

**Antônio Carlos Alves dos Santos**  
**Francisco Borba Ribeiro Neto**  
**Marli Pirozelli Navalho Silva**  
**Thais Novaes Cavalcanti**

*Organizadores*



# Economia & Vida

na perspectiva da encíclica  
*Caritas in  
veritate*



*companhia ilimitada*



**NÚCLEO  
FÉ E  
CULTURA**

Pontifícia Universidade  
Católica de São Paulo



Center for Theological Studies  
of the University of São Paulo

### **Observatório Internacional Cardeal Van Thuân**

Criado para promover a Doutrina Social da Igreja em nível internacional, trabalhando em comunhão de intenções com o Pontifício Conselho Justiça e Paz, reúne sistematicamente dados, documentos e estudos sobre a Doutrina Social da Igreja, fornecendo uma base de informações consistente e confiável sobre este tema. Além disso, elabora reflexões, avaliações e textos de aprofundamento, em uma perspectiva universal e interdisciplinar. Colabora com Conferências Episcopais e outros organismos eclesiais e centros de estudo dedicados ao tema e com agências internacionais.

### **Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP**

Nasceu como um espaço dentro da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo onde ocorresse de forma mais explícita o diálogo entre fé e razão, Doutrina Social da Igreja e realidade sócio-política e cultural. Trabalhando sempre numa perspectiva interdisciplinar, é um ponto de encontro entre mundo acadêmico, movimentos eclesiais e sociais e Magistério da Igreja.

Conheça o Núcleo através do site [www.pucsp.br/fecultura](http://www.pucsp.br/fecultura) e o observatório através do site [www.vanthuanobservatory.org](http://www.vanthuanobservatory.org). Inscreva-se para receber a Newsletter do Núcleo no e-mail [fecultura@pucsp.br](mailto:fecultura@pucsp.br). É possível receber o material produzido pelo Observatório através de seu boletim, editado em inglês e italiano, registrando-se em seu site.

**Antônio Carlos Alves dos Santos**  
**Francisco Borba Ribeiro Neto**  
**Marli Pirozelli Navalho Silva**  
**Thais Novaes Cavalcanti**  
*Organizadores*

# Economia & Vida na perspectiva da encíclica *Caritas in veritate*

## **Realização**



**NÚCLEO  
FÉ E  
CULTURA**  
Pontifícia Universidade  
Católica de São Paulo



**CARD. VAZ THOMPSON**  
Instituto de Teologia e Ciências  
Religiosas



**Companhia Ilimitada**

Copyright © 2009 Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP

Todos os direitos reservados

A reprodução desta obra é permitida desde que previamente autorizada por escrito pelo  
Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP

ISBN

978-85-88607-16-3

#### Ficha catalográfica da Câmara Brasileira do Livro

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Economia e vida na perspectiva da Encíclica Caritas in Veritate / Antônio Carlos Alves dos Santos...  
[et al.] (organizadores). -- São Paulo : Companhia Ilimitada, 2010.

Outros autores: Francisco Borba Ribeiro Neto, Marli Pirozelli Navalho Silva, Thais Novaes Cavalcanti

Realização: PUC-SP -- Núcleo Fé e Cultura, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -- Card. Van  
Thuân International Observatory for the Social Doctrine of the Church.

1. Amor - Aspectos religiosos - Igreja Católica 2. Cristianismo e justiça - Igreja Católica 3. Economia -  
Aspectos religiosos 4. Igreja Católica - Doutrinas - Documentos papal 5. Igreja Católica - Doutrina social  
6. Igreja e problemas sociais 7. Justiça social - Aspectos religiosos - Igreja Católica I. Santos, Antônio  
Carlos Alves dos. II. Ribeiro Neto, Francisco Borba. III. Silva, Marli Pirozelli Navalho. IV. Cavalcanti,  
Thais Novaes.

Impresso no Brasil em janeiro de 2010



Rua Florinécia, 38 - Água Fria - São Paulo - SP

Tel: (11)2978-4564 / 2950-4683

E-mail: [livrariacompanhiailimitada@gmail.com](mailto:livrariacompanhiailimitada@gmail.com)

# Sumário

## Prefácio

Cardeal Odilo Pedro Scherer

### Ia. Parte: Fundamentos

- |   |           |
|---|-----------|
| <b>1. Caridade e verdade: fundamentos da dimensão histórica e pública do cristianismo</b>     | <b>9</b>  |
| <i>Cardeal Renato Raffaele Martino</i>  |           |
| <b>2. A caridade na verdade nas três encíclicas de Bento XVI</b>                              | <b>13</b> |
| <i>Dom Giampaolo Crepaldi</i>   |           |
| <b>3. A solidariedade como compreensão da <i>Caritas in veritate</i></b>                      | <b>18</b> |
| <i>Thais Novaes Cavalcanti</i>  |           |
| <b>4. O diálogo entre a Doutrina Social da Igreja e o mundo na <i>Caritas in veritate</i></b> | <b>25</b> |
| <i>Stefano Fontana</i>  |           |
| <b>5. A arquitetura mundial de Bento XVI</b>  | <b>30</b> |
| <i>Thierry Boutet</i>   |           |

### IIa. Parte: Economia e desenvolvimento

- |  |           |
|--|-----------|
| <b>6. O desenvolvimento na <i>Caritas in veritate</i></b>  | <b>37</b> |
| <i>Simona Beretta</i>  |           |
| <b>7. Finanças, racionalidade, bem comum na <i>Caritas in veritate</i></b>   | <b>43</b> |
| <i>Stefano Zamagni</i>   |           |
| <b>8. Empresa, empreendedores e consumidores a serviço do desenvolvimento humano integral segundo a <i>Caritas in veritate</i></b> | <b>48</b> |
| <i>Cristian Loza Adani &amp; André Habisch</i>   |           |
| <b>9. <i>Caritas in veritate</i> e Economia de Comunhão</b>  | <b>54</b> |
| <i>Luigino Bruni</i>   |           |

### IIIa. Parte: Desenvolvimento e defesa da vida

- |   |           |
|---|-----------|
| <b>10. Vida, família e desenvolvimento: a unidade antropológica da <i>Caritas in veritate</i></b> | <b>63</b> |
| <i>David L. Schindler</i>   |           |
| <b>11. Defesa da vida, meio ambiente e economia na perspectiva do pensamento de Bento XVI</b>     | <b>70</b> |
| <i>Francisco Borba Ribeiro Neto</i>   |           |

### IVa. Parte: No contexto latino-americano e brasileiro

- |  |           |
|--|-----------|
| <b>12. <i>Caritas in veritate</i> e a América Latina: novos nomes para o desenvolvimento</b>         | <b>77</b> |
| <i>Juan Esteban Belderrain</i>   |           |
| <b>13. Os desafios da economia brasileira a partir da <i>Caritas in veritate</i></b>                 | <b>81</b> |
| <i>Antonio Carlos Alves dos Santos</i>   |           |
| <b>14. <i>Caritas in veritate</i> e os movimentos populares no Brasil</b>                            | <b>87</b> |
| <i>Vando Valentini &amp; Rafael Marcoccia</i>  |           |
| <b>15. Refletindo sobre a política e a economia no Brasil a partir de <i>Caritas in veritate</i></b> | <b>95</b> |
| <i>Francisco Borba Ribeiro Neto</i>  |           |

## Prefácio

*Cardeal Odilo Pedro Scherer*

Este livro nasceu de um conjunto de acontecimentos providencialmente coincidentes. Em 2010, a Campanha da Fraternidade Ecumênica tem por tema “Economia e vida”, convidando-nos a aprofundar as implicações da Doutrina Social da Igreja para a vida econômica e social no Brasil. Em julho de 2009, recebemos a nova encíclica social de Bento XVI, *Caritas in veritate*, dezoito anos depois da última encíclica dedicada à temática, *Centesimus annus*, de João Paulo II.

Nesse meio-tempo, após um período de crescimento econômico aparentemente elevado, mas que terminou com uma crise previsível, o mundo do capitalismo globalizado percebe hoje com clareza a necessidade de repensar seus fundamentos e suas práticas econômicas recentes. Paralelamente, os problemas da pobreza, das escandalosas desigualdades sociais e do desenvolvimento continuam presentes, mas a maior parte das velhas fórmulas que procuravam responder a esses problemas encontra-se desacreditada.

Neste contexto, o Núcleo Fé e Cultura – órgão da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo voltado especificamente ao diálogo entre o Magistério da Igreja e os desafios da pós-modernidade e da globalização – e o Observatório Internacional Cardeal Van Thuân para a Doutrina Social da Igreja – organismo internacional que busca acompanhar e colaborar com as atividades do Pontifício Conselho Justiça e Paz, da Santa Sé – fizeram um convênio de colaboração.

Essa é a origem deste livro. A obra apresenta ao leitor brasileiro as reflexões de alguns dos maiores especialistas em Doutrina Social da Igreja na atualidade, como o cardeal Renato Raffaele Martino e o arcebispo de Trieste, dom Giampaolo Crepaldi. Ambos eram, respectivamente, presidente e secretário do Pontifício Conselho Justiça e Paz na época da publicação da encíclica e coordenaram a edição da mais completa e significativa obra sobre a Doutrina Social da Igreja até o momento, o *Compêndio de Doutrina Social da Igreja* (São Paulo: Paulinas, 2005). Juntamente com o economista Stefano Zamagni, que também escreve neste livro, eles foram os colaboradores do papa escolhidos para apresentar publicamente a encíclica *Caritas in veritate*, quando esta foi lançada, no Vaticano.

A obra conta ainda com outros especialistas, ligados a *Communio. Revista Internacional de Teologia e Cultura*, fundada por um grupo de pensadores católicos do qual

fazia parte o próprio J. Ratzinger, o que leva a poder considerá-los bons conhecedores do pensamento do papa Bento XVI. Entre eles, estão David L. Schindler, editor responsável da revista nos Estados Unidos, e Francisco Borba Ribeiro Neto, membro de seu conselho editorial no Brasil. Outros autores, originários de diferentes países, são colaboradores frequentes do Observatório Van Thuân, como a economista Simona Beretta e o filósofo Stefano Fontana, da Itália, o jornalista francês Thierry Boutet, os cientistas sociais Cristian Loza Adauí, do Peru, e André Habisch, da Alemanha.

Da América Latina, o Núcleo Fé e Cultura trouxe ainda o cientista político argentino Juan Esteban Belderrain, membro do Celadic (Centro Latino-americano para o Desenvolvimento, Integração e Cooperação); o padre Vando Valentini, do Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP; a advogada Thais Cavalcanti, mestre em Doutrina Social da Igreja pela Universidade Lateranense; o professor de Doutrina Social da Igreja Rafael Marcoccia, da FEI; e o professor de Economia da PUC-SP Antonio Carlos Alves dos Santos. Eles aprofundam os temas da encíclica na perspectiva dos problemas socioeconômicos do desenvolvimento em nosso Continente, do meio ambiente, da política e das práticas dos movimentos populares.

Além desses autores, várias organizações e pessoas de boa vontade se reuniram para viabilizar a edição desta obra. O livro não é apenas uma reflexão teórica, mas um gesto de comunhão e um serviço a toda a sociedade brasileira.

Em seu conjunto, *Economia e vida, na perspectiva da “Caritas in veritate”* traça um amplo painel interdisciplinar sobre a forma como o Magistério da Igreja enfrenta os problemas relacionados à vida econômica e política no Brasil e no mundo, indo desde a antropologia filosófica e a teoria do conhecimento até as questões do desenvolvimento econômico, do meio ambiente, da economia de mercado, da relação entre empresas e bem comum e da defesa da vida.

Só posso congratular-me com a iniciativa da publicação desta obra, fazendo votos para que seu estudo seja proveitoso para muitos leitores.

**Card. Odilo P. Scherer**

Arcebispo de São Paulo  
Grão-Chanceler da PUC-SP



*I<sup>a</sup> Parte*

# Fundamentos



## Caridade e verdade: fundamentos da dimensão histórica e pública do cristianismo<sup>1</sup>

Cardeal Renato Raffaele Martino<sup>2</sup>

*Caritas in veritate* (CV), a terceira encíclica de Bento XVI, se insere na tradição de encíclicas sociais que habitualmente consideramos ter-se iniciado, na sua fase moderna, com a *Rerum novarum*, de Leão XIII. Chega dezoito anos depois da encíclica social precedente, a *Centesimus annus*, de João Paulo II – quase vinte anos depois, portanto, do último grande documento social.

Isso não quer dizer que nesses vinte anos o ensinamento social tenha ficado em segundo plano para os Papas ou para a Igreja. Pensemos, por exemplo, no *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, publicado pelo Pontifício Conselho Justiça e Paz em 2004 (no Brasil, em 2007) e na encíclica *Deus caritas est*, de Bento XVI, que contém uma parte central expressamente dedicada à Doutrina Social da Igreja, a qual eu definiria como uma “pequena encíclica social”. Ou então no magistério ordinário de Bento XVI.

A redação de uma encíclica, porém, assume um valor particular, representa um passo sistemático numa tradição que os pontífices iniciaram não por espírito de suplência, mas pela convicção de assim responder a sua missão apostólica e com a intenção de garantir à religião cristã o “direito de cidadania” na construção da sociedade dos homens.

Por que uma nova encíclica? Como sabemos, a Doutrina Social da Igreja tem uma dimensão que permanece e outra que muda com o tempo. Essa última representa o encontro do Evangelho com os problemas sempre novos que a humanidade deve enfrentar. Esses problemas mudam, e hoje mudam com uma velocidade surpreendente. A Igreja não tem soluções técnicas a propor, como a *Caritas in veritate* nos recorda, mas tem o dever de iluminar a história humana com a luz da verdade e o calor do amor de Jesus Cristo – bem sabendo que, “se o Senhor não construir a casa, em vão se cansam os construtores”.

---

1 Publicado originalmente em OSSERVATORIO INTERNAZIONALE CARD. VAN THUÂN SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA. *Bolletino di Dottrina Sociale della Chiesa*, 2009, Vol. V (3), p. 75-77.

2 Na qualidade de Presidente do Pontifício Conselho Justiça e Paz, foi coordenador da edição do *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. De 1980 a 2002 foi Observador Permanente da Santa Sé (função equivalente à de embaixador) na Organização das Nações Unidas. Autor de numerosas palestras e artigos. Foi um dos consultores do papa Bento XVI na redação da encíclica *Caritas in veritate*.

## As grandes mudanças do mundo globalizado

Se olharmos para trás no tempo e percorremos novamente estes vinte anos que nos separam da *Centesimus annus*, nos daremos conta de que grandes mudanças aconteceram na sociedade dos homens.

As ideologias políticas que caracterizaram a época precedente a 1989 parecem ter perdido sua virulência, sendo substituídas pela nova ideologia da técnica. Bento XVI vem insistindo, em seu ensinamento, que nestes vinte anos o potencial de intervenção da técnica até mesmo sobre a identidade da pessoa infelizmente se combinou com uma redução da capacidade cognoscitiva da razão. Essa separação entre capacidade operativa, que hoje atinge a própria vida, e sentido da realidade, que se esvanece cada vez mais, está entre as preocupações mais vivas da humanidade de hoje, e por isso foi enfrentada diretamente pela *Caritas in veritate*.

No velho mundo dos blocos políticos em permanente oposição, a técnica estava a serviço da ideologia política. Mas, agora que os blocos não existem mais e o panorama geopolítico mudou muito, a técnica se libertou de qualquer hipoteca. Hoje, o caráter arbitrário da ideologia da técnica é reforçado pela cultura do relativismo, a qual se nutre, por sua vez, da ideologia tecnicista. A arbitrariedade que nasce da ideologia da técnica é um dos maiores problemas do mundo de hoje, como fica bem claro na reflexão da *Caritas in veritate*.

Um segundo elemento distingue a época atual daquela em que foi lançada a *Centesimus annus*: o crescimento dos fenômenos de globalização, determinados tanto pelo fim da polarização entre blocos antagônicos quanto pela expansão da rede informática e telemática mundial. Tendo-se iniciado no começo da década de 1990, esses dois fenômenos produziram mudanças fundamentais em todos os aspectos da vida econômica, social e política. A *Centesimus annus* apenas acenava ao fenômeno, que é enfrentado organicamente pela *Caritas in veritate*. A encíclica analisa a globalização, não só em um único parágrafo, mas ao longo de todo o texto. Como se costuma dizer hoje em dia, vê a globalização como um fenômeno “transversal”: economia e finanças, ambiente e família, cultura e religião, migração e direitos dos trabalhadores – todos esses elementos, e outros mais, são influenciados por esse fenômeno.

A terceira grande mudança ocorrida neste período diz respeito às religiões. Muitos observadores notam que nestes vinte anos, com o fim dos blocos ideológicos, as religiões voltaram à cena pública mundial. A esse fenômeno, muitas vezes contraditório e que necessita ser estudado e compreendido em profundidade, se contrapõem um laicismo militante e muitas vezes exasperado, que deseja eliminar a religião da esfera pública. Daí nascem consequências negativas e desastrosas para o bem comum. A *Caritas in veritate* enfrenta o problema em muitos parágrafos e o vê como uma questão de grande importância, se quisermos garantir à humanidade um desenvolvimento digno do ser humano.

A quarta e última grande mudança que desejo comentar é a emergência de alguns grandes países que saíram de uma situação subdesenvolvida, causando mudanças notáveis no equilíbrio geopolítico mundial. O funcionamento dos organismos internacionais, o problema dos recursos energéticos, novas formas de colonialismo e de abusos estão ligados a esse fenômeno, positivo em si mesmo, mas explosivo, e

que necessita ser bem encaminhado. Aqui retorna, com força, o problema da governança internacional.

Essas quatro grandes novidades que aconteceram nestes últimos vinte anos, que separam as duas encíclicas sociais, mudaram profundamente as dinâmicas sociais mundiais, e bastariam em si mesmas para justificar uma nova encíclica social. Porém, na origem da *Caritas in veritate* está ainda outro motivo que não deve ser esquecido. Inicialmente, a *Caritas in veritate* foi pensada pelo Santo Padre como uma comemoração dos quarenta anos da *Populorum progressio* (PP), de Paulo VI.

### No rastro da *Populorum progressio*

A redação da *Caritas in veritate* necessitou de mais tempo de preparação e por isso a encíclica não pôde ser publicada no aniversário de quarenta anos da *Populorum progressio* (2007). Mas isso não elimina o vínculo importante com a encíclica de Paulo VI, evidente já no fato de a *Caritas in veritate* ser chamada de uma encíclica sobre “o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade”. Tal vínculo fica evidente, ainda, no primeiro capítulo da encíclica, dedicado exatamente à *Populorum progressio*, e que deve ser lido em continuidade com o magistério de Paulo VI. O tema da *Caritas in veritate* não é o “desenvolvimento dos povos”, mas, sim, o “desenvolvimento humano integral”, sem que o segundo implique no esquecimento do primeiro. Pode-se dizer, portanto, que a perspectiva da *Populorum progressio* é ampliada, em continuidade com sua profunda dinâmica interna.

Creio que fique claro, com a *Caritas in veritate*, que o pontificado de Paulo VI não representou nenhum retrocesso no que se refere à Doutrina Social da Igreja, ao contrário do que ouvimos muito frequentemente, mas que esse papa contribuiu de modo significativo para configurar a visão da Doutrina Social da Igreja na trilha da *Gaudium et spes* e da tradição precedente, constituindo-se na base sobre a qual João Paulo II se inseriu.

Não se deve minimizar a importância desses aspectos da *Caritas in veritate*, que eliminam uma série de interpretações que pesaram e ainda pesam na compreensão do significado da Doutrina Social da Igreja, de sua natureza e de sua utilidade. A *Caritas in veritate* mostra que Paulo VI uniu a Doutrina Social da Igreja à questão da evangelização (*Evangelii nuntiandi*) e previu a importância central que os temas da reprodução humana teriam para as questões sociais (*Humanae vitae*).

A perspectiva de Paulo VI e as ideias da *Populorum progressio* estão presentes em toda a *Caritas in veritate* e não só no primeiro capítulo, especialmente dedicado àquela encíclica. À parte o uso de algumas ideias específicas, relativas ao desenvolvimento dos países pobres, a *Caritas in veritate* assume três perspectivas de grande alcance contidas na encíclica de Paulo VI.

A primeira é a ideia de que “o mundo sofre com a falta de pensamento” (PP 85). A *Caritas in veritate* desenvolve esse tópico articulando os temas da verdade do desenvolvimento e do desenvolvimento na verdade, até sublinhar a necessidade de uma interdisciplinaridade ordenada do conhecimento e das competências a serviço do desenvolvimento humano. A segunda é a ideia de que “não há humanismo verdadeiro sem abertura ao Absoluto” (PP 42), pois a *Caritas in veritate* também se norteia por um

humanismo verdadeiramente integral. Seu objetivo, como fica bem evidente, é o desenvolvimento do homem inteiro e de todos os homens. A terceira perspectiva é a de que na origem do subdesenvolvimento está a falta de fraternidade (PP 66). Paulo VI apelava também à caridade e à verdade quando convidava a trabalhar “*com todo o coração e toda a inteligência*” (PP 82).

À *Populorum progressio* é conferida a mesma honra dada à *Rerum novarum*: a de ser periodicamente recordada e comentada. Essa encíclica é a nova *Rerum novarum* da família humana globalizada.

## Caridade, verdade e humanismo integral

A partir desse humanismo integral, a *Caritas in veritate* fala também da atual crise econômica e financeira. A imprensa mostrou-se interessada principalmente nesse aspecto e os jornais se perguntavam o que seria dito na nova encíclica sobre a crise atual. Quero dizer que o tema central da encíclica não é esse, mas a *Caritas in veritate* não se esquivou do problema.

A encíclica não enfrentou a crise no aspecto técnico, mas avaliou-o à luz dos princípios de reflexão e dos critérios de juízo da Doutrina Social da Igreja e no interior de uma visão mais geral da economia, de sua finalidade e da responsabilidade de seus atores. Esta crise, de acordo com *Caritas in veritate*, evidencia a necessidade de reconsiderar o modelo econômico chamado “ocidental”, pedido feito há vinte anos pela *Centesimus annus* e nunca levado a sério plenamente.

Mas a encíclica diz isso depois de haver esclarecido que - como Paulo VI já enxergara e nós, hoje, vemos até melhor - o problema do desenvolvimento se tornou policêntrico e o quadro de responsabilidades, de méritos e de culpas se ampliou muito. De acordo com a *Caritas in veritate*, “*a crise nos força a rever nosso caminho, a dar-nos novas regras e a encontrar formas novas de compromisso, a valorizar as experiências positivas e a rejeitar as negativas. A crise se torna ocasião de discernimento e de nova projetualidade. Nesta chave de leitura, confiante e não resignada, devem-se enfrentar as dificuldades do momento presente*” (CV 21). Brota da encíclica uma visão positiva, de estímulo à humanidade, para que realmente possa encontrar os recursos de verdade e vontade necessários à superação das dificuldades. Não é um encorajamento sentimental, uma vez que na *Caritas in veritate* são identificados com lucidez e preocupação os principais problemas do subdesenvolvimento de grande parte do Planeta. Mas é um estímulo fundamentado, consciente e realista, pelo fato de no mundo agirem muitos protagonistas e atores da verdade e do amor, e pelo fato de Deus, que é Verdade e Amor, estar sempre agindo na história humana.

No título de *Caritas in veritate* aparecem os dois termos fundamentais do magistério de Bento XVI: a caridade e a verdade. Esses dois termos têm marcado todo o seu magistério nestes anos de pontificado, e representam a essência da revelação cristã. Unidos, são a razão fundamental da dimensão histórica e pública do cristianismo e estão, portanto, na origem da Doutrina Social da Igreja. Realmente “*por este laço estreito com a verdade, a caridade pode ser reconhecida como expressão autêntica de humanidade e como elemento de fundamental importância nas relações humanas, inclusive nas de natureza pública. Só na verdade a caridade resplandece e pode ser autenticamente vivida*” (CV 3).

## A caridade na verdade nas três encíclicas de Bento XVI<sup>1</sup>

*Dom Giampaolo Crepaldi<sup>2</sup>*

A *Caritas in veritate* propõe uma verdadeira “conversão” a uma nova sabedoria social que pode ser resumida com a expressão “o receber precede o fazer”. Conversão de uma visão que parte dos próprios homens, considerando-os como os únicos e originais construtores da sociedade e das normas que devem regular as relações entre os cidadãos, para uma visão que, ao vez disso, assume uma postura de atenção a um sentido que vem ao nosso encontro, expressão de um projeto sobre a humanidade que nós não controlamos.

### Vendo na perspectiva do receber que precede o fazer

O homem moderno tem dificuldade para ver nas coisas e em si mesmo significados que fujam ao seu controle, para se sentir interpelado por uma palavra que suscite seu empenho e sua responsabilidade de forma não arbitrária. A razão positivista transforma tudo em simples fatos que nada revelam além de si mesmos. Toda ação se reduz a produção.

É necessário, porém, que nos convertamos para ver na economia e no trabalho, na família e na comunidade a lei natural posta em nós e a criação que se apresenta diante de nós e para nós como um chamado – a palavra “vocação” é recorrente na encíclica –, um chamado a assumir uma postura solidária, de responsabilidade pelo bem comum.

Se os bens são apenas bens, se a economia é apenas economia, se estarmos juntos significa apenas estarmos próximos, se o trabalho é apenas produção e o progresso apenas crescimento... Se nada “chama” tudo isso a ser mais e se tudo isso não nos chama a sermos mais, as relações sociais implodem por si mesmas. Se tudo se

<sup>1</sup> Publicado originalmente em OSSERVATORIO INTERNAZIONALE CARD. VAN THUÂN SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA. *Bolletino di Dottrina Sociale della Chiesa*, 2009, Vol. V (3), p. 78-80.

<sup>2</sup> Secretário do Pontifício Conselho Justiça e Paz, coordenou, juntamente com o Cardeal Martino, a edição do Compêndio da Doutrina Social da Igreja. Atualmente é arcebispo de Trieste e presidente do Observatório Van Thuân para Doutrina Social da Igreja. Um dos maiores especialistas em Doutrina Social da Igreja na atualidade. É o autor de *Dio e gli dei. Dottrina sociale della Chiesa: percorsi, Ecologia ambientale e ecologia umana. Politiche dell'ambiente e dottrina sociale della Chiesa* (com Paolo Togni), *La dimensione interdisciplinare della dottrina sociale della Chiesa. Studi sul magistero* (com Stefano Fontana). Foi um dos consultores do papa Bento XVI na redação da encíclica *Caritas in veritate*.

deve ao acaso ou à necessidade, o homem fica surdo, nada em sua vida lhe fala ou a ele se revela. Mas, então, também a sociedade será apenas uma soma de indivíduos, não uma verdadeira comunidade. Os motivos para estarmos próximos podem ser produzidos por nós, mas os motivos para sermos irmãos não podem.

Por isso a *Caritas in veritate* afirma que a verdade e o amor têm uma força fundamental na sociedade justamente porque não os podemos dar a nós mesmos. No parágrafo 34 da encíclica, Bento XVI explica muito bem que a verdade e o amor vêm ao nosso encontro e fazem que as coisas e os outros homens despertem-nos um significado que não foi produzido por nós e, assim fazendo, indiquem-nos um quadro de deveres dentro dos quais inserir os direitos.

Amor e verdade não podem ser construídos, planejados: são sempre um dom recebido e atestam uma abundância, uma superação do ser em relação às nossas pretensões. Amor e verdade motivam nossas expectativas e nossas esperanças e disciplinam nossas necessidades.

A sociedade necessita de elementos recebidos e não produzidos por nós, precisa ser con-vocada e não produzida mediante um contrato. A sociedade necessita de verdade e de amor. O cristianismo é a religião da Verdade e do Amor. É a religião da verdade na caridade e da caridade na verdade. Cristo é a Sabedoria criadora e é o Amor redentor. Por isso, a maior ajuda que a Igreja pode dar ao desenvolvimento é o anúncio de Cristo.

A ideia de fundo de que o receber precede o fazer explica uma novidade de grande alcance da *Caritas in veritate*. Os direitos fundamentais à vida e à liberdade religiosa veem-se pela primeira vez explícita e vigorosamente inseridos em uma encíclica social. Não que nas encíclicas anteriores fossem ignorados, mas aqui, certamente, estão organicamente ligados ao tema do desenvolvimento, e a *Caritas in veritate* evidencia os efeitos negativos ao desenvolvimento, também de ordem econômica e política, quando esses direitos não são respeitados.

Na *Caritas in veritate*, a chamada “questão antropológica” se torna “questão social”. A procriação e a sexualidade, o aborto e a eutanásia, as manipulações da identidade humana e a seleção eugenética são avaliados como problemas sociais de fundamental importância, que, se vêm a ser geridos segundo uma lógica de pura produção, deturpam a sensibilidade social, minam o sentido da lei, corroem a família e tornam difícil a acolhida do fraco.

Essas indicações da *Caritas in veritate* não têm apenas valor exortativo, mas convidam a um novo pensamento e a uma nova *práxis* para o desenvolvimento, que levem em conta as interconexões sistemáticas entre os temas antropológicos ligados à vida e à dignidade humana e os econômicos, sociais e culturais relativos ao desenvolvimento. Não é possível, por exemplo, lançar programas de desenvolvimento apenas de tipo econômico-produtivo que não tenham em conta, sistematicamente, também a dignidade da mulher, da procriação, da família e dos direitos do nascituro.

A perspectiva que caracterizo com a expressão “o receber precede o fazer” estava também muito presente nas duas encíclicas anteriores de Bento XVI, e a meu ver constitui o critério hermenêutico de fundo que as une. O conceito que entrelaça as três encíclicas é o de purificação. Esta significa a confirmação de quanto há de bom



na realidade a ser purificada, a oportunidade de tornar tal realidade mais verdadeira, no sentido de mais plenamente si mesma, a correção das impurezas devidas ao pecado, a prefiguração da plenitude dessa realidade na glória de Deus, a projeção escatológica na plenitude do Reino.

## Justiça e caridade na *Deus caritas est*

Na *Deus caritas est* (DCE), o conceito de purificação é empregado tanto para a razão (purificada pela fé) quanto para a justiça (purificada pela caridade). Escreve Bento XVI:

A fé tem, sem dúvida, a sua natureza específica de encontro com o Deus vivo – um encontro que nos abre novos horizontes muito para além do âmbito próprio da razão. Ao mesmo tempo, porém, ela serve de força purificadora para a própria razão. Partindo da perspectiva de Deus, liberta-a de suas cegueiras e, conseqüentemente, ajuda-a a ser mais ela mesma. A fé consente à razão realizar melhor a sua missão e ver mais claramente o que lhe é próprio (DCE 28).

Ouvimos aqui o eco da *Fides et ratio* (FR), de João Paulo II: “*A Revelação introduz em nossa história uma verdade universal e última que leva a mente do homem a nunca mais se deter*” (FR 14). A fé purifica a razão sobretudo ajudando-a a não entender-se como autossuficiente. Isso vale também para a “razão prática”, que orienta as ações humanas. Também esta, ensina o Papa, “*deve ser continuamente purificada, porque a sua cegueira ética, derivada da prevalência do interesse e do poder que a deslumbram, é um perigo nunca completamente eliminado*” (DCE 28).

Também a política – enquanto âmbito da razão prática no qual as atividades humanas são ordenadas com vistas ao bem terreno – sofre a tentação de considerar-se autossuficiente e pretende, assim, estar em condições, por si só e com os próprios meios, de construir plenamente a justiça. O magistério social ensina que a utopia política coincide frequentemente com a ideologia política.

Já na *Rerum novarum* (RN), Leão XIII avisava: “*Se há quem, atribuindo-se o poder fazê-lo, prometa ao pobre uma vida isenta de sofrimentos e de trabalhos, toda de repouso e de perpétuos gozos, certamente engana o povo e lhe prepara laços, onde se ocultam, para o futuro, calamidades mais terríveis que as do presente*” (RN 9). João Paulo II, por sua vez, escreveu na *Centesimus annus* (CA) que, “*quando os homens julgam possuir o segredo de uma organização social perfeita que torne o mal impossível, consideram também poder usar todos os meios, inclusive a violência e a mentira, para a realizar*” (CA 25).

Assim, quando se quer atribuir à política um papel messiânico acaba-se por construir o inferno na terra. A política tem de bom o fato de buscar a “justa ordem da sociedade”, mas pode ter de mal querer buscá-la sozinha, procurando um paraíso na terra que pode terminar em alguma das formas de totalitarismo. Isso acontece quando a caridade não purifica a justiça.

A fé purifica a razão e a caridade purifica a justiça, ajudando-a a não se fechar em si mesma. A política corre frequentemente o perigo de confiar a justiça

apenas aos mecanismos institucionais ou econômicos, como quando o Estado “*quer prover a tudo*” (DCE 28). A justiça, nesse caso, se reduz a “equidade”, fruto de um contrato, perdendo a capacidade de “ver” com os olhos da fé e da caridade as necessidades reais e pessoais do outro e “*a amorosa dedicação pessoal*” (DCE 28) de que a justiça necessita. Por fim, para “dar a cada qual o seu” – que, como observamos, é a fórmula principal da justiça –, é preciso conhecer profundamente em que consiste esse “seu”, e não é suficiente a burocracia.

Da justiça nascem os deveres, da caridade nascem as responsabilidades, que vão até mesmo além dos deveres, superando as dinâmicas do legalismo. Eis por que a caridade, se quisermos purificar a justiça, precisa da liberdade. A justiça pode ser tentada a confiar-se a mecanismos cegos e realmente dispostos a mudar o homem mediante a mudança das estruturas.

Contra esses perigos, a caridade, que vive e cresce apenas na liberdade, produz na pessoa e nos grupos sociais a capacidade de assumir responsabilidades, propondo-se a alterar as estruturas a partir da mudança das pessoas. Por esse motivo, a *Deus caritas est* liga a justiça à subsidiariedade (DCE 26), a qual orienta a uma liberdade para a responsabilidade ou a uma responsabilidade na liberdade<sup>3</sup>. Na perspectiva da subsidiariedade, assumir deveres não é sentido como um dever, mas como um direito, ou seja, como exercício de liberdade. É na subsidiariedade que a caridade social pode encontrar um âmbito favorável para purificar a justiça do perigo, sempre iminente, de querer confiar apenas no funcionamento das estruturas.

## A esperança cristã que muda o presente: a *Spe salvi*

Na *Spe salvi* (SS) surge enfim a esperança. A vontade humana necessita da razão, pela qual deve ser guiada a liberar-se das paixões e dos interesses, pois perde a si mesma quando responde apenas às necessidades subjetivas e reduz-se a resposta a estímulos. A razão a livra da escravidão de si mesma, levando-a a ver uma verdade e um bem independentes da própria vontade, e põe-na diante dos deveres que derivam da adesão àquilo que não depende dela. A razão faz conhecer o que se impõe como verdadeiro, bom e digno de estima. Mas a razão também precisa ter outra coisa diante de si que lhe abra o caminho. A esperança sustenta a razão e a impede de cair na dupla tentação da autossuficiência ou da insignificância.

Assim fazendo, a esperança cristã muda o presente. A fé torna certo o futuro e, portanto, torna-o presente: “*Somente quando o futuro é certo como realidade positiva, é que se torna vivível também o presente*” (SS 2). Para a mentalidade de hoje, essa afirmação é algo incompreensível, dado que a fé é entendida predominantemente como um sentimento subjetivo e irracional. A esperança, conseqüentemente, carece de fundamento real, sendo uma simples projeção de nossos desejos arbitrários ou expectativas particulares em um futuro incerto.

3 CREPALDI, G. Libertà e responsabilità della società civile: la regola della sussidiarietà. In: *Dio o gli dèi. Dottrina sociale della Chiesa: percorsi*. Siena: Cantagalli, 2008, pp. 95-106.

A *Spe salvi* explica que, antes do cristianismo, formas similares de fé e de esperança existiam e os homens confiavam aos cuidados de deuses bizarros e belicosos suas exigências e expectativas arbitrárias, suas “esperanças”. Existiam as esperanças, mas não existia a esperança; existiam as fés, mas não existia a fé; existiam os deuses, mas não existia Deus. Nem a fé, nem a esperança cristãs são algo desse gênero.

Somente no encontro com um Deus pessoal que é verdade e amor a esperança se torna “confiável” e “segura” e, portanto, se substancia na fé, que a torna presente, real e capaz de mudar a vida. É de fundamental importância entender a fé como “conhecimento” fundado na lógica do testemunho, para evitar sua redução a sentimento irracional<sup>4</sup>.

Uma passagem da *Spe salvi* sintetiza de modo admirável o percurso que acabei de descrever brevemente:

A fé não é só uma inclinação da pessoa para realidades que devem vir, mas que ainda estão totalmente ausentes; ela nos dá algo. Dá-nos já agora algo da realidade esperada, e esta realidade presente constitui para nós uma “prova” das coisas que ainda não se veem. Ela atrai o futuro para dentro do presente, de modo que aquele já não é o puro “ainda não”. O fato de este futuro existir muda o presente (SS 7).

## Conclusão

O tema das três encíclicas de Bento XVI é, portanto, o mesmo: o cristianismo não se soma ao mundo, mas é a resposta às esperas do mundo – o qual não pode realizar a si mesmo no plano natural se não se abre a um “a mais” que, implicitamente, estava já presente desde sempre. Cristo faz que o mundo reencontre-se a si mesmo, se reconstitua em sua autenticidade. A Doutrina Social da Igreja – que é anúncio de Cristo nas realidades temporais – anuncia a justiça e a paz que o mundo aguarda e que o Criador pôs dentro da natureza e da história.

---

<sup>4</sup> Cf LIVI, A.; SILLI, F. *Logica della testimonianza. Quando credere è ragionevole*. Cidade do Vaticano: Lateran University Press, 2007.

## A solidariedade compreendida como amor na verdade: ação moral e fundamento para as relações econômicas

Thais Cavalcanti<sup>1</sup>

Não é de agora que o tema da solidariedade é proposto pela Igreja por meio do conteúdo de seus ensinamentos sociais, como “princípio de reflexão”, como “critério de julgamento”, como “diretriz de ação” tanto na esfera pessoal como na esfera social, política, econômica e até mesmo internacional. Desde os primeiros escritos do magistério da Igreja dedicados às questões sociais, a solidariedade tem sido considerada um importante princípio para o equilíbrio das relações e das instituições. Da mesma forma, é indiscutível o quanto a solidariedade foi sendo incorporada pela sociedade atual, quer seja no âmbito pessoal do “olhar ao próximo”, do voluntariado, como no âmbito da responsabilidade social da empresa e também na importância das políticas sociais praticadas pelos governos, tanto internamente como em blocos entre países. O fenômeno da globalização trás consigo a ideia de que somos parte de um mesmo grupo, de que vivemos em um mesmo planeta, de que devemos agir com esta consciência de proximidade do outro. E talvez seja justamente este “sentimento” de solidariedade que nos impeça de amadurecer no sentido mais profundo da caridade social.

Essa é a constatação que Bento XVI faz quando escreve, na encíclica *Caritas in veritate* (CV), que

A sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos. A razão, por si só, é capaz de ver a igualdade entre os homens e estabelecer uma convivência cívica entre eles, mas não consegue fundar a fraternidade (CV 75).

O sentimento de proximidade com os demais homens não é suficiente para que cada um assuma no âmbito de suas responsabilidades e competências atitudes fraternas, justamente porque a fraternidade, a caridade social, nasce da consciência de uma unidade que está na sua condição de criatura amada por Deus.

Na análise de Pierpaolo Donati<sup>2</sup>, a sociedade moderna buscou “positivar” a solidariedade na forma da filantropia, da benevolência e da cooperação. Dessa forma, tentou im-

1 Advogada. Doutoranda em Direito do Estado pela PUC/SP; Mestre em Doutrina Social da Igreja pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma, Mestre em Direito Constitucional pela PUC/SP.

2 DONATI, P. *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*. Roma, Editrice A.V.E., 1997. p. 118

possibilitar a concepção da caridade como fato individual e privado, como também institucionalizar a solidariedade no modelo de Estado do bem-estar social (*Welfare state*). Mas essa concepção acaba por tirar todo o sentido interno do próprio conceito da solidariedade.

Para compreender o conceito de solidariedade, é necessário ter uma correta compreensão do homem. Quando a solidariedade adquire categoria moral, no ensinamento social da Igreja, retoma-se a função da ética, ou seja, da qualidade moral dos atos humanos. O homem, livre, escolhe entre o ato solidário e o não solidário; por isso é possível falar em solidariedade como virtude moral.

Nesse sentido, o Papa Bento XVI afirma que

A caridade é a via mestra da doutrina social da Igreja. As diversas responsabilidades e compromissos por ela delineados derivam da caridade, que é – como ensinou Jesus – a síntese de toda a lei (cf. Mt 22,36-40). A caridade dá verdadeira substância à relação pessoal com Deus e com o próximo; é o princípio não só das microrrelações estabelecidas entre amigos, na família, no pequeno grupo, mas também das macrorrelações, como relacionamentos sociais, econômico, políticos (CV 2).

Qual a origem e o conteúdo da solidariedade? O que pode torná-la um fundamento, um princípio, uma virtude moral? A concórdia, a fraternidade, a caridade, enfim, o amor na verdade.

## A noção do termo solidariedade

A palavra solidariedade, originária do latim *solidus*, etimologicamente significa “*algo compacto, internamente integrado e coeso, não fluido, nem gasoso*”<sup>3</sup>, como também “solidéz, estabilidade, segurança, participação”. Quando complementada com a preposição, *in solidus* exprime o sentido de participação ou a totalidade.

A solidariedade significa uma atitude de interesse pelo sofrimento alheio, um tipo de relação em que a pessoa só se realiza na medida em que se empenha na realização do outro, uma postura social que parte da consciência de que do empenho de cada um depende o bem-estar de todos.

O dicionário Houaiss<sup>4</sup> distingue primeiramente a antiga acepção jurídica, “*compromisso pelo qual as pessoas se obrigam umas às outras e cada uma delas a todas*”, de outros significados de uso comum hoje, como “*(...) laço ou ligação mútua entre duas ou muitas coisas ou pessoas, dependentes umas das outras; sentimento de simpatia, ternura ou piedade pelos pobres, pelos desprotegidos, pelos que sofrem, pelos injustiçados*”<sup>5</sup>.

3 ÁVILA, Fernando Bastos SJ. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. Ed. Loyola. 2. ed. São Paulo, 1993. p. 42

4 HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001, p. 2602.

5 *Id., ibid.* Como também outros significados: “*manifestação desse sentimento, com o intuito de confortar, consolar, oferecer ajuda, etc; cooperação ou assistência moral que se manifesta ou testemunha a alguém em quaisquer circunstâncias (boas ou más); estado ou condição de duas ou mais pessoas que dividem igualmente entre si as responsabilidades de uma ação ou de uma empresa ou negócio, respondendo todas ou uma e cada uma por todas; mutualidade de interesses e deveres; identidade de sentimentos, de ideias, de doutrinas; estado ou condição grupal que resulta da comunhão de atitudes e sentimentos, de maneira que o grupo venha a constituir uma unidade sólida, capaz de oferecer resistência às forças externas e, até mesmo, de se tornar mais firme ainda em face da oposição procedente de fora*”.

Manifesta-se, assim, a polissemia do termo solidariedade, que, possuindo diversas conceituações, tem, no entanto, um ponto comum a todas: relacionar sempre o “eu” com o “outro”.

Dessas definições é possível distinguir três níveis de significados para o termo solidariedade. O primeiro seria uma definição relacionada ao sentimento, relacionada ao senso comum e baseada na compaixão, no altruísmo, no sentimento relativo ao próximo, principalmente diante do sofrimento, da necessidade alheia. O segundo nível estaria relacionado à moral e à atitude de solidariedade propriamente dita, à reciprocidade, à interdependência, à responsabilidade, à comunhão com o próximo. Por fim, o nível metafísico reporta à natureza do homem no sentido filosófico.

### **Solidariedade como amizade política: Aristóteles e Santo Tomás de Aquino**

Aristóteles foi o autor que sistematizou o conceito de amizade, do qual se origina o conceito de solidariedade como “amizade política” ou “amizade cívica”. Para ele, há vários níveis de amizade: uma fundada na utilidade, outra, no prazer e uma terceira fundada na benevolência (amizade no sentido próprio). Na benevolência coexistem as demais, mas nas demais, sem a presença da benevolência, não subsiste a amizade. A amizade é uma das três dimensões do amor – *eros*, *ágape* e *philia* – compondo a unidade da pessoa. Para Aristóteles, a amizade – *philia* – é uma forma de amor e o maior dos bens para as cidades, pois resulta na unidade.<sup>6</sup>

A *philia* está relacionada a uma atitude na *pólis* que garante o bem comum, excedendo o âmbito privado para o público e suas relações. A essa amizade cívica Aristóteles denominou *homonoiá*, termo que a tradição traduziu por “concordia”.

Santo Tomás de Aquino, baseando-se na filosofia de Aristóteles, distinguiu quatro tipos de amizade: natural, doméstica, civil (ou política) e divina (*III Sent.* D. 27, q. 2, a. 2). A expressão “amizade política” é utilizada como sinônimo do termo concordia, aproximando-se do conceito de *homonoiá* de Aristóteles.

A amizade política ou concordia existe não por motivos extrínsecos ao homem, como o interesse comum dos diversos membros de certa comunidade, mas por motivos intrínsecos à própria sociabilidade humana e determinados pela busca do bem comum. Assim, a solidariedade é uma das partes da justiça, e não se pode dizer que existe justiça sem amor, ou seja, sem solidariedade<sup>7</sup>.

Fica claro, então, que o termo solidariedade possui um conteúdo riquíssimo e, se aplicado em todas suas dimensões, diz respeito ao homem como um todo (*Gaudium et spes*, GS 25) e influi na sociedade de forma estrutural, como categoria moral, na justiça e no bem comum.

6 Aristóteles, *Política I*, 1262, 5-10.

7 SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. II – II, q. LXXX

## A solidariedade no ensino social da Igreja: um percurso para o amor na verdade

Quando, em 1891, o Papa Leão XIII publicou a Encíclica *Rerum novarum*, primeira encíclica social, buscou uma síntese entre fé e razão, lembrando ao homem qual é a sua natureza e como deveria julgar a situação real que estava vivendo. A concórdia – amizade política – é o caminho mais eficaz para a construção de uma sociedade mais justa, e não o conflito entre classes ou estruturas sociais. Diante da questão social do final do século XVIII, o Papa propõe o fortalecimento dos sindicatos, como forma de propagar a solidariedade na sociedade.

Quarenta anos depois, em 1931, diante do cenário pós-primeira guerra mundial e recessão, é publicada a Encíclica *Quadragesimo anno* (QA), do Papa Pio XI, que destaca e conceitua três princípios fundamentais e inovadores: a solidariedade, a subsidiariedade e a noção de justiça social.

A solidariedade é vista como princípio econômico (QA 90) e como atitude de compromisso com os mais necessitados, que propaga também a noção de que todas as nações são uma família:

um cristão consciente não pode encerrar-se em um cômodo e egoísta ‘isolamento’ quando é testemunha das necessidades e das misérias de seus irmãos [...]; [agindo assim] nega ou ignora a solidariedade entre os povos, solidariedade que impõe a cada um múltiplos deveres para com a grande família das nações<sup>8</sup>.

A subsidiariedade, para Pio XI, é a atuação do Estado diante da sociedade civil, em que uma sociedade maior não deve fazer mais que promover a autonomia das sociedades inferiores, estabelecendo um critério para a função do Estado e a liberdade das sociedades intermediárias<sup>9</sup>.

E a justiça social, enfim, segundo a encíclica, se baseia no princípio da associação expresso por Leão XIII, que afirma a necessidade da renovação da sociedade civil e da reestruturação do Estado (QA 90-96).

Nas encíclicas seguintes, durante o pontificado do Papa João XXIII<sup>10</sup>, passou-se a demonstrar a importância prática da solidariedade, tanto na organização de cooperativas de trabalho (*Mater et Magistra*, 22), como na solução do problema da imigração (*Pacem in terris*, 98), muito presente na Europa naquele período.

O pontificado de Paulo VI foi marcado por muitos documentos e também pelo período do Concílio Vaticano II, com destaque para a encíclica social *Populorum progressio*, de 1967, que foi a inspiração para a recente encíclica *Caritas in veritate*, de

8 MUÑOZ, Ronaldo. *Solidariedad libertadora*. Bogotá, Mission Eclesial. 1977. p. 3

9 “Verdade é, e a história o demonstra exaustivamente, que, em consequência da mudança de condições, só as grandes sociedades podem hoje levar a efeito o que antes podiam até mesmo as pequenas; permanece, contudo, imutável aquele solene princípio da filosofia social: assim como é injusto subtrair aos indivíduos o que eles podem efetuar com a própria iniciativa e capacidade, para o confiar à coletividade, do mesmo modo passar para uma sociedade maior e mais elevada o que sociedades menores e inferiores podiam conseguir é uma injustiça, um grave dano e perturbação da boa ordem social. O fim natural da sociedade e da sua ação é coadjuvar os seus membros, não destruí-los nem absorvê-los” (QA 80).

10 As encíclicas sociais de João XXIII são *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963).

Bento XVI. Um de seus ensinamentos é justamente a afirmação de que o homem possui uma exigência de solidariedade, como uma exigência moral de sua natureza, e, portanto, a solidariedade é um dever, não somente um fato ou um benefício.

O Papa João Paulo II destacou a questão da solidariedade como um dos temas centrais de seu ensinamento social e dedicou a encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS), de 1988, a esse tema. O termo solidariedade aparece sessenta e quatro mil vezes em suas obras, no período de 1979 a 1994<sup>11</sup>.

## João Paulo II e a solidariedade como virtude moral

A Encíclica *Centesimus annus* (CA), de 1991, marca o centenário da primeira encíclica social, a *Rerum novarum*, e apresenta um panorama da evolução do conceito de solidariedade ao longo desses anos:

Deste modo o princípio, que hoje designamos solidariedade, e cuja validade, quer na ordem interna de cada Nação, quer na ordem internacional, sublinhei na *Sollicitudo rei socialis*, apresenta-se como um dos princípios basilares da concepção cristã da organização social e política. Várias vezes Leão XIII o enuncia, com o nome ‘amizade’, que encontramos já na filosofia grega; desde Pio XI é designado pela expressão mais significativa ‘caridade social’, enquanto Paulo VI, ampliando o conceito na linha das múltiplas dimensões atuais da questão social, falava de ‘civilização do amor’” (CA 10).

A Doutrina Social da Igreja assume, então, o conceito de solidariedade como parte da teologia moral. A proposta é uma ética da pessoa solidária: não somente permanecer na solidariedade como beneficência ou assistência caritativa, mas como hábito em prol da construção do bem comum. A ética da pessoa solidária nada mais é que assumir os atos de justiça e caridade como atos pessoais, relacionados diretamente à pessoa.

A solidariedade é, em João Paulo II, “a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos” (SRS 38). A caridade é o espírito. A solidariedade é a categoria moral, a virtude, e, em consequência, é também social, econômica e política. Daí também que a solidariedade pode ser vista como caminho para a construção da paz e do desenvolvimento (SRS 39). Esse desenvolvimento integral deve-se realizar no quadro da solidariedade e da liberdade, sem jamais sacrificar nem uma nem outra (SRS 33).

Nessa definição de solidariedade, encontra-se a distinção entre solidariedade-fato (todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos) e solidariedade-dever (determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum, ou seja, pelo bem de todos e de cada um). É uma virtude muito próxima da caridade e que, pela fé, pode assumir aspectos próprios da caridade cristã, como a reconciliação, a gratuidade, o amor aos inimigos, a oferta da vida pelos irmãos, o reconhecimento da imagem de Deus no pró-

---

11 MARTINI, C. M.; CACCIARI, M. *Diálogo sobre a solidariedade*. Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1997. p.21



ximo.<sup>12</sup> Daí, a inspiração para a interpretação do mundo a partir do “*modelo de unidade*”, como denomina o Papa: “*Este supremo modelo de unidade, reflexo da vida íntima de Deus, uno em três pessoas, é o que nós, cristãos, designamos com a palavra comunhão*” (SRS 40).

O conceito de solidariedade-fato repousa na aceitação da antropologia cristã já o de solidariedade-dever, na capacidade do indivíduo de agir. Obviamente, ambas constituem dois lados do mesmo conceito, e uma move a outra. Todas duas reportam-se ao homem e a sua capacidade de livre agir, pensar, fazer. Se é suprimida a pessoa agente, não é possível teorizar sobre a solidariedade.

A valorização dessa capacidade está no reconhecimento da sociedade civil e do estímulo a suas legítimas manifestações. Nestes termos, a justiça social está também intimamente ligada ao conceito de pessoa e à consequente valorização, em termos individuais e nas políticas públicas, da sociedade civil<sup>13</sup>.

O conceito-chave do ensinamento de João Paulo II, podemos ousar afirmar, é o da *subjetividade criadora do cidadão* (SRS 15).

Na Encíclica *Centesimus annus* há um encontro entre a antropologia cristã e “*as coisas do mundo*”, entre a noção contemporânea de solidariedade e a *caritas* divina, tudo ligado ao conceito de pessoa e a sua inalienável subjetividade criativa. Segundo Novak<sup>14</sup>, João Paulo II segue duas direções diferentes: uma filosófica, que estuda o *homo creator*, e outra teológica, que tem em consideração o *imago creatoris*. Ambas unidas pela antropologia cristã, que estuda o homem real, mais precisamente a pessoa agente.

O sujeito é responsável pela construção da justiça social, por meio de suas relações e dos bens produzidos em comum por todos. Essa tarefa não é somente do Estado, mas este deve envolver o indivíduo na construção do desenvolvimento.

Na verdade, a solidariedade não se manifesta em um Estado assistencial, nem tampouco em um Estado omissivo diante da atividade da sociedade civil. Em termos práticos, o Estado deve estar orientado para uma solidariedade mais descentralizada e participativa, um Estado que é parte de um todo social solidário, ou seja, que busque pôr em prática o princípio da subsidiariedade.

## Bento XVI e a solidariedade como amor na verdade

Partindo dessa base é que o Papa Bento XVI, na encíclica *Caritas in veritate*, trata das consequências da solidariedade nas relações sociais e políticas, mas principalmente nas econômicas. Para ele, a sociedade necessita da economia da gratuidade e da fraternidade, não somente no âmbito da sociedade civil, mas também no âmbito do mercado e do Estado. “*A solidariedade consiste primariamente em que todos se sintam responsáveis por todos e, por conseguinte, não pode ser delegada só ao Estado*” (CV 38).

O subdesenvolvimento, a pobreza, as exclusões sociais, a crise financeira estão todos relacionados ao âmbito moral do homem; assim, é necessário “*dar forma e organização àquelas iniciativas econômicas que, embora sem negar o lucro, pretendam ir mais além da*

12 ALMEIDA, J. C. *Teologia da solidariedade*. Loyola: São Paulo, 2005. p. 235

13 FELICE, F. *Capitalismo e Cristianesimo. Il personalismo economico de Michael Novak*. Rubbertino: Roma. 2002. p. 104

14 Citado em FELICE, F. op.cit. p. 118

*lógica da troca de equivalentes e do lucro como fim em si mesmo*” (CV 39). Entre essas iniciativas estão as formas de economia solidária, as organizações sem fins de lucro e todo o âmbito da responsabilidade social das empresas. Para que haja desenvolvimento econômico, é necessário dar espaço ao princípio da gratuidade como expressão da fraternidade, ou seja, da caridade, ou seja, da solidariedade.

Essa é a importante mensagem da *Caritas in veritate*, ao ensinar que

A Doutrina Social da Igreja considera possível viver relações autenticamente humanas de amizade e camaradagem, de solidariedade e reciprocidade, mesmo no âmbito da atividade econômica e não apenas fora dela ou ‘depois’ dela. A área econômica não é nem eticamente neutra nem de natureza desumana e antissocial. Pertence à atividade do homem; e, precisamente porque humana, deve ser eticamente estruturada e institucionalizada (CV 36).

Para que isso ocorra é importante compreender que a caridade é uma atitude própria do homem, ligado a Deus, seu criador, e que essa caridade é uma exigência moral, ou seja, está ligada diretamente à verdade. Essa ligação com a verdade é que a torna um critério orientador da ação moral. “*Sem verdade, sem confiança e amor pelo que é verdadeiro, não há consciência e responsabilidade social, e a atividade social acaba à mercê de interesses privados e lógicas de poder, com efeitos desagregadores na sociedade*” (CV 5).

O que o Papa Bento XVI propõe para a reflexão é que a doutrina social da Igreja é “*caritas in veritate in re sociali*”, ou seja, proclamação da verdade do amor de Cristo na sociedade; é serviço da caridade, mas na verdade.

Madre Teresa de Calcutá foi um exemplo de caridade na verdade. Certa vez foi acompanhada por um jornalista americano durante um dia de trabalho, no qual se ocupava dos pobres, abandonados e doentes terminais. No final do dia, o jornalista, que já não aguentava ver tanta miséria e sofrimento, disse a Madre Teresa: “*Irmã, eu não faria isso que a senhora faz por nada neste mundo!*” E Madre Teresa olhou bem nos olhos dele e disse: “*Nem eu, meu filho!*” Porque o que move a caridade é a verdade, que não pode estar em outro lugar, senão na força do encontro com Cristo e no relacionamento com Deus, que nos amou primeiro, desde toda a eternidade.

## O diálogo entre a Doutrina Social da Igreja e o mundo na *Caritas in veritate*<sup>1</sup>

Stefano Fontana<sup>2</sup>

Quando se pensa no diálogo entre a Igreja e o mundo, a palavra “apologia” é geralmente interpretada negativamente, como ostentação de absolutismo e presunção. Ela implicaria hostilidade contra os supostos inimigos dos quais defender-se e revelaria uma visão pré-moderna ou antimoderna de Igreja como cidadela assediada, cercada e isolada, em situação de defesa mais que de abertura cordial aos outros. Enfim, apologia se referiria a um medo do diferente, ao passo que, pelo contrário, a posição cristã deveria ser de disponibilidade a acolher o outro. A apologia é acusada ainda de integralismo, pois veria a religião como solução última para todos os problemas, até mesmo para aqueles relativos à laicidade.

Ninguém pode negar que na história do cristianismo muitos apologistas tiveram com esses sentimentos. Em sua verdadeira natureza, entretanto, a apologia cristã consiste em mostrar a humanidade da fé, sua razoabilidade, o fato de que esta vai ao encontro dos verdadeiros desejos do homem. Assim era entendida por Justino, Clemente ou Agostinho – santos que se tornaram famosos por suas apologias. Todos demonstravam a desumanidade, a vulgaridade, o materialismo dos ritos e dos mitos pagãos, e os apresentavam como indignos do homem. Ao mesmo tempo mostravam como a verdade e o ideal de vida cristão eram capazes de melhorar as relações humanas, promover as virtudes e consolidar o que de bom existia no homem.

### A Doutrina Social da Igreja e a relação Igreja-Mundo

Já na encíclica *Deus caritas est* (DCE 28) Bento XVI fez observações de extraordinária importância acerca da relação de purificação existente entre a razão e a fé e sobre como a Doutrina Social da Igreja se insere no ponto de contato entre essas duas realidades, em que razão e fé se olham face a face, relacionando-se, e a primeira purifica a segunda.

1 Publicado originalmente em OSSERVATORIO INTERNAZIONALE CARD. VAN THUÂN SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA. *Bolletino di Dottrina Sociale della Chiesa*, 2009, Vol. V (3), p. 81-84.

2 Filósofo. Diretor do Observatório Van Thuân para Doutrina Social da Igreja, é autor de artigos e livros sobre Doutrina Social da Igreja, como *Per una politica dei doveri. Dopo il fallimento della stagione dei diritti, La dimensione interdisciplinare della dottrina sociale della Chiesa. Studi sul magistero* (com Giampaolo Crepaldi).

O nível da razão equivale ao plano natural e criado. Nesse sentido, este pode também ser chamado “o mundo”. O plano da fé é o da Revelação de Deus e de nossa acolhida a ele. Na história, o plano da fé é, portanto, próprio da Igreja, que se baseia na nova aliança e é chamada a anunciar, com a liturgia, o ensinamento e a caridade, a vitória de Cristo.

De onde vem, então, o direito de cidadania da religião cristã e da Igreja no mundo? Do fato de que a fé comunica ao mundo uma luz de verdade e uma caridade que permitem que todo fragmento de verdade e de caridade existentes no plano humano e natural tomem consciência de si, compreendam-se em sua dignidade e se purifiquem.

Nas palavras da *Caritas in veritate* (CV): “Jesus Cristo purifica e liberta das nossas carências humanas a busca do amor e da verdade e desvenda-nos, em plenitude, a iniciativa de amor e o projeto de vida verdadeira que Deus preparou para nós” (CV 1). A verdade e a caridade de Cristo, portanto, tornam verdadeira, dão vida e purificam a busca pela verdade e o exercício da caridade que todos os homens já fazem, ainda que de modo desencontrado, no plano natural. Daí decorrem quatro aspectos complementares entre si.

O primeiro é que, no plano natural, caridade e verdade já estão presentes, e em virtude disso todos os homens buscam seu desenvolvimento: “Por sua natureza, a pessoa humana está dinamicamente orientada para o próprio desenvolvimento” (CV 68).

Mas, ao mesmo tempo, e este é o segundo aspecto, caridade e verdade se inserem no plano natural de forma desordenada, em razão do pecado original (CV 34). Por isso, o ser humano tende a algo que sozinho não pode dar-se: o desenvolvimento necessita de elementos que os homens não sabem dar a si mesmos.

O terceiro aspecto é que a vocação de Deus ao pleno desenvolvimento confirma aquilo que de verdadeiro e bom existe no plano natural e, mais ainda, permite com sua luz que esse plano natural compreenda melhor a si mesmo e se realize como tal: “Cristo, com ‘a própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo’ (*Gaudium et spes*, 22)” (CV 18).

Enfim, a vocação de Deus ao pleno desenvolvimento purifica o desenvolvimento dos interesses particulares e guia-o rumo a sua plenitude: “Se [...] o homem não tivesse uma natureza destinada a transcender-se numa vida sobrenatural, então poder-se-ia falar de incremento ou de evolução, mas não de desenvolvimento” (CV 29).

Tudo isso torna o cristianismo não apenas útil, mas indispensável (CV 4), pois, sem a capacidade cristã de tornar o mundo mais verdadeiro e purificado, o ser humano não poderia – com suas próprias forças – nem se constituir adequadamente no plano natural nem verdadeiramente progredir rumo a uma plenitude. Isso funda não apenas o “direito de cidadania” da religião cristã na história, mas também o primado de Deus na construção da sociedade. Ao mesmo tempo, porém, a verdade e a caridade que se dão no plano natural são então respeitadas, confirmadas e ainda purificadas. Purificar, de fato, não quer dizer negar mas, ao contrário, assumir e ao mesmo tempo melhorar.

A verdade e a caridade naturais são, portanto, respeitadas. O cristianismo não as pode renegar pois negaria a criação. Deve purificá-las, pois de outro modo negaria a redenção.

## A apologia como humildade que nasce de uma pretensão

A apologia, portanto, é intrínseca ao relacionamento entre a Igreja e o Mundo, entre a fé e a razão. Nasce de uma pretensão. Como poderia a fé confirmar a razão, torná-la mais verdadeira e purificá-la, se não tivesse a pretensão de ser “verdadeira”?

Anunciando a própria verdade, a fé cristã torna mais brilhante também a verdade da razão, permite-lhe reconhecer-se melhor e confiar em suas possibilidades. Assim fazendo, porém – e eis a apologia! –, aceita também ser julgada pela razão. Justamente porque Deus diz um grande “sim” ao homem, se deixa julgar pelo humano. É esse o aspecto da humildade.

A apologia não é sinal de arrogância do cristianismo, mas sinal inequívoco de sua humildade. A mensagem cristã aceita ser julgada pelo humano. Este, entre outros, é um dos significados da famosa *Lectio magistralis* de Bento XVI em Regensburg, no dia 12 de setembro de 2006. Aquilo que é contrário ao *logos* não pode vir do Deus verdadeiro. A razão examina a religião e, sem com isso querer explicar seus mistérios ou reduzi-la a sua medida, controla sua razoabilidade.

Se uma religião, por exemplo, prescrevesse preceitos morais contrários à lei moral natural que a razão, com suas forças, consegue reconhecer, essa religião não passaria na prova. Não é o tribunal da razão iluminista, que considera a religião uma junção de mitos que revestem um núcleo racional e quer reduzi-la a esse núcleo, desmistificando-a. É a razão humana enquanto tal que tem condições de chegar à verdade e, nesses termos, pode verificar se a religião a respeita ou não. O cristianismo tem a humildade de submeter-se a esse exame, que é consequência de sua pretensão de ser a religião “verdadeira”, de um Deus que é Verdade e Caridade.

A Doutrina Social da Igreja é apologia no sentido aqui expresso. Situando-se no ponto de encontro entre fé e razão, aceita um desafio. O desafio consiste, por exemplo, na pretensão de que a economia, ao aceitar a concepção cristã da vida, torna-se, assim, uma economia “melhor”. A Doutrina Social da Igreja tem a pretensão de afirmar que uma economia que não se permita permear pela mensagem cristã será até mesmo contrária a si própria. Se a economia, assumindo os valores cristãos, se degenerasse, produzisse miséria e opressão, exploração e infelicidade, isso significaria que a lógica da fé estaria em contraste com a lógica da razão, da qual a racionalidade econômica, no limite, é também expressão.

Quando a *Caritas in veritate* diz que a Doutrina Social da Igreja é “*momento singular*” do anúncio da verdade (CV 9), ou ainda que “*o anúncio de Cristo é o primeiro e principal fator do desenvolvimento*” (CV 8), declara aceitar o desafio do humano.

Mas é preciso dar atenção a um aspecto decisivo. Nem toda racionalidade humana está em condições de avaliar adequadamente o anúncio cristão. A razão que pode examiná-lo é apenas aquela que já está aberta para esse anúncio, na forma da espera. A razão que se fecha a esse anúncio preconceituosamente não consegue compreendê-lo.

Voltemos ao exemplo da economia. Uma racionalidade econômica dominada pelo individualismo egoísta diria que a proposta cristã é danosa e antieconômica.

Esta, no entanto, não seria uma avaliação confiável da razoabilidade econômica da ética cristã, não exerceria nenhuma função apologética e não teria a capacidade de avaliar as implicações da religião cristã.

O cristianismo aceita ser avaliado pela razão, mas pela razão verdadeira, não pela razão deformada e autorreduzida em suas capacidades. A razão verdadeira é aquela que atende à fé, aquela na qual já está presente a vocação da fé como espera. Apenas uma razão liberta e livre, e não uma razão inclinada à ideologia, pode considerar adequadamente a razoabilidade da fé.

Dito em outras palavras: a fé cristã aceita ser avaliada pelo humano, mas após tê-lo purificado por dentro, após tê-lo tornado verdadeiro e autêntico. Isso é algo que o humano não pode fazer sem acolher desde já, de alguma maneira, a fé. Voltando o olhar à fé para avaliá-la humanamente, o humano, de certa forma, dirige-se já a ela e já a acolhe em si.

Apesar de os apologistas serem frequentemente acusados de fundamentalismo, a apologia é, ao contrário, o melhor antídoto ao fundamentalismo. Quando a ética cristã se lança sobre a economia, não lhe pede que renuncie a sua lei e a troque pelo Evangelho. O que faz é indicar sua verdade, sua plena vocação — “*o desenvolvimento humano integral é antes de tudo vocação*” (CV 59). O objetivo último da economia não tem caráter econômico. Oferecendo-lhe a possibilidade de transcender-se, torna-a mais consciente de si, de sua natureza de economia, e permite-lhe desenvolver melhor suas potencialidades econômicas. Como se vê, não se trata de fundamentalismo, especialmente porque, como dizíamos, como pode ser fundamentalista a ética crista que aceita ser julgada pela racionalidade econômica?

## A tradição apostólica

O aspecto apologético da Doutrina Social da Igreja se explica, portanto, mantendo firmes dois princípios: o da “*reciprocidade circular*” entre razão e fé (*Fides et ratio*, 73), mas também o do primado da fé. Reciprocidade circular, na medida em que a fé purifica a razão e a razão avalia a fé, mas também primado da fé, enquanto uma razão não “alargada”, e portanto já originariamente aberta à fé, não estaria em condições de ser sua interlocutora.

Entende-se assim o aprofundamento que a *Caritas in veritate* faz sobre o “ver” próprio da Doutrina Social da Igreja. Seus fundamentos não podem vir do mundo, compreendido sociologicamente, mas da tradição da fé apostólica (CV 12). A ligação explícita com a tradição já havia sido feita na *Laborem exercens*, mas pode ser encontrada em todas as encíclicas sociais que a precedem. A *Caritas in veritate*, contudo, tem o mérito de tê-la precisado.

O ponto de vista assumido não pode ser o mundo sociologicamente compreendido, não pode ser apenas o simples dado da razão, mas a realidade já iluminada pela fé na revelação transmitida aos Apóstolos. Se esta partisse de outra coisa, que não a fé apostólica, deixaria de cumprir sua tarefa de confirmar e purificar o plano natural. Negaria sua dimensão apologética, na medida em que esta se submete à confirmação do humano, mas não de qualquer humano, e sim do humano

em sua verdade, revelada pela própria fé e confirmada nas autênticas necessidades humanas. Como diz Dom Giampaolo Crepaldi, na apresentação da encíclica<sup>3</sup>:

A Doutrina Social da Igreja recebe assim um esclarecimento definitivo acerca de sua posição no âmbito do saber: está no ponto em que a fé dialoga com a razão, em que a mensagem de Cristo é anunciada ao mundo e acolhida, na medida em que o mundo a reconhece como sua e, com isso, se reencontra plenamente, confirmado em suas autênticas aspirações humanas.

Inserindo a Doutrina Social da Igreja na tradição apostólica, a *Caritas in veritate* denuncia o erro de distinguir e mesmo contrapor uma fase pré-conciliar e uma pós-conciliar da única tradição da Doutrina Social da Igreja.

Um dos frutos mais importantes dessas considerações da encíclica é que a função apologética da razão humana perante a Doutrina Social – razão despertada e ampliada pela abertura à fé – se torna menos acidentada e mais ágil. O aspecto apologético da Doutrina Social, isto é, sua conformidade à razão humana, só pode ser adequadamente reconhecido quando essa doutrina é concebida em sua unidade. Ao mesmo tempo, a razão humana deve também ser entendida em sua unidade do saber<sup>4</sup>, e apenas assim, sem fragmentações, pode desenvolver plenamente seu objetivo apologético.

---

3 CREPALDI, G. Introduzione. In: Benedetto XVI. *Caritas in veritate*. Siena: Cantagalli, 2009, p.28

4 CREPALDI, G. ; FONTANA, S. *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa*. Siena: Cantagalli, 2006, p. 16-17.

# A arquitetura mundial de Bento XVI<sup>1</sup>

Thierry Boutet<sup>2</sup>

“A Igreja não tem soluções técnicas para oferecer e não pretende de modo algum imiscuir-se na política dos Estados” (*Caritas in veritate*, CV 9). Isso significa que a encíclica social de Bento XVI evita questões políticas? Absolutamente não. Como todas as encíclicas sociais, interpela as autoridades públicas e os políticos, sobre vários temas, entre os quais o da necessidade de uma autoridade mundial.

A Igreja, recorda o Santo Padre, quando não é impedida pelo poder e pode desfrutar de um regime de liberdade, “*tem um papel público que não se esgota nas suas atividades de assistência ou de educação, mas revela todas as suas energias ao serviço da promoção do homem e da fraternidade universal*” (CV 11). A Igreja abraçou a missão de Cristo, seu fundador, e considera a ação para o bem comum e o ensinamento político como formas eminentes de caridade. Esta última, indissoluvelmente ligada à verdade, é o princípio que fundamenta um desenvolvimento verdadeiramente humano, “*não só das microrrelações estabelecidas entre amigos, na família, no pequeno grupo, mas também das macrorrelações, como relacionamentos sociais, econômicos, políticos*” (CV 2).

Esse desenvolvimento humano integral, que diz respeito “*unitariamente à totalidade da pessoa*” (CV 11), não pode ser reduzido unicamente a aspectos materiais, apenas ao “possuir”. Baseia-se em uma “*visão transcendente da pessoa*” (CV 11) e na esperança que tem no horizonte “*a edificação daquela cidade universal de Deus que é a meta para onde caminha a história da família humana*” (CV 7), e que de certa forma encontra sua antecipação e prefiguração na cidade dos homens (cf. CV 7).

Essa visão teológica e antropológica, natural e sobrenatural, racional e revelada esclarece as críticas que a Igreja pode fazer às questões econômicas, políticas e sociais de hoje. Essa visão e esse serviço ao homem leva-a a propor diretrizes, a sugerir linhas de investigação e ações de mudança para resolver os graves problemas que desafiam a humanidade. Escreve, de fato, Bento XVI: “*A Doutrina Social da Igreja ilumina, com uma luz imutável, os problemas novos que vão aparecendo. Isto salvaguarda o caráter quer permanente quer histórico deste ‘patrimônio’ doutrinal, o qual, com as suas características específicas, faz parte da Tradição sempre viva da Igreja*” (CV 12).

<sup>1</sup> Publicado originalmente em OSSERVATORIO INTERNAZIONALE CARD. VAN THUÂN SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA. *Bolletino di Dottrina Sociale della Chiesa*, 2009, Vol. V (3), p. 98-101.

<sup>2</sup> Jornalista e analista político. Diretor da Fundação para o Serviço Político, de Paris, e editorialista da edição francesa da revista *Família Cristã*. Autor de *L'engagement des Chrétiens en Politique - Doctrine, Enjeux, Stratégie*.



Quais são esses novos problemas enfrentados pela *Caritas in veritate*? São incontáveis. Chamarei a atenção para um que considero muito importante: as consequências da globalização sobre o papel e a missão do Estado.

Certamente, depois de Paulo VI e de sua encíclica *Populorum progressio* (1967), a Igreja se deu conta do caráter global da questão social. A *Caritas in veritate*, citando um discurso de João Paulo II à Pontifícia Academia de Ciências (27 de abril de 2001), diz que “a globalização a priori não é boa nem má. Será aquilo que as pessoas fizerem dela” (CV 42). Bento XVI destaca tanto seus efeitos positivos (CV 33) quanto negativos (CV 42), mas tem em conta, como nunca antes, o seu impacto sobre a governabilidade no mundo.

## Um novo contexto

O Papa constata, antes de tudo, que a atividade econômica e a função política não podem mais operar, como nos tempos de Paulo VI, apenas dentro do espaço das fronteiras nacionais. Enquanto a *Populorum progressio* atribuía ainda às autoridades públicas um papel central na regulação da economia, Bento XVI lança-se nos novos tempos: *Atualmente, o Estado encontra-se na situação de ter de enfrentar as limitações que são impostas à sua soberania pelo novo contexto econômico comercial e pelo financeiro internacional, caracterizado nomeadamente por uma crescente mobilidade dos capitais financeiros e dos meios de produção materiais e imateriais. Este novo contexto alterou o poder político dos Estados* (CV 24).

Essa nova situação exige que se reconsidere “sabidamente” o papel dos Estados “para que estes possam, inclusive mediante novas formas de atuação, fazer frente aos desafios do mundo moderno” (CV 24). Como? A encíclica sugere o reforço de “novas formas de participação na vida política nacional e internacional [...], a ação de organizações da sociedade civil” (CV 24). O Papa sublinha, portanto, a necessidade de uma participação da sociedade civil no cenário da sociedade das nações. Mesmo que não citadas, existem muitas sugestões práticas que podem ser pensadas a partir daí: desenvolver, por exemplo, sinergias sindicais em nível internacional para lutar contra a “redução das redes de segurança social” em consequência da mobilidade do trabalho e da “desregulamentação generalizada” (CV 25).

## Um novo papel para o Estado

A encíclica não propõe a eliminação ou a anulação do papel do Estado-nação. “Em relação à resolução da crise atual, seu papel parece destinado a crescer, reconquistando muitas de suas competências” (CV 41). A crise mostra, de fato, que “a vida econômica certamente tem necessidade do contrato para regular as relações de troca entre valores equivalentes. Mas precisa também de leis justas e formas de redistribuição guiadas pela política, e também de obras que tragam a marca do espírito de doação” (CV 37). Temos também de salientar que a questão não é tanto corrigir politicamente as disfunções da economia ou do mercado, quanto perseguir o “bem comum, do qual se deve ocupar também e sobretudo a comunidade política” (CV 36).

Não se trata, portanto, de contrapor mercado, Estado e sociedade civil ou de fechar-se cada um em seu campo: a economia cuidando apenas das relações comerciais e da busca do lucro; o Estado intervindo apenas para fazer a redistribuição dos recursos e aplicar a justiça; e a sociedade civil realizando ações gratuitas e solidárias na lógica da fraternidade. Bento XVI insiste que “*é causa de graves desequilíbrios separar o agir econômico — ao qual competiria apenas produzir riqueza — do agir político, cuja função seria buscar a justiça por meio da redistribuição*” (CV 36).

Cada esfera deve ser animada pelo espírito da caridade e do dom, que, pela gratuidade, torna o agir do homem verdadeiramente humano. Assim, a lógica do dom e da gratuidade podem se dar mesmo nas relações de mercado e promover o desenvolvimento de novas formas de empreendedorismo, “*com transferência de competências das iniciativas sem fins lucrativos para aquelas com fins lucrativos e vice-versa, do setor público para o âmbito próprio da sociedade civil, do mundo das economias avançadas para aquele dos países em via de desenvolvimento*” (CV 41). Além disso, “*a distinção usada até agora entre empresas que têm por finalidade o lucro (profit) e organizações que não buscam o lucro (non profit) já não é capaz de dar cabalmente conta da realidade, nem de orientar eficazmente o futuro*” (CV 46).

Em síntese, é necessário levar em conta que:

Não é preciso que o Estado tenha, em todos os lugares, as mesmas características: o apoio para reforço dos sistemas constitucionais débeis pode muito bem ser acompanhado pelo desenvolvimento de outros sujeitos políticos de natureza cultural, social, territorial ou religiosa, ao lado do Estado. A articulação da autoridade política em nível local, nacional e internacional é, além do mais, uma das vias mestras para se chegar a poder orientar a globalização econômica; e é também o modo de evitar que esta mine realmente os alicerces da democracia (CV 41).

## A autoridade mundial

Bento XVI, discutindo a globalização e a necessidade de uma autoridade internacional, escreve que:

Para não gerar um perigoso poder universal de tipo monocrático, o governo da globalização deve ser de tipo subsidiário, articulado segundo vários e diferenciados níveis que colaborem reciprocamente. A globalização tem necessidade, sem dúvida, de autoridade, enquanto põe o problema de um bem comum global a alcançar; mas tal autoridade deverá ser organizada de modo subsidiário e poliárquico (cf. *Pace in terris*), seja para não lesar a liberdade, seja para resultar concretamente eficaz (CV 57).

Evidentemente isso exige uma reforma profunda no funcionamento das organizações internacionais:

Os próprios organismos internacionais deveriam interrogar-se sobre a real eficácia das suas estruturas burocráticas e administrativas, frequentemente muito dispendiosas. Às vezes sucede que o destinatário das ajudas seja utilizado em proveito de quem o ajuda e que os pobres sirvam para manter de

pé dispendiosas organizações burocráticas que reservam para a sua própria conservação percentagens demasiado elevadas dos recursos que, em vez disso, deveriam ser aplicados no desenvolvimento. Nesta perspectiva, seria desejável que todos os organismos internacionais e as organizações não governamentais se comprometessem com uma plena transparência, informando os doadores e a opinião pública acerca da percentagem de fundos recebidos destinada aos programas de cooperação, acerca do verdadeiro conteúdo de tais programas e, por último, acerca da configuração das despesas da própria instituição (CV 47).

As críticas mais duras são dirigidas à ONU e ao FMI: “*Perante o crescimento incessante da interdependência mundial, sente-se imenso — mesmo no meio de uma recessão igualmente mundial — a urgência de uma reforma quer da Organização das Nações Unidas quer da arquitetura econômica e financeira internacional, para que seja possível uma real concretização do conceito de família de nações*” (CV 67). E o Papa desenha os contornos dessa reforma:

Para o governo da economia mundial, para sanar as economias atingidas pela crise de modo a prevenir o agravamento da mesma e em consequência maiores desequilíbrios, para realizar um oportuno e integral desarmamento, a segurança alimentar e a paz, para garantir a salvaguarda do ambiente e para regulamentar os fluxos migratórios, urge a presença de uma verdadeira *Autoridade Política Mundial*, delineada já pelo meu predecessor, o Beato João XXIII. A referida Autoridade deverá regular-se pelo direito, ater-se coerentemente aos princípios de subsidiariedade e solidariedade, estar orientada para a consecução do bem comum (cf. *Pace in terris*), comprometer-se com a realização de um autêntico desenvolvimento humano integral inspirado nos valores da caridade na verdade. Além disso, uma tal Autoridade deverá ser reconhecida por todos, gozar de poder efetivo para garantir a cada um a segurança, a observância da justiça, o respeito dos direitos (*Gaudium et spes*, GS 82). Obviamente, deve gozar da faculdade de fazer que as partes respeitem as próprias decisões, bem como as medidas coordenadas e adotadas nos diversos fóruns internacionais. É que, se isso faltasse, o direito internacional, não obstante os grandes progressos realizados nos vários campos, correria o risco de ser condicionado pelos equilíbrios de poder entre os mais fortes. O desenvolvimento integral dos povos e a colaboração internacional exigem que seja instituído um grau superior de ordenamento internacional de tipo subsidiário para o governo da globalização (*Sollicitudo rei socialis*, SRS 43) e que se dê finalmente atuação a uma ordem social conforme à ordem moral e àquela ligação entre esfera moral e social, entre política e esfera econômica e civil que aparece já perspectivada no Estatuto das Nações Unidas (CV 67).

## De onde vem essa urgência?

Podemos nos surpreender com uma crítica tão severa às Nações Unidas, onde a Santa Sé é observadora permanente, ou com o fato de Bento XVI ter-se preo-

cupado com o tema da governabilidade mundial. Depois de Paulo VI, as questões relacionadas com a globalização têm sido repetidamente levantadas pelos pontífices, mas o Magistério nunca avançou sobre essa questão. Deste ponto de vista, sem romper com seus antecessores, Bento XVI dá um passo importante e quebra o que para alguns ainda era um tabu.

Pela primeira vez um Papa fala explicitamente em dar vida a uma “*verdadeira Autoridade Política Mundial*” (CV 67). Uma autoridade organizada “*de modo subsidiário e poliarquico*” (CV 57), que abra espaço para a sociedade civil, suas instituições e seus representantes, mas que, igualmente, tenha a missão de garantir uma autoridade global.

Quais são as razões para essa evolução do Magistério? As causas e as consequências da crise econômica e financeira, os grandes desafios globais, como a fome e a falta de água, os fenômenos migratórios, o desarmamento, o aquecimento global muito provavelmente estão associados à tomada de consciência do caráter inevitavelmente global das soluções para os problemas mundiais.

Mas esses motivos técnicos ou mesmo conjunturais não podem sozinhos explicar o firme compromisso do Papa em um âmbito que, até agora, o Magistério encarou com certa reserva, incluindo sua crítica às Nações Unidas. “*A urgência não está inscrita apenas nas coisas, não só deriva do encadeamento de eventos e problemas*”, escreve Bento XVI (CV 20). Então, de onde provém?

Paradoxalmente, é no momento no qual o papa convida a cidade dos homens a dar-se uma “*autoridade mundial*” que afirma veementemente que a Doutrina Social da Igreja não é feita para instalar-nos confortavelmente na terra, mas está, sim, voltada à esperança da “*cidade de Deus sem barreiras*” (CV 7).

É a primeira vez, desde a publicação da *Populorum progressio*, mais de quarenta anos antes, que a caridade é afirmada com tal insistência como “*a via mestra da Doutrina Social da Igreja*” (CV 2) e o princípio dinâmico de toda a construção estável e verdadeira da sociedade. Esse dom do amor é o maior dom que Deus nos deu, “*é sua promessa e nossa esperança*” (ibid.) e é inseparável da verdade como luz tanto da razão quanto da fé.

A urgência, portanto, é de construir “*a civilização do amor*” (CV 33). Mas, longe de qualquer projeto ideológico, de qualquer utopia humana, essa urgência é o oposto de uma Babel universal. Esse desenvolvimento integral, que é baseado em “*uma visão transcendente da pessoa*” (CV 11), é uma “*vocação*” (CV 16), que é a nossa resposta, na relatividade dos tempos, ao chamado transcendente do Deus criador (CV 18).

Uma urgência política, porém, e mais ainda, escatológica.

## *IIª Parte*

# Economia e desenvolvimento



## O desenvolvimento na *Caritas in veritate*<sup>1</sup>

Simona Beretta<sup>2</sup>

A palavra “desenvolvimento” é intrinsecamente dinâmica. Não indica um ponto de chegada, mas um percurso que tem um sentido, que segue uma direção precisa: um crescente, do “menos” para o “mais”. A *Caritas in veritate* (CV), desde seu título (*Carta encíclica... sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*), indica que o desenvolvimento humano integral, da pessoa e dos povos, é o fio condutor de seu texto – rico e complexo, que deve ser estudado com aquela “*inteligência cheia de amor*” que nos faz entrar no conhecimento do real e nos permite operar ativamente em favor do desenvolvimento “*com amor rico em inteligência*” (CV 30).

Podemos oferecer aqui apenas alguns pontos, entre os muitos que a encíclica oferta aos cristãos e aos homens de boa vontade, que vivem “*fortemente em suas consciências o apelo do bem comum*” (CV 71).

### Verdade e caridade como chaves de conhecimento

Começo do ponto que mais me impressiona: a grande razoabilidade humana, a clareza e a capacidade de persuasão com que as palavras “verdade” e “caridade” nos são dadas como chave essencial de conhecimento e de ação social.

O desenvolvimento humano integral – da pessoa e de toda a família humana – é vocação de caridade na verdade (CV 18, 19). Esse é um anúncio de grande novidade. Não porque jamais tenha sido ouvido; ao contrário, é o anúncio de salvação que em sua essencialidade ressoa há dois mil anos. Mas é um anúncio sempre novo que interpela pessoalmente a quem o recebe. Intuo que a Caridade e a Verdade – sendo eternas – são sempre novas, e que portanto nos chamam todas as manhãs a nos pormos novamente em movimento. Creio poder dizer que são as mais razoáveis hipóteses de trabalho que temos para compreender e promover o desenvolvimento.

<sup>1</sup> Publicado originalmente em OSSERVATORIO INTERNAZIONALE CARD. VAN THUÂN SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA. *Bolletino di Dottrina Sociale della Chiesa*, 2009, Vol. V (3), p. 89-92.

<sup>2</sup> Economista. Professora de Economia Internacional da Universidade Católica do Sacro Cuore, de Milão, membro do Conselho Editorial da *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*. Autora de *Commercio internazionale rischi ed opportunità* (com Oscar Garavello e Francesco Marangon), *Sviluppo dei popoli, sviluppo della persona. A quarant'anni dalla Populorum progressio e venti dalla Sollicitudo rei socialis* (com Gianni Ambrosio e Giuseppe Bertoni), entre outros.

Incitam a um novo ímpeto de conhecimento e ação, convidam a alargar, juntos, razão e coração.

## O desenvolvimento humano integral

A totalidade da pessoa, em todas as suas dimensões (CV 11), alma e corpo (CV 76) é contemplada unitariamente na perspectiva do desenvolvimento humano integral. “Realizar, conhecer e possuir mais, para ser mais” (*Populorum progressio*, PP 6, CV 18) – todo fazer, conhecer e ter tendem para um ponto unitário: a plenitude da humanidade, a realização do bem da pessoa inteira e de toda a família humana.

A experiência elementar – aquele desejo de realização, de plenitude, de felicidade que orienta, em última análise, todas as nossas ações – confirma que a fragmentação do humano, a divisão e o conflito entre os homens, começando pelas comunidades pequenas e grandes até chegar a toda a família humana, são fonte de sofrimento, de um “a menos” do humano.

Contando apenas com as forças humanas, uma pessoa pode no máximo tentar cumprir compromissos, consigo e com os outros. Pode “apapar as arestas”, cedendo numa frente para fazer progresso em outra. Em seu campo de atuação específico, os economistas tendem a sublinhar que “não existe comida de graça”, ou seja, que atingir qualquer objetivo bom comporta um custo que é medido em termos de renúncia a outros objetivos.

Os economistas falam frequentemente em *trade-off*, ou seja, em situações nas quais é preciso escolher entre objetivos conflitantes (ou que parecem sê-lo): por exemplo, entre eficiência e equidade distributiva, entre tutela e incentivos no mundo do trabalho, entre risco e rendimento dos investimentos financeiros, entre crescimento econômico e qualidade ambiental... Mas, quer no nível pessoal, quer no social, o necessário equilíbrio de objetivos conflitantes deixa uma insatisfação de fundo, mesmo nos casos de sorte em que se consegue chegar ao ponto desejado. É triste uma vida feita de *trade-off*...

A encíclica convida os economistas a repensarem com urgência o que seria o “bem-estar”: nada menos que o desenvolvimento humano integral. É uma direção de pesquisa que já pode contar com importantes contribuições (Amartya Sen e Martha Nussbaum, para citar apenas os mais famosos). A encíclica, explicitando que esse é um desenvolvimento “na caridade e na verdade”, abre novos horizontes de conhecimento e de ação. A experiência humana mais elementar, quando não é censurada, confirma a paradoxal razoabilidade dessas duas palavras, tão grandes que até nos intimidam.

Os critérios para distinguir o que significa o “a mais” do humano são exatamente os critérios da verdade e do amor. Quem não se sente “menos” quando é enganado, traído, fraudado naquilo que esperaria como o justo? Quem não sente “menos” quando não é escutado, não é valorizado, não pode participar da construção e do melhoramento do ambiente em que vive? Caridade e verdade são a gramática elementar do humano: todo homem traz em si um vestígio de Deus, Verdade-Amor; todo homem sente, fortíssima e contínua, a atração pela verdade e o desejo de amor.



A dimensão econômica do desenvolvimento ou se insere nessa integralidade ou se torna um “componente enlouquecido”. Trata-se de uma consideração muito simples. Ainda assim, nas grandes e pequenas escolhas cotidianas, esses critérios de juízo fundamentais são facilmente ofuscados e nos contentamos com as definições “usuais” de sucesso pessoal, de progresso nacional e de desenvolvimento internacional. Esses critérios de juízo “usuais”, com muita frequência, negligenciam a integralidade da pessoa e o conjunto das pessoas (“o homem todo e todos os homens”), para se concentrar num detalhe que se torna “o” critério (frequentemente ideológico) para definir e medir o desenvolvimento. Podemos dar muitos exemplos relacionados tanto à pessoa (“a carreira a qualquer custo”) quanto à economia de um país (o crescimento das medidas materiais de “bem-estar”, que, vistas sob um olhar atento, não escondem o “mal-estar” profundo das sociedades ricas mas desesperançadas).

## Um humanismo aberto ao transcendente

A *Caritas in veritate* esclarece que a nossa geração está diante de uma encruzilhada: uma razão aberta ao transcendente ou fechada no imanente. Trata-se de uma opção decisiva (CV 74): a encíclica o confirma, referindo-se às questões da bioética, mas parece-me que tal opção seja também decisiva em relação à dimensão econômica do desenvolvimento.

Os economistas e os cientistas sociais podem contar histórias plausíveis sobre como o desenvolvimento econômico e social foi produzido em certo lugar, no passado longínquo ou recente; todavia, nas indicações a respeito de como intervir para gerar o desenvolvimento, não parecem ter tanto sucesso.

Nenhum mecanismo, nenhuma receita parece resolver o problema – nem mesmo em seu aspecto relativamente fácil, relacionado às “coisas”: a criação de riqueza material, o aumento de bens e serviços produzidos. O desenvolvimento econômico não se assemelha à dilatação de um sistema que continua igual a si mesmo. Para usar o jargão econômico, não é uma “reprodução ampliada”, ou seja, o crescimento em dimensão de algo que continua igual a si mesmo, como um fungo cada vez maior.

O desenvolvimento econômico é outra coisa – mostra-se no surgimento de novos elementos: um novo produto, uma nova técnica, um modo inovador de organizar o trabalho em equipe... e isso desde a Idade da Pedra: afinal, como seria possível ao homem, de outro modo, caçar mamutes? Efetivamente, para qualquer um que considere as explicações “materiais” as únicas dignas de respeito ante os eventos também “materiais”, a realidade do desenvolvimento continua a ser um “*enigma indecifrável*”, para usar a forte expressão de Bento XVI no discurso de abertura da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Aparecida, 13 de maio de 2006).

A *Caritas in veritate* argumenta persuasivamente que as causas do subdesenvolvimento, bem como as do desenvolvimento, não são unicamente materiais: no centro da questão está a liberdade humana, que age como conhecimento e ação. “*O desenvolvimento é impossível sem homens retos, sem operadores econômicos e homens políticos que vivam fortemente em suas consciências o apelo ao bem comum*” (CV 71).

O desenvolvimento acontece quando uma pessoa que tem uma intuição não a deixa escapar. Pelo contrário, cultiva-a, cuida dela, convence outros a se envolverem com essa intuição. Não existe nada de mecânico em tudo isso. O desenvolvimento realmente não é “reprodução”; para usar uma analogia forte e fácil de compreender, o desenvolvimento é geração: a faísca essencialmente gratuita de um início em que ocorre algo novo que não se realiza por si mesmo, mas precisa de que alguém dele se encarregue, livremente. O contexto econômico e institucional pode influenciar, para o bem e para o mal, esse início de ação das pessoas e dos povos, mas a observação dos fatos não deixa dúvidas: o que faz a diferença está em cada passo dado por cada pessoa (os correios que “aqui” funcionam e “lá” não; os dólares gastos para a cooperação ao desenvolvimento, que “aqui” fazem milagres e “lá” não geram nada ou causam danos).

A geração é uma metáfora poderosa do desenvolvimento. Se o desenvolvimento fosse um tipo de “reprodução ampliada”, bastaria programá-lo tecnicamente e pô-lo em prática. Se, como nos sugere a “razão alargada”, o desenvolvimento é um dinamismo gerador, pode ser promovido e sustentado, mas não ocorre por programação e realização técnica, e sim quando alguém lança mão, de um modo que em última análise não deixa de ser gratuito, de suas forças e recursos materiais e pessoais. Para esse tipo de pessoas, o desenvolvimento, o seu e o do mundo, é vocação acolhida e cuidada.

De fato, “*a abertura à vida está no centro do verdadeiro desenvolvimento. Quando uma sociedade começa a negar e a suprimir a vida, acaba por deixar de encontrar as motivações e as energias necessárias para trabalhar a serviço do verdadeiro bem do homem*” (CV 28). No desenvolvimento “gerador” existe um ponto de gratuidade que não pode ser criado pela lei (CV 39) ou pela via tecnocrata (CV 68-77).

A encíclica lança, portanto, um desafio à nossa razão: se queremos realmente resolver o enigma, se queremos realmente “conhecer” o que é o desenvolvimento e qual será o próximo passo a dar em sua direção, se queremos compreender também aquilo que não se explica simplesmente pela matéria, devemos “alargar” o nosso conceito e o nosso uso da razão (CV 31). A *Caritas in veritate* afirma que o desenvolvimento dos povos está intimamente ligado ao de cada ser humano (CV 68): não é poesia, mas uma acurada leitura da realidade.

Se for verdade – como me parece, honestamente – que o desenvolvimento dos povos está intimamente ligado ao ímpeto com que as pessoas estão abertas ao transcendente e respondem à atração da Caridade e da Verdade, não levar em consideração o humano, em sua integralidade, confina as realidades do desenvolvimento e do declínio, até mesmo econômico, ao campo dos “enigmas indecifráveis”.

## **A vocação ao desenvolvimento: trabalho e conhecimento**

O desenvolvimento humano integral não é um esforço prometeico de autoconstrução (CV 68): se a pessoa tem a pretensão de não dever nada a ninguém, de ser a única produtora de si mesma, degrada-se, fecha-se em si mesma. Do mesmo modo, o desenvolvimento dos povos se degenera quando a humanidade confia unicamente

na técnica para resolver seus problemas. O desenvolvimento, de fato, é uma vocação (CV 12ss); é um “dever” que nos convém. A *Caritas in veritate* nos recorda que Paulo VI, na *Populorum progressio*, já indicava que o crescimento humano é a síntese dos deveres de qualquer pessoa (PP 16) e que os povos têm o dever de se tornar “artífices do próprio destino” (PP 65; CV 43).

Respondemos à vocação ao desenvolvimento com o trabalho. O acesso ao trabalho (CV 32), a um trabalho “decente”, isto é, que respeite a dignidade humana (CV 63), continua a ser a chave para a criação da riqueza e para a saída da pobreza. No trabalho como vocação está a pessoa inteira: olhar para o trabalho humano na verdade e na caridade surpreende e comove.

Quando vemos as “coisas” que as gerações precedentes nos deixaram como herança, percebemos algo misterioso, que inexplicavelmente transcende o horizonte restrito da necessidade, do interesse material, da recompensa. Encontramos uma tenacidade surpreendente, uma propensão a “gerar” que deixou vestígios na história, uma satisfação pelo trabalho “bem feito” que vai além do reconhecimento extrínseco – por vezes, apenas quem o faz sabe que é realmente um trabalho “bem feito”. Essas coisas seriam inexplicáveis, se não fosse o sinal indelével do Criador, Verdade-Amor, que existe no ser humano. Essa perspectiva abre novos horizontes em relação a tantos e tantos discursos (por vezes simples “conversa fiada”) sobre a centralidade do “capital humano” na empresa e o respeito aos valores morais no trabalho, nos negócios e nas finanças (CV 45)!

Não é possível trabalhar sem conhecer, e, no ato de conhecer, não é possível separar caridade e verdade (CV 30). Trabalhar e conhecer são dois verbos que exprimem a liberdade da pessoa, movida por um encontro, pelo embate com algo interessante para a vida. Estão, portanto, associados, na evidencia de sua relacionabilidade constitutiva (CV 55). No embate com o “outro” – as coisas, as outras pessoas, o totalmente Outro – a pessoa conhece a si mesma e tende ao “algo mais”.

Impressiona-me particularmente o sexto capítulo, dedicado a “*O desenvolvimento dos povos e a técnica*”, que conta a experiência comovente do conhecer: algo que nos surpreende, que nos projeta para além do dado empírico; um prodígio, um dom, um “mais” (CV 77). A pessoa toda é engajada no conhecimento: inteligência curiosa pela verdade, amor apaixonado à realidade que encontra e com a qual se envolve. Necessitamos realmente do pensamento inovador, pois “*o fazer é cego sem o saber e o saber é estéril sem o amor*” (CV 30). Estéril, isto é, não gerador.

## O motor do desenvolvimento

A encíclica tem passagens muito concretas sobre o desenvolvimento das pessoas e dos povos, relativas a condições muito difíceis: a leitura vale mais que qualquer comentário! Nada mais distante de um manual de “boas práticas” – em suas considerações, a encíclica não cede em momento algum a uma abordagem tecnocrática, da qual, ao contrário, pretende explicitamente afastar-se (CV 14, 70).

Nada de listas de coisas que “deveriam ser feitas”. Mesmo nas referências mais práticas, a encíclica nos orienta ao fator gerador do desenvolvimento: caridade e

verdade. São palavras que todos podem compreender em suas consciências; permitem a comunicação profunda entre os seres humanos e criam unidade, na pessoa e na família humana. Há uma grande razoabilidade “humana” no chamado a responder com amor ao próprio irmão (PP 3), usando daquela “fraternidade” que só podemos “receber” (CV 19).

A experiência da cooperação internacional ensina que só é possível lutar contra a pobreza de maneira eficaz preocupando-se com as pessoas pobres uma a uma: as vias realistas de saída da “armadilha da pobreza” só podem ser conhecidas mediante a partilha. É impressionante que a Caridade e a Verdade tenham desejado compartilhar nossa experiência humana para nos livrar da armadilha em que nos metemos. “*A caridade na verdade, que Jesus Cristo testemunhou com a sua vida terrena e sobretudo com a sua morte e ressurreição, é a força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira*” (CV 1). O que recebemos é tão surpreendentemente bom, que “transborda”: não podemos retê-lo para nós. E, transbordando assim, não se esgota – antes, se incrementa.

Eis por que o cristianismo não é um depósito de bons sentimentos, não é um complemento útil ao humanismo dos grandes valores; eis por que é “*indispensável*” para a construção de uma boa sociedade e de um verdadeiro desenvolvimento humano integral (CV 4). A “pretensão” da Igreja de ser indispensável é, na verdade, pura e simples obediência ao dinamismo que lhe foi impresso por aquele que é sua Cabeça: é a gratidão transbordante pelo dom não merecido do “cêntuplo nesta vida” (talvez a mais bela definição de desenvolvimento!), que se torna letícia no anúncio e na incansável construção.

## Finanças, racionalidade, bem comum na *Caritas in veritate*<sup>1</sup>

Stefano Zamagni <sup>2</sup>

Pretendo deter-me em um entre os muitos temas que a *Caritas in Veritate* (CV) apresenta a todos nós, crentes ou não-crentes, que trazem no coração o destino de nossa civilização. Trata-se do tema da relação entre a crise econômico-financeira atual e as mudanças culturais que ao longo das últimas décadas acabaram forjando os mapas conceituais utilizados hoje em dia por estudiosos, políticos e homens de cultura em geral.

Nessa encíclica encontramos a primeira e mais rigorosa interpretação das causas remotas da crise – uma interpretação que não elimina a importância das causas imediatas, mas evidencia aquela ideologia enganosa, apresentada como científica, que parte do pressuposto antropológico do *homo oeconomicus* para concluir que o mercado é uma “zona moralmente neutra”, capaz de se autorregular e de chegar, em certas condições, a resultados ideais.

### A irracionalidade no caminho para a crise

Quando, a partir de 1984, grande parte dos países europeus começou a seguir o caminho dos Estados Unidos de desregulamentação financeira, talvez nenhum desses países tenha percebido o perigo mortal que resultaria de tal opção: a quebra dos laços entre democracia e mercado. Um mercado que elimina de seu horizonte a democracia para dar lugar unicamente à eficiência – sob a aparência superficial da maximização dos lucros – orienta a economia por um caminho de desenvolvimento oligárquico, que se torna mais e mais distante inclusive da perspectiva liberal.

O paradoxo do liberalismo – compreendido em senso estrito – é que este, seguindo o caminho ao qual está orientado, mirando exclusivamente à eficiência,

<sup>1</sup> Publicado originalmente em OSSERVATORIO INTERNAZIONALE CARD. VAN THUÂN SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA. *Bolletino di Dottrina Sociale della Chiesa*, 2009, Vol. V (3), p. 106-110.

<sup>2</sup> Economista. Professor de economia política na Universidade de Bolonha. Economista reconhecido internacionalmente, é consultor do Pontifício Conselho Justiça e Paz. É autor, entre outras obras, de *Markets, Money and Capital: Hicksian Economics for the Twenty First Century* (com A. Sen e R. Scazzieri); *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness* (com L. Bruni); *An Outline Of The History Of Economic Thought* (com E. Scrapanti). Foi um dos assessores de Bento XVI na redação da encíclica *Caritas in veritate*

esquece-se de que democracia e liberdade são valores que lhe são superiores. Eis por que o próprio Adam Smith já insistia em que uma ordem social autenticamente liberal tinha necessidade de duas mãos para durar no tempo: uma invisível – da qual todos falam, por vezes despropositadamente, talvez por uma frágil capacidade interpretativa – e outra visível – a do Estado, que deve intervir (de modo subsidiário, como dizemos hoje) todas as vezes em que a ação da mão invisível tende a conduzir em direção à monopolização ou oligopolização da economia. Recordemos sobre esse ponto apenas um dado: os primeiros cinco bancos norte-americanos (Citigroup, Bank of America, J. P. Morgan, Wachovia, HSBC) controlam 97% da indústria dos derivados e se atribuem 90% do risco implícito. Vale ainda lembrar que na *Riqueza das nações*, de 1776, a metáfora da mão invisível é citada apenas uma vez, enquanto muitas são as páginas que Smith dedica aos modos de intervenção do Estado.

Hoje, de certa forma, nos vemos condenados a viver o contrário daquilo que durante anos foi defendido como o paradigma inquestionável da prática econômica saudável. Desde a grande depressão de 1929, nunca se viu o setor público empenhado de tal modo com as forças da economia como se está vendo agora. Como a realidade nos ensina, quando em nome da ideologia se exagera em uma direção o pêndulo da história pesa, inexoravelmente, na direção oposta. A dúplice promessa – de que as instituições financeiras seriam capazes de se regular por conta própria e de que se chegaria a resultados econômicos que garantiriam a todos rendimentos maiores que esses mesmos resultados – revelou-se, por aquilo que era e que é, uma trágica mentira, por mais que mascarada e endossada com argumentações pseudocientíficas.

Para endossar essa ideia, recorreu-se a um silogismo. Para aumentar sempre mais a rentabilidade do capital, deve-se elevar o nível de risco. Por outro lado, se esse alto risco (desejado) é dividido em uma miríade de títulos e veículos financeiros; se os produtos financeiros assim criados são espalhados sobre uma massa suficientemente ampla de investidores; se as decisões econômicas se estendem infinitamente no horizonte temporal e se são satisfeitas todas essas condições, finalmente o risco é dado como que anulado e, portanto, esquecido.

Não precisa muito para compreender como o resultado de semelhante mistificação da realidade tenha sido capaz de gerar a situação da qual hoje somos tristes espectadores. Não obstante, até mesmo um estudante de economia pouco instruído sabe que existe uma lei econômica, herança da antiga sabedoria, que nos diz que o valor de um produto financeiro complexo jamais pode exceder o valor de seu componente mais fraco – tal como a força de uma corrente é a força de seu anel mais fraco. No entanto, a *sacra auri fames*, a sagrada fome do ouro, e a ideologia simplesmente descartaram esse e outros princípios básicos da economia.

## As lições da crise

A crise – que literalmente significa transição e enquanto tal está destinada a concluir-se (talvez no prazo dos próximos dois ou três anos) – deixa como herança a todos os atores mensagens e advertências importantes.

Aos bancos comerciais e de investimentos e às várias instituições financeiras,

o convite a que voltem a se aproximar de seu fim próprio, de fazer finanças, e que compreendam duas coisas: primeiro, que a ética da virtude, de Aristóteles, é “superior” à ética utilitarista, se o fim que se busca é o progresso moral e material da sociedade; segundo, que é chegado o tempo de substituir o cânon da “gestão tecnocrática”, hoje obsoleto, pois se adequava a um modo de produção industrial que não existe mais, pelo da “gestão humanística”, cujo elemento central é a pessoa humana e não mais o recurso humano. A sociedade que se está construindo em nossos dias não poderá tolerar que se continue a falar de “recursos humanos” do mesmo modo como se fala de recursos financeiros e recursos naturais.

Às autoridades de governo, esta crise diz ao menos duas coisas fundamentais. Em primeiro lugar, que a “sagrada” crítica ao “Estado intervencionista” de modo algum pode levar ao esquecimento do papel do “Estado regulador”. Em segundo lugar, que as autoridades públicas, em seus diversos níveis de governo, devem, não apenas consentir, mas favorecer o nascimento e o reforço de um mercado financeiro pluralista, um mercado no qual possam operar em condições de objetiva paridade sujeitos diversos no que diz respeito ao fim específico que estes atribuem a suas atividades. Penso nos bancos de desenvolvimento, nos de crédito cooperativo, etc. Tratam-se de entidades que não apenas propõem finanças criativas, mas que, sobretudo, desenvolvem um papel complementar e, portanto, promotor de equilíbrio, em relação aos agentes financeiros especulativos. A tal propósito devemos recordar que os fundos éticos saíram da crise muito bem: não sofreram nem fuga de clientes nem queda de rendimentos. O mercado europeu desses fundos atingiu 2.700 milhões de euros, um aumento superior a 102% em dois anos. Se na última década as autoridades de governo tivessem cortado os muitos laços e nós que ainda pesam sobre os sujeitos das finanças alternativas, a crise atual não teria tido a força devastadora com que nos deparamos.

Apenas um exemplo. Consideremos as regras dos Acordos de Basileia – com os quais se procurou criar regras internacionais para os bancos comerciais, como precaução contra riscos de crédito –, no que diz respeito à avaliação do risco das empresas que pedem crédito. Se analisarmos atentamente os modelos que buscam medir a probabilidade de inadimplência das empresas, descobriremos que os parâmetros usados – levar em conta os lucros distribuídos (*TSR*, *total shareholder return*), os *Roe* (*return on equity*) e outros que por sua natureza concentram-se em objetivos de curto prazo –, ainda que constituam indicadores adequados para as grandes empresas capitalistas, não o são para empresas cooperativas ou pequenas e médias, que operam em outras condições. Assim, é claro que esses critérios não são neutros, pois oneram mais os bancos não comerciais que os grandes grupos bancários. Um arranjo institucional autenticamente liberal não poderia tolerar discriminações desse gênero.

O que a atual crise ensina à teoria financeira e aos economistas em geral? Uma dupla lição. Primeiro, que, quanto mais alto é o refinamento dos instrumentos analíticos (matemáticos e econométricos) empregados, tanto mais alta deve ser a consciência dos perigos que podem incidir em seu emprego prático. Essa irresponsável falta de humildade intelectual induziu não poucos economistas do *mainstream*, inclusive aqueles com muito prestígio mas pouca sabedoria, mesmo quando vencedores do prêmio Nobel, a olhar com arrogância para autores como J. M. Keynes e Hyman Minsky

e a considerar superados mestres do calibre de John Hicks ou James Tobin (ambos também vencedores do prêmio Nobel), estudiosos em cujas obras estavam insinuadas boa parte das consequências que estamos vendo agora.

Sempre recordarei a imagem metafórica de Hicks, quando, ainda no início da década de 1970, insistia na necessidade de inserir, de tempos em tempos, grãos de areia nas engrenagens da máquina financeira para diminuir sua velocidade – ideia que mais tarde Tobin traduziria na proposta conhecida como “taxa Tobin”. A humildade teria permitido transformar em tesouro um notável precedente histórico, aquele do célebre economista norte-americano Irving Fisher, genial sob o ponto de vista matemático, aluno de J. W. Gibbs, o grande físico da termodinâmica, mas um catastrófico especulador da bolsa. No segundo semestre de 1929, Fisher declarou publicamente que os rumos do mercado acionário haviam atingido sua máxima estabilidade e que Wall Street jamais desmoronaria. Foi assim que, operando com base nos modelos teóricos que ele mesmo havia elaborado, perdeu, além da reputação, quase todo o patrimônio de sua família.

Mas o que é que está na base de uma certa arrogância intelectual ainda presente em não poucos círculos acadêmicos? A incapacidade de compreender, por falha no preparo filosófico, a distinção entre racionalidade e razoabilidade. Um argumento econômico pode muito bem ser racional, matematicamente aceitável, mas, se suas premissas, aquilo a que se propõe, não são razoáveis, o resultado será de pouca ajuda. Pior, poderá até mesmo conduzir a desastres. Von Wright, célebre filósofo da ciência, escreveu: “*Os juízos de razoabilidade são orientados na direção do valor; estes visam [...] aquilo que é tido como bom ou mal ao homem. Aquilo que é razoável sem dúvida também é racional, mas aquilo que é meramente racional nem sempre é razoável*”. A razoabilidade, enfim, é a racionalidade que faz que a razão seja razão do homem e para o homem. Como tal, esta é expressão de sabedoria e não apenas habilidade intelectual.

A segunda grande lição que a crise transmite à economia é a de superar o mais rápido possível a “sabedoria convencional” segundo a qual *todos* os agentes econômicos se moveriam de acordo com uma orientação motivacional de tipo egocêntrico e autointeressado. Hoje sabemos que simplesmente assumir tal ideia como pressuposto é factualmente falso: certamente é verdade que nos diversos contextos e períodos históricos existe um percentual, mais ou menos alto, de sujeitos cujo único objetivo é a busca do interesse próprio, mas essa disposição de espírito não descreve todo o universo dos agentes econômicos. Mesmo assim, os modelos da teoria das finanças continuam a postular – espero que não por muito tempo – que os agentes sejam todos *homines oeconomici*. A consequência está aí para quem quiser ver. Desses modelos vêm orientações que são “vendidas” ao setor bancário e financeiro, e que seus dirigentes, com grande habilidade técnico-comunicativa, transformam em produtos específicos, que depois serão sugeridos ou aconselhados aos investidores, individuais ou coletivos. Alguns destes são cooptados pela “fome de dinheiro”, mas muitos outros são induzidos a escolhas que não teriam feito na presença de uma efetiva pluralidade de ofertas. O ponto é que os modelos matemático-financeiros não sugerem apenas linhas de conduta; mudam a *forma mentis*, o próprio modo de pensar, das pessoas, como confirmam – em abundância – os resultados das mais recentes pesquisas experimentais das neurociências.



Qual é, por fim, o recado que a crise transmite ao sujeitos da sociedade civil portadores da cultura? Existem muitas medidas econômico-financeiras que são úteis, urgentes, e devem ser realizadas. Mas só elas não bastam, pois esta crise reduziu, de modo impressionante, aquele componente específico do capital social que é a confiança generalizada, de grande alcance. Sabemos há tempos que uma economia de mercado, para funcionar, pode prescindir de muitas coisas, mas não da confiança, pois a economia de mercado é contratual, e sem confiança recíproca não há contrato que possa ser assinado. Assim, até mesmo os fundos criados justamente para oferecer garantias são contratuais, ainda que com formatos específicos.

Não nos podemos esquecer de que o mercado não é um produtor de confiança, mas, sim, um consumidor, ainda que seja verdade que instituições mercantis bem desenhadas favorecem a difusão e amplificação das relações de confiança. Um indicador grosseiro mas eloquente da falta de confiança nos vem da constatação de que no mercado interbancário até mesmo os bancos que têm liquidez em excesso pararam de conceder empréstimos a outros bancos, preferindo a compra de títulos de Estado, certamente menos rentáveis.

## Capítulo 8

# Empresa, empreendedores e consumidores a serviço do desenvolvimento humano integral segundo a *Caritas in veritate*<sup>1</sup>

Cristian Loza Adawi<sup>2</sup> & André Habisch<sup>3</sup>

Neste artigo, nos ocuparemos de alguns temas ligados ao mundo empresarial tratados por Bento XVI em sua encíclica *Caritas in veritate* (CV). Esses temas, frequentemente objeto de discussão nos círculos acadêmicos – por vezes altamente especializados –, não necessariamente fazem parte do *mainstream* da prática econômica e empresarial; nesse sentido, sua compreensão e difusão não é apenas uma tarefa acadêmica, mas também uma possibilidade concreta de mobilizarmos – para usar as palavras de Bento XVI – “com o ‘coração’, a fim de fazer avançar os atuais processos econômicos e sociais para metas plenamente humanas” (CV 20).

### A empresa a serviço do desenvolvimento

Ocupar-se da empresa à luz da *Caritas in veritate* significa acolher a seguinte proposta: “As atuais dinâmicas econômicas internacionais, caracterizadas por graves desvios e disfunções, requerem profundas mudanças, inclusive no modo de conceber a empresa” (CV 40). À luz dessa proposta, nos concentraremos em dois pontos enfrentados na encíclica: (1) a responsabilidade social das empresas e (2) o surgimento de novos modelos de organização econômica.

#### *A responsabilidade social das empresas*

A discussão sobre a responsabilidade social das empresas, nestes últimos anos, vem-se tornando cada vez mais importante. As publicações sobre o tema prolifera-

---

1 Publicado originalmente em OSSERVATORIO INTERNAZIONALE CARD. VAN THUÂN SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA. *Bolletino di Dottrina Sociale della Chiesa*, 2009, Vol. V (3), p. 102-105.

2 Cientista político. Professor de Doutrina Social da Igreja na Universidade Católica San Pablo, de Arequipa, Peru, e diretor do Centro de Pensamento Social Católico da mesma Universidade. É redator do Boletim do Observatório Van Thuân para Doutrina Social da Igreja.

3 Teólogo e economista. Diretor do Centro de Estudos sobre Cidadania, da Universidade de Eichstaumlt, Alemanha. Autor, entre outros livros, de *Responsibility and Social Capital* (com Laura J. Spence e René Schmidpeter), *Corporate Citizenship. Gesellschaftliches Engagement von Unternehmen in Deutschland*, *Handbuch Corporate Citizenship* (com J. Schmidpeter e M. Neureiter).

raram e, com elas, novas abordagens teóricas e práticas<sup>4</sup>, apesar de “os parâmetros éticos que guiam atualmente o debate sobre a responsabilidade social da empresa não serem todos aceitáveis, segundo a perspectiva da Doutrina Social da Igreja” (CV 40). A identificação do fundamento ético da responsabilidade social da empresa, de acordo com a Doutrina Social da Igreja, é uma tarefa ainda a ser resolvida e um campo de pesquisa destinado seguramente a receber maior atenção no campo acadêmico<sup>5</sup>.

A discussão sobre a base normativa da responsabilidade social da empresa, em linha com a Doutrina Social da Igreja, leva em conta, de modo particular, os princípios da centralidade da pessoa humana – como salientado, por exemplo, no personalismo cristão de J. Maritain – e do bem comum como fim último da atividade empresarial e guia para uma gestão orientada não somente a gerar lucro para os proprietários, mas para todos os “sujeitos que contribuem para a vida da empresa” (CV 40).

A questão da responsabilidade social, já presente nos documentos do Magistério (*Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, CDSI 338), pode ser mais bem compreendida se posta em termos práticos. Diante de uma visão redutiva, que considera apenas os interesses dos proprietários das empresas, impõe-se um horizonte muito mais amplo de interesses que devem ser levados em conta, os das “outras diversas categorias de sujeitos que contribuem para a vida da empresa: os trabalhadores, os clientes, os fornecedores dos vários fatores de produção, a comunidade de referência” (CV 40).

#### *Novos modelos de organização econômica*

Na *Caritas in veritate*, ao lado da avaliação da responsabilidade social das empresas, encontra-se o chamado à elaboração de novos modelos de organização empresarial: “Neste caso, caridade na verdade significa que é preciso dar forma e organização àquelas iniciativas econômicas que, embora sem negar o lucro, pretendam ir além da lógica da troca de equivalentes e do lucro como fim em si mesmo” (CV 38).

Essa proposta, ligada à experiência das chamadas empresas sociais, é confirmada pelo “significado polivalente” que “o empreendedorismo tem e deve sempre mais assumir” (CV 41). Assim, superando um significado reducionista de empreendedorismo, afirma-se que tal concepção “favorece o intercâmbio e a formação recíproca entre as diversas tipologias de empresariado, com transferência de competências do mundo sem lucro para aquele com lucro e vice-versa, do setor público para o âmbito próprio da sociedade civil, do mundo das economias avançadas para o dos países em via de desenvolvimento” (CV 41).

É importante observar que a proposta de Bento XVI vai além daquilo que é conhecido como Terceiro Setor, afirmando que as categorias “com fins lucrativos” e “sem fins lucrativos” não são suficientes para explicar esses novos modelos de organização empresarial: “Não se trata apenas de um ‘terceiro setor’, mas de uma nova e ampla realidade complexa, que envolve o privado e o público e que não exclui o lucro, mas considera-o como instrumento para realizar finalidades humanas e sociais” (CV 46). Sobre essa questão, estudos de autores como R. Putman evidenciaram uma série de benefícios sociais

4 Ver GARRIGA, E & D. MELÉ, D. Corporate social responsibility theories: Mapping the territory. *Journal of Business Ethics*, n° 53 (2004), pp. 51-71.

5 ALFORD, H. & COMPAGNONI, F. (org.), *Fondare la responsabilità sociale d'impresa*, Citta Nuova, Roma 2008. ALFORD, H. L. e responsabilità dell'imprenditore oltre la crisi. *Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa*, 2009, V (2), pp. 56-59..

– gerados, por exemplo, por algumas ONGs – que transcendem os limites das próprias organizações, não apenas desenvolvendo uma função de integração social, mas também permitindo ampliar as formas de participação na vida pública<sup>6</sup>.

Quando Bento XVI afirma que “*a própria pluralidade das formas institucionais de empresa gera um mercado mais humano e simultaneamente mais competitivo*” (CV 46), considera essas novas formas institucionais nessa perspectiva. Assim, supera certos reducionismos que consideram a organização empresarial como independente, isolada, uma estrutura meramente sociológica ou cultural (tentação na qual caem alguns estudiosos de ética empresarial), descontextualizando assim a empresa, abstraindo-a do sistema econômico e criticando nela o que, na verdade, é uma característica do livre mercado<sup>7</sup>.

### A decisão econômica como *actus personae*

Nas decisões se exprime a liberdade da pessoa. Porém, uma concepção errada da economia sustenta que as escolhas econômicas refletem uma racionalidade que exclui a reflexão moral. Sobre esse tema, um elemento chave da *Caritas in veritate* é o convite a descobrir a moral do sistema econômico e a opor-se à pseudo-neutralidade da atividade econômica.

A convicção da exigência de autonomia para a economia, que não deve aceitar “influências” de caráter moral, impeliu o homem a abusar dos instrumentos econômicos até mesmo de forma destrutiva. Com o passar do tempo, essas convicções levaram a sistemas econômicos, sociais e políticos que espezinharam a liberdade da pessoa e dos corpos sociais e, por isso mesmo, não foram capazes de assegurar a justiça que prometiam” (CV 34).

Por isso, “*uma das maiores tarefas da economia é precisamente um uso mais eficiente dos recursos, não o abuso, tendo sempre presente que a noção de eficiência não é axiologicamente neutra*” (CV 11).

Em outro momento, a encíclica explica que “*a liberdade humana só o é propriamente quando responde à sedução da técnica com decisões que sejam fruto de responsabilidade moral*” (CV 70). De fato, “*a obtenção dos recursos, os financiamentos, a produção, o consumo e todas as outras fases do ciclo econômico têm inevitavelmente implicações morais. Deste modo, cada decisão econômica tem consequências de caráter moral*” (CV 37).

A encíclica não fala de uma moral posterior, de uma ética que venha depois de terem sido alcançados os objetivos econômicos. Pelo contrário, afirma a presença irrenunciável das relações morais no interior da economia, como pré-condição para seu funcionamento, por exemplo, mediante relações de confiança, necessárias para o funcionamento do mercado. Recusa, assim, o reducionismo economicista que vê na atividade econômica apenas a maximização dos ganhos, seja institucionalmente,

6 PUTNAM, R. *Gesellschaft und Gemeinsinn, Sozialkapital im internationalen Vergleich*, Gütersloh 2001.

HABISCH, A. *Gemeinwirtschaftlicher Sektor/Non-Profit-Unternehmen*. [in] RAUSCHER, A. *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Duncker & Humblot, Berlin 2008, pp. 631-640.

7 Ver HABISCH, A. *Unternehmensethik*. [in] RAUSCHER, A. *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Duncker & Humblot, Berlin 2008, pp. 591-604.

como maximização do lucro, seja em nível individual – como egoísmo e hedonismo nas aquisições, na poupança e nos investimentos.

Se a responsabilidade social da empresa e os novos modelos de organização econômica são uma proposta para superar o reducionismo econômico na perspectiva institucional, na encíclica há diversos exemplos de como as decisões têm condição de responder à liberdade e exprimir a moral de cada indivíduo, superando assim o reducionismo economicista em nível individual.

#### *As decisões do administrador*

“O empreendedorismo, antes de ter significado profissional, possui um significado humano; está inscrito em cada trabalho, visto como *actus personae* (*Laborem exercens*, 24)” (CV 41). A expressão *actus personae* pode ser aplicada a todos os tipos de decisões (consumo, investimentos, poupança). Considerar as decisões como um ato pessoal significa levar em consideração sua natureza moral, em termos de sua relação com a totalidade da pessoa humana.

No caso do administrador, as decisões gerenciais podem ser orientadas de diversos modos, para maximizar os lucros da sociedade ou os resultados produtivos. Como vimos, existe já um movimento de gestão empresarial que procura ampliar o horizonte dos objetivos de gestão para além das questões econômicas; aqui, porém, examinamos as consequências das decisões na pessoa que decide sobre seu próprio desenvolvimento humano integral.

O administrador enfrenta frequentemente dilemas morais nas decisões empresariais. Todavia, se “o desenvolvimento é impossível sem homens retos, sem operadores econômicos e homens políticos que sintam intensamente em suas consciências o apelo do bem comum” (CV 71), é claro que o positivismo econômico – facilmente encontrado nas escolas de administração – é também um reducionismo que deve ser combatido para o bem dos administradores e dos profissionais da gestão empresarial.

#### *As decisões do investidor e do poupador*

No caso dos investimentos, é preciso perguntar se o único critério de decisão deva ser a maximização da utilidade, ou se é necessário ter em mente outros objetivos. De fato, “investir tem sempre um significado moral, além do econômico” (CV 40). Com o investimento se legitima a atividade das empresas nas quais se investe, consentindo que estas continuem a existir, ou ao menos permitindo que trabalhem com o capital investido.

O mesmo vale para as decisões relativas à poupança. A encíclica faz um apelo à “responsabilidade do poupador” (CV 65). A propósito disso, há uma previsão de que, depois da atual crise financeira, os chamados fundos éticos e os bancos sociais cresçam ou ao menos comecem a ser implantados nos países em que esse tipo de atividade financeira ainda não existe.

#### *As decisões do consumidor*

No que diz respeito às decisões dos consumidores, Bento XVI afirma claramente: “É bom que as pessoas ganhem consciência de que a ação de comprar é sempre um ato moral, para além do econômico. Por isso, ao lado da responsabilidade social da empresa, há uma específica responsabili-

*dade social do consumidor*” (CV 66). Toda decisão de compra legítima a atividade produtiva de uma empresa. A existência de um consumo crítico é o complemento necessário para o sucesso das empresas que são geridas segundo critérios morais.

A possibilidade de influenciar o sistema econômico mediante decisões de compra, de poupança ou de investimento implica não apenas uma reavaliação da liberdade humana, mas tem também a capacidade de modificar qualitativamente o mercado. Por esse motivo, “*um papel mais incisivo dos consumidores, desde que não sejam eles próprios manipulados por associações não verdadeiramente representativas, é desejável como fator de democracia econômica*” (CV 66)

## O desenvolvimento como vocação

Se o mercado é guiado por decisões de um consumidor mais crítico e responsável, corremos ainda assim o risco do *crowding-out*, isto é, a exploração de práticas que se supõem socialmente responsáveis, mas com fins meramente econômicos, o que elimina as motivações intrínsecas de uma empresa a assumir as estratégias de gestão socialmente responsáveis ou éticas.

A possibilidade de tal comportamento pede que nos interroguemos não apenas sobre as possibilidades das técnicas de gestão empresarial, mas também sobre o papel das instituições a serviço do homem e de seu desenvolvimento. Neste sentido, e para concluir, apresentamos quatro pontos da *Caritas in veritate* que podem dar resposta a essas interrogações.

Em primeiro lugar: “*Quando prevalece a absolutização da técnica [neste caso, as técnicas de gestão empresarial], verifica-se uma confusão entre fins e meios: como único critério de ação, o empresário considerará o máximo lucro da produção*” (CV 71). Ele considerará a eficiência e a utilidade como os únicos critérios de verdade e, portanto, “*o desenvolvimento acaba automaticamente negado*” (CV 70). Infelizmente realidades desse tipo são difusas e têm frequentemente criado ceticismo em relação às práticas empresariais que afirmam ser socialmente responsáveis.

Em segundo lugar, entendemos que não apenas as técnicas mas também as instituições não são suficientes para garantir o desenvolvimento humano integral. Sobre tal propósito, a encíclica identifica o desenvolvimento como vocação. Essa identificação “*equivale a reconhecer, por um lado, que o desenvolvimento nasce de um apelo transcendente e, por outro, que é incapaz por si mesmo de atribuir-se o próprio significado último*” (CV 16). Além disso, como em toda vocação, estamos diante de “*um apelo que exige resposta livre e responsável*” (CV 17), em que é preciso reconhecer que “*a verdade do desenvolvimento consiste na sua integralidade*” (CV 18), isto é, no desenvolvimento do ser humano em sua totalidade e de todos os seres humanos.

Em terceiro lugar, no caminho rumo à *realização duma nova ordem econômico-produtiva, responsável socialmente e à medida do homem*” (CV 41), é frequentemente o próprio homem quem cria os obstáculos, e assim “*a convicção de ser auto-suficiente e de conseguir eliminar o mal presente na história apenas com a própria ação induziu o homem a identificar a felicidade e a salvação com formas imanentes de bem-estar material e de ação social*” (CV 34).

Neste sentido,

o desenvolvimento dos povos se degenera se a humanidade pensa que se pode recriar valendo-se dos “prodígios” da tecnologia. Analogamente, o progresso econômico revela-se fictício e danoso quando se abandona aos “prodígios” das finanças para apoiar incrementos artificiais e consumistas. Perante esta pretensão prometeica, devemos robustecer o amor por uma liberdade não arbitrária, mas tornada verdadeiramente humana pelo reconhecimento do bem que a precede. Com tal objetivo, é preciso que o homem reentre em si mesmo, para reconhecer as normas fundamentais da lei moral natural que Deus inscreveu no seu coração (CV 68).

Por fim, “*a concepção do desenvolvimento como vocação inclui nele a centralidade da caridade*” (CV 19), motivo pelo qual podemos afirmar claramente que

o saber humano é insuficiente e as conclusões das ciências não poderão sozinhas indicar o caminho para o desenvolvimento integral do homem. Sempre é preciso lançar-se mais além: exige-o a caridade na verdade (*Deus caritas est*, 28). Todavia, ir mais além nunca significa prescindir das conclusões da razão, nem contradizer os seus resultados. Não aparece a inteligência e depois o amor: há o amor rico de inteligência e a inteligência cheia de amor (CV 30).

# *Caritas in veritate* e Economia de Comunhão<sup>1</sup>

Luigino Bruni<sup>2</sup>

A Carta Encíclica *Caritas in veritate* (CV), de Bento XVI, propõe um novo paradigma para a economia: o paradigma do dom. Segundo o economista italiano Stefano Zamagni,

A mudança de paradigma é a grande novidade desse documento, inclusive com relação às outras encíclicas sociais, que continham uma lacuna estrutural: elas observavam os fenômenos econômicos, evidenciando seus limites, para depois propor obras de caridade a fim de atenuar seus efeitos negativos.

Para o Papa, “o princípio de gratuidade e a lógica do dom como expressão da fraternidade podem e devem encontrar lugar dentro da atividade econômica normal. Isto é uma exigência do homem no tempo atual, mas também da própria razão econômica” (CV 36d). E analisa: “O binômio exclusivo mercado-Estado corrói a sociabilidade, enquanto as formas econômicas solidárias, que encontram o seu melhor terreno na sociedade civil sem, contudo, se reduzir a ela, criam sociabilidade” (CV 40). Enfim, reconhece que

A distinção usada até agora entre empresas que têm por finalidade o lucro (*profit*) e organizações que não buscam o lucro (*non profit*) já não é capaz de dar cabalmente conta da realidade nem de orientar eficazmente o futuro. Nestas últimas décadas, foi surgindo entre as duas tipologias de empresa uma ampla área intermédia. Esta é constituída por empresas tradicionais, mas que subscrevem pactos de ajuda aos países atrasados, por fundações que são expressão de empresas individuais, por grupos de empresas que se propõem objetivos de utilidade social, pelo mundo diversificado dos sujeitos da chamada economia civil e de comunhão. Não se trata apenas de um ‘terceiro setor’, mas de uma nova e ampla realidade complexa, que

<sup>1</sup> Este capítulo foi publicado originalmente em BRUNI, L. *Comunhão e as novas palavras em Economia*. São Paulo: Cidade Nova, 2005 (adaptado para a presente publicação por Klaus Bruschke).

<sup>2</sup> Doutor em Economia pela Universidade de East Anglia (Inglaterra), professor associado de Economia Política da Faculdade de Economia da Universidade de Milão-Bicocca, vice-diretor do Centro Inter-Universitário de Pesquisa sobre a Ética Empresarial Econometica, vice-diretor do Centro Interdisciplinar e Interdepartamental Ciseps e diretor do mestrado em “Economia civil e *non-profit*”, de Milão. Co-editor da *International Review of Economics* (Irec), membro do comitê editorial das revistas *Nuova Umanità*, *Sophia* e *RES* e membro da comissão ética da Banca Ética (Itália). Autor de vários livros, publicou no Brasil *Comunhão e as novas palavras em economia* (Cidade Nova, 2005) e organizou *Economia de comunhão: uma economia em várias dimensões* (Cidade Nova, 2000).



envolve o privado e o público e que não exclui o lucro, mas considera-o como instrumento para realizar finalidades humanas e sociais. O fato de tais empresas distribuírem ou não os ganhos ou de assumirem uma ou outra das configurações previstas pelas normas jurídicas torna-se secundário relativamente à sua disponibilidade a conceber o lucro como um instrumento para alcançar finalidades de humanização do mercado e da sociedade. [...] Sem nada tirar à importância e utilidade econômica e social das formas tradicionais de empresa, fazem evoluir o sistema para uma assunção mais clara e perfeita dos deveres por parte dos sujeitos econômicos. E não só... A própria pluralidade das formas institucionais de empresa gera um mercado mais humano e simultaneamente mais competitivo” (CV 41).

Bento XVI menciona, como exemplo, a Economia de Comunhão (cf. CV 46): um “movimento econômico” inspirado e promovido pelo Movimento dos Focolares. Trata-se de empresas privadas, plenamente inseridas no mercado (portanto, salvaguardando a propriedade particular dos bens)... mas que colocam o lucro — que a ideologia capitalista considera a finalidade da empresa — em comunhão.

## Um pouco de história

A Economia de Comunhão (EdC) surgiu de uma intuição de Chiara Lubich, a fundadora dos Focolares, durante uma visita que fez, em 1991, à comunidade do Movimento nas imediações de São Paulo. Ao atravessar a grande cidade, ela ficou impressionada com a extrema miséria e com as muitas favelas que, como “*coroa de espinhos*”, a circundavam (e ainda circundam). O problema social, sempre muito vivo nela, apresentou-se em toda a sua dureza e dramaticidade. Ela tinha urgência de fazer imediatamente algo para aquelas pessoas. Teve, então, uma intuição: estender a dinâmica da comunhão, já praticada individualmente pelos membros dos Focolares, às empresas, convidando empresários e acionistas a colocar o lucro delas em comum.

A idéia foi delineando-se de modo mais preciso. O lucro das empresas deveria ser colocado em comum com três objetivos precisos:

- 1) para os pobres, primeiramente para aqueles que freqüentam as comunidades dos Focolares;
- 2) para a difusão da chamada “cultura da partilha” e da comunhão;
- 3) para o desenvolvimento da empresa.

As três partes — “um terço, um terço, um terço” — representaram o slogan com o qual tudo teve início e que, ainda hoje, inspira o projeto.

Antes de tudo, os pobres. Em primeiro lugar, os pobres da comunidade e também aqueles que têm uma relação vital com ela. Para os pobres procura-se emprego e criam-se projetos de desenvolvimento, sem se limitar a assisti-los financeiramente (embora isso aconteça como medida emergencial e, portanto, provisória).

A parte destinada à formação cultural (na forma de publicações, cursos, bolsas de estudo etc.) responde à exigência de visar ao desenvolvimento integral da pessoa. Ademais, se a comunhão não se torna cultura, não há qualquer esperança de a EdC

durar no tempo e de o problema social, um dia, ser resolvido. De fato, este não existe pela falta de recursos econômicos, mas, em primeiro lugar, por determinadas visões e escolhas culturais. A espiritualidade dos Focolares visa à fraternidade universal; por isso, não surpreende o fato de dela ter nascido um projeto econômico que não se satisfaz com a redistribuição de renda, mas mira transformar a cultura por um humanismo autenticamente “humano” e fraterno.

Enfim, a terceira parte, que permanece na empresa. Esta deve desenvolver-se e crescer, e para isso tem necessidade de autofinanciamento e de investimentos. Isso também mostra que o projeto não é emergencial; é muito mais uma proposta para o funcionamento normal da vida econômica e empresarial.

Atualmente, há cerca de 750 empresas no mundo que aderiram à EdC (uma centena no Brasil).

Também presentes estavam na primeira intuição outros dois elementos: o convite à constituição de “pólos produtivos” e a solicitação, dirigida à comunidade inteira dos Focolares, de constituir uma sociedade anônima, popular, para levantar o capital indispensável e dar início a novas experiências empresariais, especialmente nos países em vias de desenvolvimento, nos quais o acesso ao crédito é difícil e caro (“somos pobres, mas somos muitos” — outro slogan dos primórdios da EdC).

Atualmente, já funcionam alguns pólos (“Spartaco”, “Ginetta” e “François Neveux”, no Brasil, “Solidariedad”, na Argentina, e “Lionello”, na Itália); em outros países, eles estão em fase de implantação (Estados Unidos, Bélgica, Espanha e Portugal).

Os pólos são elementos constitutivos da EdC: o principal laboratório vivo, não só de empresas de comunhão, mas também de um sistema de empresas *sui generis*.

Mas qual é a “nota” característica da EdC no “concerto” da economia atual?

## Empresas, espaços de comunhão

O primeira característica da EdC é que ela se volta normalmente a empresas comerciais, que, na classificação habitual (e muito discutível), são chamadas “com fins lucrativos”, uma vez que sua forma jurídica foi concebida para a apropriação privada do lucro da empresa. São poucas, mas muito significativas, as experiências sem fins lucrativos que aderem à EdC. Chiara Lubich mesma, no lançamento do projeto, em 1991, não propôs — como talvez fosse mais natural esperar — a criação de fundações ou de instituições de caridade ou assistenciais; ao contrário, desde o princípio ela falou de empresas, instrumento insólito para resolver um problema de solidariedade.

A comunhão manifesta-se na realidade concreta de uma empresa, sem constituir, ao menos até o presente momento, uma forma jurídica diferente daquelas já existentes (sociedade anônima, limitada, microempresa, particular, cooperativa...): a comunhão penetra as organizações econômicas normais e implanta-se a partir de dentro delas. Manifesta-se na busca de viver o cotidiano empresarial com maior atenção e sensibilidade; é, muitas vezes, questão de sutileza, que, no entanto, faz a qualidade e a identidade das empresas EdC.

Com essa afirmação não se exclui que, no futuro, o projeto EdC gere formas empresariais diferentes das existentes hoje. Algo novo já está acontecendo com os “pólos produtivos”. Eles se configuram como uma forma produtiva original e importante: não

são um clássico grupo empresarial, nem um simples “distrito industrial”, embora, como nos distritos tradicionais, a cultura social preponderante tenha um papel fundamental. O desenvolvimento dos pólos será uma nova etapa da EdC: representará a “saída à vida pública” do projeto e o salto de qualidade no plano organizativo-institucional. No Brasil, onde há alguns anos já funciona o Pólo “Spartaco” (em Cotia, região metropolitana de São Paulo) e estão se iniciando os Pólos “Ginetta” (nas imediações de Recife) e “François Neveux” (nas imediações de Belém), a EdC é vital e está em contínuo desenvolvimento, graças também ao próprio papel propulsor do pólo.

A vida de comunhão manifesta-se também na comunhão do lucro, segundo os três objetivos citados – o aspecto mais visível da vida de comunhão dessas empresas. Mas, desde os primeiríssimos tempos do projeto, compreendeu-se claramente que a comunhão é muito mais exigente do que a mera repartição de lucro. De fato, este é um aspecto da riqueza, do valor agregado de uma empresa (sólida). Entre os primeiros comentários sobre o projeto, lemos:

Dos resultados econômicos obtidos pela atividade da empresa, o lucro é apenas a ponta do iceberg que aflora das contas contábeis. O principal do iceberg, ou seja, o grande número de itens de crédito e débito [...] não é menos importante que o valor do saldo, considerando-se uma correta avaliação social da atividade desenvolvida. De fato, uma empresa pode distribuir riqueza (e em geral distribui) de muitas outras maneiras, além da distribuição de lucro aos sócios. Pode fazê-lo (e muitas vezes o faz, mesmo que em medidas diferentes) oferecendo boas oportunidades de trabalho, boas condições de qualidade e preço dos produtos vendidos, ou ainda, boas oportunidades de colocação para os produtos dos fornecedores<sup>3</sup>.

A comunhão do lucro é a expressão final de uma vida de comunhão que envolve toda a vida empresarial. Em 1997 redigiu-se uma espécie de declaração sobre o “estilo de vida empresarial” orientado para a cultura da comunhão — linhas de condução de uma empresa da EdC — que explicita as conseqüências da vida de comunhão em vários âmbitos da atividade de uma empresa: a relação com o fisco, com os concorrentes, com os clientes e com os fornecedores, a atenção com o meio ambiente e a harmonia das sedes e dos espaços da empresa. Nessas frentes é que as empresas demonstram ser ou não de comunhão!

Afirmar que a comunhão do lucro é a ponta do iceberg não significa, contudo, subestimar seu papel essencial. O lucro dividido em três partes é, desde 1991, efetivamente, o primeiro elemento da identidade do projeto e até hoje é um indicador concreto da qualidade e seriedade da comunhão que precede e sucede a repartição do lucro. De qualquer modo, é necessário lembrar que a empresa é um corpo vivo, e pode acontecer — como de fato acontece — que em determinado ano, o lucro produzido tenha de ser todo reinvestido para se enfrentar uma crise; mas seria um sinal muito preocupante uma empresa não colocar, durante alguns (ou muitos) anos, em comunhão o lucro: ou a “cultura da comunhão” desapareceu ou faltou à organização empresarial capacidade de gerar valor agregado.

<sup>3</sup> GUI, B. Empresa e Economia de Comunhão: algumas reflexões. [in] AAVV. *Economia de Comunhão: projeto, reflexões e propostas para uma cultura da partilha*. São Paulo: Cidade Nova, 1992.

Colocar em comunhão o lucro, doá-lo com generosidade, é, portanto, expressão da crença e da vida da chamada “cultura da partilha” ou “cultura do dar”.

## Comunhão como cultura

Qual é o sentido da parte do lucro diretamente destinada à formação cultural e, em particular, à difusão da “cultura do dar”? A esse respeito, a socióloga Vera Araújo afirma:

Não se trata de ser generoso, de fazer beneficência nem de prática filantrópica, nem de abraçar a causa do assistencialismo. Trata-se, antes, de conhecer e viver a dimensão do doar-se e do dom aos outros como essenciais à substância e à existência da pessoa. A ‘cultura do dar’ engloba uma visão de conjunto — o homem em seu relacionar-se como centro e fim de toda atividade e realidade — e toda uma série de atitudes e comportamentos que qualificam as relações humanas e as orientam para a comunhão, nesse caso, sinônimo de unidade. De modo que tudo seja dom e doar-se contínuos. A verdadeira identidade da criatura humana exprime-se no ser dom em todas as expressões de seu viver, no estar sempre na posição de doar, de dar. Essa autêntica arte de dar libera toda uma gama de valores que qualificam o ato de dar: gratuidade, alegria, generosidade, desprendimento; e o isenta de riscos e perigos de ser mal entendido ou manipulado. Da reciprocidade dessas relações nasce a comunhão, a unidade<sup>4</sup>.

A cultura do dar é uma cultura do dar-se e da gratuidade, e significa formar e formar-se de modo a permitir a interiorização de comportamentos assumidos, não pelos benefícios que trazem, mas pelo valor intrínseco que lhes é atribuído, depois de se comprovar, na própria vida, sua bondade e veracidade. Somente um estilo de vida empresarial que se torna cultura pode assegurar que a EdC se fundamente sempre na gratuidade, naquela “vocação” que a suscitou.

Em abril de 2001, Chiara Lubich especificou que dar e gratuidade são sinônimos de amor, no sentido cristão de ágape:

Em nossos ambientes, nossos congressos, sempre falamos desse assunto, e essas palavras nos parecem muito importantes. Não seriam, talvez, essas palavras o antídoto para a ‘cultura do ter’ que prevalece hoje, justamente, na economia? Com certeza! Mas, às vezes, pode-se ter depositado uma confiança excessiva na expressão ‘cultura da partilha’, dando-lhe uma interpretação um pouco simplista e redutiva. Com efeito, nem sempre ela significa o despojamento de algo para doá-lo. Na realidade, essas palavras exprimem aquela típica cultura que o nosso Movimento traz em si, e irradia no mundo. É a cultura do amor<sup>5</sup>

O amor realmente exige gratuidade, o verdadeiro “escândalo” da economia, cuja tendência fundamental foi, aos poucos, se configurando como tentativa de assinalar para cada coisa um preço.

4 ARAÚJO, V. *Quale visione dell'uomo e della società?* [in] BRUNI, L. & MORAMARCO, V. *L'Economia di comunione: verso una agire economico a "misura dell'uomo"*. Milão: Vita e Pensiero, 2000.

5 LUBICH, C. *Economia de comunhão: história e profecia*. São Paulo: Cidade Nova, 2004.

Este “algo a mais” de gratuidade nas relações é também o “segredo competitivo” das empresas EdC. Sabemos que toda empresa vive e cresce graças à capacidade de seus componentes em construir e sustentar sua rede de relações, muito mais complexas, sutis e profundas do que as prestações previstas nos vários contratos. Sem gratuidade, uma empresa, bem como qualquer organização, não poderia subsistir por muitos anos.

## A relação com os pobres

Em 1999, na cidade de Piacenza (Itália), por ocasião do recebimento do título de doutor *honoris causa* em Economia, Chiara Lubich explicou:

Aqueles que estão em dificuldade econômica, destinatários de uma parte do lucro, não são considerados ‘assistidos’ nem ‘beneficiários’ da empresa. São membros essenciais, ativos do projeto, no qual eles dão aos outros as próprias necessidades [...]. Na Economia de Comunhão, na verdade, a ênfase não é dada à filantropia por parte de alguns, mas à partilha, na qual cada um dá e recebe com igual dignidade<sup>6</sup>.

Aqueles que recebem a “ajuda” da EdC são pobres que estão no mesmo plano de dignidade dos demais atores.

Finalmente, uma nota sobre a Providência. Como inseri-la na dinâmica da vida econômica? A Providência não é inédita na história do pensamento social e econômico. Muitos foram os teóricos (Vico, Galiani, Smith) que evocaram a Mão da Providência para explicar certos mecanismos de mercado. Na EdC, contudo, existe uma diferença, uma vez que a Providência é sobretudo um dado da experiência, um fato que acontece na vida dos empresários da EdC.

Indo mais em profundidade, todavia, encontramos a idéia da Providência em muitas culturas, independentemente de haver referência direta a uma religião. Com isso quer-se exprimir a idéia de que, no final, o justo vence a injustiça, de que o bem é mais forte do que o mal porque, como lembra Hanna Arendt (em *A banalidade do mal*), somente o bem é “radical” (toca as raízes da vida); o mal não. Portanto, somente o mal é “banal”; mesmo quando é tremendo e absoluto, jamais é radical.

## A título de conclusão

Ao procurar uma nova relação entre mercado e sociedade, a EdC encerra um significado profético, por desafiar as ideologias dominantes na era da globalização. Se a empresa é concebida como comunidade, procurando viver as relações comerciais e de trabalho como ocasião de encontro de pessoas, se a empresa é pensada como bem social e como recurso coletivo, então a EdC vai muito mais além de uma idéia de mercado como lugar somente de relações instrumentais. Ao pensar e viver a economia assim, e ao permanecer inserida na dinâmica dos mercados, a experiência da EdC vincula-se à tradição clássica, humanista e cristã da economia civil, e assume o desafio de conjugar

<sup>6</sup> Ibidem.

mercado e virtudes civis, eficiência e solidariedade, economia e comunhão. E isso não é pouco. Já são muitos os que afirmam que a economia de mercado, se quiser ter um futuro sustentável e humano, deve confiar e deixar que se desenvolvam, no interior da própria arena econômica, comportamentos regidos por princípios mais ricos e complexos do que a simples maximização de resultados.

Todas as comunidades humanas são regidas pela interação de três princípios fundamentais: a troca, a redistribuição de riqueza e o dom. Ao longo da história conhecemos aldeias sem troca; mas não existiram, ou não sobreviveram, aldeias sem alguma forma de dom, sem reciprocidade genuína. O processo de globalização tem extrema necessidade de potencializar o “princípio da gratuidade” na aldeia global. Mas, sobre que bases é possível justificar uma extensão da gratuidade da esfera privada — na qual ninguém a questionou — para a esfera econômica, para os mercados?

A EdC floresce numa árvore secular, cujas raízes aprofundam-se na Idade Média cristã e hoje sente muito próximo o pensamento da economia civil. Esta é uma tradição que enxerga o mercado como expressão da sociedade civil: pessoas (e instituições) civis produzem economia civil, ao passo que pessoas (e instituições) incivis não criam uma economia neutra, mas uma economia incivil.

No presente, assim como no passado, são muitas as realidades da economia incivil; mas são igualmente muitas, ainda que menos visíveis, as da economia civil. A EdC não se coloca, portanto, fora dos mercados; ela nasce do fracasso do mercado (o escândalo das favelas brasileiras), critica com decisão e indignação as injustiças que frequentemente o mercado produz e alimenta, mas não propõe uma economia que retorne às estruturas pré-modernas ou precedentes ao mercado ou a economias alternativas reparadas dos mercados “normais”. Critica as economias incivis injustas de hoje, vivendo e difundindo uma cultura diferente, com a esperança de renovar, no seu âmago, a economia de mercado, ao lado de muitos outros que procuram fazer o mesmo.

Uma economia “em várias dimensões”: é esse o desafio que a EdC lança no início do terceiro milênio. Uma economia que recompõe a vida na unidade, por afirmar não somente a vida familiar, afetiva e espiritual como expressão de valores “elevados”, mas também trabalhar, constituir empresas, produzir e comercializar. É a vida que se reunifica e, assim, torna-se mais feliz. Uma atividade econômica que quer contribuir com o bem-estar, que ajuda, inclusive mediante os bens, a fazer as pessoas “florescerem”, deve dar espaço, internamente, à dimensão do dom, do amor, da comunhão e também da espiritualidade; e isso porque, se a economia não se encontra também com a dimensão espiritual, o consumo torna-se consumismo, que esvazia o interior dos seres humanos, e estes se verão infelizes, ainda que submersos pela riqueza material. Tanto é verdade que se existe um símbolo do infeliz é o do avaro; ao não doar os seus bens, ele não experimenta aquela alegria que somente o amor proporciona.

Enfim, devemos lembrar que a EdC vive na fragilidade e nas contradições da economia e da sociedade de hoje, compartilha suas tentações e esperanças, e não se cansa de recomeçar, a cada dia, com todas as pessoas de boa vontade, a aprender a arte mais difícil, mas a mais importante, da existência humana: a arte de doar-se, dentro e fora dos mercados<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Para maiores informações sobre a Economia de Comunhão, ver seu site [www.edc-online.org](http://www.edc-online.org) e o do Centro Filadélfia de Estudos e Documentação da Economia de Comunhão, [centrofiladelfia@terra.com.br](mailto:centrofiladelfia@terra.com.br).

### ***IIIª Parte***

# Desenvolvimento e defesa da vida





## Vida, família e desenvolvimento: a unidade antropológica da *Caritas in veritate*<sup>1</sup>

David L. Schindler<sup>2</sup>

“A verdade do desenvolvimento consiste na sua integralidade: se não é desenvolvimento do homem todo e de todo o homem, não é verdadeiro desenvolvimento” (*Caritas in veritate*, CV 18). Esta, diz Bento XVI em sua nova encíclica, “é a mensagem central da *Populorum progressio* (PP), válida hoje e sempre” (CV 18).

O desenvolvimento humano integral no plano natural, enquanto resposta a uma vocação de Deus criador (PP 16), procura a própria autenticação num ‘humanismo transcendente, que leva [o homem] a atingir a sua maior plenitude: tal é a finalidade suprema do desenvolvimento pessoal’ (PP 16). Portanto, a vocação cristã a tal desenvolvimento compreende tanto o plano natural como o plano sobrenatural (CV 18).

Segundo Bento XVI, o amor, na verdade, centrada em Deus, é a chave para esse desenvolvimento humano integral. “Da caridade de Deus tudo provém, por ela tudo toma forma, para ela tudo tende” (CV 2). A caridade, portanto, “é o princípio não só das microrrelações estabelecidas entre amigos, na família, no pequeno grupo, mas também das macrorrelações, como relacionamentos sociais, econômicos, políticos” (CV 2).

O convite ao amor, em outras palavras, não é algo imposto ao homem de fora, como um complemento extrínseco ao seu ser. Pelo contrário, o amor bate no coração de cada homem. “O impulso interior ao amor” é “a vocação plantada por Deus no coração e na mente de cada pessoa humana” (CV 1). Esse amor é “purificado e libertado por Jesus Cristo”, que nos revela a sua plenitude (CV 1). “Em Cristo, a caridade na verdade torna-se o rosto de sua pessoa” (CV 1). A Doutrina Social da Igreja, portanto, em uma palavra, é “*caritas in veritate in re sociali: a proclamação da verdade do amor de Cristo na sociedade*” (CV 5).

Minha tarefa é discutir a relação entre desenvolvimento questões familiares e vida na *Caritas in veritate*. Para iniciar essa discussão, faço três observações sobre a

1 Publicado originalmente em OSSERVATORIO INTERNAZIONALE CARD. VAN THUÂN SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA. *Bollettino di Dottrina Sociale della Chiesa*, 2009, Vol. V (3), p. 93-97.

2 Teólogo, editor-chefe nos Estados Unidos de *COMMUNIO, Revista Internacional de Teologia e Cultura*, publicação internacional fundada pelos teólogos Joseph Ratzinger e Hans Urs Von Balthasar, entre outros; diretor do Instituto João Paulo II para Estudos do Matrimônio e da Família de Washington; consultor do Pontifício Conselho para os Leigos. É autor de numerosos livros e artigos, entre os quais *Heart of the World, Center of the Church, Wealth, Poverty, and Human Destiny* (com Doug Bandow), *Beyond Mechanism: The Universe in Recent Physics and Catholic Thought*; *Act and Agent: Philosophical Foundations of Moral Education* (com Jesse Mann e Frederick Ellrod); *Catholicism and Secularization in America*.

unidade antropológica da Doutrina Social da Igreja que estão implícitas nas citações da abertura da encíclica apresentadas acima.

### **Amor, gratuidade, bem comum: os fundamentos da *Caritas in veritate***

Inicialmente é importante ver que a Doutrina Social da Igreja não tem a pretensão de oferecer soluções técnicas para os problemas da economia e do desenvolvimento (CV 9). Ao mesmo tempo, por personificar a verdade de Cristo como Criador e Redentor, a Igreja se torna “*especialista em humanidade*”, como disse Paulo VI (Discurso à Assembleia Geral das Nações Unidas, 4 de outubro de 1965), no sentido de que tem “*uma missão a serviço da verdade para cumprir, a qualquer tempo e em qualquer contingência, em favor de uma sociedade construída à medida do homem, da sua dignidade, da sua vocação*” (CV 9). Seu ensinamento social extrai a verdade encontrada em todos os ramos do conhecimento, muitas vezes de forma fragmentada, e a organiza em uma unidade.

Por um lado, então, a proposta da Igreja não é sugerir um sistema econômico diferente enquanto sistema econômico. Por outro lado, é propor princípios que, de dentro, afetam todas as atividades humanas, incluindo a política e a esfera pública (CV 56) e todas as fases da atividade econômica (CV 37). Nesse contexto, Bento XVI lembra o ensinamento de João Paulo II, que, após o colapso dos sistemas econômicos e políticos dos países comunistas da Europa Oriental, disse que um novo plano global de desenvolvimento era necessário não só nesses países, mas também no Ocidente – e Bento XVI afirma que essa continua a ser “*uma obrigação real que precisa ser satisfeita*” (CV 23).

Alguns intérpretes da *Centesimus Annus* (CA 92) consideram que cada um dos três “sujeitos” do sistema social – Estado, economia e sociedade civil – têm uma lógica própria, apenas extrinsecamente relacionadas com os outros (ver CV 38-40). Mas, como afirma o cardeal Tarcisio Bertone, em seu discurso no Senado italiano de 28 de julho de 2009, “*esta conceituação, que [por exemplo] confunde a economia de mercado, que é o gênero, com uma espécie particular, que é o sistema capitalista, levou a identificar a economia com o lugar onde a riqueza ou a renda é gerada, e a sociedade com o lugar de solidariedade para a sua distribuição equitativa*”. Por isso, a *Caritas in veritate* não concorda com essa dicotomia entre “sujeitos”, que inviabilizaria o chamado ao amor como integrador de toda atividade humana e de todo o desenvolvimento: do homem todo e de cada homem.

Parafraseando o cardeal Bertone, temos de superar a visão dominante que restringe a Doutrina Social da Igreja – que envolve a centralidade da pessoa, a solidariedade, a subsidiariedade e o bem comum – ao campo das atividades sociais, enquanto “*especialistas em eficiência*” seriam encarregados do funcionamento da economia. Isso, obviamente, não significa que competência e eficiência sejam desnecessárias, mas apenas que a integração entre estas e a solidariedade é necessária já para o funcionamento da economia em sua atividade de produção de riqueza, humanamente concebido. Em uma palavra, “*sem formas internas de solidariedade e confiança mútua, o mercado não pode satisfazer completamente a sua função econômica*” (CV 35).

A segunda observação é a de que o pressuposto principal da *Caritas in veritate* é a vocação universal ao amor. Nós todos sabemos que não nos geramos por nós mesmos (CV 68). Isso implica a compreensão de um Criador, que o cardeal Ratzinger-Bento XVI descreve, em outros escritos, em termos de *anamnese*, a memória de Deus que corresponde às bases do nosso ser<sup>3</sup>. Essa memória de Deus pode ser ignorada ou negada, mas nunca está ausente da consciência humana (*Catecismo da Igreja Católica*, CIC 31-38; *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, CDSI 109). Em uma palavra, uma tendência dinâmica para a comunhão com Deus e com outras criaturas em relação a Deus está no íntimo de cada ser humano e não só dos cristãos.

A encíclica convida a uma nova trajetória do pensamento, orientada pelos princípios de gratuidade e relação, concebidos metafísica e teologicamente, trajetória que tem seu início nessa *anamnese* universal do amor e de Deus (cf. CV 53, 55).

A terceira observação é que a *Caritas in veritate* reafirma fortemente a ideia do bem comum. “*Querer o bem comum e trabalhar por ele é exigência de justiça e de caridade*” (CV 7). A preocupação com o bem comum envolve o “*conjunto de instituições que estruturam jurídica, civil, política e culturalmente a vida social, que deste modo toma a forma de pólis, cidade*” (CV 7). O compromisso com o bem comum dá “*forma de unidade e paz à cidade do homem e torna-a em certa medida antecipação que prefigura a cidade de Deus sem barreiras*” (CV 7). Quanto à atividade econômica, o Papa, assim, insiste que não é possível resolver problemas sociais simplesmente mediante a aplicação de uma lógica comercial, mas é preciso ter como “*finalidade a realização do bem comum, do qual se deve ocupar também e sobretudo a comunidade política. [...] O princípio de gratuidade e a lógica do dom como expressão da fraternidade podem e devem encontrar lugar dentro da atividade econômica normal*” (CV 36).

Bento XVI enfatiza duas implicações especialmente importantes do princípio do bem comum. Por um lado, este implica a rejeição do dualismo entre a vida temporal e a vida eterna, que é característica das sociedades liberais. Contrariamente à opinião de John Locke, por exemplo, Bento XVI insiste em que a atividade econômica e pública não é uma questão exclusivamente de ordem temporal, como se a ordem eterna, ou a cidade celestial, chegasse apenas depois da vida terrena, ou como se a ordem eterna permanecesse nesta vida como algo puramente “privado”. Locke reconhece que a religião é importante para a moralidade e, portanto, útil para o funcionamento da cidade terrena, mas apenas como um recurso de manutenção da ordem pública externa, e não em termos da religião como um bem intrínseco para a comunidade civil como tal.

A *Caritas in veritate*, portanto, deixa claro que a Igreja adota a noção de bem comum, mais que a de ordem pública, como o propósito adequado da atividade político-econômica. A encíclica, em outras palavras, rejeita uma visão “legalista” das instituições políticas e econômicas, em conformidade com a leitura feita, por exemplo, pelo Conselho *Dignitatis Humanae* e por João Paulo II, na *Centesimus Annus*. Não concorda que essas instituições devam preocupar-se com a justiça apenas como equidade processual (Rawls), mas reconhece, isto sim, que a justiça refere-se a uma dada ordem natural e à própria finalidade do ser humano (ver CIC 1910, 2244).

3 RATZINGER, J. *Values in a Time of Upheaval*. New York/San Francisco: Crossroad/Ignatius Press, 2006, p. 92.

## A família humana

A ideia da humanidade como uma única família, a visão do matrimônio e da família, as questões de defesa da vida fornecem uma importante e original fundação para os princípios de gratuidade e da relação e para uma lógica que associe a liberdade e os direitos ao bem comum.

Surpreendentemente, Bento XVI diz que “o desenvolvimento dos povos depende, sobretudo, do reconhecimento de que a raça humana é uma só família” (CV 53) e que “a revelação cristã da unidade da raça humana pressupõe uma interpretação metafísica do humano, na qual a relação é um elemento essencial” (CV 55).

A ideia de que todos os seres humanos formam uma única família deriva da origem comum de cada um no Criador. A unidade implícita nessa ideia não elimina a identidade de cada pessoa, mas torna cada um transparente ao outro dentro de sua legítima diversidade. As duas pessoas que se tornam “uma só carne” no casamento nos dão uma noção de como isso pode ser, tal como faz a revelação cristã, ao nos apresentar Deus como uma Trindade de Pessoas na unidade de uma substância divina (CV 54).

A ideia de uma única família humana unificada por sua relação comum com o Criador nos convida a rever reflexões extraídas da antropologia teológica de Joseph Ratzinger-Bento XVI e do papa João Paulo II, particularmente quanto às ideias de filiação, no primeiro autor, e de “solidão original” do homem, no segundo.

A *Caritas in veritate* enfatiza o amor que é recebido primeiramente por nós, e não por nós gerado. Já em seu comentário sobre a antropologia da *Gaudium et spes*, Ratzinger destaca a capacidade de orar como o conteúdo principal da imagem que o homem tem de Deus. Isso é assim porque os seres humanos são, basicamente, “filhos no Filho”: são imagens de Deus em e mediante Jesus Cristo, que é Deus, precisamente, enquanto *Logos* que é “do” e “para o” Pai (cf. Cl 1,15-18); ou, como escreve ainda Ratzinger, “o centro da Pessoa de Jesus é oração”<sup>4</sup>.

Da mesma forma, João Paulo II afirma o primado do homem em sua “solidão original”, querendo dizer com isso que a relacionalidade do homem começa radicalmente em sua solidão “diante de Deus”. Não que o homem seja originalmente não relacional, mas a relacionalidade do homem, de seu ser original, é um ser-com Deus antes de um ser-com outros seres humanos. Ou melhor: o ser do homem com Deus, como criatura, é primeiramente um “existir a partir de”, como uma criança cuja participação do ser se dá somente como fruto da generosidade radical “d’Aquele que é”

Aqui, encontramos a raiz de uma categoria central na encíclica, que é a da relação como “*dom*”. Com efeito, tendo visto a radicalidade dessa relação, que se origina em Deus como Criador, vemos também que tal relação deve incluir não só todos os seres humanos, ainda que sobretudo e mais propriamente a eles, mas também todas as criaturas e, portanto, também todas as entidades naturais e físico-biológicas do cosmos.

Assim, Bento XVI diz que “a natureza é expressão de um desígnio de amor e de verdade” (CV 48). A natureza surgiu antes de nós e nos fala do Criador (cf. Rm 1,20) e de seu

4 RATZINGER, J. *Behold the Pierced One*. San Francisco: Ignatius Press, 1986, p. 25.

amor pela humanidade. Está destinada a ser recapitulada em Cristo no fim dos tempos (cf. Ef 1,9-10; Cl 1,19-20). Assim, é também uma “vocação”, como nos lembra João Paulo II no Dia Mundial da Paz de 1990. A natureza nos foi dada como um dom do Criador, que lhe deu uma ordem intrínseca, permitindo ao homem descobrir nela os princípios necessários para “*cultivá-la e guardá-la*” (Gn 2,15). Na verdade, poderíamos dizer que, de seu modo analógico e com a ajuda do homem, a natureza participa da oração constitutiva da criatura em seu movimento íntimo e filial em direção ao Criador.

Ensinamos nossos filhos a dizer “por favor” e “obrigado”. Mas, se observarmos bem, veremos que isso não é apenas uma questão de boas maneiras. Pelo contrário, é uma questão de ensiná-los quem e o que eles são em sua realidade mais profunda: dons de Deus, chamados à gratidão, para agir com uma gratuidade fascinada, respondendo àquilo que inicialmente foi doado, como um dom. Aqui está a origem do reconhecimento da verdade, do bem e, certamente, da beleza – dadas e não simplesmente feitas pela ação humana –, que deve estar na base de qualquer sociedade saudável. Aqui está a raiz do convite feito pela encíclica a novos estilos de vida, centrados na busca da verdade, da beleza, da bondade e da comunhão com os outros (cf. CV 51).

Naturalmente, as crianças são filhos e filhas de Deus somente por intermédio de mães e pais humanos, e a própria criança nasce apta à maternidade e à paternidade. Essa fecundidade da união do pai e da mãe é sinal e expressão da contínua generosidade criadora de Deus. Ratzinger, em seu comentário à *Gaudium et Spes*, refere-se a essa comunhão conjugal entre um homem e uma mulher como a consequência imediata (*Folge*) do conteúdo (*Inhalt*) da imagem de Deus que está presente no ser “unitário” do homem, enquanto filho de Deus<sup>5</sup>.

João Paulo II se refere a essa aptidão constitutiva da união sponsal e de sua fecundidade como a “unidade original” entre homem e mulher. Essa aptidão à união conjugal, estabelecida primeiro na relação filial com Deus que ambos têm em comum, é constitutiva do ser humano (CDSI 37, 110 e 147).

## As implicações da relacionalidade constitutiva da *Caritas in veritate*

Em Deus, cada ser humano é um membro da mesma família de criaturas e pertence a uma genealogia familiar própria. Esse é o terreno a partir do qual a encíclica convoca os Estados a promover “*a centralidade e a integridade da família, fundada no matrimônio entre um homem e uma mulher, célula primeira e vital da sociedade, preocupando-se também com os seus problemas econômicos e fiscais, no respeito da sua natureza relacional*” (CV 44).

As implicações da relacionalidade constitutiva afirmada na *Caritas in veritate* são impressionantes: nenhuma relação vivida pelos seres humanos no decorrer de suas vidas é puramente contratual, ou simplesmente fruto de uma escolha inicialmente indiferente ou neutra, como prega certo contratualismo liberal. O homem nunca é,

5 RATZINGER, J. *Erster Hauptteil: Kommentar zum I. [in] VORGRIMLER, H. ET AL., Lexikon für Theologie und Kirche 14: Das zweite Vatikanische Konzil*. Friburgo: Herder & Herder, 1968

na raiz, solitário. Na linguagem da *Caritas in veritate*, nunca é pobre, no sentido de “isolado” (CV 53). Pelo contrário, seu ser é sempre um ser-com.

Por isso, a liberdade humana é um ato de escolha apenas na medida em que é incorporada a uma ordem de relações, já dada naturalmente, com Deus, com a família, com os outros e a natureza (cf. CV 68). A uma visão contratualista da liberdade corresponde uma redução legalista da ideia de direito, enquanto uma noção de direitos baseada na verdade pressupõe uma ideia relacional do eu. Tal como a ideia contratualista implica uma prioridade dos direitos sobre os deveres, a ideia relacional implica uma prioridade dos deveres sobre os direitos, embora os direitos permaneçam incondicionalmente coincidentes com a responsabilidade interior (CV 43). Todos os seres humanos estão investidos de direitos, mas nenhum homem é um agente solitário que pode ser abstraído de suas relações.

Pelo contrário, o homem está sempre e em toda parte orientado interiormente para Deus e para os outros – é uma criança nascida em uma família, sexualmente diferenciada e apta à paternidade ou à maternidade, está intrinsecamente relacionada a toda a humanidade e a toda a natureza. Uma ideia adequada dos direitos deve levar em conta essa ordem de relações, que é constitutiva de cada homem.

A *Caritas in veritate* diz que a encíclica *Humanae vitae* é muito importante, por delinear o “pleno significado humano do desenvolvimento proposto pela Igreja” (CV 15). A encíclica de Paulo VI deixa claro “os fortes laços existentes entre ética da vida e ética social, inaugurando uma temática do Magistério que aos poucos foi tomando corpo em vários documentos, sendo o mais recente a encíclica *Evangelium vitae*, de João Paulo II” (CV 15).

O Papa lembra, nesse contexto, a ênfase que a *Humanae vitae* deu ao “significado conjuntamente unitivo e procriativo da sexualidade, pondo assim, como fundamento da sociedade, o casal, homem e mulher, que se acolhem reciprocamente na distinção e na complementaridade; um casal, portanto, aberto à vida” (CV 15) Sugere que a tendência a realizar artificialmente a concepção e a gestação humana contribui para a perda do “conceito de ecologia humana e, com este, do de ecologia ambiental” (CV 51). A *Humanae vitae*, na sua afirmação da unidade pessoal e do significado procriativo da sexualidade, implica um “novo” entendimento do corpo como portador de uma ordem objetiva de amor, coerentemente com a concepção da *Caritas in veritate* de que a natureza do cosmos físico-biológico como um todo “expressa um desígnio de amor” (CV 48).

Na relação entre a ética da vida e a ética social, o Papa assinala a incoerência das sociedades, que, afirmando a dignidade da pessoa humana, a justiça e a paz, toleram a violação da vida humana, quando ela está em seu estágio mais fraco e marginalizado (CV 15). Assim, ele insiste em que a “abertura à vida está no centro do verdadeiro desenvolvimento” (CV 28), e em que precisamos ampliar nosso conceito de pobreza e subdesenvolvimento para levar em conta a questão da abertura à vida. É precisamente nesse crescente domínio técnico sobre a origem da vida humana – visto, por exemplo, na fecundação assistida e na destruição dos embriões humanos para a pesquisa, ou na possibilidade de criar clones e híbridos humanos – que constatamos “a mais evidente expressão” da supremacia dos critérios técnicos na sociedade contemporânea (CV 75).

## A técnica inserida na vocação natural do ser humano

A *Caritas in veritate* enfrenta a complexa questão da técnica em seu último capítulo. “A técnica permite dominar a matéria” e “melhorar as condições de vida” e assim “responde à vocação do trabalho humano” (CV 69). Mas a técnica nunca é apenas técnica (cf. CV 69). Deve sempre remeter ao sentido da ordem das relações com Deus e com os outros, que são dadas ao ser humano naturalmente.

A técnica, entendida corretamente, deve estar inserida na vocação implícita nessa ordem de relações (cf. CV 69); deve estar integrada à ideia de criação, como algo que foi dado ao ser humano como dom e não como coisa autogerada ou como produto humano (cf. CV 68).

Aqui vemos novamente a importância da família. É nela que se aprende uma “técnica” que respeite, por amor, a dignidade dos mais fracos e vulneráveis – por exemplo, as crianças ainda não nascidas e os doentes terminais. É na família, que se organiza com a oração, que adquirimos o hábito de uma calma interioridade, necessária às relações autênticas, que permitem ver a verdade, o bem e a beleza nos outros como um dom recebido – e manter a consciência daquela “consistência ontológica da alma humana, com as profundidades que os Santos souberam pôr a descoberto” (CV 76). É no interior da família que se pode aprender os limites dos meios de comunicação social dominantes, animados pela técnica, que induzem a sensações superficiais e à simples obtenção de informação, na medida em que provocam no homem a desatenção a sua profundidade e transcendência enquanto criado por Deus. É na família que nos abrimos ao significado da comunicação na sua mais profunda e última realidade, como *dia-logos* de amor revelado por Deus na vida de Jesus Cristo, incluindo o sofrimento (cf. CV 4).

À luz de tudo isso, podemos compreender, concluindo, por que a *Caritas in veritate* afirma que hoje a questão social “tornou-se radicalmente uma questão antropológica” (CV 75); que “o problema do desenvolvimento está estritamente ligado também com a nossa concepção da alma do homem” (CV 76); e que “só um humanismo aberto ao Absoluto pode guiar-nos na promoção e realização de formas de vida social e civil — no âmbito das estruturas, das instituições, da cultura, do ethos” (CV 78).

# Defesa da vida, meio ambiente e economia na perspectiva do pensamento de Bento XVI

Francisco Borba Ribeiro Neto<sup>1</sup>

Um dos aspectos mais originais da encíclica *Caritas in veritate* (CV) é a forma como articula a relação entre questão ambiental, defesa da vida e economia, reunindo todos esses temas a partir da necessidade de solidariedade e dos dinamismos sociais que a constroem.

Evidentemente, essas questões já estavam presentes no Magistério precedente. A defesa da vida já foi tema de duas encíclicas (*Humanae vitae*, de Paulo VI, e *Evangelium vitae*, de João Paulo II). Já a defesa do meio ambiente comparece em vários pronunciamentos tanto de João Paulo II (*Sollicitudo rei socialis*, SRS 34, de 1987, *Centesimus annus*, CA 37-40, de 1991, *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, CDSI 463-471, 481) quanto de Bento XVI (ver, por exemplo, as Mensagens para o Dia Mundial da Paz de 2006 a 2009). A novidade reside na articulação entre esses temas e a questão sócio-econômica.

## Como a Igreja vê a questão ambiental

Ainda que existam referências ao meio ambiente e aos recursos naturais no magistério de papas anteriores, cabe a João Paulo II a inserção do tema de modo sistemático na Doutrina Social da Igreja, como indicado acima. As referências bíblicas mais significativas para entender a visão católica sobre as questões ambientais estão, sem dúvida, nos dois primeiros capítulos do livro do Gênesis.

No primeiro capítulo, Deus abençoa o homem, dizendo-lhe: “*Frutificai e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra*” (Gn 1,28). Essa citação foi frequentemente retomada por militantes e teóricos ambientalistas para justificar a hipótese de que a degradação ambiental provocada pela sociedade ocidental moderna era consequência da doutrina cristã.

Tal hipótese, contudo, não se sustenta numa observação mais acurada da própria história. Em primeiro lugar, grandes processos de degradação ambiental ocorreram fora do mundo cristão, como a desertificação de grande parte do território chinês e do Orien-

<sup>1</sup> Sociólogo e biólogo. Coordenador de projetos do Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP, membro do conselho editorial da edição brasileira de *COMMUNIO, Revista Internacional de Teologia e Cultura*, publicação internacional fundada pelos teólogos Joseph Ratzinger e Hans Urs Von Balthasar, entre outros. Autor de numerosos artigos em jornais e revistas, e um dos organizadores do livro *Um diálogo latino-americano: bioética e Documento de Aparecida*.



te Médio, ambas ocorridas antes dos tempos modernos, ou a degradação da vegetação litorânea e das formações coralinas nos Oceanos Pacífico e Índico, fenômenos que se tornaram mais conhecidos no Ocidente em decorrência da grande *tsunami* de 2004. Em segundo lugar, demonstrações de amor e respeito à natureza ocorrem também dentro do cristianismo – a mais famosa das quais é a de São Francisco de Assis.

Continuando a leitura do Gênesis, encontramos a passagem na qual Deus põe o homem no Jardim do Éden, para “*cultivá-lo e guardá-lo*” (Gn 2,15). O homem, portanto, domina a terra, mas não é seu senhor, domina-a como “guarda”, como “administrador”, devendo cuidar dessa “propriedade” segundo os desígnios de seu verdadeiro Senhor. A fidelidade do administrador, que utiliza os recursos segundo a lógica e os interesses do Senhor, será depois um tema recorrente no Novo Testamento (cf. Lc 12 e 16, 1Cor 4).

Esse é o primeiro aspecto da visão com a qual a Igreja olha para a questão ambiental na atualidade (CV 48). Mas qual seria o desígnio que o Senhor tem para a natureza e pelo qual o ser humano, como seu administrador, deve zelar? “*A natureza é expressão de um desígnio de amor e de verdade. Precede-nos, tendo-nos sido dada por Deus como ambiente de vida. Fala-nos do Criador (cf. Rm 1,20) e do seu amor pela humanidade*” (CV 48). A memória do dom, tema recorrente na *Caritas in veritate*, é um pressuposto para uma correta compreensão do que Deus espera do ser humano com relação à natureza. Bento XVI, falando do ambiente natural, completa essa visão ao dizer que:

Este foi dado por Deus a todos, constituindo o seu uso uma responsabilidade que temos para com os pobres, as gerações futuras e a humanidade inteira. Quando a natureza, a começar pelo ser humano, é considerada como fruto do acaso ou do determinismo evolutivo, a noção da referida responsabilidade debilita-se nas consciências. Na natureza, o crente reconhece o resultado maravilhoso da intervenção criadora de Deus, de que o homem se pode responsabilmente servir para satisfazer as suas legítimas exigências — materiais e imateriais — no respeito dos equilíbrios intrínsecos da própria criação. Se falta esta perspectiva, o homem acaba por considerar a natureza um tabu intocável ou, ao contrário, por abusar dela. Nem uma nem outra destas atitudes corresponde à visão cristã da natureza, fruto da criação de Deus (CV 48).

O dom implica, portanto, uma responsabilidade solidária para com a humanidade inteira, as futuras gerações e, lembrados em primeiro lugar no texto, “*os pobres*”. A perspectiva social está, portanto, em primeiro lugar no olhar para a questão ambiental. Ao mesmo tempo, não se reconhece a validade do argumento de que a solução de problemas sociais pode justificar agressões ao meio ambiente, pois o reconhecimento da necessidade da solidariedade e da necessidade do “*respeito dos equilíbrios intrínsecos da própria criação*” acontecem conjuntamente.

## Antropocentrismo x ecocentrismo

Como explica Bento XVI na citação acima, a natureza não pode ser “*um tabu intocável*”, não se pode “*considerar a natureza mais importante do que a própria pessoa humana*.”

*Esta posição induz a comportamentos neopagãos ou a um novo panteísmo: só da natureza, entendida em sentido puramente naturalista, não pode derivar a salvação para o homem*” (CV 48). Esta última observação deve ser adequadamente entendida, tanto em seu rigor como em suas implicações.

O Magistério da Igreja não concorda e nem poderá concordar com posições que põem em pé de igualdade a defesa dos chamados “direitos dos animais” e a defesa dos direitos humanos. Ou que considerem a manutenção do “equilíbrio ecológico global” e da biodiversidade mais importante que a vida de cada pessoa. Isso não significa, como já acenado anteriormente, que os seres humanos podem dispor da vida dos animais como bem entenderem, sem nenhuma responsabilidade moral sobre eles – como acontece nos numerosos casos de mortes de animais por mero prazer e deleite individual.

Contudo, deve-se compreender que o respeito à vida de cada pessoa e a sua dignidade, contemplando tanto a dimensão local e momentânea quanto a global e de longo prazo, é o critério objetivo que nos permite compreender a necessidade e os melhores caminhos para manter os equilíbrios naturais e a biodiversidade. A natureza não é uma pessoa dotada de vontade e capacidade própria de expressar-se racionalmente. Todos os sinais que nos envia estão, portanto, sujeitos à percepção e à interpretação dos seres humanos. A vida e a dignidade das pessoas, de sua natureza e de suas aspirações, com o discernimento que nasce no amor e na verdade (CV 55), são o critério justo para a percepção e a interpretação desses sinais.

Um exemplo concreto ajuda-nos a compreender do que se trata aqui. A preservação do patrimônio natural da Mata Atlântica – com sua biodiversidade, sua beleza cênica e sua contribuição para a manutenção dos recursos naturais – é de fundamental importância em toda a sua área de ocorrência.

No passado, muitas vezes movimentos ambientalistas de origem urbana consideraram que o único modo de conservar esse patrimônio era expulsar as populações pobres que viviam nos domínios da mata e criminalizá-las quando caçassem, pescassem ou retirassem plantas da mata. Essa visão se mostrou equivocada por três motivos. Em primeiro lugar, tinha um custo social muito elevado, pois dificultava a vida das populações pobres, sem dar-lhes alternativas viáveis – isso num País já marcado por sua elevada dívida social. Em segundo lugar, se tornava inviável pela falta de estrutura pública para controlar a ocupação das áreas de mata virgem e policiá-las. Por último, perdia-se um poderoso aliado na conservação dessas florestas: as populações tradicionais, que ali viviam, conheciam o ecossistema e estavam ligadas à mata por laços afetivos e pelo seu próprio modo de vida.

Atualmente, as estratégias mais bem-sucedidas de preservação e conservação da Mata Atlântica trabalham na perspectiva de um desenvolvimento sustentado que incorpora as populações que ali vivem, em vez de excluí-las. O que no passado parecia ser uma estratégia de defesa da natureza contra uma ameaça humana – representada pelos pobres – revelou-se na verdade uma atitude não-solidária e de defesa de interesses particulares de uma população urbana de classe média ou rica, com uma ideologia que o sociólogo Antônio Carlos Diegues denominou “*o mito moderno da natureza intocada*”.

O antropocentrismo solidário do desenvolvimento integral nunca é contrário à conservação e à preservação do meio ambiente. Longe disso, nos mostra os melhores caminhos para enfrentar os desafios ecológicos.

## A defesa da vida e a solidariedade

É bastante significativo que a *Caritas in veritate* recupere, de modo preciso, a relação entre a defesa ao meio ambiente e à vida em geral e a defesa da vida humana, em particular:

Se não é respeitado o direito à vida e à morte natural, se se tornam artificiais a concepção, a gestação e o nascimento do homem, se são sacrificados embriões humanos na pesquisa, a consciência comum acaba por perder o conceito de ecologia humana e, com ele, o de ecologia ambiental. É uma contradição pedir às novas gerações o respeito pelo ambiente natural, quando a educação e as leis não as ajudam a respeitar-se a si mesmas. O livro da natureza é uno e indivisível, tanto sobre a vertente do ambiente como sobre a vertente da vida, da sexualidade, do matrimônio, da família, das relações sociais, numa palavra, do desenvolvimento humano integral. Os deveres que temos para com o ambiente estão ligados aos deveres que temos para com a pessoa considerada em si mesma e em relação com os outros; não se podem exigir uns e espezinhar os outros. Esta é uma grave antinomia da mentalidade e do costume atual, que avilta a pessoa, transtorna o ambiente e prejudica a sociedade (CV 51).

A mentalidade atual, por levar a uma visão fragmentada e desumana da realidade, não vê a incongruência entre defender os ovos das tartarugas marinhas, porque são espécies em extinção, e ao mesmo tempo lutar pelo aborto, invocando os direitos da mãe e não reconhecendo os do bebê. Nos dois casos se trata de uma vida em gestação e, mesmo que não se reconheça uma dignidade própria à vida humana, dever-se-ia reconhecer ao menos a igualdade de tratamento para ambas.

Contudo, observe-se que o juízo geral de Bento XVI não é uma condenação moralista ao aborto. Ao escrever uma encíclica preocupada com a responsabilidade pessoal e os deveres de cada um, o papa rompe com o moralismo, pois tem de pôr a questão em termos das bases de construção da responsabilidade moral. O problema não é uma condenação legalista dos ataques à vida dos mais frágeis, mas, sim, a construção, no plano cultural, da solidariedade e da responsabilidade pelo outro e pelo bem comum.

Assim, o problema da defesa da vida se torna uma questão social de falta de solidariedade e de acolhida. Uma sociedade incapaz de criar uma pessoa solidária e responsável pelo outro e pelo bem comum tenderá a não defender a vida dos ainda não-nascidos, dos idosos e dos impossibilitados para a atividade produtiva. Mas, num mecanismo de retroalimentação, essa sociedade que não defende a vida se tornará cada vez menos solidária e incapaz de orientar-se pela busca do bem comum – até que seu individualismo comprometa a viabilidade de todo o sistema social e

econômico. Com essa tese, a *Caritas in veritate* unifica a questão da defesa da vida e a questão sócio-econômica (ver CV 74, 75).

## **A sociedade que quer desenvolver-se defende a vida e a natureza**

A perspectiva do desenvolvimento integral exige, portanto, uma postura solidária de defesa da vida e do meio ambiente. Essa solidariedade, base para a construção do bem comum, é também um pressuposto para o desenvolvimento sócio-econômico e humano.

A questão dos modos de vida alternativos – tão valorizados na mídia atual – ganha aqui um tratamento específico, nesta unidade entre dignidade da pessoa, meio ambiente e desenvolvimento:

As modalidades com que o homem trata o ambiente influem sobre as modalidades com que se trata a si mesmo, e vice-versa. Isto chama a sociedade atual a uma séria revisão do seu estilo de vida, que, em muitas partes do mundo, pende para o hedonismo e o consumismo, sem olhar para os danos que daí derivam. É necessária uma real mudança de mentalidade que nos induza a adotar novos estilos de vida, “*nos quais a busca do verdadeiro, do belo e do bom e a comunhão com os outros homens para um crescimento comum sejam os elementos que determinam as opções do consumo, da poupança e dos investimentos*” (CA 41). Toda lesão da solidariedade e da amizade cívica provoca danos ambientais, assim como a degradação ambiental por sua vez gera insatisfação nas relações sociais. A natureza, especialmente no nosso tempo, está tão integrada às dinâmicas sociais e culturais que quase já não constitui uma variável independente. A desertificação e a penúria produtiva de algumas áreas agrícolas são fruto também do empobrecimento das populações que as habitam e do seu atraso. Incentivando o desenvolvimento econômico e cultural daquelas populações, tutela-se também a natureza (CV 51).

*IVª Parte*

No contexto  
latino-americano e brasileiro



## *Caritas in veritate* e a América Latina: novos nomes para o desenvolvimento <sup>1</sup>

Juan Esteban Belderrain <sup>2</sup>

Sem dúvida, o século XX foi para a América Latina um século de crescimento e desenvolvimento. Os indicadores são eloquentes. Nesse período, a renda per capita da região multiplicou-se por cinco, o setor industrial que representava 5% da produção de riqueza passou a representar 25% desta, a expectativa de vida subiu dos 40 para os 70 anos e o índice de alfabetização foi de 35% para 85%. Todavia, essa melhoria nos indicadores sociais e econômicos não foi homogênea e nem se sustentou no decorrer dos últimos anos.

De fato, nas últimas décadas do século passado, registrou-se uma preocupante estagnação que continua até agora.

Por outro lado, as diferenças entre os níveis de crescimento da região e os índices dos países industrializados, assim como de outros países emergentes, continuaram aumentando no mesmo período (a participação da América Latina no comércio internacional, por exemplo, caiu dos 7% para os 3%). Essas diferenças cresceram também dentro da América Latina e no interior de cada país.

As políticas de desenvolvimento implementadas nas últimas décadas do século passado, a partir do “Consenso de Washington”, não conseguiram deter esse estancamento econômico e nem os graves problemas sociais que caracterizam a América Latina.

Mas a pior consequência do fracasso dessas políticas foi que elas nos deixaram sem “modelo”, ou seja, sem o suporte de um conjunto sistemático de propostas capazes de garantir o desenvolvimento da região. O modelo proposto pelo Consenso de Washington não foi substituído por outro modelo, mas por algumas reações diante de suas principais propostas. Se o consenso promovia a diminuição dos Estados e a abertura irrestrita dos mercados, as novas políticas reivindicavam uma maior presença do Estado na economia e o direito de ele poder controlar a liberação dos mercados. Porém, essas reações estão longe de ser um modelo e nem sequer se deram de forma homogênea na região.

Nos países cujos governos têm assumido características “neo-populistas” (Venezuela, Bolívia, Equador) registra-se uma profunda interferência do Estado na eco-

<sup>1</sup> Publicado originalmente na revista *Cidade Nova*, edição de setembro de 2009, n° 09, pp. 26-27.

<sup>2</sup> Cientista político, membro do CELADIC (Centro Latino-americano para o Desenvolvimento e a Integração Continental), colaborador das revistas *Cidade Nova* e *Mirada Global* ([www.miradaglobal.com](http://www.miradaglobal.com)), foi diretor da Fundação *Claritas*, de estudos políticos, na Argentina.

nomia que se reflete na nacionalização de empresas privadas ou que haviam sido privatizadas e num controle maior de fluxos financeiros e do comércio exterior. Nos demais países, as reações não foram nem percebidas. Inclusive, em alguns países nos quais a aplicação das políticas neoliberais foi limitada, não se percebem grandes diferenças nas orientações de sua política econômica atual.

Enquanto isso, entre fluxos e refluxos da economia, as graves questões sociais da região continuam sem solução e agravaram-se ainda mais como consequência da crise internacional.

## Desigualdade social

A América Latina continua marcada por níveis escandalosos de pobreza e de miséria. Em torno de 40% a 45% das pessoas encontram-se em situação de pobreza (mais de 200 milhões de pessoas). É curioso observar que tanto os primeiros anos da década de 1990 quanto o primeiro período dos anos 2000, nos quais predominaram receitas econômicas diferentes, houve anos de crescimento econômico em boa parte dos países da região, porém, os índices de pobreza mudaram muito pouco ou permaneceram inalterados.

Numerosos estudos mostram que o ritmo da redução da pobreza na região não está estreitamente ligado ao modelo econômico adotado, mas ao nível de crescimento econômico global e, fundamentalmente, à influência direta que esse crescimento tem na renda dos pobres. Nas sociedades desiguais é mais fácil que os setores mais poderosos fiquem com os benefícios do crescimento. Por isso, a distribuição inicial da renda e a forma como essa distribuição evolui ao longo do tempo afetam o ritmo de eliminação da pobreza.

Aqui chegamos ao nó da questão. Se o crescimento da América Latina foi menor do que o de outras regiões do planeta, se nas últimas décadas esse crescimento parou e se os seus benefícios não levaram a uma maior redução da pobreza, em boa parte isso ocorreu devido à profunda desigualdade que impera na região. É a desigualdade que obstaculiza a redução da pobreza e posterga o crescimento e o desenvolvimento.

## Princípio da gratuidade

A América Latina continua sendo a região mais desigual da terra. É o exemplo mais claro do escândalo das “disparidades que ferem” sobre as quais o Papa fala na *Caritas in veritate* (CV). Os 10% mais ricos da população detêm em torno de 84 vezes mais recursos do que os 10% mais pobres. Na Itália, que é o país que registra a maior disparidade social na Europa, os ricos detêm 12 vezes mais recursos do que pobres. Na América Latina os 20% mais pobres da população ficam com apenas 3,3% da renda, enquanto os 20% mais ricos ficam com 57,9%.

Isso explica porque o nível de pobreza não depende da aplicação de um ou de outro modelo econômico e porque é preciso mudar a lógica para o enfrentamento



das causas profundas desse problema. Talvez esteja aqui a maior contribuição que a nova encíclica pode dar para a compreensão da realidade latino-americana: Bento XVI nos convida a pensar, não em modelos econômicos, mas nos atores sociais reais e na lógica que está por trás dos comportamentos deles.

O grande desafio que temos diante de nós - resultante das problemáticas do desenvolvimento neste tempo de globalização, mas revestindo-se de maior exigência com a crise econômico-financeira - é mostrar, em nível tanto de pensamento como de comportamentos, que não só não podem ser esquecidos ou atenuados os princípios tradicionais da ética social, como a transparência, a honestidade e a responsabilidade, mas também que, nas relações comerciais, o princípio de gratuidade e a lógica do dom como expressão da fraternidade podem e devem encontrar lugar dentro da atividade econômica normal. Isto é uma exigência do homem no tempo atual, mas também da própria razão econômica. Trata-se de uma exigência simultaneamente da caridade e da verdade (CV 3).

Não se trata só de diminuir o peso do Estado e do mercado na orientação da economia, mas de rever como esses atores se comportam. Já está claro que o fato de ter deixado, no passado, o destino da economia a mercê do livre jogo dos capitais não produziu um maior benefício em termos sociais. Mas o mesmo acontece hoje, onde há uma maior presença do Estado no controle da economia. Muitos governos gastam mais recursos para assegurar a permanência no poder do que em produzir as mudanças sociais necessárias.

Na encíclica, o papa escreve:

A vitória sobre o subdesenvolvimento exige que se atue não só sobre a melhoria das transações fundadas sobre o intercâmbio, nem apenas sobre as transferências das estruturas assistenciais de natureza pública, mas sobretudo sobre a progressiva abertura, em contexto mundial, para formas de atividade econômica caracterizadas por quotas de gratuidade e de comunhão. O binômio exclusivo mercado-Estado corrói a sociabilidade, enquanto as formas econômicas solidárias, que encontram o seu melhor terreno na sociedade civil sem contudo se reduzir a ela, criam sociabilidade. O mercado da gratuidade não existe, tal como não se podem estabelecer por lei comportamentos gratuitos, e todavia, tanto o mercado como a política precisam de pessoas abertas ao dom recíproco (CV 39).

As mudanças necessárias requerem uma mudança de lógica e não somente uma transferência do domínio do mercado para o Estado. É necessária outra lógica de ação econômica e uma outra para a ação política. Trata-se de substituir os princípios de maximização de lucros ou de poder que operam de forma predominante sobre os atores econômicos ou políticos por princípios de caridade e justiça que ajudem a superar o grave problema da desigualdade.

No capítulo dedicado à economia, o Papa aprofunda sua análise. Ele escreve:

Hoje, podemos dizer que a vida econômica deve ser entendida como uma realidade com várias dimensões: em todas deve estar presente, em-

bora em medida diversa e com modalidades específicas, o aspecto da reciprocidade fraterna.

Na época da globalização, a atividade econômica não pode prescindir da gratuidade, que difunde e alimenta a solidariedade e a responsabilidade pela justiça e o bem comum em seus diversos sujeitos e atores. Trata-se, em última análise, de uma forma concreta e profunda de democracia econômica.

A solidariedade consiste primariamente em que todos se sintam responsáveis por todos e, por conseguinte, não pode ser delegada só ao Estado. Se, no passado, era possível pensar que havia necessidade primeiro de procurar a justiça e que a gratuidade intervinha depois como um complemento, hoje é preciso afirmar que, sem a gratuidade, não se consegue sequer realizar a justiça. Assim, temos necessidade de um mercado, no qual possam operar, livremente e em condições de igual oportunidade, empresas que persigam fins institucionais diversos.

Ao lado da empresa privada orientada para o lucro e dos vários tipos de empresa pública, devem poder-se radicar e exprimir as organizações produtivas que perseguem fins mutualistas e sociais. Do seu recíproco confronto no mercado, pode-se esperar uma espécie de hibridização dos comportamentos de empresa e, conseqüentemente, uma atenção sensível à civilização da economia. Neste caso, caridade na verdade significa que é preciso dar forma e organização àquelas iniciativas econômicas que, embora sem negarem o lucro, pretendam ir mais além da lógica da troca de equivalentes e do lucro como fim em si mesmo” (CV 3).

O mesmo poderíamos esperar da política - mesmo se esse tema não foi suficientemente aprofundado pelo Pontífice. Prevalece na literatura sobre as políticas econômicas um consenso sobre duas condições básicas para o desenvolvimento: o capital institucional - o funcionamento das instituições políticas e econômicas - e o capital social, entendido como a confiança recíproca entre membros de uma comunidade.

No fundo, uma das pedras mais pesadas a serem removidas no caminho do desenvolvimento da América Latina é a falta de vigência da democracia em toda a sua plenitude, não somente aquela restrita ao âmbito político e praticada como sistema de governo, mas também como expressão de valores éticos estendidos a todos os âmbitos da atividade humana. Também a atividade política, se deseja contribuir “*para o desenvolvimento econômico, social e político precisa (...) dar espaço ao princípio de gratuidade como expressão de fraternidade*” (CV 34).

Se, no campo econômico, a comunhão implica a doação livre de lucros, no campo político, a fraternidade significa a doação livre de cotas de poder em favor do cidadão, especialmente dos mais fracos. A democracia participativa e a delegação de autoridade ao cidadão no poder encontram novas chaves de significação para o contexto latino-americano no princípio de fraternidade.

Comunhão e fraternidade, novos nomes para superar as graves injustiças que perpassam a América Latina, novos nomes para suscitar esperanças de desenvolvimento “*do homem todo e de todos os homens*” (CV 9).

## Os desafios da economia brasileira a partir da *Caritas in veritate*

Antonio Carlos Alves dos Santos<sup>1</sup>

Na *Caritas in veritate* (CV), Bento XVI retoma a discussão da problemática do desenvolvimento, que já havia sido analisada na *Populorum progressio*, de Paulo VI, e na *Gaudium et spes* (GS), que reconhece que “a atividade econômica, regulando-se por leis e métodos próprios, deve, portanto, exercer-se dentro dos limites da ordem moral” (GS 64). Essa é uma clarificação importante, pois evita o perigo, sempre presente, de um discurso que ao negar as leis econômicas acaba por resvalar no moralismo. Há, também, em sentido oposto, o risco de, em nome dessas mesmas leis econômicas, negar espaço à moralidade. É uma linha tênue, como caminhar no fio da navalha, a que separa esse risco e uma atitude de respeito às demandas impostas pela lógica econômica sem deixar de lado o respeito à vida e à dignidade humana.

A existência de diferentes escolas de pensamento econômico torna essa relação ainda mais complicada. É por isso que a Doutrina Social da Igreja está “aberta à verdade [...] qualquer que seja o saber donde provenha, a Doutrina Social da Igreja acolhe-a, compõe numa unidade os fragmentos em que frequentemente a encontra” (CV 9). Em outras palavras, a priori não é possível descartar o diálogo com nenhuma das diferentes escolas do pensamento econômico; cada uma delas aporta à Doutrina Social um conhecimento adicional sobre a realidade econômica e social em que vivemos.

Essa abertura às diferentes áreas do conhecimento é enriquecedora e extremamente importante, pois nos permite apresentar uma visão mais adequada de vários conceitos, analisar mais rigorosamente os diversos problemas econômicos e sociais e fundamentar melhor as propostas para a sua superação. Naturalmente, esse conhecimento, o trabalho da razão, tem sempre a necessidade de ser purificado pela fé (CV 56). É mediante esse diálogo entre a fé e a razão que se torna possível uma convergência entre as demandas da lógica econômica e as da vida. A razão (leis econômicas), sem os limites determinados pela ordem moral (fé), leva à negação da centralidade da pessoa humana e a sua transformação em mero objeto da engrenagem do processo econômico. Com isso, o processo de desenvolvimento econômico degenera-se em mecanismo de exploração da pessoa humana, não

<sup>1</sup> Economista. Professor titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, colaborador do Núcleo Fé e Cultura da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutor em Economia pela Fundação Getúlio Vargas, estudou no St Antony's College, Universidade de Oxford. Atua principalmente nos temas de teoria econômica, história do pensamento econômico, economia e ética e doutrina social católica.

permitindo a manifestação de sua vocação ao desenvolvimento e negando sua liberdade e seus direitos.

## O agente econômico diante da crise

A recente crise econômica, que tanto dor causou e ainda causa em diferentes partes do mundo, é uma lembrança dos perigos de uma razão que considera o transcendente um luxo desnecessário, e confirma quão limitado é um agir ético baseado exclusivamente na razão. A avareza, a luxúria, a inveja e a soberba deixam de ser vícios e passam a ser virtudes que garantem um resultado aparentemente a todos benéfico. O agente econômico comporta-se como um Mestre do Universo, um ser que não necessita recorrer à moralidade para justificar ou guiar seu agir nas diferentes esferas da existência humana.

Os bons resultados econômicos no curto prazo validam tal comportamento e calam as vozes que alertam para o risco de uma lógica econômica que negligência as consequências de longo prazo de um agir econômico fundado no hedonismo, incapaz de redistribuir a riqueza que gera e cego ao clamor dos que são deixados no acostamento da longa e tortuosa via do crescimento e do desenvolvimento econômico.

Outra consequência é o diálogo de surdos e a transformação de produtos do agir humano em personificação do mal em si. Em países em desenvolvimento, como é o caso do Brasil, há uma lista longa de moinhos de vento que aparentemente seriam um empecilho à construção de uma sociedade mais justa. Entre eles destacam-se o mercado, a economia de mercado e a globalização.

## Os limites reais e ilusórios do mercado

Em claro contraste com aqueles que consideram o mercado uma pedra no caminho de uma sociedade mais justa, a encíclica apresenta uma visão mais rica e observa que “*a sociedade não tem de se proteger do mercado, como se o desenvolvimento deste implicasse ipso facto a morte das relações autenticamente humanas*”, alertando para o fato de que “*é verdade que o mercado pode ser orientado de modo negativo, não porque isso esteja em sua natureza, mas porque uma certa ideologia pode dirigi-lo em tal sentido*” (CV 36).

O mercado é um instrumento que tanto pode ser útil na construção de uma sociedade com mais riqueza, em que há justiça, respeito à dignidade humana e aos direitos dos trabalhadores, quanto pode, de fato, ser um fator que atue em sentido contrário. É um instrumento que se comporta como um pêndulo e pode ir para qualquer um dos lados – não por ser dotado de uma racionalidade própria e autônoma em relação ao ser humano, mas como resultado das escolhas desse mesmo ser, criado à semelhança de Deus. O mercado é, neste sentido, o resultado e ao mesmo tempo um *locus* em que se materializa o agir humano na história.

A economia de mercado é um outro moinho de vento recorrente no discurso das lideranças dos países em desenvolvimento, que se empenham pela construção de uma sociedade mais justa e solidária. Neste caso, também, a leitura que a enci-

clica apresenta é um retrato que está longe do maniqueísmo da visão tradicional, da fotografia em preto e branco.

A encíclica recorda que *“há que considerar errada a visão de quantos pensam que a economia de mercado tenha estruturalmente necessidade duma certa quota de pobreza e subdesenvolvimento para poder funcionar do melhor modo”* (CV 35). Essa é uma observação fundamental, pois tal percepção, equivocada, leva a propostas que estabelecem a revolução – não raro violenta – antimercado como pré-requisito para a superação das mazelas sociais que tanto afligem os habitantes dos países em desenvolvimento. Qualquer outra proposta seria perda de tempo, inútil, já que iria contra as proposições de uma ciência verdadeiramente científica e imune às fraquezas e deficiências da ciência burguesa.

A fragilidade dessa afirmação é amplamente reconhecida pela comunidade dos economistas, mas, infelizmente, não parece ser de conhecimento dos demais atores nos países em desenvolvimento. Outra consequência desse equívoco é um discurso moralista, sem fundamento econômico, que quando alçado ao poder acaba por implementar uma política econômica populista, com resultados trágicos para o bem-estar daqueles a quem esses atores políticos – vários deles homens realmente preocupados com o bem comum – afirmam estar protegendo.

Reconhecer que a pauperização de grandes parcelas da população é a chaga do subdesenvolvimento não é uma condição necessária à sobrevivência da economia de mercado, não implica em negar as calamidades sociais presentes em vários países em desenvolvimento onde viceja esse sistema econômico. Tais calamidades de fato existem, mas pôr a culpa nesse sistema econômico é simplificar em demasia o problema e ir contra a experiência histórica do último século, quando era possível encontrar situações de miséria, fome e subdesenvolvimento nos dois sistemas econômicos existentes à época: a economia de mercado e o chamado socialismo real.

As origens do subdesenvolvimento não parecem estar somente em questões materiais, como já argumentava Paulo VI, mas na ausência de solidariedade e fraternidade. Estas dificilmente podem ser somente o produto da razão: exigem o encontro com o Cristo. Sem esse encontro, a esfera econômica torna-se um campo fértil à manifestação dos *“efeitos perniciosos do pecado”* (CV 34) e ao nascimento e florescimento de convicções *“que levaram a sistemas econômicos, sociais e políticos que espezinharam a liberdade da pessoa e dos corpos sociais”* (CV 34).

## Os desafios do mundo globalizado

A globalização, argumentam seus críticos, é uma palavra que resume um conjunto de práticas que em nada ajudariam no processo de desenvolvimento e superação das iniquidades sociais e econômicas de grande parcela da população. Muito pelo contrário, esse fenômeno seria uma atualização ou modernização de práticas de dominação e exploração já conhecidas dos povos dos países em desenvolvimento, ou, para usar uma expressão de agrado de alguns críticos da globalização, da periferia do capitalismo.

Há, naturalmente, uma grande parcela de verdade nesses argumentos, mas estes não descrevem toda a complexidade do processo de globalização. E há, como se ar-

gumenta na encíclica, uma atitude fatalista que parece ser o resultado da visão, equivocada, de uma autonomia do mercado em relação à pessoa humana. Essa leitura determinista não dá a devida atenção a aspectos positivos da globalização, como, por exemplo, os diálogos interculturais entre povos que antes estavam impossibilitados de manter qualquer comunicação. Em outras palavras, a globalização amplia a possibilidade de contato e de trocas de experiências da grande família humana.

Em relação ao aspecto econômico, os processos de globalização, se bem concebidos e geridos, “*oferecem a possibilidade duma grande redistribuição da riqueza em nível mundial, como antes nunca tinha acontecido*”, porém, “*mal geridos, podem pelo contrário fazer crescer a pobreza e a desigualdade*” (CV 42).

Visão exageradamente otimista ou autoengano, seria o argumento provável de um crítico ácido do fenômeno da globalização. Mas, se olharmos para o retrospecto de outras experiências de globalização – não é a primeira vez que esse fenômeno ocorre –, o diagnóstico da encíclica parece plenamente justificado. Apostar em que o resultado negativo será o único a prevalecer é uma atitude fatalista que não condiz com a experiência histórica ou com os resultados do atual processo de globalização.

Isso não quer dizer que não se deva condenar as dificuldades que se impõem à livre circulação dos trabalhadores, em claro contraste com a total liberdade dos fluxos de capitais. Ou o protecionismo, que, ao fechar os mercados dos países desenvolvidos aos produtos dos países em desenvolvimento, condena estes últimos a situações de eterna fragilidade econômica e dependência – que, por sua vez, acabam sendo o caldo de cultura para práticas políticas autoritárias e sem compromisso com o respeito à vida e à centralidade da pessoa humana.

O florescimento da economia de mercado e uma maior liberdade de trocas comerciais, como já mencionado, não garantem que a riqueza gerada será distribuída, mas historicamente, como atesta a literatura econômica, tem demonstrado ser uma condição necessária ao processo de desenvolvimento econômico, por levar, também, a um grau maior de liberdade, inclusive de liberdade religiosa. É este, afinal, o melhor indicador de que o processo de crescimento econômico conseguiu transformar-se em desenvolvimento econômico: sua capacidade de aumentar a oferta das liberdades que o prêmio Nobel A. Sen chama de “substantivas” e que nada mais são que uma variação em torno do eudemonismo aristotélico.

## Desenvolvimento, crise e o contexto brasileiro

Propor uma face humana para o desenvolvimento econômico – afastando-o do foco no curto prazo, do ataque aos direitos sociais dos trabalhadores, da precária situação de proteção social em nome de lucros maiores – é o grande desafio da Doutrina Social, principalmente em um cenário econômico ainda marcado por uma crise somente comparável à de 1929.

A crise evidenciou a importância da confiança para o bom funcionamento do mercado. Sem a confiança, é difícil manter em funcionamento as trocas comerciais, os mecanismos de compra e venda, o necessário financiamento da atividade

produtiva. O crédito desaparece em decorrência da desconfiança de que os resultados publicados nos balanços das empresas não sejam o retrato de sua real situação econômica. Esta situação de entorpecimento, de paralisia da economia, com terríveis consequências sociais, como o desemprego, a perda da cobertura médica e o aumento da insegurança em relação ao futuro, não poupou nenhum país, mas teve impacto menor naqueles em que a regulamentação estatal a até mesmo a atuação direta na atividade econômica conseguiram sobreviver ao ataque do hiperliberalismo da década de 1990.

No Brasil, a crise econômica seguramente não foi apenas uma marolinha, mas tampouco assumiu a dimensão social e econômica que tínhamos e, aparentemente, já entrou para os anais da história econômica. A economia brasileira está-se recuperando rapidamente e tudo leva a crer que o crescimento econômico em 2010 deverá ser bastante robusto. Essa capacidade de superação em tão curto espaço de tempo é o resultado de mudanças profundas e controversas ocorridas a partir da década de 1990.

A vitória na luta contra a inflação elevada é um evento que não deve ser menosprezado. Sabemos que o pobre é o mais penalizado pelo descontrole dos preços, pois ele, ao contrário de alguns privilegiados, não tem acesso aos intrincados e eficientes mecanismos de proteção da riqueza e da renda. A dívida externa pública (estatal) é outro problema que pareceria eterno e sem solução, mas que foi finalmente superado. Hoje, o endividamento externo é fundamentalmente privado e sem impacto significativo sobre a política econômica. Resta, ainda, o problema da dívida interna, que para manter-se sobre controle requer uma gestão rigorosa dos gastos públicos, com sérias implicações sobre importantes e necessárias políticas públicas.

O famigerado e pouco compreendido superávit primário (receitas menos despesas de um país, descontando o que é pago em juros da dívida pública) e a política de juros são dois bons exemplos de um aparente desprezo pela vida, que na verdade são necessários justamente para preservá-la. Explico. A política fiscal (controle de gastos e despesas públicas) e a política monetária (taxa de juros) são instrumentos usados para manter a inflação sobre controle e reduzir o risco de um retorno ao passado de superinflação. O risco é pequeno, mas, dado o longo histórico de convivência com uma inflação elevada, é prudente se precaver. A política de juros poderia, certamente, ser menos dura e mais inteligente, pois foram perdidas várias oportunidades para reduzi-la, sem prejudicar o controle da inflação. Um Estado com bom equilíbrio fiscal (despesas públicas compatíveis com as receitas) é importante, por garantir a implementação de políticas sociais, sem o risco de retorno da inflação.

Uma política econômica que respeite os fundamentos econômicos não é, no entanto, um empecilho ao enfrentamento das terríveis desigualdades sociais brasileiras. Muito pelo contrário. Um país que conseguiu superar problemas econômicos difíceis, industrializar-se, construir um moderno sistema de agronegócios, tornar-se relativamente desenvolvido não pode esquivar-se de enfrentar os problemas da desigual e injusta distribuição da propriedade no campo, da falta de teto nos grandes centros urbanos, da absurda concentração de renda e riqueza e da longa lista de ma-

zelas sociais. Este é o momento para enfrentarmos esses problemas, para transformar o crescimento econômico em um verdadeiro e real desenvolvimento econômico centrado na pessoa humana, num desenvolvimento integral do ser humano. Isso é perfeitamente viável e não deve ser visto como uma decisão exclusiva do agente público, pois é responsabilidade de todos.

## **A governança mundial e a economia**

É dentro desta perspectiva de desenvolvimento econômico e desenvolvimento integral do homem que deve ser analisada a proposta de uma autoridade política mundial, responsável pelo governo da economia mundial, feita pela encíclica (CV 67). À primeira vista pode parecer uma ideia utópica, uma negação da lógica econômica e do realismo político. A última avaliação até pode ser correta, mas é suficiente lembrar o processo de criação da Comunidade Econômica Europeia, para percebermos que uma proposta aparentemente utópica às vezes se torna bastante realista.

A partir desse experimento político e econômico europeu, encontramos a justificativa econômica para um governo responsável pela gestão da economia mundial. Trata-se, por exemplo, de fazer bom uso da experiência de criação de uma moeda única para o espaço econômico europeu e fazer o mesmo para economia mundial, ou seja, criar uma moeda única para todos os países do mundo. Essa é, aliás, justamente a proposta do prêmio Nobel de economia Robert Mundell, autor dos fundamentos econômicos da experiência europeia.



## *Caritas in veritate* e os movimentos populares no Brasil

Vando Valentini<sup>1</sup> & Rafael Marcoccia<sup>2</sup>

O Brasil tem uma grande tradição de movimentos populares, frequentemente apoiados pela Igreja Católica. Assim, é justo que nos perguntemos em que aspectos a encíclica de Bento XVI *Caritas in veritate* (CV) pode dialogar com os movimentos populares brasileiros. Para responder a essa pergunta a partir de experiências práticas e não de um discurso abstrato, procuramos traçar um paralelo entre os conteúdos da encíclica e a história de um movimento popular da periferia de São Paulo, que fundou duas organizações: a Associação dos Trabalhadores Sem-Terra de São Paulo (ATST) e a Associação Educar para a Vida<sup>3</sup>.

Esse é um movimento muito bem-sucedido. Começou em 1986, com a luta por moradia na periferia de São Paulo, e hoje envolve cerca de 200.000 pessoas. Em 1988, um primeiro grupo de 18 famílias sem teto conseguiu, por intermédio do movimento, comprar um terreno, para ali construir suas casas. Atualmente, 17.500 famílias já têm casa própria ou a estão construindo em terrenos de sua propriedade. As casas são construídas em loteamentos que, aos poucos, vão recebendo toda a infraestrutura urbana, contando inclusive com praças, escolas, centros comunitários e postos de saúde. Cada moradia é planejada por seu proprietário e a planta é desenhada por arquitetos. Em razão da precariedade do serviço público de saúde e dos preços relativamente altos dos planos de saúde privados, o movimento conseguiu fazer uma parceria com um desses planos, que dá um atendimento de muito boa qualidade a preços muito baixos a cerca de 25.000 pessoas. Em 2004, diante da dificuldade que as famílias tinham para que seus filhos fizessem um curso universitário, o movimento iniciou uma ação para conseguir mensalidades escolares com valores reduzidos. Atualmente, mais de 10.000 associados concluíram seu curso universitário e 60.000 associados

1 Economista e sacerdote católico. É coordenador do Núcleo Fé e Cultura e da Pastoral Universitária da PUC-SP, e assessor espiritual da Associação dos Dirigentes Cristãos de Empresas de São Paulo (ADCCE-SP). Também acompanhou as atividades da Associação dos Trabalhadores Sem-Terra de São Paulo e da Associação Educar para a Vida, movimentos populares citados nesta obra.

2 Professor de Ensino Social Cristão na FEI-SP, doutorando em Ciências Políticas pela PUC-SP. Dedicou-se à pesquisa sobre os princípios personalistas aplicados à Doutrina Social da Igreja, solidariedade e subsidiariedade.

3 Para contato com estas associações, ver o site [www.educarparaavida.com.br](http://www.educarparaavida.com.br).

estão cursando uma faculdade (mais de 10% da população de estudantes universitários da cidade de São Paulo), com mensalidades até 50% menores que as normais<sup>4</sup>.

## O protagonismo da pessoa, combinando criatividade e reivindicação

Uma das peculiaridades desse movimento é que os militantes compram os terrenos nos quais vão construir suas casas, em vez de optar pela política de ocupações, frequente em movimentos sociais dessa natureza. Essa foi uma opção pragmática e não ideológica, como conta um dos principais líderes do movimento, Marcos Zerbini:

Seguindo uma provocação da Campanha da Fraternidade de 1986, que tinha como lema “Terra de Deus, terra de irmãos”, nós começamos a chamar na comunidade as pessoas que tinham problema de habitação, que pagavam aluguel... Para nossa surpresa, numa pequena comunidade, na primeira reunião, depois de quinze dias do convite, apareceram 200 famílias. Depois de dois meses, eram duas mil famílias que nos procuravam buscando uma alternativa para o problema da moradia. E o que nós sabíamos fazer? O mesmo que a grande maioria dos movimentos: organizar as pessoas, cobrar da Prefeitura, cobrar do Estado a solução do problema por meio da construção de habitação popular.

Bom, quase dois anos se passaram sem que conseguíssemos qualquer resultado. Então vários movimentos de moradia se reuniram e disseram o seguinte: “Precisamos tomar uma atitude dura para forçar a Prefeitura e o governo do Estado a fazerem alguma coisa”. E começaram a promover inúmeras ocupações na cidade de São Paulo, em especial em áreas públicas, para que se forçasse a Prefeitura, o governo do Estado a fazer alguma coisa. Nós levamos essa discussão para o nosso grupo e o pessoal preferiu não participar, pois achava muito arriscado ir com toda a família ocupar uma terra, correndo o risco de perder a luta e deixar a família totalmente desabrigada. Mas nós acompanhamos de perto cinco ocupações de terra, que não eram promovidas pelo nosso movimento, mas às quais acabamos indo dar apoio. O que aconteceu? Eles ocuparam algumas áreas particulares, e depois de oito meses de ocupação foram despejados. Oitocentas famílias que não tinham para onde ir. Metade delas voltou para a casa de algum parente, pai, mãe, amigo, que os acomodou, mas os outros não tinham nem um local para voltar. Conseguimos algumas paróquias para alojar o pessoal nos seus salões comunitários, em situação muito precária.

E nós começamos a perguntar para as pessoas o que as tinha levado a participar de uma atitude tão drástica, de participar de uma ocupação de terra, de uma invasão. E elas disseram: “Nós participamos porque o nosso coordenador nos garantiu que, se nós fizéssemos a ocupação da terra, o proprietário negociaria a

---

<sup>4</sup> Dados retirados do boletim informativo da Associação, denominado *O movimento*, edição de dezembro de 2009.

área com a gente, e a gente ia comprar e virar dono dela”. E isso acendeu uma ideia: se o objetivo é comprar, por que não tentar fazer o processo inverso? Nós nos organizamos, juntamos o recurso de todo o mundo, e compramos uma área para ocupar depois. Aí você ocupa o que é seu, sem sofrer esse tipo de problema. E um grupo de 18 famílias, dessas 400, havia guardado um pouco de dinheiro. Nós procuramos uma área, encontramos uma senhora muito religiosa, contamos para ela a situação, ela ficou comovida e, numa época de inflação muito alta, facilitou o pagamento da área. E essas 18 famílias compraram essa área, e depois de uma semana já tinham construído um pequeno barraco no fundo do terreno. E nós continuamos acompanhando essas famílias, que, em três, quatro meses, já tinham construído uma pequena casa; e esse pedaço de terra se transformou num bairro normal. Então pensamos: se essa alternativa foi viável para um grupo que tinha sido despejado, por que não reproduzir essa mesma experiência com as pessoas que participavam das reuniões dos nossos grupos? Assim, o trabalho começou a dar certo, as pessoas começaram a conseguir seu terreno e a construir suas casas, e o movimento foi crescendo.

O grande problema era transformar aquele conjunto de casas num bairro, e aí a gente descobriu as dificuldades de convencer os órgãos públicos a levar água, luz, esgoto, equipamento social a esses bairros. Descobrimos que comprar terra não era difícil, construir casa não era difícil, mas era muito difícil construir um bairro novo<sup>5</sup>.

Outra líder do movimento, Cleuza Ramos, explica que esse processo não foi possível sem muita luta:

Então começamos com essa experiência de comprar a terra coletiva para colocar as famílias. Compramos a primeira terra em uma área grande, com cada lote bem barato. Mas essa terra precisava de infraestrutura depois: água, luz... E quando fomos atrás disso vimos que ficava mais caro do que a terra. Começamos a pressionar a Prefeitura e fomos denunciados para o Ministério Público, pois diziam que não tínhamos seguido as leis. Em um encontro, padre Ticão [pároco na Zona Leste da cidade, nda] contou sobre uma comunidade no Rio Grande do Sul onde cada um escreveu uma carta para o governador pedindo audiência, pois não conseguiam falar com ele. Aí pensamos que essa coisa seria boa para nós. No dia seguinte, começamos a escrever cartas para o governador para pedir audiência. Escrevemos 40 mil cartas e ele marcou a reunião. Fomos até o seu gabinete e depois ele foi visitar a nossa comunidade e, chegando lá, se animou com tantas pessoas que viu e mandou pôr água, luz e tudo. Depois disso começamos a fazer os loteamentos direito: compramos o terreno, esperamos a aprovação e construímos. Depois precisávamos de escolas e essa foi outra luta, mas conseguimos; e assim os bairros, mesmo sendo na periferia, ficaram bonitos, com escola, água, luz, asfalto.

5 Os testemunhos citados foram extraídos de depoimentos dados por Cleuza e Marcos Zerbini em palestras proferidas no Meeting pela Amizade entre os Povos, em Rimini, na Itália, em 2008 e 2009, e de artigos das revistas *Passos Litterae Communis* (Brasil), nº 74, 78 (2006), 88 (2007) e *Atlantide* (Itália), v. III, nº 2 (2008).

O sucesso do movimento, desde o início, se baseia, portanto, na combinação entre a capacidade de construção da própria comunidade e as lutas reivindicatórias. A mobilização não se orienta pela reivindicação de direitos não atendidos pelo Estado, ainda que justos, mas, sim, pela capacidade da comunidade de se organizar para resolver seus problemas. A reivindicação dos direitos se fortalece a partir da experiência de já terem construído uma coisa juntos, de serem capazes de definir o que é bom para a comunidade e de começar a realizar essa proposta de bem comum.

Os passos dessa caminhada ecoam na memória quando lemos algumas passagens da *Caritas in veritate*, mesmo quando não se referem explicitamente a movimentos populares. Por exemplo, quando a encíclica diz que a pessoa deve ser o protagonista, o centro e o fim do desenvolvimento (CV 25, 47), que a partilha dos deveres (no caso, a construção comunitária da casa e do próprio bairro) mobiliza mais que a mera reivindicação dos direitos (CV 43), ou que a solidariedade não pode ser desvinculada da subsidiariedade (princípio da Doutrina Social da Igreja que defende o protagonismo da pessoa em relação ao Estado, CV 57, 58, ver também *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 185ss).

## A política implica um compromisso ético

Nenhum compromisso político-ideológico pode subsistir sem o compromisso ético pessoal do militante que adentra este universo. A sedução pelo poder, o risco da corrupção são ameaças permanentes para qualquer pessoa nessas condições. A necessidade desse princípio moral que oriente a conduta pessoal sempre foi destacada pela Doutrina Social da Igreja, e é retomada na encíclica *Caritas in veritate*: “O desenvolvimento é impossível sem homens retos, sem operadores econômicos e homens políticos que sintam intensamente em suas consciências o apelo do bem comum” (CV 71).

Por isso, o engajamento político-partidário e a candidatura a cargos públicos representam um passo particularmente delicado no desenvolvimento dos movimentos populares. Contudo, nos países democráticos, é um caminho natural e até necessário para as lideranças dos movimentos sociais.

Marcos Zerbini, enquanto líder de um movimento popular, também seguiu esse caminho político. Foi eleito vereador em 2000 e em 2004, e deputado estadual em 2006. Sobre sua carreira legislativa e as tentações que a cercam, dá o seguinte depoimento:

Ingressei na política trabalhando com movimento popular... Ajudamos as pessoas a guardarem seu dinheiro e compramos juntos um grande lote de terra por um preço bem mais barato e dividimos entre as famílias para a construção de suas casas. Mas a aprovação do loteamento sempre foi um grande problema. Os processos são extremamente complicados. O pessoal compra a área e para fazer um projeto e aprovar na Prefeitura e no Estado demora em média 4, 5, 6, até 8 anos. O grande problema sempre foi a Prefeitura. Então a gente ajudou a eleger alguns vereadores, que se comprometeram a nos ajudar, mas não tinham compromisso de fato. Marcavam uma reunião, mas não compravam a briga, não caminhavam junto. Discutindo entre nós, avaliamos que tínhamos de ter uma candidatura própria. E o

pessoal do movimento achou que tinha de ser eu o candidato. Para mim foi muito difícil fazer a primeira campanha. Mesmo tendo clareza de que é para representar um povo, representar um grupo, você tem a impressão de que está pedindo uma coisa para si. Foi muito difícil. Agora, o que é legal é que você vê que quando realmente mantém essa relação com seu grupo, quando não perde o contato com as pessoas que o elegeram, quando você entende que realmente está representando essas pessoas, fazer política é muito mais fácil. Se você não perder a própria identidade é muito mais fácil. Mesmo com essa relação com o poder. A relação com o poder é muito difícil, pois, infelizmente, todo ser humano tem uma tendência muito natural a ser seduzido pelo poder, pelo egoísmo, pelo dinheiro. E o que garante a sua integridade é você nunca esquecer os motivos que o levaram a estar onde está. Então, vamos dizer que o que salvou minha humanidade foi permanecer sempre junto ao movimento. Não me afastar do movimento. Porque cada vez que eu via alguma coisa que era tentadora, que seduzia, eu falava: “Não, espera. Não é por esse motivo que estou aqui. Estou aqui porque eu represento pessoas que acreditaram em mim”.

A experiência de Zerbini aponta para o pertencimento como condição para o compromisso ético. Ele não fica com seu povo porque está comprometido ideologicamente com ele, mas está comprometido com ele porque permanece junto dele. É interessante notar que, quando se candidata a deputado estadual, abre espaço para que Cleuza se candidate a vereadora. Esta se recusa, alegando que, se os dois se tornassem políticos eleitos, a relação com o movimento se tornaria muito difícil.

Neste aspecto, a inserção eclesial aparece como um fator decisivo para a caminhada dos líderes do movimento. Dentro da Igreja encontram outros líderes, outras referências pessoais, que lhes permitem manter sua vinculação com o movimento, mesmo quando passam a enfrentar desafios e situações muito distantes da experiência dos demais militantes. Dentro da Igreja, eles se sentem dentro de um povo que continua a acompanhá-los, mesmo quando seus colegas de movimento deixam aparentemente de ser uma referência óbvia no enfrentamento das questões.

## O reencontro com a experiência eclesial

Assim como aconteceu com muitos outros movimentos populares brasileiros, também a história da Associação dos Trabalhadores Sem-Terra de São Paulo começa no interior da Igreja Católica, entre grupos paroquiais e comunidades eclesiais de base. Seus dois principais líderes, Cleuza e Marcos Zerbini, e seus primeiros coordenadores já eram militantes católicos quando iniciaram o movimento.

Contudo, seguindo um roteiro que foi comum entre os movimentos populares no período da abertura política da década de 1980, sua liderança se afasta da Igreja, ainda que continue utilizando salões paroquiais e mantendo o contato com padres e grupos eclesiais.

Entre 2002 e 2003, Cleuza, Marcos e os demais líderes da Associação dos Trabalhadores Sem-Terra conhecem militantes do movimento eclesial Comunhão e Libertação e começam uma reaproximação pessoal com a Igreja Católica. Hoje, o movimento continua com seu perfil laico e social, mas sua liderança faz questão de explicitar a importância da experiência religiosa para sua vida pessoal e seu engajamento social. Que fatores levaram a essa reaproximação da vida cristã? Com o tempo, o êxito no atendimento às demandas materiais dos militantes ia deixando evidente outras carências, outras limitações da caminhada, como Cleuza testemunha:

Apesar de tudo, eu estava muito infeliz. Meu sonho era fazer uma comunidade e eu tinha visto que não tinha feito uma comunidade. Tinha feito casa, mas a comunidade não tinha sido feita, e eu sentia muita angústia e muitas vezes falava para o Marcos: “Não estou feliz, estou infeliz. A gente vê esse povo que era tão amigo, tão unido, quando lutava pela casa, e agora eles brigam por qualquer coisa, não se entendem, não se ajudam como antes”. Essa comunidade, que a nós tínhamos criado juntos, não tinha nenhum sinal de Cristo, não tinha, de verdade, nenhum sinal de comunidade.

Em outro diálogo, Cleuza explica como reencontrar a experiência cristã ajudou todo o movimento a retomar a luta com um horizonte novo, mais humano e mais firme. Depois de voltar a participar de um movimento na Igreja, compreendeu o que somente Cristo pode ensinar:

O governo pode tirar muitas pessoas da favela, mas a única coisa que pode mudar uma pessoa é o olhar que alguém tenha para ela. Não tem como mudar uma pessoa se ela não for abraçada. Eu sou uma pessoa mudada, porque fui abraçada por Cristo... por cada pessoa de Comunhão e Libertação. As pessoas sempre me perguntam como é que isso acontece. Eu aprendi que Cristo não é uma ideia ou uma crença. Aprendi na minha vida que Cristo é uma presença.

O reencontro com a experiência religiosa permitiu tanto uma postura mais adequada do ponto de vista pessoal quanto a reconstrução de uma postura solidária que estava, de certa forma, sendo perdida à medida que as necessidades concretas que pautavam inicialmente a ação do movimento iam sendo atendidas.

O eco dessa experiência novamente se faz sentir quando se lê na *Caritas in veritate*:

De natureza espiritual, a criatura humana realiza-se nas relações interpessoais: quanto mais as vive de forma autêntica, tanto mais amadurece a própria identidade pessoal. Não é isolando-se que o homem se valoriza a si mesmo, mas relacionando-se com os outros e com Deus, pelo que estas relações são de importância fundamental. Isto vale também para os povos; por isso é muito útil para o seu desenvolvimento uma visão metafísica da relação entre as pessoas. A tal respeito, a razão encontra inspiração e orientação na revelação cristã, segundo a qual a comunidade dos homens não absorve em si a pessoa aniquilando a sua autonomia, como acontece nas várias formas de totalitarismo, mas valoriza-a ainda mais porque a relação entre pessoa e comunidade é feita de um todo para outro todo (CV 53).

## A experiência do dom e da gratidão

O aspecto mais valorizado por Marcos e Cleuza nesse reencontro com o cristianismo é o nascimento de uma postura que eles próprios consideram mais adequada e mais humana diante da realidade.

Naquele tempo [diz Cleuza, referindo-se ao período em que se reaproximou da Igreja], o movimento era metade do que é hoje, e nós estávamos cansados e não suportávamos a responsabilidade. Hoje, a responsabilidade é muito maior, mas não pesa, porque sabemos que é Deus que cuida e que nós só temos que dizer sim a Ele.

Aqui, a experiência pessoal de ambos se identifica completamente com o conteúdo da encíclica, particularmente com a passagem que se refere à experiência do dom e da gratidão – central na articulação da encíclica (CV 34). É a experiência de ter recebido algo que lhe correspondia imensamente, que supera todas as suas expectativas e os seus méritos, que lança a pessoa na dinâmica do amor gratuito e comprometido com o outro:

Quando ouvi [lembra Cleuza] que todos os cabelos de minha cabeça estavam contados [referência a Mt 10,30, nda], disse para Marcos que agora já podíamos ir embora, pois já havíamos ouvido tudo de que precisávamos. Agora, todos os dias eu acordo feliz, porque me lembro disso, e as coisas não me pesam mais.

Hoje [diz Zerbini] entendo muito bem o que queria dizer Dom Giussani [padre italiano fundador do movimento Comunhão e Libertação, nda], quando dizia que o verdadeiro protagonista da história é o mendicante. Todos os dias, como um mendicante, peço a Cristo que continue a usar-me para construir a história do Seu povo, porque percebo a desproporção entre aquilo que recebo e aquilo que sou capaz de dar.

## Só o encontro com Cristo abraça totalmente a pessoa e a muda

A centralidade da pessoa é um dos pontos centrais da Doutrina Social da Igreja, amplamente valorizado pela *Caritas in veritate* (ver CV 11, 15-18). Em seu conjunto, a mensagem da encíclica aponta para a importância da pessoa em todo processo de desenvolvimento e mudança, e para o encontro com Cristo como o fator que permite o pleno desenvolvimento da pessoa em sua vocação humana. Sobre essa questão, Marcos Zerbini dá o depoimento a seguir:

Amigos, falo da minha vida, porque sei explicar algo somente olhando para a minha experiência. Recordo que quando comecei a fazer um trabalho social, era ainda jovem, iniciei o trabalho numa favela com a alfabetização de adultos. Como todo jovem pretensioso, achava que ia para a favela para ensinar as pessoas a ler e escrever, mas não resisti e já no segundo encontro me dei conta de que eu tinha muito mais para aprender do que para ensinar. Eram pessoas que não sabiam ler e escrever, mas que tinham tanta

experiência de vida para contar e viviam de uma forma tão intensa que me deixava maravilhado. Eu, nessa época, achava que fazia isso por causa de um ideal. Mais um passo: desejava estudar Engenharia, mas, por causa de uma ordem judicial de despejo que envolvia as famílias dos meus amigos, decidi estudar Direito. Continuava achando que fazia tudo aquilo por um grande ideal – que no fundo era uma ideia minha.

Mas hoje eu entendo por que voltei a encontrar a Igreja por intermédio do Movimento Comunhão e Libertação. Esse encontro me fez olhar para a minha vida e entender os motivos adequados para cada coisa.

Assim, compreendi que não mudei o percurso da minha vida porque tinha uma ideia. Mudei por causa de dona Maria José, que todo sábado preparava uma comida muito simples e fazia questão de me dar o que comer. Mudei por causa do sr. Caetano, que no sábado e no domingo ajudava a construir o Centro Comunitário, com o sr. Gonçalo e sr. Pedro. Hoje me dou conta de que aquilo que mudou a minha vida não foi um ideal, mas o rosto concreto de pessoas. Eu não me dava conta de quanto essas pessoas eram importantes para a minha vida, mas eu não conseguia virar as costas para elas.

Comecei a compreender que não dá para ajudar as pessoas a crescer e se desenvolver se você não se envolver efetivamente com elas. Você realmente não ajuda o outro a ser ele mesmo se não construir também a si mesmo. [...] Meus amigos, se a gente muda o mundo, se faz uma coisa grande e bonita, mas não muda a si mesma, isso não adianta nada. Eu compreendi [...] que a única forma de ajudar as pessoas a crescer e se desenvolver é sendo para elas testemunha verdadeira das coisas bonitas que eu encontrei.

Amigos, muitas vezes nós achamos que estamos fazendo caridade e destruimos as pessoas. Pois nem na América Latina, nem na África, nem em nenhum lugar do mundo precisamos de pessoas que deem dinheiro. Nós precisamos de pessoas que queiram dividir a vida... A necessidade maior não é a de dinheiro, mas a de um coração humano que possa testemunhar a beleza que Cristo nos traz.

O que eu mais desejo para cada um que encontro é que entenda que precisamos nos doar sem reservas. Hoje posso dizer para vocês que entendo quando Cristo disse: “Quem não perde a própria vida não a encontra”. Porque, se não tivermos a capacidade de nos doar, não compreenderemos verdadeiramente o significado da vida. Mais do que isso, quando doamos tudo, aí encontramos a verdadeira felicidade. Quero também agradecer, pois só compreendi verdadeiramente que o que me faz feliz não é a busca de um ideal, mas uma relação de amor com as pessoas, depois do encontro que eu tive.



## Refletindo sobre política no Brasil a partir da *Caritas in veritate*

Francisco Borba Ribeiro Neto<sup>1</sup>

Encíclicas e outros documentos do Magistério Social da Igreja não são textos de análise de conjuntura, nem manifestos com programas políticos. Ainda que não deixem de apresentar análises da realidade e indicações programáticas, esse não é seu objetivo fundamental. Procuram ser a exposição de valores e critérios éticos, que nascem da experiência dos católicos ao tentar pôr em prática o Anúncio cristão, valores e critérios que devem ser aplicados na vida sócio-política. Por isso, esses documentos exigem sempre de nós o trabalho de procurar julgar a realidade a partir desses critérios. Trata-se de um risco, pois essas aplicações sempre estarão “contaminadas” por posições e ideologias próprias de quem as faz – mas é um risco necessário para que esses documentos não se percam em meio a formulações teóricas e abstratas.

Bento XVI, no período que antecedeu à publicação da encíclica *Caritas in veritate*, atentou para o perigo de uma visão abstrata e pouco realista das questões sociais e econômicas. Respondendo a uma questão que lhe foi feita com relação à crise financeira internacional, disse:

Naturalmente, denunciar isto é um dever da Igreja. Como sabeis, há muito tempo que preparamos uma encíclica sobre estes pontos. E no longo caminho vejo como é difícil falar com competência, porque se não for enfrentada com competência uma determinada realidade econômica não pode ser crível... No final, é a avareza humana como pecado ou, como diz a Carta aos Colossenses, a avareza como idolatria. Devemos denunciar esta idolatria que vai contra o verdadeiro Deus e a falsificação da imagem de Deus com outro deus “dinheiro”. Devemos fazê-lo com coragem, mas também concretamente. Pois os grandes moralismos não ajudam se não forem substanciados com conhecimentos da realidade, que ajudam também a compreender o que se pode fazer concretamente para mudar pouco a pouco a situação (Encontro com o clero da diocese de Roma, 26 de fevereiro de 2009).

<sup>1</sup> Sociólogo e biólogo. Coordenador de projetos do Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP, membro do conselho editorial da edição brasileira de *COMMUNIO, Revista Internacional de Teologia e Cultura*, publicação internacional fundada pelos teólogos Joseph Ratzinger e Hans Urs Von Balthasar, entre outros. Autor de numerosos artigos em jornais e revistas, e um dos organizadores do livro *Um diálogo latino-americano: bioética e Documento de Aparecida*.

Tendo claros esses riscos, podemos nos perguntar: como o ensinamento social de Bento XVI, particularmente na *Caritas in veritate*, julga a vida política e econômica brasileira de hoje? Que pistas concretas lança para a superação de nossos maiores desafios socioeconômicos e políticos?

## O resgate do elemento subjetivo e do protagonismo da pessoa

Ao libertar o amor de sua prisão subjetivista, trazendo-o para o centro das relações sociais e dando-lhe implicações econômicas e políticas, Bento XVI opera um verdadeiro resgate da dimensão subjetiva do agir humano e do protagonismo da pessoa no cenário político-social.

Nas palavras do poeta anglo-americano T.S. Elliot, em seus Coros de “*A rocha*”, o homem sonha com sistemas tão perfeitos que tornem desnecessário sermos bons. Este ideal de substituição do papel da liberdade, da responsabilidade e do compromisso pessoal por estruturas impessoais não apenas nunca foi possível, como teve conseqüências desastrosas ao longo da história.

Tanto a idéia de um mercado que se auto-regula em função de determinações econômicas inerentes a ele, quanto a de um Estado perfeito capaz de legislar e aplicar normas que regulem toda a vida social são variações deste sonho de um sistema perfeito que nos isentasse da responsabilidade pessoal. A atual crise financeira internacional mostrou a inviabilidade de uma auto-regulação do mercado, mas também os limites da pretensão de uma sociedade forte e um Estado justo e eficiente capaz de garantir, por si só, a busca pelo bem comum. Países equipados com sistemas normativos e de fiscalização da vida econômica considerados eficientes, como os Estados Unidos, foram atingidos pela crise independentemente da qualidade destes sistemas. O fator humano, presente em todos os sistemas sociais, sempre poderá encontrar mecanismos para burlar os controles e usar o sistema em seu benefício próprio, em detrimento do bem comum.

Do outro lado do espectro ideológico, também o marxismo buscou encontrar e afirmar uma realidade onde as transformações ocorressem por uma espécie de determinismo histórico, independentemente da liberdade humana. A dialética de superação do capitalismo nascia de uma contradição interna do sistema, que aconteceria inevitavelmente na história. Caberia a cada um escolher o lado vencedor e, com isso, quando muito agilizar o inevitável, que era o fim do capitalismo e a instauração do comunismo. Esta concepção teve uma importância evidente no engajamento social de milhões de militantes, que se viam lutando sob o amparo invisível deste processo histórico que acabaria por dar-lhes a vitória. A crise do pensamento utópico, a descrença com o socialismo real foram fatais também para este modelo que supostamente trocava o compromisso pessoal, da coerência e da responsabilidade com o determinismo e a inevitabilidade dos processos sócio-econômicos.

O universo das coisas humanas não é o universo mecânico dos fenômenos físicos descritos pelas ciências da natureza. A pessoa, enquanto ser livre e responsável, capaz tanto do bem quanto do mal, é o protagonista da história. Cada um tem seu

protagonismo, pequeno ou grande, a desempenhar no mundo – e o bem comum depende de como cada um desempenha sua parte.

Na América Latina, marcada pela necessidade de mudanças estruturais, no plano sócio-econômico e político, esse resgate do elemento pessoal exige uma compreensão articulada entre ética pessoal, ação política e transformações estruturais. Bento XVI, consciente deste problema, já discutiu essa articulação no discurso que proferiu na Sessão Inaugural da V Conferência do Episcopado Latino-americano e do Caribe (Aparecida, 13 de maio de 2007):

Na realidade, as estruturas justas são uma condição sem a qual não é possível uma ordem justa na sociedade. Porém, como nascem? Como funcionam? Tanto o capitalismo como o marxismo prometeram encontrar o caminho para a criação de estruturas justas e afirmaram que estas, uma vez estabelecidas, funcionariam por si mesmas; afirmaram que não só não teriam tido necessidade de uma precedente moralidade individual, mas também que fomentariam a moralidade comum. E esta promessa ideológica demonstrou-se falsa [...] As estruturas justas são, como já disse, uma condição indispensável para uma sociedade justa, mas não nascem nem funcionam sem um consenso moral da sociedade sobre os valores fundamentais e sobre a necessidade de viver estes valores com as necessárias renúncias, inclusive contra o interesse pessoal. Onde Deus está ausente o Deus do rosto humano de Jesus Cristo estes valores não se mostram com toda a sua força, nem se produz um consenso sobre eles. Não quero dizer que os não-crentes não podem viver uma moralidade elevada e exemplar; digo somente que uma sociedade na qual Deus está ausente não encontra o consenso necessário sobre os valores morais e a força para viver segundo a pauta destes valores, também contra os próprios interesses. [...] As estruturas justas jamais serão completas de modo definitivo; pela constante evolução da história, hão de ser sempre renovadas e atualizadas; hão de estar animadas sempre por um *ethos* político e humano, por cuja presença e eficiência se trabalhará cada vez mais. Em outras palavras, a presença de Deus, a amizade com o Filho de Deus encarnado, a luz da sua Palavra, são sempre condições fundamentais para a presença e eficiência da justiça e do amor nas nossas sociedades.

## O desenvolvimento integral

A distinção entre crescimento econômico e desenvolvimento socioeconômico é bem conhecida e frequentemente invocada em debates sobre o processo de desenvolvimento brasileiro e latino-americano. Uma análise mais refinada nos dirá que não pode haver crescimento sem um mínimo de desenvolvimento, nem desenvolvimento sem um mínimo de crescimento. Em última análise, ambos andam juntos. Porém, certa ênfase no crescimento econômico muitas vezes torna-se um obstáculo para o desenvolvimento social.

O crescimento econômico não implica o desenvolvimento social quando está orientado para atender a setores particulares da sociedade, em vez de ter em vista o

bem comum. Mesmo uma proposta de crescimento, se estiver voltada para o bem comum, terá que dedicar-se ao desenvolvimento social.

Quando falamos de desenvolvimento integral (capítulos I e II da encíclica *Caritas in veritate*), queremos ir ainda mais longe. O verdadeiro desenvolvimento é aquele que permite que todos realizem sua vocação humana. Um desenvolvimento que crie excelentes condições materiais para todos, mas sujeite a pessoa a um modo de vida desumano, exacerba o individualismo, destrói os laços de solidariedade, não é um desenvolvimento integral. Além disso, uma visão parcial do desenvolvimento social pode gerar distorções assistencialistas e/ou aplicação ineficiente dos recursos.

Uma distorção tipicamente assistencialista acontece quando existe distribuição de recursos financeiros, mas estes não vêm acompanhados de programas de educação, geração de emprego, etc. As pessoas são ajudadas a superar uma situação de pobreza e carência em que se encontram – e isto já é muito e não pode ser condenado sem que se ofereçam alternativas melhores –, mas não são ajudadas a realizar sua vocação como pessoas, a se tornar protagonistas da própria história.

Existem situações mais complexas, comuns entre nós, que exigem uma concepção integral de desenvolvimento. Por exemplo, projetos de moradia que pretendiam remover populações de favelas, dando-lhes condições de moradia aparentemente mais dignas, mas que não dão certo porque os atendidos preferem retornar à favela.

As favelas de palafitas da região dos Alagados, em Salvador, Bahia, eram um exemplo típico dessa situação. Depois de vários projetos de remoção das favelas, todos malsucedidos, uma organização não-governamental (AVSI) iniciou, em parceria com o governo e outras instituições, um trabalho baseado no apoio às comunidades e organizações locais e no atendimento às aspirações da população.

A questão fundamental já não era criar um bairro popular para onde remover as famílias, mas, sim, criar um espaço onde as pessoas tivessem mais condições de realizar suas aspirações pessoais e viver uma vida comunitária. Nessa caminhada, as famílias se mudaram para novas casas e não voltaram mais para a favela – pois agora encontravam não só casas mais confortáveis, mas principalmente um lugar onde podiam desenvolver e realizar mais plenamente sua vocação humana.

A integralidade do desenvolvimento, em sua plenitude, pode parecer um ideal inalcançável. Mas esse ideal permite que comparemos as mais diversas propostas de desenvolvimento, programas de inclusão e políticas públicas, discernindo o que é melhor para a pessoa e mais eficiente para o bem comum.

## Ética e política

Ainda que a mídia internacional tenha-se dedicado, sobretudo, à relação entre ética e mercado presente na encíclica *Caritas in veritate*, o texto discute também a relação entre ética e política – tema tão ou mais candente no Brasil que a relação entre ética e economia. A encíclica, evidentemente, condena a corrupção na vida política (CV 22) e salienta que “*o desenvolvimento é impossível sem homens retos, sem operadores econômicos e homens políticos que sintam intensamente em suas consciências o apelo do bem comum*” (CV 71).

Uma leitura global do texto nos mostrará que o primeiro compromisso ético do homem público é justamente com o desenvolvimento integral. Um ideal de bem comum que não buscase o desenvolvimento integral simplesmente não corresponderia à vocação natural de cada ser humano. Por outro lado, o desenvolvimento integral da pessoa é a condição para que tenhamos eleitores conscientes e homens públicos íntegros.

Numa época em que o Brasil vive um árduo e longo processo de luta contra a corrupção e pela transparência na vida pública, essa relação entre desenvolvimento integral e combate à corrupção é, sem dúvida, um dos aspectos mais instigantes que podem brotar de uma leitura da encíclica. Como já vimos, Bento XVI não espera uma leitura moralista de suas palavras. Uma condenação moralista dos políticos corruptos, ainda que justa, tem pouco efeito prático sem caminhos para eleger políticos íntegros.

A fiscalização dos processos eleitorais, o acompanhamento da atuação dos eleitos, uma boa legislação eleitoral são instrumentos fundamentais num processo de combate à corrupção política. Mas não serão suficientes se não houver um processo efetivo de formação de cidadãos mais conscientes e de políticos que tenham uma relação real com seus eleitores e o desejo de construir o bem comum. E essas coisas, para serem alcançadas, dependem do desenvolvimento integral da população.

Se procurarmos fazer um mapa eleitoral da corrupção no Brasil, veremos que o político corrupto sempre se apoia, direta ou indiretamente, em bases eleitorais nas quais o desenvolvimento integral da pessoa é menor, em consequência de fatores econômicos, contextos sociais e carências educacionais. Por isso, uma postura solidária, de compromisso com o desenvolvimento integral de todos e particularmente dos que estão em posições mais fragilizadas, é um elemento essencial para o combate à corrupção e a luta pela ética na vida pública.

## **A fraternidade contra o individualismo e a fragmentação**

No mundo globalizado, a distância que nos separa dos outros caminha para reduzir-se cada vez mais. Porém, Bento XVI lembra com propriedade que a sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos. A razão, por si só, é capaz de ver a igualdade entre os homens e estabelecer uma convivência cívica entre eles, mas não consegue fundar a fraternidade. Esta tem origem numa vocação transcendente de Deus Pai, que nos amou primeiro, ensinando-nos por meio do Filho o que é a caridade fraterna (CV 19).

No plano político, nossa sociedade vive um aparente paradoxo: apesar de crescerem as iniciativas solidárias – mediante programas de inclusão social, projetos ambientais, iniciativas de voluntariado –, a ação política em prol do bem comum parece cada vez mais fragmentada. As lutas sindicais parecem cada vez mais corporativas, a ação dos partidos – mesmo daqueles que se construíram com bandeiras sociais – cada vez menos coesa e mais determinada por interesses particulares. As pessoas parecem cada vez mais preocupadas com sua situação individual e menos preocupadas com a “coisa pública”.

Neste contexto, a *Caritas in veritate* apresenta duas proposições interessantíssimas para se repensar a fraternidade e a luta conjunta pelo bem comum. Em primeiro lugar, mostra que a fraternidade nasce da experiência do dom, da percepção do amor gratuito de Deus por nós – é a resposta natural a um gesto de amor que recebemos, não o resultado de um esforço ou de um planejamento (ver, particularmente, CV 19, 34).

Alguns dirão que esse não é um caminho adequado para construir a fraternidade porque exclui os ateus. Isso não é verdade. A fraternidade é uma tendência inscrita no coração do ser humano, que todos compartilhamos, independentemente de nossa crença. Porém, como somos seres contraditórios, e muitas vezes não fazemos o bem que queremos, mas, sim, o mal que não queremos (cf. Rm 7,19), nem sempre agimos de acordo com essa tendência natural. Assim, Bento XVI dirá, em seu discurso inaugural da V Conferência do Episcopado Latino-americano e do Caribe (Aparecida, 13 de maio de 2007):

Onde Deus está ausente, o Deus do rosto humano de Jesus Cristo, estes valores não se mostram com toda a sua força, nem se produz um consenso sobre eles. Não quero dizer que os não-crentes não podem viver uma moralidade elevada e exemplar; digo somente que uma sociedade na qual Deus está ausente não encontra o consenso necessário sobre os valores morais e a força para viver segundo a pauta destes valores, também contra os próprios interesses.

Além disso, com uma inteligência psicológica típica da tradição cristã, propõe que a fraternidade nasce muito mais da consciência dos deveres que da luta pelos direitos (“*a partilha dos deveres recíprocos mobiliza muito mais que a mera reivindicação de direitos*”, CV 43). Esta afirmação, profundamente revolucionária para nossa mentalidade comum, só pode ser entendida quando olhamos para nós mesmos e para nossa experiência humana. Quando nos reunimos para reivindicar direitos, o que nos une é nosso interesse particular. Se conseguirmos o que queremos, ou se percebemos que não vamos conseguir aquilo permanecendo juntos, nos afastamos e vamos construir nossa vida individual. Os movimentos sociais que se estruturam só pela reivindicação de direitos, mesmo que sejam justos, permanecem coesos na medida em que, após conseguirem uma vitória, partem para uma nova reivindicação.

Mas, quando nos reunimos para realizar um dever que nasce de uma concepção fraterna da vida, a realização desse dever não nos afasta uns dos outros, pois sabemos que devemos nos unir sempre que uma nova tarefa nos conclame – mesmo que não tenhamos nenhum “interesse individual” envolvido. A solidariedade entre aqueles que compartilham uma missão tem uma sobrevida que a solidariedade dos que compartilham um interesse não tem.

Contudo, temos ojeriza aos deveres, pois eles nos parecem obrigações moralistas que oprimem nossa autonomia e nossa realização individual. Mas, numa concepção cristã, o dever não é uma obrigação moralista, mas a resposta a um gesto de amor. O dever é parte de nossa vocação a uma vida plena – tema que perpassa os capítulos II, III e IV da *Caritas in veritate*.

## Solidariedade e subsidiariedade

Na Audiência Geral de 8 de julho de 2009, na qual apresentou sua terceira encíclica, Bento XVI indicou os princípios da solidariedade e da subsidiariedade como “*critérios-guia para a integração fraterna*”. No texto da encíclica, explicita que

o princípio de subsidiariedade há de ser mantido estritamente ligado com o princípio de solidariedade e vice-versa, porque, se a subsidiariedade sem a solidariedade decai no particularismo social, a solidariedade sem a subsidiariedade decai no assistencialismo que humilha o sujeito necessitado (CV 58).

O princípio da subsidiariedade é particularmente pouco conhecido no Brasil e merece ser comentado aqui. Ao longo da história da Igreja, os cristãos sempre se organizaram para buscar solucionar seus problemas, praticando a fraternidade e a caridade. Realizam obras concretas, que frequentemente se tornam muito eficientes por um conjunto de fatores: nascem da observação da realidade e não de planos abstratos, são realizadas por pessoas envolvidas e comprometidas com a solução dos problemas, estão inseridas em redes de vínculos comunitários que as tornam próximas das populações atingidas, nelas há aplicação direta dos recursos nas finalidades últimas da ação, etc. Além disso, nessas ações as pessoas e as comunidades fazem uma experiência de protagonismo e de autodeterminação, pois enfrentam seus problemas segundo as formas que julgam mais adequadas.

Em virtude dessa experiência acumulada, a Doutrina Social da Igreja defende que o Estado deve ter uma postura subsidiária, e não impositiva, em relação à sociedade. Isso quer dizer que o Estado deve apoiar e procurar dar subsídios para que as comunidades encontrem as soluções para seus problemas, em vez de praticar políticas públicas nas quais as posições e interesses do governo se sobrepõem à vontade das comunidades locais.

O princípio da subsidiariedade valoriza e dá suporte ao desenvolvimento do Terceiro Setor e das organizações não-governamentais, dando-lhes um novo rumo. Agora, o Terceiro Setor não se caracteriza por exercer uma função suplementar ao Estado, atuando onde os governos não conseguem agir sozinhos. Pelo contrário, as organizações não-governamentais são vistas aqui como a expressão do protagonismo da sociedade, e como tal devem ser apoiadas pelo Estado, que exerce sua função de buscar o bem comum agindo principalmente por intermédio delas.

A prática da subsidiariedade permite um uso mais adequado das verbas públicas, pois os recursos são utilizados principalmente nas atividades-fim (atendimento das populações) e menos recursos são direcionados para as atividades-meio de planejamento e gestão, que são muito caras no Estado burocrático moderno. Além disso, reduz o risco do uso assistencialista e populista das verbas e dos recursos públicos, pois a comunidade – e não o governante populista – é o sujeito das políticas públicas.

Não se trata, como se vê, de uma proposta de Estado mínimo, pois este não deixa de atender às demandas da população e nem abandona seus investimentos sociais. É a forma pela qual o Estado subsidiário atende a essas demandas e faz esses investimentos que muda, pois orienta-se pelo protagonismo das organizações sociais.

## Valorizar a sociedade civil, na fraternidade e na gratuidade

Uma passagem da *Caritas in veritate* (CV 38) é particularmente expressiva para nos ajudar a compreender a proposta da Doutrina Social da Igreja:

O meu antecessor João Paulo II sublinhara esta problemática, quando, na *Centesimus annus*, destacou a necessidade de um sistema com três sujeitos: o mercado, o Estado e a sociedade civil. Ele tinha identificado na sociedade civil o âmbito mais apropriado para uma economia da gratuidade e da fraternidade, mas sem pretender negá-la nos outros dois âmbitos. Hoje, podemos dizer que a vida econômica deve ser entendida como uma realidade com várias dimensões: em todas deve estar presente, embora em medida diversa e com modalidades específicas, o aspecto da reciprocidade fraterna. Na época da globalização, a atividade econômica não pode prescindir da gratuidade, que difunde e alimenta a solidariedade e a responsabilidade pela justiça e o bem comum em seus diversos sujeitos e atores. Trata-se, em última análise, de uma forma concreta e profunda de democracia econômica. A solidariedade consiste primariamente em que todos se sintam responsáveis por todos e, por conseguinte, não pode ser delegada só ao Estado. Se, no passado, era possível pensar que havia necessidade primeiro de procurar a justiça e que a gratuidade intervinha depois como um complemento, hoje é preciso afirmar que, sem a gratuidade, não se consegue sequer realizar a justiça.



# Economia & Vida

na perspectiva da encíclica  
*Caritas in  
veritate*

**Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP**

Grão-Chanceler da PUC-SP: Cardeal Odilo Pedro Scherer

Reitor da PUC-SP: Prof. Dr. Dirceu de Mello

Coordenador do Núcleo Fé e Cultura: Padre Vando Valentini

**Observatório Cardeal Van Thuân para Doutrina Social da Igreja**

Presidente: Dom Giampaolo Crepaldi

Diretor: Stefano Fontana

**Editora:** Companhia Ilimitada

**Editor:** Douglas Teixeira Souto

**Organizadores:** Antonio Carlos Alves dos Santos,

Francisco Borba Ribeiro Neto,

Marli Pirozelli Navalho Silva,

Thais Nascimento Cavalcanti

**Tradução do italiano:** Felipe Mahlmeister Ribeiro

(capítulos 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 10)

**Revisão técnica da tradução:** Francisco Borba Ribeiro Neto,

Antônio Carlos Alves dos Santos.

**Revisão gramatical e ortográfica:** Durval Cordas (capítulos 1, 2, 3, 4,

5, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 15)

**Capa e edição de arte:** Urbania

**Foto da capa:** João Rangel/[visitadopapa.org.br](http://visitadopapa.org.br)

**Impressão e acabamento:** Editora RBB Ltda

**ISBN:** 978-85-88607-16-3

**Esta obra não teria sido possível sem os apoios materiais de**

Associação dos Dirigentes Cristãos de Empresa (ADCE) – São Paulo,

Editora Academus, Guarnera Advogados e Urbania.

### **Apoios**

A realização desta obra contou com o apoio de várias organizações e de muitos amigos, comprometidos com a aplicação e a difusão dos princípios da Doutrina Social da Igreja em prol do desenvolvimento integral e da busca pelo bem comum.

- Associação dos Dirigentes Cristão de Empresas, ADCE – SP
- Catoliconet – [www.catoliconet.com.br](http://www.catoliconet.com.br)
- Centro Latino-Americano para o Desenvolvimento e a Integração Continental, CELADIC
- Companhia das Obras, CdO – SP
- Comunidade Emanuel – SP
- Editora Academus
- Editora Cidade Nova
- Fundação Centesimus Annus – Pro Pontífice, Brasil
- Guarnera Advogados
- Instituto Jacques Maritain – SP
- Urbania

# Economia & Vida

na perspectiva da encíclica  
*Caritas in  
veritate*

## Realização



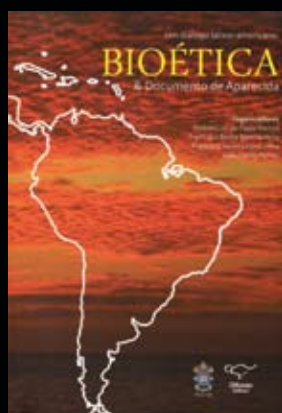
## Apoio



ISBN 978-85-88607-16-3



9 788588 607163



Também do Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP, conheça

Um diálogo latino-americano

## BIOÉTICA

& Documento de Aparecida

Quinze especialistas latino-americanos discutem a relação  
entre bioética e magistério da Igreja no continente

Contate [fecultura@pucsp.br](mailto:fecultura@pucsp.br)