144</sup>. Tais mudanças começam na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja e se

---

<sup>142</sup> Cfr. *Denzinger*, 4202. O Concílio prefere usar a palavra ‘*gesta*’ ao invés de ‘*facta*’, pois essa última dá ideia de algo pronto, objetivo, sem a participação dos envolvidos.

<sup>143</sup> «A Igreja tem também confiança no homem, embora conhecendo a perversão de que ele é capaz, porque sabe bem que — não obstante a herança de pecado e o próprio pecado que cada um pode cometer — há na pessoa humana qualidades e energias suficientes, há nela “bondade” fundamental (cf. Gn 1, 31), porque é imagem do Criador, colocada sob o influxo redentor de Cristo, que “se uniu de certo modo a cada homem” (GS 22; RH 8) e porque a ação eficaz do Espírito Santo “enche o mundo” (Sab 1, 7).» JOÃO PAULO II., *Sollicitudo rei socialis*, n. 47, p. 537; Cfr. também VATICANO II., *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 36 [310], p. 179; Id., *Decreto Apostolicam Actuositatem*, n. 7 [1356], p. 537.

completam na *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo contemporâneo; porém perpassam tangencialmente todos os demais documentos conciliares, propiciando elementos relevantes para uma articulação entre fé e empenho político.

Outra indicação importante refere-se à esperança, mediada pelo conceito de *utopia*, com importantes desdobramentos para uma relação Fé e Política. Longe de instalar o cristão em uma atitude mental alheia à realidade, a esperança o impulsiona à busca da transformação da realidade social, a partir do compartilhamento com as utopias presentes no imaginário coletivo.

É importante ressaltar ainda que uma utopia não pode ser trabalho de um indivíduo, já que ele não pode por si mesmo, romper a situação histórica e social. Somente quando sua concepção utópica cruza-se com correntes já existentes na sociedade, dando-lhes expressão, de modo que são por ela assumidos, pode a ordem existente ser desafiada por outra ordem de existência<sup>145</sup>. O aspecto mencionado é relevante para as Escolas de Formação Fé e Política, pois elas podem ser o elo que cataliza as utopias dos grupos sociais, potencializando-as por uma mediação racional e estratégias conjuntas, para atingir os seus fins.

2. No que tange ao tema da caridade, os elementos ora destacados evidenciaram esse mandamento de Jesus como paradigma para uma articulação Fé e Política. De fato, não se pode fazer uma formação nas escolas se não se leva em conta essa dimensão, que é o diferencial da presença cristã no mundo da política.

“Caridade” e “Justiça” podem parecer duas virtudes distintas e irreduzíveis entre si, ou mesmo contraditórias. A primeira compreenderia os deveres deixados à livre iniciativa de cada um e seria uma atitude interna, afetiva, que anima o sujeito nos seus diversos atos. A segunda compreenderia os deveres que a lei prescreve e obriga; seria uma regra externa, formulada e imposta, para ser obedecida.

Esse dualismo é uma ideia falsa. Existe uma distinção formal, mas que forma uma unidade ética que vem da coincidência de ambas com a vida moralmente boa e em relação bem comum, como síntese de ambas.

---

<sup>144</sup> COSTA, Sandro Roberto., *Contexto histórico do Concílio Vaticano II*. In: TAVARES, Sinivaldo S. (Org.), *Memória e Profecia. A Igreja no Vaticano II*, p. 75.

<sup>145</sup> MANNHEIM, Karl. *Ideology and Utopia*, p. 187.

Essa temática se incorporou ao Ensino Social da Igreja a partir do magistério de Pio XI. Ele percebia em seu tempo que os que “nadavam em riquezas” supunham que a miséria era consequência inevitável das leis econômicas. Ademais, esses achavam que “a caridade deveria encobrir as violações da justiça, não só toleradas, mas por vezes até impostas pelos legisladores”<sup>146</sup>. Dessa maneira, foi-se desenvolvendo a teologia das relações “caridade”, “justiça” e “política”.

Cada vez mais foi se entendendo, então, que a caridade não é uma virtude que se vive no âmbito das realidades individuais e na vida privada, mas tem uma incidência direta na sociedade. Sendo assim, ela representa o maior mandamento social<sup>147</sup> e pode ser considerada como princípio para orientar a práxis cristã no mundo da política.

Nesse sentido, pode-se falar de uma “dimensão política da caridade”, pois ela se historiciza através da criação e da defesa daquelas condições que possibilitem uma vida social marcada pelas exigências da justiça, entendida em seu sentido bíblico, como o direito dos que não têm nada, chamado de bem comum. É um amor menos evidente e direto que o interpessoal, porque vem mediado pelo coletivo; porém, exige dedicação, esforço, abnegação e até sofrimento, tanto quanto o outro. É necessário salientar que seus efeitos não são imediatos, o que pode ocasionar um descrédito nessa forma de caridade e assim desanimar as pessoas em seu empenho coletivo.

Partindo dos elementos evangélicos da justiça e da caridade, pode-se afirmar que o empenho para a instauração de um mundo melhor, mais justo, digno e humano, é autenticamente cristão, e o cristianismo será assim um sinal de esperança para a humanidade, na medida em que sua ação contribuir para que as estruturas da sociedade passem de “menos humanas” para “mais humanas”, favorecendo o desenvolvimento do ser humano em todos os sentidos, libertando-o de todas as estruturas e condicionamentos sociais e econômicos que maculam sua eminente dignidade<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> PIO XI., *Quadragesimo Anno*, n. 4, p. 5.

<sup>147</sup> PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, n. 581; 583, p. 322-323.

<sup>148</sup> PAULO VI., *Populorum Progressio*, n. 20-21, p. 118-119.

A contemplação do Deus bíblico e seu empenho pela libertação do povo relatado no Livro do Êxodo, sua parcialidade em favor do estrangeiro, do órfão e da viúva, bem como a pregação profética e a prática de Jesus, conferem um estatuto teológico ao empenho pela justiça, que na doutrina tradicional o era conferido somente à caridade, tirando-a da qualidade de ser simplesmente uma opção ética necessária à vida cristã.

Finalmente, um elemento de ordem eminentemente evangélico é o exercício do Poder como um “serviço”. Partindo do exemplo de Jesus, que veio para servir e não ser servido, os mandatários do poder são convidados a realizar uma *kenosis*, um esvaziamento de seus interesses pessoais e partidários, para que o bem de todos prevaleça<sup>149</sup>. É esse horizonte do serviço ao ser humano, sobretudo ao mais pobre, na linha da justiça, que caracteriza estritamente o agir cristão no mundo da política, como forma exigente de se viver a caridade cristã<sup>150</sup>.

Depois de ter feito alguns recortes antropológico-doutrinários no Ensino Social da Igreja e na Teologia latino-americana, buscando elementos pertinentes para uma formação Fé e Política e o consequente empenho, quer-se, no capítulo subsequente, em conformidade com as indicações da *Evangelii Nuntiandi*, destacar alguns elementos teológicos de uma relação Fé e Política, mormente relacionados à criação e à redenção, fechando assim o círculo hermenêutico proposto por esse documento.

---

<sup>149</sup> Id., *Octogesima Adveniens*, n. 46, p. 260.

<sup>150</sup> Ibid.