



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA**

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA

**ADELINO KANJENGENGA PRATA
Nº 114112525**

**“O BEM COMUM COMO CONSEQUÊNCIA DA VOCAÇÃO
HUMANA À COMUNHÃO”**

à luz dos números 24 e 26 da Gaudium et Spes

(uma releitura sob o ponto de vista moral, no âmbito da Teologia Moral Social)

Trabalho de fim do curso do Mestrado Integrado em Teologia

Orientador: Prof. Doutor Vítor Coutinho

Co-orientador: Prof. Doutor José Manuel Pereira de Almeida

**LISBOA
2014**

ABREVIATURAS E SIGLAS

1Cor.....	Primeira Carta de S. Paulo aos Coríntios
1Jo.....	Primeira Carta de S. João
AA. VV.....	Autores Vários
a.	artigo
Act.....	Actos dos Apóstolos
AS.....	Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi.
Cf (cfr.)	Conferir
Gal.....	Epístola de S. Paulo aos Gálatas
Gn.....	Génesis
GS.....	Gaudium et Spes
Heb.....	Carta aos Hebreus
Ibidem.....	mesmo autor e mesma obra
Idem.....	mesmo autor, mesma obra, páginas diferentes
Jo.....	Evangelho segundo S. João
Lc.....	Evangelho segundo S. Lucas
MIT.....	Mestrado Integrado em Teologia
Mt.....	Evangelho segundo S. Mateus
n.t.	nossa tradução
NA	Nostra Aetate
nº.....	número
op. cit.....	obra já citada anteriormente
q.	questão
r.	resposta, resolução
Sum. Theol.	Suma Teológica
T. III.....	Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Schema de Ecclesia in mundo huius temporis, 3 Luglio 1964: AS III/V, 116-142; 147-200.
T. IV	Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Schema Constitutionis Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis, 28 Maggio 1965: AS IV/I, 435-516.

T.V.....	Concilium Oecumenicum Vaticanum II , Schema Constitutionis Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. Textus recognitus, 13 Novembre 1965: AS IV/VI, 421-559.
T.VI.....	Concilium Oecumenicum Vaticanum II , Schema Constitutionis Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. Textus denuo recognitus, 2 Dicembre 1965: AS IV/ VII, 234-314.
TdA.....	Tradução do Autor
vol.	Volume

DEDICATÓRIA

Ao meu pai, cujo paradeiro desconheço e, se vivo ou morto, desde os meus 10 anos de idade; resultado da sangrenta e fratricida guerra entre MPLA e UNITA, à minha mãe e aos meus irmãos.

“...Eu sei em quem pus a minha confiança...” 2Tm 1, 12

AGRADECIMENTOS

«Yakula tupu, valwa vaembambamo»¹

O presente trabalho é resultado de numerosos esforços, sem os quais talvez não fosse possível chegar-se a esta elaboração.

É exactamente às pessoas que nos estenderam, directa ou indirectamente, a sua mão que queremos direccionar a nossa gratidão:

Ao Autor da vida, Senhor da História e do Universo;

Aos senhores Professores Doutores José Manuel Pereira de Almeida, António Manuel Alves Martins, Vítor Coutinho, José Eduardo Borges de Pinho, que com muita sabedoria e paciência me transmitiram o seu saber que veio a ser o grande “cabouqueiro” deste humilde trabalho;

Aos meus colegas no MIT;

Aos Padres Mário Rui Leal Pedras, Hugo Santos e Manuel Carlos de Jesus Gouveia (este último já de feliz memória);

Aos residentes e trabalhadores na e da Paróquia de S. Nicolau;

Ao senhor Padre José Kambuta, a quem tenho como meu irmão mais velho e meu dicionário de Latim e Grego, aluno Mestrando na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;

Enfim... a todos os homens e mulheres de boa vontade que favoreceram a elaboração deste trabalho,

ETERNA GRATIDÃO!

¹ É uma máxima na língua do meu povo, *umbundu*. Numa tradução literal pode ser “cresceu porque muitos foram lançando”. Para dizer que uma obra é sempre resultado do contributo de muitos.

INTRODUÇÃO

«*O que é o Homem?*» é a pergunta programática que orienta toda a reflexão proposta pela Constituição *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II.

Na abordagem desta temática, o Concílio não tinha em vista procurar uma resposta; tinha em vista, antes de mais, mostra-la: o Homem novo, completo, realizado, perfeito é Cristo. Em Cristo se funda, igualmente, a verdade de toda a comunhão. Não só da relação dos homens com Deus, mas também da relação dos homens entre si.

«O drama das democracias modernas é aquele de haver procurado sem o saber qualquer coisa de bom – a cidade da pessoa – sobre a espécie de um erro: a cidade do indivíduo». ² Maritain desenvolve, segundo nos parece, a ideia de que a cidade centrada no indivíduo reduz e limita as possibilidades de realização, dado que a criatura humana se realiza nas relações interpessoais. Enquanto a cidade do indivíduo conduz ao isolamento e neste o homem não se valoriza a si próprio, a cidade da pessoa possibilita a criatura humana realizar-se na medida em que se valoriza na relação com os outros.

Falar de relações interpessoais implica falar de pessoas, não simplesmente de indivíduos que se assumam uns aos outros. A pessoa humana não é dita somente com remessa à sua realidade individual. O nosso ser “pessoal” nasce e amadurece em força de um “com-viver”, de um sentido humano reconhecido na “co-existência” como “com-vivência”, no facto de acolher a vida dos outros como geradora e interlocutora de sentido para a minha vida. Neste modo, segundo uma reflexão de Sérgio Bastianel, a relação interpessoal representa o lugar originário da própria experiência moral de livre responsabilidade. Essa situa-se na novidade de um reconhecimento do “tu”: «se reconheço o outro como sujeito, na palavra ou na decisão, afirmo, ao mesmo tempo, o meu ser sujeito e o meu direito a ser reconhecido como tal. Se o nego, nego-me, ao mesmo tempo, a mim mesmo como sujeito pessoal». ³

No parágrafo anterior procurava apresentar melhor a noção de pessoa, que é uma noção própria “inventada” pelo cristianismo.

O facto da relação ser intrínseca à própria noção de pessoa impõe exigências às próprias estruturas sociais: elas devem estabelecer modos de relação que permitam ao

² Cf. J. MARITAIN, *La Personne et le Bien Commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947, 92.

³ Cf. S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale*. Moralità personale, ethos, ética cristiana (ad uso degli studenti), Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale Sezione S. Luigi, Napoli 2010, 33; citado por J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Moralidade e Socialidade* [225-241] in AA.VV., *La cura dell’altro*, Studi in onore di Sergio Bastianel, Sij, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2014.

homem desenvolver as suas próprias capacidades. Estas exigências, além de outras como a justiça, são da ordem do bem comum.

A ideia de *Bem Comum* encontra as suas raízes na reflexão e nas diversas formulações que nos foram legadas por Aristóteles. Para Aristóteles a «vida boa» seria o objecto da comunidade política, não apenas a vivência comum. Retomando a visão aristotélica, quinze séculos mais tarde, S. Tomás acrescenta algo mais e remete para uma fundamentação metafísica de inspiração cristã do “bem comum” – a pessoa humana é ordenada directamente a Deus como seu fim último – que precede, na sua perspectiva, qualquer concepção de filosofia social.

Tendo determinado a discussão em torno do “bem comum” praticamente até hoje, a tradição aristotélico-tomista parece ter perdido importância com a emergência do individualismo nas sociedades ocidentais do século XIX, a que se seguiram reacções de natureza totalitarista ou exclusivamente comunitária já em pleno século XX. As tentativas de superação, entretanto ensaiadas, assumiram uma natureza particularmente doutrinária e inclinaram-se ora para sistemas ditatoriais ora para sistemas anarquistas.

É ainda neste rio da tradição aristotélico-tomista que o *corpus* da Doutrina Social da Igreja, a partir de Leão XIII, suporta filosófica e doutrinariamente a sua reflexão sobre o Bem Comum em contraponto com o liberalismo nascente e o totalitarismo posterior. É neste contexto que aparecem nos textos do Magistério, em particular contra os totalitarismos a partir de Pio XI, a referência à noção de pessoa humana.

É ainda neste contexto que surge, entre outras, a obra *A Pessoa e o Bem Comum*, de Jacques Maritain, em 1947, que citamos no início desta introdução e cuja reflexão procura apresentar organicamente uma filosofia social focada na dignidade humana, a que se designou personalismo, oferecendo conceptualmente uma alternativa a qualquer filosofia social que assente na primazia do indivíduo e do bem privado.

O breve percurso introdutório foi feito para sinalizar alguns dos aspectos mais relevantes na reflexão sobre o Bem Comum, antes do Concílio Vaticano II, para podermos integrar a definição de Bem Comum enunciada pelo Concílio Vaticano II e lê-la à luz da índole comunitária da vocação humana no plano de Deus.

Objecto e objectivo

O presente trabalho, para a obtenção do grau de Mestre em Teologia (Moral Social), pretende abordar e reflectir sobre *O Bem Comum como consequência da Vocação Humana à Comunhão, à Luz dos números 24 e 26 da Gaudium et Spes*.

A escolha do tema surge no contexto do Seminário Temático *O que é o Homem?*, no qual me tinha sido pedido que apresentasse os antecedentes e a recepção do número 24 da *Gaudium et Spes*. O referido número “é essencialmente de cariz antropológico-teológico”, usando das próprias palavras do Professor Doutor António Manuel Alves Martins, orientador do Seminário em causa. Perguntei-me e posteriormente indaguei junto do Professor se não era possível abordar o mesmo número 24 da *GS* na perspectiva da Teologia Moral Social. Ouvido o seu conselho, fiquei, numa primeira fase, desencorajado; mas o próprio disse-me, depois: «experimente, vamos ver no que pode dar. Mas não sei se vai dar». Foi, exactamente, esse desafio do «vamos ver no que vai dar» que me levou a “embarcar” nesta aventura. E, então, aqui vamos...

Na verdade, o Deus de que o Homem é imagem não é um Deus solitário; é sim, um Deus-comunhão. Desse Deus, que tem a dimensão relacional como constitutiva, é que o Homem é imagem.

Por isso, a vida social não é para o Homem qualquer coisa de accidental; com efeito, nas relações com os outros, na reciprocidade de serviços, no diálogo com os irmãos, o Homem desenvolve todas as suas capacidades e pode corresponder à sua vocação.

Portanto, o desejo de viver com os outros é o fundamento do bem comum. Daí que o viver com os outros se complete no viver para os outros.

O conceito de ‘bem comum’, como acabamos de afirmar, tem uma matriz filosófica que subsiste na sua adopção pela Doutrina Social da Igreja,⁴ na antropologia cristã, na compreensão do ser humano como individual e social.

Daí pretendermos apresentar os argumentos que nos fizeram considerar que o bem comum pode também ser visto como resultado da vocação do homem a viver em comunhão com Deus, que o chama, e com os outros; ou seja, o bem comum, a sua promoção, é parte integrante da vocação humana à comunhão, segundo o plano criador de Deus, Uno e Trino, Comunidade relacional, uma vez que afinal o homem «não pode encontrar-se plenamente senão na entrega sincera de si próprio».⁵

⁴ Cf. M. Carmo FERREIRA, “*O Elogio do Bem Comum*” [7-17] in Comissão Nacional Justiça e Paz, “O Elogio do Bem Comum numa Cultura de Raiz Individualista-Contributos da Doutrina Social da Igreja, Lisboa, Junho de 2008.

⁵ O texto do número 24 da *GS* cita Lucas 17, 33. Do seu paralelo em João 12, 24-26, a Bíblia Sagrada Africana faz o seguinte comentário: «Jesus alude à sua morte que o levará à ressurreição e permitirá o envio do Espírito Santo. O verdadeiro discípulo de Jesus deve experimentar a mesma morte para o egoísmo na sua vida; tem de caminhar na mesma direcção que Jesus».

É claro que escolhemos como textos de base da nossa argumentação os números 24 e 26 da *Gaudium et Spes*, sobre a *índole comunitária da vocação humana no plano de Deus* e sobre a *promoção do bem comum*, respectivamente. Por isso, vimo-nos no dever de recorrermos à “exegese antropológica”, se nos permitem a expressão, ou seja, usamos da argumentação de cariz antropológico-teológica na fundamentação das nossas razões, mas procurando sempre chegar à conclusões que tenham a ver com o campo do saber no qual nos queremos especializar. Aliás, a Teologia Moral Social não pode prescindir da ajuda da Antropologia Teológica na argumentação dos seus conceitos.

Método e plano do trabalho

Quanto ao método seguido no trabalho, procurou-se estabelecer apenas alguns pontos considerados fundamentais no longo rio da tradição filosófica, antropológica e teológica que ajudasse a seguir o percurso do desenvolvimento e compreensão da expressão Bem Comum até chegar ao conceito apresentado pelo Concílio Vaticano II.

Focalizámos a nossa atenção sobre o pensamento de Aristóteles, na sua obra *Ética a Nicómaco*, de S. Tomás de Aquino, nalguns números da sua vasta *Suma Teológica* e no *corpus* da Doutrina Social da Igreja, nomeadamente em Leão XIII, nas Encíclicas *Immortale Dei* e *Rerum Novarum*, em Pio XI, na *Quadragesimo Anno* e em João XXIII, nas suas Encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*; e, finalmente, sobre as Actas Sinodais do Concílio Vaticano II, referentes ao Esquema XIII.

Neste percurso procurou-se, final e obviamente, analisar, descrever e comentar as diversas nuances da referida expressão, bem como evidenciar os filões com que se devem tecer, em nossa opinião, a afirmação segundo a qual *o Bem Comum é consequência da Vocação Humana à Comunhão, segundo o plano de Deus*.

O trabalho está constituído por três capítulos, sendo que no primeiro, *Das raízes ao conceito de bem comum*, uma vez que o nosso tema está centrado, mormente, na leitura e/ou releitura de dois números de um dos Documentos resultados do Concílio Vaticano II, procurou-se apresentar uma espécie de resenha histórica da problemática do bem comum, ou seja, procurou-se recolher e apresentar os seus traços fundamentais que são como que uma espécie de antecedentes do assunto que é objecto do nosso estudo. Daí as escolhas incontornáveis dos autores e obras enumerados atrás.

No segundo, tentou-se procurar aplicar a tal “exegese antropológica” para que nos fosse possível fazer uma apresentação dos passos que o Concílio Vaticano II seguiu até chegar aos textos definitivos dos números 24 e 26 da *Gaudium et Spes*, através dos

testemunhos existentes nas Actas Sinodais. Consideramos o estudo que se fez neste capítulo como o “canal” que nos levou à afirmação segundo a qual: “o bem comum é consequência da vocação do Homem à comunhão”, ou seja, sendo o Homem vocacionado à comunhão, a busca ou promoção do bem comum passou a ser “conatural” à sua pessoa.

Já no terceiro e último: *Porque chamados à comunhão, juntos na promoção do bem comum*, pretendeu-se fazer uma espécie de recepção dos números 24 e 26 da *Gaudium et Spes*, ou seja, procurou-se apresentar os filões com que se tecem ou se deviam tecer, segundo cremos, o argumento sobre o bem comum como consequência da vocação humana à comunhão.

Como o faz notar Manuela Silva «A noção de bem comum está intimamente ligada ao valor conferido à pessoa humana, na sua dupla vertente de singularidade/individualidade e de dimensão relacional, componente esta intrínseca à sua existência.

Sendo, porém, tema tão nuclear no discernimento da vida pessoal e da organização das sociedades, como se explica que ande tao ausente do nosso quotidiano, do discurso público e do debate político em particular?»

A autora aponta como razão desta ausência o facto de que «a aplicação sincera de um tal conceito obrigaria a mudar radicalmente os nossos critérios existenciais e as nossas opções em matéria de organização de vida colectiva. Na economia, como na política...».

Talvez não se consiga operar tal mudança, pensamos nós, se não se desenvolver aquilo a que a *Lumen Gentium* chama de eclesiologia de comunhão. Esta “comunhão de pessoas” é a expressão da vocação comum de todos os homens: todos criados à imagem de Deus, os homens formam uma só família: «Deus, que cuida paternalmente de todos, quis que todos os homens constituíssem uma só família e se tratassem mutuamente com espírito fraternal. Todos, com efeito, foram criados à imagem de Deus, que fez, a partir de um só homem, todo o género humano, para habitar em toda a face da terra, e todos são chamados a um só e mesmo fim, que é o próprio Deus» (*GS 24*). De facto, longe de ser ou de estar independente das realidades terrestres, a unidade da família humana enraíza-nos na própria realidade de criaturas que habitam uma terra que nos é comum e perseguem um bem comum partilhável por todos.

I. CAPÍTULO

DAS RAÍZES AO CONCEITO DE BEM COMUM

Neste primeiro capítulo, *Das raízes ao conceito de bem comum*, uma vez que o tema do trabalho está centrado na leitura e/ou releitura de dois números de um dos Documentos resultantes do Concílio Vaticano II, pretende-se apresentar uma espécie de resenha histórica da problemática do bem comum, ou seja, procurou-se recolher e apresentar os traços fundamentais do bem comum, que são como que uma espécie de antecedentes do assunto que é, no caso, objecto de estudo.

1.1- Aristóteles na origem das raízes teóricas da noção de bem comum

A noção ou conceito de bem comum encontra as suas origens no pensamento grego e que é transmitida por um sistema social e cultural posterior. Em Aristóteles não se encontra uma expressão que seja equivalente à noção de bem comum mas encontram-se, nalguns dos seus escritos, as raízes da noção ou do conceito.

Na sua obra, *Ética a Nicómaco*, no que respeita ao assunto do *Bem*, Aristóteles diz que «toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão parecem lançar-se para um certo bem. É preciso, por isso, que tem sido dito acertadamente que o bem⁶ é aquilo por que tudo anseia».⁷

No entanto, Aristóteles levanta o problema da diferença dos fins. Sendo diversos os procedimentos práticos, as perícias e as ciências, assim também são diversos os respectivos fins. Será que, considerando esta ordem de pensamento, podemos concluir que não existe um bem comum a todos, pelo facto de haver diversidades de fins?

Saliente-se que, como já o dissemos anteriormente, Aristóteles não fala propriamente do “bem comum” como o estamos a tratar, aliás, a própria expressão “bem comum” não aparece em nenhum momento. Mas das suas premissas se pode chegar à consideração de um bem que seja comum. No que tange à questão que se acabou de levantar, o autor em análise parece-nos dar uma pista de resolução ao afirmar: «se, por conseguinte, entre os fins das acções a serem levadas a cabo há um pelo qual ansiamos por causa de si próprio, e os outros fins são fins, mas apenas em

⁶ Embora aqui o bem, ἀγαθόν, não tenha à partida sem mais o sentido de «moralmente bom». Mas sim, significa «apto, apropriado».

⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro I, lição I, 5; tradução de António de Castro Caeiro, Quetzal, 4ª edição, Lisboa 2012, 21.

vista desse; se, por outro lado, nem tudo é escolhido em vista de qualquer outra coisa (porque, desse modo, prosseguir-se-ia até ao infinito, de tal sorte que tal intenção seria vazia e vã), é evidente, então, que esse fim será o bem e, na verdade, o bem supremo».⁸

Dos fins ou bens particulares se pode chegar ao “bem comum”?

O nosso autor parece responder-nos quando diz «porque, mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo. O bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e os Estados obtêm e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino».⁹

Será possível buscar um bem comum havendo uma multiplicidade de actividades, “perícias” individuais? Numa sociedade tão heterogénea onde existam pessoas conhecedoras nos mais diversos saberes e, por isso, cada um com o seu fim específico é possível buscar-se um bem que seja comum a todos?

Parece-nos que é possível, desta panóplia de actividades e fins, haver um bem que seja comum, desde que se queira dar um único nome a cada um dos fins de cada “perícia”, de cada actividade.

O bem perseguido, segundo Aristóteles, «parece variar de actividade prática para actividade prática e de perícia para perícia. É diferente, por exemplo, na medicina e na estratégia militar, passando-se o mesmo com as restantes perícias. Qual é, então, o bem de cada uma delas? Não será aquilo graças ao qual se põe em prática tudo o restante como meio para esse fim? Tal é, na medicina, a saúde, na estratégia militar, a vitória, na construção civil, a casa, e para cada perícia diferente, haverá um bem distinto; em toda a actividade prática e em toda a escolha de preferências há um fim»¹⁰.

Como se pode ver, há em cada actividade um fim a alcançar. Da variedade de actividades, há também uma variedade de bem. A nossa pergunta é se se pode encontrar um bem que seja comum a todas as actividades?

O nosso autor parece-nos admitir a possibilidade de se encontrar um bem comum a todas as actividades, ele prefere chamá-lo de “bem supremo” ou “felicidade”.

«...De tal forma é assim que, se houver um único fim para todas as acções realizáveis pelo Humano, esse será o bem susceptível de ser alcançado pela acção

⁸ Cf. *Idem*, Livro I, lição II, 20, 22.

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, I, II, 10, 22.

¹⁰ Cf. *Idem*, Livro I, lição VII, 15-20, 30.

humana...Assim, se houver apenas um único fim completo, será este o bem que é procurado; contudo, se houver uma multiplicidade de fins, será o que, de todos eles, for o mais completo. Nós entendemos que aquele fim que é perseguido por si próprio é mais completo do que o que é perseguido como meio em vista de um outro... Um fim deste género parece ser, em absoluto, a felicidade»¹¹.

Na verdade, parece-nos que as mais variadas actividades, mesmo as que num primeiro instante têm por fim um bem próprio e momentâneo, tendem para o alcance de alguma felicidade! A procura do bem próprio, a busca da própria felicidade envolve sempre ou quase sempre outras pessoas, e isso concorre para o bem comum.

O bem completo (a felicidade) – diz Aristóteles – parece bastar-se a si próprio, parece ser “auto-suficiente”¹². Acrescenta ainda o nosso autor «Nós entendemos por “auto-suficiente” não aquela existência vivida num isolamento de si, nem uma vida de solidão, mas a vida vivida conjuntamente com os pais, filhos e mulher e, em geral, amigos e concidadãos, uma vez que o Humano está destinado, pela sua natureza, a existir em comunhão com outros»¹³.

Cada pessoa, no exercício da sua perícia, trabalha para esta busca da felicidade, mesmo se algumas vezes procurada para um usufruto individual, se torna comum dada a própria sociabilidade humana. Pois, a própria felicidade é resultado ou o fim último das mais variadas actividades individuais ou colectivas.

Como bem o afirma o nosso autor «a felicidade parece, por conseguinte, ser de uma completude plena e auto-suficiente, sendo o fim último de todas as acções possíveis... pois, tal como para o tocador de flauta e para o escultor de imagens, para todo o perito e, em geral, para tudo o que tem uma certa função e um procedimento prático, o bem e o que foi obtido de uma forma correcta parecem existir justamente no exercício da função própria que têm, assim também poderá parecer que acontece o mesmo com o Humano, caso haja uma função específica que lhe seja própria»¹⁴.

¹¹ Cf. *Idem*, Livro I, lição VII, 25-30, 30-31.

¹² αὐτάρχεια significa «auto-suficiência», «independência», é a característica fundamental daquele que se basta a si próprio.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, Livro I, lição VII, 10, 31.

¹⁴ Cf. *Idem*, Livro I, lição VII, 20-25, 31-32.

1.2- Tomás de Aquino na elaboração orgânica do conceito de bem comum

Tomás de Aquino, com alguma inspiração em Aristóteles, procurou elaborar organicamente o conceito de bem comum. Para tal, ele começa, segundo nos parece, por evidenciar o princípio e o fim do Homem que é Deus; a partir daí, parece-nos atribuir grande importância à dimensão social do Homem, com base mesmo nesta partilha do comum princípio e fim dos homens.

Ainda assim não nos parece que Tomás de Aquino, neste aspecto, tivesse assumido totalmente a doutrina de Aristóteles, talvez tenha tratado de a «corrigir e transfigurar».¹⁵

Mesmo concordando com o pensamento aristotélico de que o homem é por natureza *animal social* ou melhor, que o «Homem está destinado, pela sua natureza, a existir em comunhão com outros»¹⁶, Tomás de Aquino parece ir um pouco além do pensamento de Aristóteles considerando que, sendo o homem por natureza *animal social*, enquanto precisa para a sua vida de muitas coisas que por si só não pode encontrar nem consegue porque, por natureza, ele é *pars alicuius multitudinis*¹⁷, da qual recebe ajuda para “viver bem” (*ad bene vivendum*). Esta “multidão” é, antes de mais, a *domestica multitudo*¹⁸, isto é, a *domus*, a família da qual o homem é parte e de quem recebe as coisas necessárias para viver (*vitae necessaria*), por exemplo o nascimento, o nutrimento e a educação.¹⁹ E ainda mais, é vivendo essa comunhão que o Homem chega à sua mais alta dignidade. Pois, só assim poderá viver fielmente a lei que está gravada no mais profundo do seu ser.²⁰

Como faz notar Jacques Maritain «a existência pessoal é uma existência em relação com outras pessoas».²¹ Portanto, dizer que a sociedade é um todo composto de pessoas, é também dizer que a sociedade é um todo constituído por todos. Tomando esta expressão em toda a sua força, visto que a noção é analógica, chegaremos a ter como paradigma a «sociedade das Pessoas divinas».²² Considerando a noção de pessoa como unidade social, com base na noção de bem comum como fim do todo social, à imagem

¹⁵ Cf. J. MARITAIN, *La Personne et le Bien Commun*, DDB-Éditeurs, Paris, 1947, 11.

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, Livro I, lição VII, 10, 31.

¹⁷ Parte de uma multidão.

¹⁸ Multidão familiar.

¹⁹ Cf. E. BERTI, *Il concetto di “bene comune” di fronte alla sfida del terzo millennio*, in: Congresso Tomista Internazionale, Roma, 2003, 6.

²⁰ Cf. J. MARITAIN, *La Personne et le Bien Commun*, *op. cit.*, 42-43.

²¹ Cf. Oeuvres complètes de Jacques et Raïssa MARITAIN, vol. IX, Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1999, 168-237; citado por G. DOMINIQUE, «*Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales: pour une réinterprétation des sources théologiques*», *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2006/HS n° 241, 131.

²² Cf. J. MARITAIN, *La Personne et le Bien Commun*, *op. cit.*, 50.

da Comunidade Trinitária, é preciso tomarmos consciência, neste ponto, da irremediável debilidade da nossa linguagem.

«A nossa ideia de sociedade nasce e está ligada, quanto ao modo de conceber, à nossa experiência; nós não temos outro meio de exprimir o facto de que as pessoas vivam em sociedade senão dizer que elas fazem parte da sociedade ou que elas compõem a sociedade. Mas podemos dizer, senão completamente de forma imprópria, que as Pessoas divinas “fazem parte” da sociedade incriada ou “compõem” essa sociedade?»²³

Sobre este assunto Tomás de Aquino diz que «... no mundo das criaturas, um é parte de dois, e dois, de três; e um homem, de dois, e dois, de três. Mas em Deus não é assim porque tanto é o Pai quanto toda a Trindade: *quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas*».²⁴

Vemos como tratando da Comunidade Trinitária estamos diante da sociedade por excelência, de uma sociedade de puras Pessoas. O que se determina ou se calcula nas criaturas não é suficiente para representar o que há em Deus, daí que em nenhum dos modos enumerados por Aristóteles está o Filho no Pai nem o Pai no Filho. Contudo, o que mais se aproxima a isso é aquele modo segundo o qual se diz que algo está no princípio do qual se origina, apesar de que nas criaturas falta a unidade da essência entre o princípio e o que procede do princípio. Na Trindade, apesar da distinção das Pessoas, existe a unidade da essência, por isso, estão cada uma na outra, numa infinita comunhão.²⁵

Apesar do facto do nosso pobre conceito de sociedade e da nossa «linguagem incuravelmente deficiente»²⁶, nada impede a busca da comunhão entre os homens e a consequente promoção do bem comum.

É hoje um dado inegável de que o homem é um ser social e é somente com seus semelhantes e na ajuda mútua que pode chegar à plenitude da vida humana. Nesta concepção, ninguém pode jamais colocar o bem do indivíduo em oposição àquele da sociedade no meio dos seus semelhantes, visto que o bem do homem individual não pode estar atacado por aquele da comunidade. É natureza do homem preocupar-se com os outros, tratá-los com benevolência e de lhes tributar com seus serviços, que ele

²³ Cf. *Idem*, 51.

²⁴ Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 30, a. 1, r. 4.

²⁵ Cf. *Idem*, I, q. 42, a. 5.

²⁶ Cf. J. MARITAIN, *La Personne et le Bien Commun*, *op. cit.*, 51.

espera, igualmente, receber deles.²⁷ Porque, na verdade, «... uma vez que cada homem é parte da multidão, qualquer homem no que é e no que tem, é da multidão, como qualquer parte no que é, é do todo».²⁸

Está-se, pois, diante de uma notável “doutrina” aristotélica, que S. Tomás repete; no entanto, segundo se pode concluir do seu pensamento, não quer isso dizer que a sociedade seja o fim último do homem, ou seja, o homem não é ordenado à sociedade civil... mas a Deus. «Deve-se dizer que o homem não está ordenado para a sociedade política com todo o seu ser e com todas as suas coisas... Mas tudo o que ele é, pode e tem, deve ser ordenado para Deus. Por isso, todo o acto humano, bom ou mau, tem razão de mérito ou demérito diante de Deus, segundo a própria razão do acto».²⁹ Embora toda a lei, mesmo a particular, esteja ordenada ao bem comum; conforme o pensamento de Tomás de Aquino «... qualquer outro preceito sobre uma obra particular não tenha razão de lei a não ser segundo a ordenação ao bem comum. E assim toda a lei ordena-se ao bem comum. Deve-se dizer que as acções são certamente da ordem do particular, mas aqueles particulares podem referir-se ao bem comum, não certamente pela comunidade do género ou da espécie, mas pela comunidade da causa final, enquanto o bem comum se diz fim comum».³⁰

Na realidade, um homem não pode agir em favor do bem comum ou contra ele, sem promover seu próprio bem ou lhe prejudicar. Aquele que vivendo numa comunidade, toma cuidado dos seus próprios interesses observando a justiça contribui para o bem comum³¹. Porque, afinal de contas, o bem do homem singular não é o fim último, mas está ordenado ao bem comum. Parafraseando Tomás de Aquino «como o homem é parte da casa, assim a casa é parte da cidade; ... e assim, como o bem de um só homem não é o fim último, mas ordena-se ao bem comum, assim também o bem de uma só casa ordena-se ao bem de uma só casa ordena-se ao bem de uma cidade, que é a comunidade perfeita».³²

O bem comum não existe por si, separado do bem dos cidadãos. Ele é a ordem enraizada no bem-estar dos membros da comunidade e compreende um grande número de componentes. Como o bem-estar dos homens que fazem parte de uma sociedade, ele

²⁷ Cf. L. J. ELDERS, *La Vie Morale selon Saint Thomas d'Aquin, Une éthique des vertus*, Éditions Parole et Silence, France-2011, 226.

²⁸ Cf. Sum. Theol., I-II, q. 96, a. 4.

²⁹ Cf. Sum. Theol., I-II, q. 21, a. 4, r. 3.

³⁰ Cf. *Idem*, q. 90, a. 2.

³¹ Cf. L. J. ELDERS, *op. cit.*, 227.

³² Cf. Sum. Theol., I-II, q. 90, a. 3.

é o fim das suas actividades na sua totalidade. Sua existência não é anterior ao bem-estar dos cidadãos individuais, mas o bem comum é procurado e realizado gradualmente. Uma sociedade dificilmente subsistirá se os seus membros não aspirarem a alcançar o bem comum, partilhável por todos.

Sobre esta questão, Jacques Maritain põe o acento sobre a afirmação antropológica central: a pessoa tende por natureza para a comunhão. Os homens estão, por natureza, ordenados à vida em sociedade, a viver em relação com os outros; e considera ainda que a realização positiva e a satisfação da pessoa são atingidas através do conhecimento e o amor das outras pessoas. A existência pessoal é uma existência em relação com outras pessoas. Por contraste, os seres “infrapessoais” existem somente de maneira justaposta. Eles não podem formar comunidades, mas simplesmente colectividades físicas – como as abelhas dentro de uma colmeia. Por esta razão, a dignidade humana não pode ser promovida senão dentro de uma comunidade, e o critério da comunidade autêntica é precisamente o respeito da dignidade humana. Personalidade e comunidade são duas realidades que se implicam mutuamente³³.

O bem comum é o fim da vida em comum. Segundo Tomás de Aquino «o bem da parte existe por causa do bem do todo. Por isso, mesmo com o apetite natural ou amor, cada coisa particular ama o seu próprio bem por causa do bem comum de todo o universo».³⁴

Portanto, como se pode depreender do que se disse, para que determinado bem seja comum, como o próprio adjectivo “comum” indica, não sendo privativamente de ninguém, pertence ou se estende a muitos. O bem comum é, no entanto, um bem predicável conjuntamente dos membros de uma comunidade. Se trata, conseqüentemente, de um bem inclusivo que pretende unificar a todos os membros da comunidade, tentando evitar os individualismos ou colectivismos excludentes.

Para que seja propriamente um bem comum tem de se repercutir a dois níveis: *intrasubjectivo* e *intersubjectivo*; quer dizer, tem de implicar a cada membro como pessoa *per se* e como pessoa em relação com as demais.

³³ Cf. Oeuvres complètes de Jacques et Raïssa MARITAIN, *op. cit.*, 131.

³⁴ Cf. Sum. Theol., I-II, q. 109, a. 3.

1.3- O Bem Comum no Magistério Social da Igreja, antes do Concílio Vaticano II (de 1885 a 1961)

Neste ponto, como diz o próprio título, após a breve incursão sobre o bem comum na Tradição da Igreja, a partir de um dos seus maiores expoentes, São Tomás de Aquino, vamos agora apresentar o sulco da reflexão do Magistério Social da Igreja desde, as encíclicas *Immortale Dei e Rerum Novarum* de Leão XIII, passando pela encíclica *Quadragesimo Anno* de Pio XI e pelas encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris* de João XXIII. Para abordar no capítulo seguinte a problemática do *bem comum*, especificamente, à luz da vocação à comunhão no Concílio Vaticano II.

1.3.1- Leão XIII

a) Immortale Dei

Hoje é um dado muito claro que o bem comum, como categoria política, tem estado a desaparecer, pouco a pouco, do vocabulário dos políticos. Nos dias de hoje se utilizam outras expressões, tais como “interesse comum” ou “interesse geral”. Saiba-se que a situação da substituição da expressão “bem comum” por estes outros, não é bem casual. Talvez se pense, em primeira instância, que tal se deva a uma evolução natural da língua; porém parece-nos mais certo considerar que este facto obedece mais a razões ideológicas e históricas.

A Carta Encíclica do Papa Leão XIII, de 1 de Novembro de 1885, sobre *a constituição cristã dos estados*, parece-nos ter sido já na altura, um forte apelo à consciência dos políticos, detentores do poder público para o fomento do bem comum, bem como um pré – aviso sobre a situação que se está a viver hoje (esse desaparecimento da expressão “bem comum” do vocabulário dos políticos).

O Papa recorda que a sociabilidade do homem é-lhe conatural e o impulsiona para o fomento do bem comum. Diz o Sumo Pontífice «o homem nasceu para viver em sociedade, portanto, não podendo no isolamento nem se proporcionar o que é necessário e útil à vida, nem adquirir a perfeição do espírito e do coração, a Providência o fez para se unir aos seus semelhantes, numa sociedade tanto doméstica quanto civil, única capaz de fornecer o que é preciso à perfeição da existência. Mas, como nenhuma sociedade pode existir sem um chefe supremo e sem que a cada um imprima um mesmo impulso eficaz para um fim comum, daí resulta ser necessária aos homens constituídos em

sociedade uma autoridade para regê-los; autoridade que, tanto como a sociedade, procede da natureza e, por consequência, tem a Deus por autor».³⁵

Toda a autoridade, toda a soberania vem de Deus, por isso, é natureza daquela estar ao serviço dos irmãos, ao serviço da comunidade como afirma o Papa: «Deve exercer-se o poder para as vantagens dos cidadãos, pois os que tem autoridade sobre os outros são dela investidos exclusivamente para assegurar o bem público. Sob pretexto algum deve a autoridade civil servir à vantagem de um só ou de alguns, visto haver sido constituída para o bem comum».³⁶ Aliás, em si mesma a soberania não está ligada a nenhuma forma política; pode muito bem adaptar-se a esta ou àquela, contanto que seja de facto apta à utilidade e ao bem comum.³⁷

Se perguntássemos ao Papa Leão XIII se pode ser defensável ou admissível a ideia de que “a promoção do bem comum é consequência da vocação do homem à comunhão, segundo o plano divino” talvez ele nos pudesse responder da seguinte forma: «Todos nós, com efeito, enquanto existimos, somos nascidos e educados em vista de um bem supremo e final ao qual é preciso referir tudo, colocado que está nos céus, além desta frágil e curta existência. Já que disso é que depende a completa e perfeita felicidade dos homens, é do interesse supremo de cada um alcançar esse fim. Como, pois, a sociedade civil foi estabelecida para a utilidade de todos, deve, favorecendo a prosperidade pública, prover ao bem dos cidadãos de modo não somente a não opor qualquer obstáculo, mas a assegurar todas as facilidades possíveis à procura e à aquisição desse bem supremo e imutável ao qual eles próprios aspiram».³⁸

O Papa parece retomar a ideia de Tomás de Aquino quando dizia que «toda a lei ordena-se ao bem comum»³⁹, pois que também em seu pensar «na ordem política e civil, as leis têm por fim o bem comum, ditadas não pela vontade e pelo juízo enganador da multidão, mas pela verdade e pela justiça».⁴⁰

³⁵ Cf. LEÃO XIII, Carta Encíclica *Immortale Dei*, nº 4.

³⁶ Cf. *Idem*, nº 7.

³⁷ Cf. *Idem*, nº 6.

³⁸ Cf. *Idem*, nº 12.

³⁹ Cf. Sum. Theol., I-II, q. 90, a. 2.

⁴⁰ Cf. LEÃO XIII, *op. cit.*, nº 24.

b) Rerum Novarum

Como se sabe, o século XIX foi marcado por uma drástica situação social, o crescimento das indústrias, o lucro, a produção, estavam acima de qualquer coisa, inclusive acima da vida dos proletários que “vendiam” a sua mão-de-obra. A riqueza estava concentrada na mão de um pequeno grupo, enquanto multidões padeciam de uma situação de total miséria.

A Encíclica *Rerum Novarum* (do Papa Leão XIII sobre *a Condição dos Operários*, de 15 de Maio de 1891) é um documento da Igreja que foi escrito no auge da segunda Revolução Industrial (século XIX). Constitui um marco na história da Doutrina Social da Igreja, foi o documento pontifício que abriu as reflexões sociais no âmbito eclesiástico.

Nesta, detivemo-nos mais no quinto ponto, na parte sobre o “*uso comum dos bens criados e propriedade particular deles*”, pois que neste, parece-nos evidente a referência e a necessidade do fomento do bem comum.

O Papa Leão XIII considera que «...As necessidades do homem repetem-se perpetuamente: satisfeitas hoje, renascem amanhã com novas exigências. Foi preciso, portanto, para que ele pudesse realizar o seu direito em todo o tempo, que a natureza pusesse à sua disposição um elemento estável e permanente, capaz de lhe fornecer perpetuamente os meios. Ora, esse elemento só podia ser a terra, com os seus recursos sempre fecundos. E não se apele para a providência do Estado, porque o Estado é posterior ao homem, e antes que ele pudesse formar-se, já o homem tinha recebido da natureza o direito de viver e proteger a sua existência. Não se oponha também à legitimidade da propriedade particular (...) Aliás, posto que dividida em propriedades particulares, a terra não deixa de servir à utilidade comum de todos, atendendo a que não há ninguém entre os mortais que não se alimente do produto dos campos. Quem os não tem, supre-os pelo trabalho, de maneira que se pode afirmar, com toda a verdade, que o trabalho é o meio universal de prover às necessidades da vida, quer ele se exerça num terreno próprio, quer em alguma parte lucrativa cuja remuneração, sai apenas dos produtos múltiplos da terra, com os quais ela se comuta. De tudo isto resulta, mais uma vez, que a propriedade particular é plenamente conforme à natureza. A terra, sem dúvida, fornece ao homem com abundância as coisas necessárias para a conservação da

sua vida e ainda para o seu aperfeiçoamento, mas não poderia fornecê-las sem a cultura e sem os cuidados do homem».⁴¹

Parece-nos que o Papa Leão XIII identifica a terra como um bem comum e, por isso, defende que seja um bem útil e ao alcance de todos. Parece-nos também haver aqui um sinal de um tender para a ideia segundo a qual «é na entrega sincera de si próprio»⁴² que o homem poderá tirar melhor proveito da terra.

Leão XIII, em particular com a sua encíclica *Rerum Novarum*, inicia um género novo de encíclicas dos Papas. Porquê? Porque estende, nesta sua encíclica, o campo de atenção e de preocupação daquilo que afecta imediatamente a Igreja para se ocupar daquelas coisas primeiras que afectam, não só a Igreja mas toda a humanidade e às quais todos os homens são chamados a responder.

O Papa põe em evidência que existe um destino comum para os homens e para crentes, que se decide com a justiça ou injustiça nascentes, com a humanidade ou desumanidade que a industrialização moderna trouxe consigo, com a pobreza e riqueza geradas por novas formas de energia, de produção e de esperanças descobertas no fim do século. São processos de transformação industrial, de consciencialização de grupos políticos, preocupações do mundo no fim do século e são sobre esses horizontes que o Papa se pronuncia para defender a justiça e o bem comum; a dignidade e o pão dos novos pobres: os operários.

1.3.2- Pio XI

a) Quadragesimo Anno

Como se sabe, no início dos anos 30, a seguir à grave crise económica de 1929, o Papa Pio XI iniciou com a publicação da encíclica *Quadragesimo Anno*, comemorativa dos quarenta anos da *Rerum Novarum*, de Leão XIII, *acerca da questão social*, uma sequência e cadência que perdurou no tempo, para além dele e da *Quadragesimo Anno* de 15 de Maio de 1931.

O conteúdo da *Rerum Novarum* é muito distinto do da *Quadragesimo Anno*, porque a realidade histórica que se apresenta diante dos olhos é distinta. O liberalismo agressivo dos finais do século que deixava o indivíduo absolutamente inerte perante o

⁴¹ Cf. LEÃO XIII, Carta Encíclica *Rerum Novarum*, nº 5.

⁴² Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II (Documentos Conciliares), Gráfica de Coimbra, Lda, 2002, nº 24.

poder da empresa que surge, já não existia na mesma forma quando Pio XI escreve a sua encíclica em 1931. À livre concorrência sucedeu a ditadura económica. Ao liberalismo, com a conseqüente primazia dos grupos e indivíduos mais poderosos começam a suceder os estados que incorporam na sua forma constituinte os totalitarismos nascentes, seja de sentido socialista/marxista, seja de sentido fascista nas suas diversas concretizações nacionais. Nesta altura o socialismo anterior dividiu-se em comunismo de estado e em socialismo que quer integrar os elementos democráticos e nacionais.

Nessa encíclica, o Papa relê o passado à luz de uma situação económico-social em que à industrialização se juntara a expansão do poder dos grupos financeiros, em âmbito nacional e internacional. Era o período pós-bélico, em que se iam afirmando na Europa os regimes totalitários, enquanto se exacerbava a luta de classes. A encíclica adverte para a falta de respeito pela liberdade de associação e reafirma os princípios de solidariedade e de colaboração para superar as antinomias sociais. As relações entre capital e trabalho devem dar-se sob o signo da colaboração.

Parece-nos que o Papa Pio XI considera o princípio directivo da justa distribuição dos bens um meio para o incremento, para a busca do bem comum quando afirma que «É necessário que as riquezas, em contínuo incremento com o progresso da economia social, sejam repartidas pelos indivíduos ou pelas classes particulares de tal maneira, que se salve sempre a utilidade comum, de que falava Leão XIII, ou, por outras palavras, que em nada se prejudique o bem geral de toda a sociedade. Esta lei de justiça social proíbe, que uma classe seja pela outra excluída da participação dos lucros... Cada um deve pois ter a sua parte nos bens materiais; e deve procurar-se que a sua repartição seja pautada pelas normas do bem comum e da justiça social»⁴³.

Ainda o Papa Pio XI, na Carta Encíclica em análise, reconhece e sugere como exigências do bem comum o seguinte: «a grandeza do salário deve ser proporcionada ao bem da economia pública. Já atrás declarámos, quanto importa ao bem comum, que os operários e oficiais possam formar um modesto pecúlio com a parte do salário economizada. É portanto contra a justiça social diminuir ou aumentar demasiadamente os salários em vista só das próprias conveniências e sem ter em conta o bem comum; e a mesma justiça exige, que em pleno acordo de inteligências e vontades, quanto seja possível, se regulem os salários de tal modo, que o maior número de operários possa

⁴³ Cf. PIO XI, Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, nº 41.

encontrar trabalho e ganhar o necessário para o sustento da vida. É também importante para o mesmo efeito a boa proporção entre as diversas categorias de salários; com a qual está intimamente relacionada a justa proporção entre os preços de venda dos produtos das diversas artes, como a agricultura, a indústria, etc. Se tudo isto se observar como convêm, unir-se-ão as diversas artes e se organizarão num corpo união, prestando-se como membros mútuo e benéfico auxílio. Só então estará solidamente constituído o organismo económico e social e será capaz de obter os seus fins, quando todos e cada um tiverem todos os bens, que as riquezas naturais, a arte técnica, e a boa administração económica podem proporcionar. Estes bens devem bastar não só à estrita necessidade e à honesta comodidade, senão também a elevar o homem a um certo grau de cultura, o qual, uma vez que não falte a prudência, longe de obstar, grandemente favorece a virtude»⁴⁴.

Como já referi, se para Leão XIII o problema central a iluminar é a "questão operária", para Pio XI esta questão converte-se num problema novo a saber: como se organiza, defende, previne e define a própria sociedade, ou seja começa-se a estar perante aquilo a que se chamou a "questão social".

1.3.3- João XXIII

a) Mater et Magistra

A 15 de maio de 1961, setenta anos depois da *Rerum Novarum*, o Papa João XXIII apresentou, no seu terceiro ano de Pontificado, a Encíclica *Mater et Magistra*. A Encíclica não se centra já sobre as questões à luz das quais Leão XIII e Pio XI procuram responder, mas as questões e os problemas que agora se levantam são outros. A paz, o desenvolvimento e a justiça mundial surgem como os novos problemas. Já não estamos diante da questão operária, ou diante da questão social, mas sobretudo diante da questão económica.

Na *Mater et Magistra*, o Papa João XXIII, o que nos parece uma continuidade no que se refere às linhas sobre o bem comum, recorda a necessidade do equilíbrio entre a remuneração do trabalho e o rendimento. Diz o Papa «devemos ainda recordar que o equilíbrio entre a remuneração do trabalho e o rendimento deve conseguir-se em

⁴⁴ Cf. PIO XI, Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, nº 47.

harmonia com as exigências do bem comum, tanto da comunidade nacional como de toda a família humana»⁴⁵.

O Papa também sugere e apresenta umas exigências do bem comum no plano nacional e no plano mundial. No plano nacional, João XXIII, considera indispensável o seguinte: «Devem considerar-se exigências do bem comum no plano nacional: dar emprego ao maior número possível de trabalhadores; evitar que se constituam categorias privilegiadas, mesmo entre trabalhadores; manter uma justa proporção entre salários e preços; tornar acessíveis bens e serviços de interesse geral ao maior número de cidadãos; eliminar ou reduzir os desequilíbrios entre os sectores da agricultura, da indústria e dos serviços; realizar o equilíbrio entre a expansão económica e o desenvolvimento dos serviços públicos essenciais; adaptar, na medida do possível, as estruturas produtivas aos progressos das ciências e das técnicas; moderar o teor de vida já melhorado da geração presente, tendo a intenção de preparar um porvir melhor as gerações futuras»⁴⁶.

Quanto às exigências do bem comum no plano mundial, eis as palavras do Papa: «São exigências do bem comum no plano mundial: evitar qualquer forma de concorrência desleal entre as economias dos vários países; favorecer a colaboração entre as economias nacionais por meio de convénios eficazes; cooperar para o desenvolvimento económico dos países menos prósperos»⁴⁷.

b) Pacem in Terris

Encíclica do Papa João XXIII sobre *a Paz de todos os povos na base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade*, publicada no dia 11 de Abril de 1963, dois anos depois da construção do Muro de Berlim e alguns meses depois da Crise dos Mísseis em Cuba.

Sobre esta conjuntura caracterizada pela Guerra Fria, João XXIII, através deste documento pontifício, defende que «os conflitos entre as nações devem ser resolvidos com negociações, na confiança mútua e não com armas» (nº. 113). Nesta Encíclica sugere-se que a paz entre os povos, que aqui identificamos como bem comum, exige: a verdade como fundamento, a justiça como norma, o amor como motor, a liberdade como clima.

⁴⁵ Cf. JOÃO XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, nº 78.

⁴⁶ Cf. JOÃO XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, nº 79.

⁴⁷ Cf. *Idem*, nº 80.

O Papa João XXIII considera que «Todo o cidadão e todos os grupos intermediários devem contribuir para o bem comum. Disto se segue, antes de mais nada, que devem ajustar os próprios interesses às necessidades dos outros, empregando bens e serviços na direcção indicada pelos governantes, dentro das normas da justiça e na devida forma e limites de competência. Quer isso dizer que os respectivos actos da autoridade civil não só devem ser formalmente correctos, mas também de conteúdo tal que de facto representem o bem comum, ou a ele possam encaminhar»⁴⁸. Será que se pode ver nessa afirmação a génese do número 26 da *Gaudium et Spes*?

Portanto, de acordo com o que se acabou de apresentar nos três pontos anteriores, se pode concluir que o bem comum se caracteriza pelos quatro traços seguintes: visto que o homem é por natureza um ser social e não uma mónada, o bem comum é uma dimensão redistributiva; o bem comum existe nas relações com e entre as pessoas; o bem do corpo social é o bem comum das pessoas humanas; a redistribuição é, por conseguinte, orientada para as pessoas; a redistribuição é, antes de mais, aquela da liberdade que favorece o desenvolvimento das pessoas; esta redistribuição deve servir os mais fracos da comunidade humana. Em consequência, o bem comum é o que guia a vida em comunidade.

⁴⁸ Cf. JOÃO XXIII, Carta Encíclica *Pacem in Terris*, nº 53.

II. CAPÍTULO

VOCAÇÃO HUMANA À COMUNHÃO E BEM COMUM

NOS DEBATES CONCILIARES DO ESQUEMA XIII

O Concílio Vaticano II dá-nos instrumentos preciosos para ler a realidade e o bem comum já não apenas em questões específicas, mas importantes, como as questões operária, social ou económica, mas sem deixar de iluminar estas, faz essa leitura a partir de uma chave mais englobante: a questão humana.

É certo que estávamos longe ainda das questões que posteriormente irão preocupar o mundo. Questões como o desenvolvimento, a crise do petróleo, a teologia da libertação, o ressurgimento do mundo árabe, a descolonização e a apropriação do próprio destino pelos cidadãos nativos, o domínio do ocidente tecnologicamente desenvolvido sobre o resto do mundo, o renascimento das culturas autóctones e as minorias étnicas com a sua língua, cultura e história próprias, a afirmação dos secularismos no período de 1960/80 e a reacção igualmente agressiva dos fundamentalismos nas grandes religiões, ainda não estavam presentes, ao menos de forma tão aguda quanto o vieram a ser posteriormente, aquando do debate conciliar.

Esta situação nova foi gerada pela transformação da realidade e sobretudo também pela transformação da consciência, em que foram importantes os meios de produção, as instituições sociais de convivência, os produtos e os poderes, mas reclamaram igual presença e protagonismo coisas que tinham caído em desuso e que são igualmente importantes, como as ideias, as esperanças, as propostas de sentido e o religioso.

Este horizonte onde se desembocou cuja realidade carece de iluminação é em grande parte posterior ao Concílio, como disse, e pode ser agrupado naquilo a que podemos chamar ainda a questão do presente: “a questão humana”. Estou persuadido que antes do tempo e de forma magistral o Concílio Vaticano II, sobretudo na sua Constituição *Gaudium et Spes*, soube antecipar e projectar luz sobre o núcleo central a partir do qual o bem comum ganha novo sentido: a vocação humana à comunhão.

2.1- Breve itinerário da *Gaudium et Spes*

Pretende-se aqui apresentar resumidamente o itinerário do documento do qual destacamos os números 24 e 26, respectivamente, objectos do nosso estudo. Também para justificar as diferentes denominações que usamos neste trabalho, respeitantes às fases de desenvolvimento do documento que finalmente se conhece como Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Há quem afirme que «o árduo processo de elaboração da *Gaudium et Spes* segue passo a passo o complexo processo de compreensão da expressão ‘sinais dos tempos’». ⁴⁹ São inúmeras, na verdade, as consequências que a evolução da compreensão do termo ‘sinais dos tempos’ trouxe para o processo mesmo de elaboração da *Gaudium et Spes*. ⁵⁰

No início, o sentido desta expressão era genérico: significava *os problemas actuais*, ou ainda *as questões do nosso tempo*. Este é precisamente o sentido que lhe confere João XXIII na Constituição Apostólica *Humanae Salutis*, texto oficial da convocação do Concílio Vaticano II, no Natal de 1961: «Fazendo nossa a recomendação de Jesus se saber distinguir os Sinais dos Tempos (Mt 16, 4), cremos descobrir, no meio de tantas trevas, numerosos indícios que nos infundem esperança sobre os destinos da Igreja e da humanidade». ⁵¹

No pensamento de H. Riedmatten, o primeiro passo consistente em ordem à elaboração da Constituição *Gaudium et Spes*, como tal, se deve à responsabilidade do Cardeal Suenens. ⁵² Numa intervenção em aula conciliar, a 4 de Dezembro de 1962, a propósito da elaboração sobre o esquema *De Ecclesia*, o Arcebispo de Malinas propôs a «revisão de todos os esquemas em função de duas faces da própria Igreja: *ad intra* (sobre a natureza, sua constituição, seu poder central, seus membros, bispos, clérigos e leigos, bem como a missão educadora da Igreja); *ad extra* (a Igreja diante dos grandes problemas que afligem o mundo, como a justiça social, a paz, a fome, o respeito pela vida, a evangelização, dentre outros». ⁵³

⁴⁹ Cf. S. TAVARES, *A Historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O legado do Vaticano II*, in *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, nº 25-2006, 16.

⁵⁰ Cf. C. MÖLLER, *L'élaboration du Schéma XIII. L'église dans le Monde de ce temps*. Paris: Casterman, 1968, 215-277.

⁵¹ Cf. JOÃO XXIII, *Costituzione Apostolica Humanae Salutis*, *Enchiridion Vaticanum* nº 1.

⁵² Cf. H. de RIEDMATTEN, in *A Igreja no Mundo de Hoje*. Lisboa: Sampedro, 1969, 38.

⁵³ Cf. H. FESQUET, *O Diário do Concílio*. Lisboa: Publicações Europa América, 1968, v. 1, 127; F. BRANCACCIO, *Antropologia di Comunione 'L'attualità della Gaudium et Spes'*, Rubbettino Editore, 2006, 20.

Em Janeiro de 1963, por determinação da Comissão coordenadora dos trabalhos conciliares, constituiu-se uma comissão mista composta de outras duas, a teológica e a do Apostolado dos Leigos, com a designação de elaborar um esquema intitulado *De praesentia Ecclesiae in mundo hodierno*. Este corresponderia ao assim chamado *Esquema XVII*.⁵⁴

Quando se tentou concretizar tal intento, o trabalho foi repartido em seis subcomissões, cada uma com o encargo de preparar um dos seis capítulos programados: «A admirável vocação do Homem», «A pessoa humana na sociedade», «sobre o matrimónio e a família», «sobre a promoção do progresso cultural», «sobre o ordenamento económico e a justiça social», «sobre a comunidade internacional e a paz».

O esquema, que ficou completo em Maio de 1963, não superou as expectativas da Comissão Central, depois de sucessivas análises, sobretudo no seu capítulo fundamental sobre vocação do homem; então, a mesma Comissão encarregou o Cardeal Suenens de preparar um novo texto, que dedicasse também mais espaço à teologia da realidade terrestre.⁵⁵

Sob a presidência do Cardeal Suenens, uma comissão teológica elaborou o texto da primeira parte do Esquema, a parte dogmática, com a notável contribuição dos professores da Universidade Católica de Lovaina. O resultado, como não poderia deixar de sê-lo, foi um documento teologicamente denso cujo nome era *Adumbratio de activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*. Todavia, sem relativizar o valor do texto, o método aplicado nesta primeira parte era ainda aquele dedutivo próprio da neo-escolástica e o elenco de temas, por sua vez, ainda muito abstracto sem qualquer tipo de relação com as questões do tempo presente levantadas na segunda parte do Esquema.⁵⁶

Trata-se, em geral, - esclarece Monsenhor Guano - da disposição da Igreja para com o mundo contemporâneo, mas:

- a) Não se trata da evangelização do mundo, mas sim da disposição da Igreja para os problemas temporais;
- b) Não se trata da teologia geral das coisas temporais, mas sim da actual realidade à luz da teologia: ou seja, da teologia especulativa que é

⁵⁴ Cf. S. TAVARES, op. cit., 17: Convém lembrar que os 70 esquemas elaborados pela Comissão preparatória do Concílio foram reduzidos a 17 e, finalmente, a 13. Devido à mudança de título, a cada nova elaboração, a Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo de Hoje receberia a denominação de “Esquema XVII” e, mais tarde, devido à ulterior redução dos textos conciliares, seria simplesmente chamada de “Esquema XIII”.

⁵⁵ Cf. F. BRANACCIO, op. cit., 20; AA.VV., *A Igreja no Mundo de Hoje*, 55.

⁵⁶ Cf. S. TAVARES, op. cit., 18.

interpretada por este tempo na realidade ou da teologia prática que oferece normas para a acção cristã nesta mesma situação. A Subcomissão pensou que as teses não devem ser fornecidas, mas em qualquer caso, a doutrina que se de uma parte vale mais peculiarmente para agora, da outra parte, transcende aquele momento histórico particular;

- c) Não se trata do mundo em geral, mas da situação actual assumida de forma mais global, não em particularidades das quais se fala nos Anexos: ocupa-se sem dúvida dos bens e perigos deste momento, dos problemas de que sempre ocupam os homens de hoje, das suas ansiedades e da sua esperança.

Ocupa-se sim disto: sob qual ponto de vista, a Igreja participa e faz seus os problemas temporais da nossa época com a plenitude do seu amor para com todo o homem, que Cristo transmitiu à Igreja; além do mais, a Igreja sabe ao mesmo tempo que nós não temos aqui uma cidade permanente, mas procuramos a futura.⁵⁷

2.1.1- O Texto de Zurique

Em Dezembro de 1963, constituiu-se uma subcomissão central *ad hoc*, cujo presidente era o então Bispo de Livorno (Itália), Dom Guano, e secretário o conhecido Bernhard Häring. Esta subcomissão elaborou um novo texto, denominado *Esquema Zurique*, que mantém a estrutura bipartida: *A Igreja e a vocação do homem e Alguns problemas mais urgentes*.⁵⁸

Na intenção da Comissão de coordenação, o chamado *Texto de Zurique* devia servir como base para a discussão dos Padres, durante a terceira sessão dos trabalhos conciliares. A análise acima começada em busca do método e do objecto era ao mesmo tempo também a análise dos conteúdos do *Texto de Zurique*, assim como aparecia na versão entregue aos Padres; é pois o necessário ponto de partida para o estudo da evolução do pensamento conciliar, cuja finalidade era permitir uma leitura hermenêuticamente fiel da afirmação da *GS*.⁵⁹

⁵⁷ Cf. AS III/V, 145-146 [n. t.].

⁵⁸ Cf. S. TAVARES, op. cit., 19.

⁵⁹ Cf. F. BRANCACCIO, op. cit., 23.

2.1.2- O Texto de Ariccia

Ao final da III Sessão conciliar, verificou-se uma reviravolta no *Esquema XIII*; Dom Guano sugeriu que o esquema começasse pela «descrição das realidades significativas do mundo de hoje». Tratava-se, portanto, de uma total reestruturação do *Esquema XIII*, mediante uma clara inversão metodológica, os temas que antes constavam nos assim chamados “Anexos” passavam a tomar a dianteira com relação aos temas doutrinários.

Além das cinco subcomissões que continuavam trabalhando no texto dos “Anexos”, foi criada mais uma para a elaboração da introdução que, segundo a proposta de Dom Guano, devia se ocupar das “características do tempo”. A esta última subcomissão se integrou o grupo que tinha sido criado para o estudo dos “sinais dos tempos”. Novos membros não-europeus, a partir de então, passaram a fazer parte da subcomissão central que se ocupava da reestruturação do *Esquema XIII*, dentre os quais, se destaca a presença de vários leigos.

O grupo de redactores ficou assim composto: Hauptmann, redactor inicial; G. Philips, revisor final; Tucci, Hirschmann e Möller, assessores da redacção. Ao longo das discussões, caíram finalmente as barreiras rígidas de “oficialidade” e “perícia” em favor de uma maior liberdade e flexibilidade, exigidas pelo próprio temário. Philips levantou uma questão relativa ao método: quem fala, para quem e como se fala? A sua intenção era obviar todo tipo de empirismo interessado numa descrição meramente objectiva e factual do mundo que dispensasse qualquer interpretação. Segundo ele, a Igreja deveria usar sempre uma linguagem teológica, mesmo quando falasse das realidades humanas. E isso para que se evitasse toda espécie de sociologismo.

Foi o sociólogo François Houtart quem elaborou o esboço do que, mais tarde, acabou se transformando na “introdução” da *Gaudium et Spes*. Tal era a definição de “sinais dos tempos” ali presente: «São fenómenos que, por sua generalização e sua grande frequência, caracterizam uma época e pelos quais se exprimem as necessidades e as aspirações da humanidade presente».⁶⁰

Em Fevereiro de 1964, reunida na pequena cidade de Ariccia, a Comissão plenária discutiu e analisou os resultados deste imenso trabalho de reestruturação do *Esquema XIII*. Em função das críticas apresentadas pelos Padres Conciliares *na aula* e, antes ainda, pelos observadores protestantes, o termo “sinais dos tempos” foi retirado do

⁶⁰ Texto dos “relatórios dos secretários *Delhaye* e *Houtart* de 12 de Novembro de 1964”, citado por C. BOFF, *Sinais dos Tempos. Princípios de leitura*, 64.

texto. Todavia, permaneceu o método indutivo, pois de acordo com as palavras de Mons. Haubtmann, secretário da subcomissão mista, «os factos e o devir humano formam, a seu modo, um lugar teológico, no qual o homem de fé deve procurar, em positivo ou em negativo, os apelos e as solicitações do Espírito».⁶¹

Em Novembro de 1964, concluído o primeiro debate *na aula* acerca do esquema sobre *A Igreja no mundo contemporâneo*, a subcomissão plenária mista se reúne sob a presidência de Mons. Guano, com o objectivo de ordenar o trabalho em vista a revisão do documento.

Se decidiu, para uma melhor unidade do esquema, escolher um único redactor, foi, então, destacado P. Haubtmann, coadjuvado por B. Häring e pelos secretários das Comissões doutrinal e para o apostolado dos leigos. Como supervisor final foi designado G. Philips.

O trabalho de revisão se desenvolveu durante três sessões da subcomissão plenária mista. Pelo nome do lugar onde se deu a primeira e mais decisiva das três, o novo esquema veio a ser conhecido, portanto, como *Texto de Ariccia*. Finalmente, a Comissão de coordenação (em Maio de 1965), mostrando-se satisfeita pelo trabalho desenvolvido, recomendou o novo texto ao Papa Paulo VI, que decidiu submetê-lo à avaliação dos Padres durante a última sessão conciliar.⁶²

2.1.3- O “Textus Recognitus”

Depois da discussão do *Texto de Ariccia* na aula conciliar, de 21 de Setembro a 7 de Outubro de 1965, os textos dos intervenientes foram analisados pelas dez subcomissões competentes que compuseram o *Textus recognitus*, imediatamente submetido à apreciação dos Padres a 13 de Novembro. No final, os “modos” expressos foram mais de vinte mil. As subcomissões se confiaram ao trabalho e o *Textus denuo recognitus* foi apresentado à Comissão central mista que o acolheu e o reenviou aos Padres para o voto final que veio a se realizar a 7 de Dezembro de 1965.

A Relatio generalis,⁶³ que introduz a apreciação do *Textus recognitus* na aula conciliar, parece fazer alusão aos defeitos mais graves que o texto, no seu conjunto,

⁶¹ Cf. HAUBTMANN, *Études et documents, Secrétariat conciliaire de l’Episcopat (français)*, n° 10, 25/09/65, 5; citado por C. BOFF, *op. cit.*, 65.

⁶² Cf. F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 30-31.

⁶³ Cf. AS IV/VI, 560-563.

apresentava: insuficiente distinção entre natureza e graça, perda do sentido de pecado, optimismo exagerado⁶⁴.

Finalmente, se revelou vencedora a solução apresentada por um dos Padres conciliares presentes, segundo a qual era inútil repetir naquele documento a doutrina que já se explicitou no esquema sobre a Igreja (*De Ecclesia*)⁶⁵, propício para tal. Mesmo que de facto, o *Textus recognitus* tenha apresentado consistentes modificações, há também por clarificar esta incerteza concentrada, não obstante, mais directamente sobre os capítulos II e IV.

A modificação talvez mais vistosa é a que se apresenta no título do capítulo I: não se diz mais «A vocação da pessoa humana», mas «A dignidade da pessoa humana»⁶⁶. Não desaparece, todavia, o termo «vocação», transferido agora para o título geral da primeira parte do documento, título que sugere a referência eclesial ao ser do homem: «A Igreja e a vocação do homem»⁶⁷.

Deste modo, o novo título especifica a vocação do homem como objecto da inteira primeira parte⁶⁸. O termo “vocação”, deste modo, não diz respeito somente à dimensão pessoal do homem (como deixava intuir o título do capítulo I no *Texto de Ariccia*), mas abrange todos os aspectos da realidade humana afrontados nos diversos capítulos, depois vem compreendida a dimensão comunitária (cap. II).

Tudo o que concerne ao apogeu cristológico da reflexão sobre a pessoa humana está exposto no número 22, cuja novidade relevante diz respeito ao título («Cristo, Homem novo» preferido ao de «Cristo, Homem perfeito») e o aprofundamento da obra salvífica do Espírito Santo e da Paixão de Cristo.⁶⁹

⁶⁴ A este propósito, com particular referência à questão da relação entre natureza e graça, é útil a explicação do mal-entendido proposto por P. Delhaye: «Na intenção dos autores, se tratava de partir da verdade natural para chegar às verdades sobrenaturais de modo a se mostrar na graça o cumprimento da natureza e, na fé, o coroamento da razão». O objectivo era, prossegue o autor citando um membro da comissão central, «combater a ideia de duas vocações humanas, uma sobrenatural outra natural, mais ou menos justapostas. Se trata mais de um aprofundamento da vocação humana integral, pois que se parte da verdade do tipo de fé normalmente acolhido pelos não cristãos, para desembocar na verdade mais profunda da fé que se reassume em Cristo Jesus» (P. DELHAYE, *Histoire des textes*», 269, citado em F. BRANCACCIO, op. cit., 38.

⁶⁵ Cf. Intervenção do Card. Francisco König: AS IV/II, 26.

⁶⁶ Cf. T.V, cap. I: AS IV/VI, 434.

⁶⁷ Cf. T.V, parte I: AS IV/VI, 433.

⁶⁸ Acerca destas modificações ocorridas nos títulos, a «Relatio» ao «Textus recognitus» se limita a explicar que o título do primeiro capítulo «está modificado porque já se fala de vocação no título de toda a primeira parte» (cf. AS IV/VI, 442. Uma explicação mais ampla, fornecida numa conferência por P. Delhaye, é citada textualmente por G. Salvini: «A palavra “vocação” vem, pois, substituída pela palavra “dignidade”, porque o texto, sucessivamente modificado, mais do que uma orientação do homem, tende a dar uma descrição com base na criação e na redenção» (G. SALVINI, «A 30 anni dalla “Gaudium et Spes”», CivCatt 147 [1996/1] 377), citado em F. BRANCACCIO, op. cit., 39.

⁶⁹ Cf. F. BRANCACCIO, op. cit., 39.

2.1.4- A Aprovação do Documento

Dada mesmo a própria novidade dos assuntos abordados no documento em si, a *Gaudium et Spes* foi alvo de vivos debates, entre rejeições e aplausos. Para Mons. Heenan este documento seria a «vergonha do Concílio»⁷⁰, afirmou à respeito: «este esquema é totalmente indigno de um Concílio. Mais vale não dizer nada do que dizer essas banalidades e nulidades. Esse ensaio lastimoso seria a irrisão do mundo. Mesmo acompanhado de anexos, continua insuficiente e ambíguo. Sem os anexos seria nocivo».⁷¹

O Cardeal Silva Henriquez, de outro ponto de vista, defendeu-o, dizendo: «é preciso falar do homem porque a Igreja existe para o homem e inversamente; a Igreja deve amar o mundo como Cristo o amou; tenhamos uma liturgia cósmica (uma relação com o mundo) para cantar verdadeiramente a glória de Deus».⁷²

O Cardeal Lercaro, com ar mais ponderado, teceu a seguinte advertência: «discutamos acerca deste esquema sem demora nem precipitação. Poderiam pretextar-se os seus defeitos para o eliminar. Seria um erro. Este texto situa-se no espírito da mensagem de Paulo VI. É suficiente para servir de base à discussão. A experiência mostra que só a discussão aperfeiçoa os esquemas. Esta discussão deve prolongar-se por muito tempo».⁷³

No dia 7 de Dezembro de 1965, depois de praticamente quatro reelaborações do *Esquema XIII*, depois de centenas de intervenções dos Padres conciliares e de milhares de horas de trabalhos em sede de especialidade, o Concílio Ecuménico Vaticano II aprovou a Constituição Pastoral sobre a presença da Igreja no Mundo Contemporâneo com o título de *Gaudium et Spes*, com 2309 votos a favor, 75 contra e 7 nulos.⁷⁴

Há que se relevar, no entanto, a pressa que caracterizou o processo de preparação, discussão e elaboração desta Constituição Pastoral. Todos os historiadores do Concílio salientam o facto de que o material da *Gaudium et Spes*, além de novo, era enorme, e o tempo era escasso. E isso acabou prejudicando o necessário processo de amadurecimento das questões aí tratadas. Além do mais, não se deve ignorar o «grau de consciência possível» (Lukacs) dos Padres Conciliares. Referimo-nos aos limites de assimilabilidade ideológica que não são minimamente fáceis de se transpor num curto

⁷⁰ Cf. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002, v.2, 215.

⁷¹ Cf. H. FESQUET, *O Diário do Concílio*. Lisboa: Publicações Europa América, 1968, v. 2, 212.

⁷² Cf. Idem, 205.

⁷³ Cf. Idem, 202-203.

⁷⁴ Cf. AA. VV., *A Igreja no Mundo de Hoje*. Lisboa: Sampedro, 1969, 38.

espaço de tempo. Tinha razão o Cardeal Döpfner de Munique ao afirmar: «Não é possível, numa matéria tao nova, chegar a uma redacção sem defeito. Será necessário reconhecê-lo simplesmente e considerar que este texto deverá ser o começo de um diálogo que deverá se prolongar depois do Concílio».⁷⁵

2.2- Sobre a vocação humana à comunhão no Esquema XIII

Como se pode esperar, pelo título, o nosso objectivo neste subtema, é apresentar o surgimento da temática sobre a vocação humana, de acordo com o registo nos debates conciliares, objecto da nossa abordagem.

Seguindo o desenrolar dos assuntos tratados na Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo, *Gaudium et Spes*, segundo os testemunhos nas Actas Sinodais do Concílio Vaticano II, se pode notar que depois de definir o termo do diálogo da Igreja com o mundo, o *Texto de Ariccia* prefere crivar, como critério da reflexão, a *vocação integral do homem*⁷⁶, estudando em particular o valor dos bens terrenos em referência àquela.

Em que fundamentos mesmo se apoiaram os Padres conciliares para afirmarem com “toda a força” que o homem é chamado a viver em comunhão?

2.2.1– Fundamento das afirmações acerca da vocação do homem à comunhão

O *Texto de Zurique* dedica um único capítulo ao tema sobre “A integridade vocacional do homem”, no qual o homem é considerado seja no seu aspecto pessoal como na sua dimensão comunitária, alargando-se, em seguida, no anexo I sobre o tema da pessoa humana na sociedade. O fundamento teológico da comunhão humana, não cindível da elevação à dignidade de filho de Deus e da chamada à vida eterna e à visão de Deus, é, imediatamente, conseguido na acção de Cristo, enviado pelo Pai. Cristo Jesus atesta o mesmo, nos faz participantes de uma mais alta vocação, «a fim de que

⁷⁵ Cf. S. TAVARES, op. cit., 24.

⁷⁶ Por este motivo, o título do capítulo prefere definir a vocação integral do homem («integra») e não simplesmente admirável («*admirabilis*»), como vinha no precedente «Texto de Malines», cf. F. BRANCACCIO, op. cit., 25.

[...] unidos à Ele no amor divino formemos uma única família de Deus (cfr. 1Jo 3, 1)...»⁷⁷

Nota-se, logo, a pregnância cristológica da afirmação. O *Texto de Zurique*, com efeito, não é ainda uma opção definitiva, é um passo para se desenvolver gradualmente toda a verdade sobre o homem e de conduzi-la à sua plenitude cristológica. Dado que sabe-se da opção adoptada pela Constituição Pastoral, se pode intuir que a inicial ausência da referência cristológica na definição da GS 24 acerca da constituição da família humana da parte de Deus, não é um carácter, mas a introdução a uma verdade que será clarificada plenamente em seguida.⁷⁸

O *Texto de Ariccia*, na escolha da síntese no campo doutrinal, acolhe o pedido dos Padres de expor em maneira ordenada os princípios teológicos da comunhão humana, sistematizando e aprofundando a matéria num capítulo próprio. Por aí se pode voltar ao primeiro passo paralelo da GS 24 entre as diversas fases da redacção, até mesmo, se não, colocado no início do capítulo sobre “A Comunidade Humana”, mas quase ao fim, no nº 35: «Deus, que vela por todos com solicitude paterna, quis que os homens formassem todos juntos uma só família e se tratassem entre si com espírito fraterno»⁷⁹.

O artigo 35, intitulado «Os fundamentos teológicos da vida social», devia responder à necessidade de dar espessura doutrinal à visão conciliar da comunidade humana.⁸⁰ Havendo esta finalidade, no esquema do inteiro capítulo, devia este artigo o lugar no qual expõe a condição essencial pela qual os homens possam formar uma comunidade e, sobretudo, o valor da comunidade humana no plano criador e redentor de Deus.

Estes elementos fornecidos pelo nº 35 do *Texto de Ariccia*, que serão depois confrontados, por finalidade hermenêutica, com os enunciados sobre a origem da comunidade humana, que é de princípio, da vontade de Deus, «que cuida paternalmente de todos»⁸¹; a relação que liga os homens em comunidade é, de consequência, deste

⁷⁷ Cf. T.III, 6: AS III/V, 119 (n. t.).

⁷⁸ Cf. F. BRANCACCIO, op. cit., 135.

⁷⁹ Cf. T.IV, 35: AS IV/I, 458 (n. t.).

⁸⁰ P. Haubtmann, recordando que «a exposição deste “fundamento” era muito requerida, sobretudo na sessão de Ariccia», anota, todavia, que «aí se acorre, logo, que estava pouco clarificada e que dele sofria a solidez da doutrina social da Igreja» (P. HAUBTMANN, «La communauté humaine», 266 [TdA]), citado por F. BRANCACCIO, op. cit., 136.

⁸¹ Segundo o interessante testemunho de P. Haubtmann, «os próprios termos de “Pai” (atribuído a Deus) e de “irmãos” (referido a todos os homens) tinham sido contestados no sentido de que, segundo vários exegetas, quando na Bíblia é definido como “Pai”, o é em relação aos crentes e não a todos os homens

modo estreita e necessária para ser definida com termos como “família” e “espírito fraterno”; esta relação transcendente é especificada na comum origem dos homens na criação à imagem de Deus e no único fim ao qual são chamados; todos os homens são chamados, desde já, a participar da vida da Santíssima Trindade; ninguém se pode salvar só ou por si mesmo.⁸²

A dimensão comunitária da antropologia emerge no Esquema em referência à originária relação do homem com Cristo, à sua relacionalidade e à sua finalidade.

Todavia, todas as afirmações em tal sentido se reconduzem à categoria central que o Esquema emprega para falar do homem como “pessoa”. Do ponto de vista ontológico, a sociabilidade aparece na estrutura do texto em função do ser próprio do homem⁸³; todavia, do ponto de vista lógico, o anexo I se exprime confrontando a “pessoa” em si mesma com a finalidade de elucidar, esclarecer a dimensão social. Surge a necessidade de se colocar a seguinte pergunta: a sociabilidade do homem se encaixa na constituição ontológica da pessoa ou é simplesmente uma sua conotação extrínseca?

Em toda a criatura humana, - afirma o texto conciliar⁸⁴ – tanto quanto se queira que seja abatida ou tanto quanto se queira que apareça gloriosa aos seus olhos, Deus conhece a sua «imagem e semelhança» (Gn. 1, 26). Deus amou o homem e o amará sempre. Para lhe restituir o esplendor original e a verdadeira dignidade, Deus mandou ao mundo o seu Filho, «nascido de mulher» (Gal 4,4). Na sua própria pessoa, o homem Cristo Jesus é constituído na relação pessoal com o Pai. N’Ele, Deus revela ao mundo, de modo perfeito, que é o homem, criado à imagem e semelhança de Deus. De facto, «a natureza humana, na própria encarnação, é conduzida à suma perfeição» (S. Th. III, 1,6). Assumindo a nossa humanidade, Jesus Cristo foi constituído primogénito dos filhos de Deus, tornou-se participante da imensa comunidade dos homens, seus irmãos. Por isso, só Cristo conhece o homem, Ele sabe que coisa é o homem⁸⁵.

Como se pode notar, a partir do parágrafo que acabamos de expor, o conceito antropológico assumido como chave da relação entre Cristo e o homem, é, no entanto,

sem distinção...» (P. HAUBTMANN, «La communauté humaine», 266 [TdA]), citado por F. BRANCACCIO, op. cit., 136.

⁸² Cf. F. BRANCACCIO, op. cit., 136.

⁸³ É Fundamental, neste aspecto, o conteúdo do «Anexo I»: «*A pessoa humana na sociedade*»: AS III/V, 147-158.

⁸⁴ Trata-se do Texto do Esquema XIII, sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo, *Gaudium et Spes*, discutido na aula conciliar a 3 de Julho de 1964, Anexos.

⁸⁵ Cf. T. III, Adn. I, 2: AS III / V, 147-148 (n. t.).

aquele bíblico de “imagem e semelhança”. À luz deste conceito, o documento tenta explicar em que consiste essencialmente a dimensão cristológica da antropologia.

A obra de Cristo surge inicialmente como um simples “restauro” do esplendor original e da verdadeira dignidade do homem, que Cristo assume através da encarnação em virtude do eterno amor do Pai. Não basta, porém, este relevo para inferir a primazia desta prospectiva cristológica, sobre a antropológica. O objectivo do texto, efectivamente, não é explicar a finalidade da encarnação, mas definir o ser ‘essencial’ do homem em referência a Cristo. Ora, a categoria de “imagem e semelhança” foi tida pelos redactores como a mais propícia para indicar a essência da pessoa, o que no plano de Deus constitui o homem como pessoa.

Antes de mais, o ser pessoal do homem foi, pelo menos, indirectamente reconduzido, como a sua origem, à relação intertrinitária do Filho com o Pai. Com efeito, à exposição segundo a qual o Homem Cristo Jesus é constituído pessoa na sua própria relação pessoal com o Pai, segue imediatamente a afirmação segundo a qual n’Ele o Pai revela ao mundo em modo perfeito quem é o homem, criado à imagem e semelhança de Deus.

Contudo, se o homem é pessoa enquanto imagem e semelhança de Deus e se esta imagem e semelhança é consumada em Cristo, em virtude da encarnação, então, o homem é plenamente pessoa em Cristo. Cristo, Verbo encarnado, fazendo sua a natureza humana, a insere na sua relação eterna com o Pai que o constituiu pessoa.

Portanto, a pessoa humana é plenamente, mesmo no ponto de vista ontológico, só na relação com Cristo em Deus Pai. Em Cristo, a relação com Deus constitui a peculiaridade da pessoa humana.

Esta relação, além de mais, não constitui o específico da pessoa humana só em ordem à sua origem, mas também em ordem à sua finalidade. A relação com Deus em Cristo, contudo, funda e explica a finalidade da pessoa humana.

Diz o texto conciliar⁸⁶: «Na verdade, Cristo Jesus, Filho unigénito de Deus, nos tornou participantes de uma vocação superior (cfr. Heb 13,14): a fim de que crendo n’Ele e no Pai que O havia enviado, tenhamos a vida eterna; chamamo-nos filhos de Deus e somo-lo realmente (cfr. Jo 3,16), unidos à Ele no amor divino formamos a única

⁸⁶ Texto do Esquema XIII, sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo, *Gaudium et Spes*, discutido na aula conciliar a 3 de Julho de 1964.

família de Deus (cfr. 1Jo 3,1), agora conhecemos Deus Pai com alma de filhos, pela fé, mas um dia O veremos face a face (cfr. 1Cor 13,12)»⁸⁷.

Observe-se: o fim do homem, que se alcança somente na relação de fé em Cristo e no Pai que o enviou, consiste em possuir a vida eterna numa relação de filiação e em formar, unidos no amor divino, uma comunidade fundada sobre uma relação familiar com Deus e entre nós homens, esta para conhecer Deus, agora pela fé, um dia face a face. Relação com Deus em Cristo de vida, de filiação, de amor, de família, de conhecimento, discernimento: esta é a vocação do homem, plenamente correspondente ao seu ser. É, portanto, uma relação que completa a ontologia autêntica e plena da pessoa. É, porém, a relação vital entre criatura e Criador. Na perspectiva desta relação fundamental, precisa analisar cada relação humana, em particular na sua dimensão social.

A relação entre os homens, de facto, é chamada a se transformar, sobre o fundamento da relação em Deus, uma união no amor divino a ponto de formar a família dos filhos de Deus. A pessoa humana que é constituída na relação com Deus em Cristo, para crescer na mesma relação até conseguir a própria finalidade plena, deve manifestar e realizar o próprio ser nas relações comunitárias, esta para formar a família dos filhos de Deus. A vocação e a finalidade da comunidade humana de ser família de Deus é inerente à vocação e finalidade da pessoa.

Nesta ordem lógica, apenas expresso entre pessoas, comunidade humana e família de Deus é indicado mais directamente como ordem também ontológica noutra lugar do próprio documento, no ponto sobre *a vocação pessoal e comunitária do homem*: «Que é o homem considerado à luz de Cristo? Os homens, no mundo, são pessoas singularmente dotadas de intelecto, consciência e liberdade. Dado que, na realidade, todos são ao mesmo tempo pessoas, por isso constituem a comunidade humana transformada na comunidade dos filhos de Deus, congregados em Jesus Cristo».⁸⁸

O documento⁸⁹ parece abrir estrada a aprofundamentos sucessivos, graças à referência à categoria do Corpo de Cristo: «Diante de Deus os homens são chamados, individualmente, a reproduzir a imagem do Filho. Todos são chamados a constituírem,

⁸⁷ Cf. T.III, 6: AS III / V, 119 (n. t.).

⁸⁸ Cf. T. III, Adn. I, 4: AS III/V, 148 (n. t.).

⁸⁹ Trata-se do já mencionado Texto do Esquema XIII, sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo, *Gaudium et Spes*, discutido na aula conciliar a 3 de Julho de 1964, no Anexo I.

em conjunto, um único corpo, o Corpo de Cristo no Reino. É nosso dever fazer com que a comunidade terrena se conforme cada vez mais com a dignidade do homem e a vontade do Criador».⁹⁰

Em resumo, poder-se-ia afirmar que a relação com Deus em Cristo é constitutiva da pessoa; sob este fundamento, a pessoa se realiza na relação com os outros, pela qual constrói a comunidade dos filhos de Deus, conforme o plano de Deus. A pessoa é pressuposto ontológico da comunidade; a relação comunitária não constitui, mas realiza e exprime a pessoa.⁹¹

Mas «Quem é verdadeiramente o homem?», qual é a origem da sua vocação à comunhão?

Como ensinam as Sagradas Escrituras, o homem foi criado à imagem de Deus e, enquanto tal, foi constituído senhor sobre todas as criaturas visíveis e torna para Deus como seu fim [...].

A semelhança de Deus, que é amor, pode amar e sacrificar-se livremente pelos outros. Mas Deus não criou o homem só. Depois de tudo, «homem e mulher os criou» (Gn 1,27). Esta união do homem e da mulher, instituída para a perpetuação da espécie humana, constitui também a primeira forma de comunhão das pessoas⁹².

Assumindo a perspectiva do *Textus prior*⁹³, o *Texto de Ariccia* mantém a categoria chave de “imagem e semelhança de Deus” como base do desenvolvimento do assunto em causa.

Se no princípio o argumento baseado na questão da “imagem e semelhança de Deus” fundava a natureza do homem e só como consequência vinha inferida a vocação divina da comunidade humana, o novo texto, o de *Ariccia*, já enquadra a “comunhão das pessoas”, na sua primeira forma de união do homem e da mulher, como uma directa necessidade do ser à “semelhança de Deus”. Em outros termos, no *Textus prior* a dimensão comunitária do homem não tinha uma sua “ontologia” própria, mas aparecia, na ordem da criação, como expressão natural do ser pessoal, para transformar, na ordem da redenção, em família dos filhos de Deus, ainda como consequência do novo ser do homem em Cristo⁹⁴.

⁹⁰ Cf. T. III, Adn. I, 6: AS III/V, 150-151 (n. t.).

⁹¹ Cf. F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 26-29.

⁹² Cf. T. IV,11: AS IV/I, 443 (n. t.).

⁹³ Texto mais antigo. Tratando-se aqui de uma comparação com o *Texto de Ariccia*, o mais antigo que este só pode ser o de *Zurique*.

⁹⁴ A nova prova desta conclusão, se pode considerar o uso causal de «por isso» («ideo»), no fundamental passo do *Textus prior* já citado acima: «Porque na realidade, todos simultaneamente são pessoas, por isso

A pessoa humana vinha considerada, num certo sentido, o “fundamento hipostático” da comunidade: a pessoa subsiste em si e por si e, simplesmente, se exprime constituindo a comunidade. O presente texto (*Ariccia*), porém, considera a “comunhão das pessoas” como uma dimensão ontológica do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, como algo que reentra já no fundamento hipostático da pessoa enquanto tal. Porque Deus é amor, à sua semelhança, o homem enquanto tal, «pode amar e sacrificar-se livremente pelos outros»⁹⁵. A comunidade é fundamentada pela comunhão e esta última é própria do ser à imagem e semelhança de Deus, que fundamenta a constituição ontológica do homem na ordem da criação.

O mesmo conceito é elucidado apenas em seguida mais directamente e com intento pastoral mais imediato: *O homem, enquanto se eleva sobre a realidade material, é semelhante a qualquer homem, e sem relação com os outros não pode nem viver nem empregar as suas qualidades; de maneira que a vida social não é um peso a ele acrescentado acidentalmente, mas é necessária consequência da sua natureza mais profunda: a relação com os deveres recíprocos dos outros, o colóquio com os irmãos eleva o homem, enquanto pode corresponder a todas as suas capacidades e à sua vocação*⁹⁶.

Nesta perspectiva, seria demasiado forçoso afirmar que o bem comum é uma das consequências dessa vocação do homem a comunhão?

A relação social, portanto, que culmina na comunhão, realiza o ser do próprio homem porque não constitui um acréscimo acidental, mas uma necessidade da sua íntima natureza. Neste sentido, se pode ler também no exórdio do segundo capítulo do Esquema XIII⁹⁷, que fundamenta os princípios reguladores da comunidade dos homens, o seguinte: «Segundo a disposição de Deus, a vocação do homem, a cuja magnitude havíamos mostrado, pode completar-se somente na vida social»⁹⁸.

Porque criado “à imagem e semelhança” de Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo, a comunidade divina na unidade da essência e na Trindade das Pessoas, o homem só pode viver fielmente o seu ser, a sua natureza na relação com os outros.

(“ideo”) constituem a comunidade humana, que deve ser transformada em comunidade dos filhos de Deus, reunidos em Jesus Cristo» (T.III, adn. I, 3: AS III/V, 148.

⁹⁵ Cf. T.IV, 11: AS IV/I, 443 (n. t.).

⁹⁶ Cf. T.IV, 16: AS IV/I, 445 (n. t.).

⁹⁷ Ainda trata-se do já mencionado Texto do Esquema XIII, sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo, *Gaudium et Spes*, desta vez discutido na aula conciliar a 28 de Maio de 1965.

⁹⁸ Cf. T.IV, 21: AS IV/I, 451 (n. t.).

«[A fé cristã] nos ensina que Deus, mesmo sendo Uno, subsiste em três Pessoas, cada uma das quais vive tão relacionada às outras que por esta mesma relação é constituída. Então, a pessoa humana, sendo criada à imagem de Deus uno e trino, como pode não ter em si uma marca, “uma impressão” d’Ele? E, de facto, se o homem é, na terra, a única criatura que Deus quis por si mesma, ele mesmo se relaciona aos outros, de tal forma que só doando-se se pode encontrar a si mesmo»⁹⁹.

Tendo desenvolvido o conceito de imagem de Deus no sentido trinitário, se vislumbra melhor o fundamento da necessidade da comunhão na constituição ontológica do homem. Se as relações na Trindade constituem as Pessoas divinas, a pessoa humana só pode ser aberta aos outros e não pode encontrar-se a si mesma senão na sua própria doação aos outros. O dom de si é realização da comunhão e, enquanto tal, é realização do homem que, pelo seu ser à imagem de Deus trinitário, é ser de comunhão.

2.2.2- Gaudium et Spes 24: Os “filões” do argumento sobre a dimensão comunitária da antropologia

Pretende-se neste subtema apresentar os pontos que fazem o gonzo do texto que a Constituição Pastoral nos apresenta no seu número vinte e quatro (24), sobre a *índole comunitária da vocação humana no plano de Deus*¹⁰⁰.

O já referido *Texto de Ariccia*, expõe em maneira ordenada os princípios teológicos da comunhão humana, sistematizando e aprofundando a matéria num capítulo próprio. Por aí se pode voltar ao primeiro passo paralelo da GS 24 entre as diversas fases da redacção, até mesmo, se não, colocado no início do capítulo sobre *A Comunidade Humana*, mas quase ao fim no nº 35 se vê escrito o seguinte: «Deus, que vela por todos com solicitude paterna, quis que os homens formassem todos juntos uma só família e se tratassem entre si com espírito fraterno»¹⁰¹.

O mesmo artigo ou número 35, intitulado *Os fundamentos teológicos da vida social*, devia responder à necessidade de dar espessura doutrinal à visão conciliar da comunidade humana.¹⁰² Havendo esta finalidade, no esquema do inteiro capítulo, devia

⁹⁹ Cf. T.IV, 16: AS IV/I, 445-446 (n. t.).

¹⁰⁰ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *op. cit.*, nº 24.

¹⁰¹ Cf. T.IV, 35: AS IV/I, 458 (n. t.).

¹⁰² P. HAUBTMANN, recordando que «a exposição deste “fundamento” era muito requerida, sobretudo na sessão de Ariccia», anota, todavia, que «aí se acorre, logo, que estava pouco clarificada e que dele sofria a

este artigo o lugar no qual expõe a condição essencial pela qual os homens possam formar uma comunidade e, sobretudo, o valor da comunidade humana no plano criador e redentor de Deus.

Estes elementos fornecidos pelo nº 35 do *Texto de Ariccia*, que serão depois confrontados, por finalidade hermenêutica, com os enunciados sobre a origem da comunidade humana, que é de princípio, da vontade de Deus, «que cuida paternalmente de todos»¹⁰³; a relação que liga os homens em comunidade é, de consequência, estreita e necessária para ser definida com termos como “família” e “espírito fraterno”; esta relação transcendente é especificada na comum origem dos homens na criação à imagem de Deus e no único fim ao qual são chamados; todos os homens são chamados, desde já, a participar da vida da Santíssima Trindade; ninguém se pode salvar só ou por si mesmo.¹⁰⁴

O texto do número 24 da *Gaudium et Spes* parece-nos seguir o seguinte fio lógico: 1) fundamentos teológicos da unidade da família humana, a partir do desígnio de Deus; 2) consequente lei do amor, como regra da vida social, experiência da interdependência dos homens no mundo actual; 3) revelação em Cristo da similitude entre a união das Pessoas divinas e a união dos filhos de Deus.

A primeira indicação substancial é fornecida pelo parágrafo do exórdio, que coloca, imediatamente, o espírito comunitário na definição da natureza, da origem e do fim da criatura humana segundo o desígnio de Deus. Natureza, origem e fim da criatura humana, na definição da essência, são, portanto, caracterizados radicalmente pela dimensão de comunhão: o ser à imagem de Deus, a sua origem de Deus através da criação de um só homem, a vocação ao mesmo fim que é o próprio Deus¹⁰⁵, determinam

solidez da doutrina social da Igreja» (P. HAUBTMANN, «*La communauté humaine*», 266 [TdA]), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 136.

¹⁰³ Segundo o interessante testemunho de P. HAUBTMANN, «os próprios termos de “Pai” (atribuído a Deus) e de “irmãos” (referido a todos os homens) tinham sido contestados no sentido de que, segundo vários exegetas, quando na Bíblia é definido como “Pai”, o é em relação aos crentes e não a todos os homens sem distinção...» (P. HAUBTMANN, «*La communauté humaine*», 266 [TdA]), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 136.

¹⁰⁴ Cf. F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 136.

¹⁰⁵ Esta mesma ideia se pode também encontrar na declaração *Nostra Aetate*, para fundamentar a afirmação de uma única comunidade formada por todos os povos: «...Na verdade, todos os povos constituem uma única comunidade, têm a mesma origem, visto que Deus fez habitar todo o género humano sobre a face da terra; têm, além disso, o mesmo fim último-Deus-cuja providência, testemunho de bondade e desígnios de salvação se estendem a todos, até que os eleitos se reúnam na Cidade Santa, que será iluminada pelo esplendor de Deus e onde os povos caminharão sob a sua luz...» (NA, 1).

a constituição da comunidade dos homens como «única família» e define o ser de cada indivíduo na íntima referência aos outros para realizar o próprio ser.¹⁰⁶

A afirmação, mesmo se de forma interrogativa, que nos dá a perceber que o homem tem em si uma marca divina, com alguma ousadia, dir-se-ia mesmo que o homem tem em si o *ADN* divino; isto deve-se ao facto de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus ou somente passou a tê-lo pelo Baptismo?

O Anexo I do texto apresentado a 3 de Julho de 1964 em aula conciliar, conforme indicado atrás na nota de rodapé, afirma que «em cada criatura humana, por mais desprezível que seja ou por mais gloriosa pareça, Deus reconhece a Sua “imagem e semelhança”», pela encarnação do Verbo, a natureza humana alcança a suma perfeição.¹⁰⁷

A afirmação interrogativa que o texto faz, evoca a criação do homem à imagem de Deus Uno e Trino e parece-nos tratar do homem singular embora admita que tal ensinamento provém da fé cristã.¹⁰⁸

Tudo isso se torna claro em Jesus. N’Ele o homem encontra a verdadeira luz.¹⁰⁹

Pode-se ver também como os Padres conciliares saem, aos poucos, da consideração do homem na sua singularidade para uma abordagem do homem mais comunitária.¹¹⁰

A revelação em Cristo do mistério de Deus como Amor trinitário é também a revelação da vocação da pessoa humana ao amor. Tal revelação ilumina a dignidade e a liberdade pessoal do homem e da mulher, bem como a intrínseca sociabilidade humana em toda a profundidade: «*Ser pessoa à imagem e semelhança de Deus comporta... um existir em relação, em referência ao outro “eu”*»¹¹¹, porque Deus mesmo, uno e trino, é comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Na comunhão de amor que é Deus, em que as três Pessoas divinas se amam reciprocamente e são o Único Deus, a pessoa humana é chamada a descobrir a origem e a meta da sua existência e da história. Os Padres Conciliares, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, ensinam que «quando o Senhor Jesus pede ao Pai que “todos sejam um..., como nós também somos um” (*Jo 17, 21-22*), abrindo perspectivas inacessíveis à

¹⁰⁶ Cf. F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 137.

¹⁰⁷ Cf. T. III, Adn. I, 2: AS III/V, 147-148.

¹⁰⁸ Cf. T. IV, 16: AS IV/I, 445-446.

¹⁰⁹ Cf. T. IV, 20: AS IV/I, 448.

¹¹⁰ Cf. T. IV, 11: AS IV/I, 443.

¹¹¹ Cf. JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, 1988, nº7, citado em Pontifício Conselho «Justiça e Paz», *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 2004, Libreria Editrice Vaticana, nº 34.

razão humana, acena a uma certa semelhança entre a união das Pessoas divinas e a união dos filhos de Deus, na verdade e na caridade. Esta semelhança mostra que o homem, única criatura na terra que Deus quis por si mesma, não pode realizar-se plenamente senão pelo dom sincero de si mesmo (cf. *Lc 17, 33*)»¹¹².

Portanto, de acordo com o exposto acima, seria demasiado ousado afirmar que os homens não têm como não promover a comunhão entre si, na verdade e na caridade? Pois, parece-nos, em consequência, que negar-se a isso, seria renunciar à própria identidade. Como já o dissemos acima, tendo o homem o *ADN*, tendo uma marca de Deus que é comunhão na Trindade das Pessoas, na unidade da Essência, não seria cobardia da parte daquele não pragmatizar o que é conatural a ele?

Pois, o Deus único em três pessoas criou o homem à sua semelhança, donde se pode concluir com Henri de Lubac que «a sociabilidade de Deus se reflecte na sociabilidade humana».¹¹³ Também no pedido que Jesus dirige ao Pai: «Que todos sejam um... como nós somos um» (Jo 17, 20-22) revela-se, como observa o Concílio Vaticano II, «a semelhança entre a união das Pessoas divinas e a união dos filhos de Deus na verdade e no amor» (*GS 24*). Tomás de Aquino aponta para a semelhança do homem com o Deus trino, principalmente na linguagem (reflexo do Logos) e no amor (reflexo do Espírito Santo). A criação irracional não passa de “vestígio” da Trindade, enquanto o homem é a sua “imagem”: «Nas criaturas racionais, dotadas de inteligência e vontade, encontra-se a representação da Trindade como imagem, na medida em que elas dispõem da palavra participada e do amor transbordante».¹¹⁴

Na verdade, «Na comunhão de amor que é Deus, em que as três Pessoas divinas se amam reciprocamente e são Único Deus, a pessoa humana é chamada a descobrir a origem e a meta da sua existência e da história».¹¹⁵

Porque o próprio Deus, uno e trino, é comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ser pessoa à sua imagem e semelhança comporta um existir em relação, em referência ao outro. É desta forma que se traz à luz a dignidade e a liberdade humanas, bem como a intrínseca sociabilidade humana em toda a profundidade.

¹¹² Cf. *Gaudium et Spes 24*, citado em Pontifício Conselho «Justiça e Paz», Compendio da Doutrina Social da Igreja, 2004, Libreria Editrice Vaticana, nº 34.

¹¹³ Cf. H. de LUBAC, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, cit. in G. THILS, *Théologie et réalité sociale*, s.e., Tournai-Paris, 1952, 259.

¹¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, I, 45, 7, citado por J. CARDEAL HÖFFNER, *Doutrina Social Cristã*, Edições Loyola, SP (Brasil), 1986, 21.

¹¹⁵ CONSELHO PONTIFÍCIO «Justiça e Paz», Compendio da Doutrina Social da Igreja, Ed. Principia, 1ª edição, Novembro de 2005, nº 34.

2.3- O bem comum nos debates conciliares do Esquema XIII

Tendo apresentado o ponto *sobre a vocação humana à comunhão*, se quer agora apresentar o ponto *sobre o bem comum (sua promoção) nos debates conciliares do Esquema XIII*, obviamente.¹¹⁶

A pessoa é um ser social por natureza, não por opção ou em virtude de uma pura convenção contratual. Para se realizar na qualidade de pessoa, ele necessita do tecido das relações que ele estabelece com outras pessoas.

Pelo facto de os homens serem chamados a viver em sociedade com os outros, eles têm em comum um conjunto de bens a perseguir e de valores a defender. É a isso que se chama de “bem comum”. Se a pessoa é um fim em si mesma, a sociedade tem por fim promover, consolidar e desenvolver o seu bem comum. A procura do bem comum permite à *societas*: da família à universal, mobilizar as energias de todos os seus membros. Num primeiro nível, o bem comum se pode compreender como «como o conjunto de condições que permitem à pessoa de ser mais pessoa humana».¹¹⁷

2.3.1- A Pessoa humana em Sociedade

A abordagem sobre o bem comum, que encontramos nos anexos do Esquema XIII, começa por recordar a vocação do homem como pessoa humana em sociedade. E também parece-nos garantir que prescindindo do respeito do princípio da dignidade humana a vida, que se quer cada vez mais sã, em sociedade, a promoção do bem comum não é possível.

«O progresso técnico ‘orna’ os homens com novos instrumentos que são sempre diferentes em si mesmos para obter a plena dominação; e como se evocada a antiga servidão, os homens são expostos à relações sociais e à condições artificiais da vida. A socialização acelerada subverteu os valores transmitidos e as estruturas sociais mais adequadas às condições humanas, incita os homens a procurar oposições estéreis ou

¹¹⁶ Bem diferente do assunto *sobre a vocação humana à comunhão*, encontramos o assunto *sobre o bem comum (sua promoção)* apenas nos Anexos. Talvez seja por um fracasso nosso na altura da pesquisa, dado também ao pouco conhecimento do latim. No entanto, este mesmo assunto encontra-se situado no Anexo I sobre *A PESSOA HUMANA EM SOCIEDADE* e, conforme se pode ler numa nota, «Os anexos do esquema “sobre a Igreja no mundo hodierno” que estão contidos neste fascículo não foram discutidos na aula conciliar, mas os Padres pediram para que as observações ou advertências fossem enviadas aos secretários com a ajuda da Comissão Mista para poderem emendar o texto; os textos foram distribuídos aos Padres na congregação geral 91, a 30 de Setembro de 1964». Cf. T. III, Adnexus I: AS III/V, 147 (n. t.).

¹¹⁷ Cf. JOÃO XIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, n° 65.

utilidades particulares... é necessário que os homens ordenem as suas actividades segundo a verdade e a plena vocação da dignidade humana». ¹¹⁸

Na verdade, uma vez que os homens se vão tornando cada vez mais conscientes da dignidade da pessoa humana e da solidariedade radical de todos os homens e povos, o próprio progresso técnico e económico devia também trazer maiores possibilidades para se preencherem as exigências sociais.

Para o verdadeiro fomento do bem comum é preciso ter presente, também, o princípio da igualdade fundamental de todos os homens.

O texto conciliar ¹¹⁹ parece-nos sugerir que a vocação humana à comunhão, ou seja, a sociabilidade humana supõe o reconhecimento da igualdade fundamental entre todos. «O reconhecimento desta vocação é necessário que conduza a mais profunda igualdade dos homens. Este direito fundamental deve ser conhecido por cada homem para se educar e ser educado de tal modo que chegue à genuína responsabilidade dos actos, quer sejam públicos ou privados. Sem esta verdadeira responsabilidade, ninguém pode ser pessoa e membro da comunidade. Na sociedade todos têm parte activa em igual direito, isto é, todos são autores, são livres e conscientes da sua vocação pessoal, da vida familiar, social, económica e política». ¹²⁰

O respeito ou reconhecimento da igualdade entre todos os Homens não deixa de ser também um trampolim para um maior exercício de solidariedade, mútua compreensão e grande entajuda. Pensamos ser também o reconhecimento da igualdade entre os Homens um grave apelo à unidade na diversidade. Aliás, o próprio fomento do bem comum procura corresponder, segundo nos parece, ao apelo da comunhão entre os Homens na verdade e na caridade, a unidade na diversidade. «Como nem todos estão ornados com os mesmos dons naturais, haja o cuidado de fazer com que a cada um seja oferecida a oportunidade de envolver plenamente os seus talentos; todos se sintam obrigados a participarem nas responsabilidades colectivas em todos os domínios da vida social». ¹²¹

O texto conciliar, numa das suas linhas, recorre à citação do texto bíblico de Gálatas 3, 28 para fundamentar essa igualdade entre os Homens. Pois, diante de Deus, «não há judeu nem grego, escravo ou homem livre, não há homem nem mulher, todos

¹¹⁸ Cf. T. III, Adn. I, 3: AS III/V, 147 (n. t.).

¹¹⁹ Trata-se aqui do Anexo I, do Texto do Esquema XIII, sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo, *Gaudium et Spes*, discutido na aula conciliar a 3 de Julho de 1964.

¹²⁰ Cf. T. III, Adn. I, 5: AS III/V, 150 (n. t.).

¹²¹ Cf. *Ibidem*.

vós sois um só em Cristo Jesus». Ainda recorre-se também à citação de Génesis 1, 28... para demonstrar como entre o homem e a mulher não desigualmente na dignidade. O que diz respeito aos direitos e obrigações, a mulher, enquanto pessoa, é igual ao homem. Esta igualdade em ordem à pessoa não implica a identidade dos serviços. Deus, o Criador, impôs a um e a outro, certamente ao homem e à mulher, a missão de multiplicar e dominar a terra. A discriminação entre homens com pretexto de “estirpes” de nenhum modo pode ser admitido sobre este aspecto, a humanidade dos nossos tempos está a progredir muito, mas para a nossa dor, anda em vários domínios aquém do esperado.¹²²

Parece-nos que os Padres conciliares pretendem fazer recordar que a igualdade entre os homens e a premente promoção do bem comum abominam qualquer tipo de dominação dos mais ricos aos mais pobres, exige o respeito da cultura de cada povo.

Parece sugerir-se aqui que o instinto de supremacia é grande e grave perigo à vida social que se quer cada vez mais salutar. «O princípio fundamental da igualdade de todos os homens também exclui qualquer noção de grupo, de classe, de povo ou de raça eleita. As sociedades mais ricas não devem destruir as sociedades menos ricas, mas que, permitam o incremento de quantos bens materiais, culturais, espirituais para que as nações mais pobres se tornem pais partícipes do progresso colectivo da humanidade».¹²³

Parece-nos cada vez mais claro que a promoção do bem comum é tarefa de todos. A interdependência dos homens, o ser social que é conatural ao homem, a própria vocação do homem a viver em comunhão, a exemplo da comunidade divina, a Santíssima Trindade, são a nossa “condenação”.

Pois que diante de Deus os homens são chamados a reproduzirem a imagem do Filho. Todos são chamados a constituírem um único corpo, o Corpo de Cristo no Reino. Pelo que é nossa tarefa realizar isto para que a comunidade terrestre viva mais, no dia-a-dia, a harmonia pela dignidade do homem e segundo a vontade do Criador.

Assim sendo, a geração dos homens realiza a consagração do mundo à Deus e se vai esforçando para oferecer sempre a imagem mais perfeita daquela comunidade universal em que cada um poderá aceder na caridade a verdadeira liberdade.¹²⁴

¹²² Cf. T. III, Adn. I, 5: AS III/V, 150 (n. t.).

¹²³ Cf. *Ibidem*

¹²⁴ Cf. T. III, Adn. I, 6: AS III/V, 151 (n. t.).

2.3.2- O bem comum: natureza e fim da Sociedade

Em sentido lato, sociedade é qualquer forma de união de homens em busca de um valor (um objectivo) comum. Neste sentido, sociedade, como conceito, é o mesmo que comunidade. A doutrina católica sobre a sociedade, portanto, emprega os dois termos como sinónimos, com respaldo no latim das encíclicas sociais onde *societas* é qualquer realidade social, seja família (*societas domestica*), seja o Estado (*societas civilis*), seja o espaço social entre o indivíduo e o Estado.¹²⁵

Os Padres conciliares são de acordo de que o bem comum constitui a natureza e o fim da sociedade, ou seja, do viver em comum. «Aumentam nos nossos dias os vínculos da mútua dependência pelos quais se exprime e se realiza a solidariedade dos homens em sociedade. Sob diversas formas, a sociedade é uma universalidade das estruturas que favorecem o corpo da comunidade de vida dos homens e a existência objectiva. Portanto, a sociedade é algo não tanto apenas material mas também espiritual: na verdade, por causa da vocação espiritual dos homens que constituem a sociedade e por causa do fim genuíno da sociedade que é o bem comum».¹²⁶

Na verdade, a sociedade organizada em via do bem comum dos seus membros responde a uma exigência da natureza social da pessoa.

Partindo, simultaneamente, da personalidade e da sociabilidade do homem, ele denota uma mútua e recíproca união e um compromisso. Assim sendo, se devem rejeitar, como princípios de ordem social, tanto o individualismo que nega a natureza social do homem e vê na sociedade um mero conglomerado utilitarista, pretendendo um nivelamento mecânico dos interesses individuais, como também o colectivismo que despoja o homem da sua dignidade pessoal, rebaixando-o a mero objecto de processos sociais, principalmente económicos.

«Toda a sociedade é alguma forma de instituição de vida comum dos homens... o bem comum é o fim de toda a vida comum».¹²⁷

Tendo reconhecido a crescente tendência dos homens, já naquela época, acerca da orientação da evolução da economia e da sociedade, de procurarem dirigir os seus actos segundo uma ideia menos completa sobre o homem e sobre a vida comum, os Padres conciliares procuraram circunscrever, de modo mais definido, a genuína natureza do bem comum da seguinte forma:

¹²⁵ Cf. J. CARDEAL HÖFFNER, *Doutrina Social Cristã, op. cit.*, 23.

¹²⁶ Cf. T. III, Adn. I, 7: AS III/V, 151 (n. t.).

¹²⁷ Cf. *Ibidem*.

- a) O bem comum ordena-se à universalidade do bem de todos os membros da sociedade: a sociedade deve tutelar tais condições económicas, sociais e políticas para que todos possam envolver os seus dotes e completar a sua vocação.

Portanto, o bem comum é algo óptimo; contudo, não deve ser expresso apenas pela quantidade dos bens externos. A prosperidade e a utilidade geral são, certamente, um elemento necessário do bem comum desde que todos gozem dele. Porém, o bem comum expressa-se também pela prosperidade material individual e colectiva.

- b) Além disso, o bem comum é de ordem jurídica e institucional. Exige que os mútuos direitos e obrigações da cada pessoa e dos grupos sejam determinados com clareza e firmeza. A justiça e a equidade, a paz e a concórdia são condições da tranquilidade e da ordem entre todos os membros da sociedade. Portanto, as instituições idóneas tenham a segurança do comércio para que todos possam usufruir observando os mútuos direitos e obrigações.
- c) Mas diante de todos, o bem comum é de ordem espiritual. Mais do que uma possibilidade exterior de comunicação de todos entre si, o bem comum é aquela perfeita forma do bem de cuja força todos, na comunhão fraterna, prosseguem os valores espirituais que são o fim supremo de todos os homens: a verdade, a justiça, a beleza, o amor mútuo, a liberdade.
- d) Portanto, o bem comum nunca é completo, mas deve ser sempre completado; é uma exigência sempre urgente, um fim que deve sempre ser perseguido. Ele designa a suprema finalidade de todas as sociedades. Por isso, a ordem social não se constitui de uma vez para sempre, mas deve ser composta para a igualdade mais humana no quotidiano. Deve-se realizar aquela maior perfeição do bem comum, todos e cada um deve reunir, segundo a sua capacidade, o seu lugar e o seu cargo. Para atingir isto, todos os homens sejam conduzidos pela regra de ouro que o Senhor ensinou: «tudo o que quiserdes que os homens vos façam, fazei-o vós também. Pois esta é a lei e os profetas» (Mt. 7, 12).¹²⁸

Na verdade, toda a sociedade se define em função dos fins que ela persegue. O fim ou o alvo de uma empresa industrial é de produzir bens ou serviços. O objectivo de

¹²⁸ Cf. T. III, Adn. I, 7-8: AS III/V, 151-152 (n. t.).

uma Universidade é de desenvolver o ensino e a pesquisa. Chamamos bem comum ao fim ou o alvo ao qual uma sociedade é constituída. Para toda sociedade, o bem comum é o objectivo a tender para realizar a natureza social do homem. Está claro que isso não se poderá conseguir se se prescindir da regra de ouro que o Senhor ensinou.

III. CAPÍTULO

PORQUE CHAMADOS À COMUNHÃO, JUNTOS NA PROMOÇÃO DO BEM COMUM

Este terceiro e último capítulo: *Porque chamados à comunhão, juntos na promoção do bem comum*, pretende fazer uma espécie de recepção dos números 24 e 26 da *Gaudium et Spes*, ou seja, procura apresentar os filões com que se tecem ou se deviam tecer o argumento sobre o bem comum como consequência da vocação humana à comunhão.

3.1- O apelo a «Que os homens constituíssem uma só Família» na busca do bem comum

A nossa origem, o nosso presente e a nossa meta se encontram em Deus-Trindade. D’Ele viemos, n’Ele vivemos, para Ele vamos, a Ele voltaremos. Em Deus-Amor, comunhão trinitária, “vivemos, nos movemos e existimos” (Act 17,28).

Na verdade, «Deus, que cuida paternalmente de todos, quis que todos os homens constituíssem uma só família e se tratassem mutuamente com espírito fraternal».¹²⁹

Assim sendo, ousamos afirmar com o Catecismo da Igreja Católica que «Todos os homens são chamados ao mesmo fim, que é o próprio Deus. Existe uma certa analogia entre a união das Pessoas divinas e a fraternidade que os homens devem instaurar entre si, na verdade e no amor. O amor ao próximo é inseparável do amor a Deus».¹³⁰

Na formulação do texto conciliar, a comunhão entre os homens, na formação de uma só família, e a sua recíproca relação fraterna, são objecto directo da vontade de Deus. O termo designado para exprimir a intensidade da comunhão entre os homens é, verdadeiramente, “Família”.¹³¹

¹²⁹ Cf. *Gaudium et Spes*, nº 24, §1.

¹³⁰ Cf. *Gaudium et Spes* nº 24, §3, citado no Catecismo da Igreja Católica nº 1878.

¹³¹ Citando GS 25, 2; 12, 4; 49, 1, E. CHIAVACCI nota que a expressão “*unam familiam*” não é vagamente indicativa de uma qualquer solidariedade: ocorre ter presente que a família é a forma mais espontânea e mais estreita de socialidade e de recíproca responsabilidade. Em todo o documento- e em diversos lugares- a família vem apresentada como a sociedade em cujo vínculo recíproco é sobre o plano

Mas o conceito hermenêuticamente mais pesado para entender a íntima natureza desta “família” é aquele termo quase expresso por incidente: o “cuidado paternal” de Deus. A “família” que nasce do “cuidado ou solicitude paternal” de Deus sugere, no entanto, uma relação vital, necessária ao ser e ao existir, que não abrange só a unidade entre os homens, mas Deus e os homens juntos. Vem feito aceno à uma família que supera os confins da terra e que liga no seu interior o Criador como Pai e a criatura como irmãos¹³². A comunidade humana, portanto, se funda, não simplesmente sobre laços inter-humanos, mas sobre a chamada à uma comum ligação a Deus que é Pai e que garante a unidade dos homens como irmãos: a relação comunitária é, portanto, uma relação transcendente, antes que terrena.¹³³ Se pode concluir, observando, que Deus por criar o homem faz com que este permaneça intimamente unido ao Criador como sua família e a comunidade humana, única família de Deus.¹³⁴

A ideia de carácter transcendente da relação familiar interna da comunidade humana é reforçada pela referência à única origem de Deus, que criou os homens à sua imagem, e à comum vocação ao único fim que é Deus mesmo. Daí sublinharmos com o Professor José Manuel Pereira de Almeida que «a Eucaristia anuncia e torna presente a possibilidade (e, conseqüentemente, a exigência) de passarmos do pão da contenda (da

moral mais estreito. Segundo o eterno desígnio de Deus, o homem é considerado membro da sociedade e, por isso, o chama a considerar o bem do próximo como bem próprio. (E. CHIAVACCI, *La Costituzione*, 99), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 137.

¹³² «O objectivo deste passo é a *única família* de todos os homens, que unisse a relação fundamental vertical da solicitude paternal de Deus com aquela horizontal da unidade dos homens *em comunhão fraterna*. A frase seguinte justifica o paralelismo entre a dita distinção entre a *solicitude paternal* e a *vocação* da comunidade com a *natural* unidade da comunidade de todos os homens na criação e também da *sobrenatural* finalidade divina de toda a pessoa» (F. BECHINA, *Die Kirche als «Familie Gottes»...*), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 138.

¹³³ Aprofundando a afirmação textual de GS 24- que com um pouco de trabalho deve reenviar ao termo do capítulo a referência cristológica da própria afirmação- T. GOFFI se adianta a recordar que «esta vocação comunitária da origem e do termo vem ulteriormente engrandecida pela elevação à ordem sobrenatural do Homem. Deus concebeu e criou todos os seres no Verbo [...]. Todos os seres são chamados a viver sob um só fim, o Cristo ressuscitado e glorioso, que nos faz participantes do conhecimento de Deus, que é a vida beata [...] Por Cristo, entre os homens, se é instaurada a mais total comunidade de destino, aquela da salvação, a mais elevada comunidade de esperança, aquela do Reino de Deus. Cristo é apresentado como um novo genearca da família humana» (T. GOFFI, «*La comunità degli uomini*»), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 138.

¹³⁴ F. BRANCACCIO faz notar que “neste sentido, «família» é, amiúde, o termo preferido na constituição pastoral para indicar o inteiro género humano ou a comunhão dos filhos de Deus. Em todo o documento, com este significado, o termo ocorre 29 vezes (cfr. GS 1; 2; 3; 24; 26; 29; 32; 33; 38; 40; 42; 43; 45; 50; 56; 57; 63; 74; 75; 86; 92). A explicação é útil, visto que o termo família é o mais indicado para exprimir a profundidade do ligame de comunhão que une os homens entre si.

lógica da posse, da divisão, da morte) ao pão partilhado (uma fraternidade interpretada como tendencial comunhão)».¹³⁵

O princípio condutor que emerge do primeiro parágrafo de *GS 24* é da natureza teologal da própria comunhão humana. A comunhão entre os homens não só tem origem em Deus, mas em Deus subsiste e em Deus se cumpre plenamente, na medida em que os homens são chamados a viver em conformidade com a imagem de Deus e perseguem este objectivo, na lei do amor, sua comum vocação entreque é em Deus mesmo.

O conceito de comunhão proposto pela GS ao mundo contemporâneo é, portanto, por um lado, fortemente ancorado à experiência, graças à própria elaboração do documento e às amplas referências à actual condição histórica difundida em todo o texto; mas sobretudo, por outro lado, por admitir a experiência humana no horizonte divino, na qual a comunhão encontra origem, razão de existência e de subsistência, plenitude escatológica.¹³⁶

Portanto, parece-nos mais do que evidente que o bem comum radica na compreensão do ser humano pessoa, individual e social ou relacional. Aliás, como o faz notar Alfredo Bruto da Costa, o Deus de que o homem e a mulher são imagem não é um Deus solitário. É um Deus comunhão. Por isso, o desejo de viver com os outros (a vocação à comunhão) é o fundamento do bem comum. O viver-com-os-outros completa-se no viver para-os-outros.¹³⁷

3.2- A lei do amor, regra da antropologia de comunhão, na promoção do Bem Comum

Justiça e amor não se excluem, mas garantem a sobrevivência e o progresso da sociedade humana, exactamente pela sua união. «Ambos são a irradiação do mesmo Espírito de Deus, programa e garantia da dignidade do espírito humano. Os dois completam-se mutuamente, actuam juntos, espalham vida e dão-se apoio, juntam as mãos na caminhada da harmonia e da paz».¹³⁸

¹³⁵ Cf. J. M. Pereira de ALMEIDA, “*Perspectivas de Futuro*” [25-27] in Comissão Nacional Justiça e Paz, “O Elogio do Bem Comum numa Cultura de Raiz Individualista-Contributos da Doutrina Social da Igreja, Lisboa, Junho de 2008.

¹³⁶ Cf. F. BRANCACCIO, *op. cit.*, p. 139.

¹³⁷ Cf. A. Bruto da COSTA, “*O Bem Comum*” [19-21] in Comissão Nacional Justiça e Paz, “O Elogio do Bem Comum numa Cultura de Raiz Individualista-Contributos da Doutrina Social da Igreja, Lisboa, Junho de 2008.

¹³⁸ Cf. J. CARDEAL HÖFFNER, *Doutrina Social Cristã, op. cit.*, 53-54.

Segundo um pensamento do sociólogo polaco Zigmunt Bauman, no sentido de uma “sociedade individualizada”, «a sociedade fragmentou-se, deixou de ter sentido de coesão e vive muito mais da soma de indivíduos apresentada em números do que da sua agregação expressa em ideias, valores, comunidade de bens ou interesses» (BAUMAN 2002).

Segundo Maria da Glória Garcia, num artigo sobre *despertar para o bem comum*, «inebriado pelo gozo consumista, ampliado pelas descobertas tecnológicas, e entusiasmado pela negociação de interesses, regra geral com tradução económica, o cidadão do último quartel do século XX, formado na civilização ocidental, deixou-se adormecer para o bem comum. Concomitantemente, a tessitura comunitária foi-se esboroando e o acento tónico da sociedade passou a residir nos indivíduos que a constituem, agindo de acordo com as respectivas preferências subjectivas».¹³⁹

É com base nesta lógica e à luz do pensamento da *Gaudium et Spes*, no número 24, que pensamos propor a “lei do amor” como a raiz para o fomento do bem comum.

Numa primeira instância, não se encontra no Esquema XIII uma alusão clara à essa “lei do amor”, apenas se pode encontrar a “caridade” associada à vocação do homem e ao alcance da verdadeira liberdade, seja em referência à vida terrena como à sua plenitude escatológica, conforme se pode ler na citação que se segue: «correspondendo a esta vocação na caridade, os homens sempre chegam à liberdade».¹⁴⁰

Logo à seguir se faz alusão ao seguimento de Cristo e ao testemunho da fé como forma de viver na plenitude do amor; «impelido pelo exemplo e pelo ensinamento de Cristo, no meio da sociedade humana, o homem poderá levar ao seu pleno cumprimento o seu ser pessoal: o testemunho da fé, em um certo modo, poderá antecipar o Reino no qual, cada um, em fraterna comunhão com todos os homens, desfrutar da perfeita liberdade na plenitude do amor».¹⁴¹

Supõe-se aqui que o homem é capaz de cumprir com os seus deveres de amor social, impelido pela força do amor a Deus e ao próximo que lhe são inerentes. O amor social, no seu sentido mais estrito consiste na adesão bondosa e respeitosa da vida em comunidade, na afirmação dos valores presentes nos laços individuais e relacionais e na participação no bem comum, partilhável por pessoas e grupos. A Doutrina Social da Igreja vê como meta sua uma sociedade «que, fundada na verdade, construída segundo

¹³⁹ Cf. M. da Glória GARCIA, “*Despertar para o bem comum?*” [43-54] in “*Bem Comum Público e/ou Privado?*”, ICS, Lisboa, 2013.

¹⁴⁰ Cf. T.III, adn. I, 3: AS III/V, 148 (n. t.).

¹⁴¹ Cf. T.III, adn. I, 3: AS III/V, 148-149 (n. t.).

as normas da justiça, cheia de ardente amor, finalmente chegue a realizar-se na liberdade. As relações entre os indivíduos e os povos não podem ser determinadas pelo medo, mas pelo amor, pois só este é capaz de conduzir os homens a uma concepção honesta e múltipla, donde poderão nascer muitos benefícios materiais e espirituais». ¹⁴²

É ainda notório o apelo que o texto conciliar ¹⁴³ faz no sentido de se ser coerente com a própria vocação do homem, procurando cada vez mais viver à imagem de Deus-Comunhão, na caridade. «É nosso dever fazer de maneiras que a comunidade terrena se ajuste sempre mais com a dignidade do homem e a intenção do Criador. Desta forma, o género humano realiza a consagração do mundo a Deus, e com isso se aplicará a fim de que se manifeste sempre mais perfeitamente a imagem daquela comunidade universal, na qual cada um poderá aceder, na caridade, à verdadeira liberdade». ¹⁴⁴

As outras referências sobre o mandamento do amor parecem directamente aplicadas mais à regra concreta da vida social, do que ao cumprimento do ser do homem na caridade. «No curso desta vida terrena, o homem deve demonstrar a sua fidelidade para com Deus e o seu amor aos irmãos [...]. Pois que, os pensamentos de Deus para com o homem são cheios de amor, por isso constituiu o Seu Filho Salvador do mundo; os filhos adoptivos devem, com todo o cuidado, revestir-se da solícitude do Pai para com todos os homens, também entre as coisas da terra. A caridade não só deve florir sobre a terra, mas até mesmo nas próprias actividades e relações terrenas». ¹⁴⁵

A caridade é, portanto, a lei máxima do Evangelho e a virtude para a convivência humana (cf. Mt 22, 34-40). Ocorre que todas as coisas na vida privada e social são conduzidas sempre melhor através deste grande mandamento. ¹⁴⁶

Por qual motivo o mandamento da caridade não está indicado, directamente, no *Texto de Zurique*, como se disse atrás, como caminho para alcançar o fim próprio do homem e em seguida a plenitude do seu ser? É, na verdade, uma questão que se pode pôr e que fica “no ar”; porém, em jeito de tentativa de resposta, ousamos adiantar que talvez se deva ao facto de que, como já se observou, o *Texto de Zurique* não tinha ainda tencionado sistematizar uma antropologia cristã. Tendo-se interessado mais sobre a vida do homem contemporâneo, também a referência à caridade chega a indicar ao homem o caminho do cumprimento histórico das próprias responsabilidades pessoais e sociais.

¹⁴² Cf. J. CARDEAL HÖFFNER, *Doutrina Social Cristã*, op. cit., 54.

¹⁴³ Anexo I, do Texto do Esquema XIII, sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo, *Gaudium et Spes*, discutido na aula conciliar a 3 de Julho de 1964.

¹⁴⁴ Cf. T. III, adn. I, 6: AS III/V, 151 (n. t.).

¹⁴⁵ Cf. T. III 6: AS III/V, 119-120 (n. t.).

¹⁴⁶ Cf. T. III 14: AS III/V, 125 (n. t.).

É, no entanto, o *Texto de Ariccia* que concebe, desenvolve a constituição pastoral como uma resposta à pergunta “que é o homem?” e, por conseguinte, como antropologia cristã. Em consequência, só a partir deste documento se pode esperar que a lei da caridade seja concebida como regra da antropologia cristã.

A referência mais explícita do *Texto de Ariccia* ao mandamento da caridade (o mesmo que constitui o primeiro passo paralelo da GS 24, 2) é no artigo 16, dedicado à índole social do homem. Conforme a finalidade dada ao documento, a sociabilidade é concebida em chave antropológica e não só moral: a vida social não é um peso a ele acrescentado acidentalmente, mas é necessária consequência da sua natureza mais profunda. «Um só mandamento, em certo modo, compreende todos os outros: ama! E como o cristão não pode separar o amor de Deus do amor do próximo, de Paulo aprendemos: “...qualquer outro mandamento se resume nesta palavra: amarás o teu próximo como a ti mesmo [...]. Pleno cumprimento da lei é o amor” (Rom. 13, 9-10). E este, na realidade, é demonstrado ainda mais hoje pelos homens cada vez mais dependentes uns dos outros e para um mundo cada vez mais unificado».¹⁴⁷

Quando o *Texto de Ariccia* foi revisto, este passo foi inserido no capítulo sobre a comunidade humana e os próprios redactores, anotando o deslocamento, dele deram esta interpretação: «este texto, como o seguinte, fundava no primeiro capítulo a índole social do homem»¹⁴⁸. Vale dizer que, segundo os próprios redactores, a lei da caridade não é uma consequência, mas um fundamento da sociabilidade na natureza humana. Em outros termos, a lei do amor não deriva da necessidade social de regular a ordem das relações interpessoais, mas é prévia a tais relações humanas e as funda. Evita-se o risco de relegar a lei evangélica da caridade a preceito funcional às necessidades do viver civil¹⁴⁹: a vida social não exige uma regra da caridade, mas o preceito da caridade institui o viver comunitário, em conformidade com a índole própria do ser humano.

¹⁴⁷ Cf. T. IV 16: AS IV/I, 445-446 (n. t.).

¹⁴⁸ Cf. T. V, «Relatio ad num. 24»: AS IV/VI, 453 (n. t.).

¹⁴⁹ «A visão cristã da sociedade vai muito além do mero acolhimento de algumas normas positivas de convivência, sancionada por uma autoridade pública e pedida para manter a ordem civil. O ideal da vida comunitária não é só o respeito do homem, fundado sobre a essência de qualquer motivo que justifique alguma forma de discriminação fundamental, mas o amor positivo para o homem, de tal modo que o homem não pode alcançar a própria plenitude se não na entrega sincera de si aos outros» (J.M. SETIÉN, «La comunidade humana», in HERRERA ORIA, *Comentarios*, 231 [TdA]).

Segundo estas razões, a perícopes sobre a lei evangélica da caridade foi transferida no *Textus recognitus*¹⁵⁰, do capítulo sobre a vocação da pessoa humana para o capítulo sobre a comunidade humana¹⁵¹.

No texto definitivo de *GS 24*, a razão íntima da lei do amor no plano de Deus é indicada como consequência da unidade de origem e fim do género humano. Iguais no ser e na dignidade, os homens através do mandamento do amor perseguem o seu comum fim último que é o próprio Deus¹⁵². A lei do amor para com o próximo é, portanto, teocêntrica não só porque o amor para com o próximo não pode ser separado do amor para com Deus, mas porque no amor para com o próximo se realiza o caminho para o fim do homem que é o próprio Deus¹⁵³.

3.3- A Santíssima Trindade como modelo da comunhão entre os Homens e do fomento do bem comum

«Que todos sejam um..., como nós também somos um»

Estas palavras de Jesus, citadas na *Gaudium et Spes* nº 24, parecem tracejar com sobriedade os fundamentos bíblico-doutrinários que sugerem «uma certa comparação [...] entre a união das Pessoas divinas e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade»¹⁵⁴.

O texto é o êxito de uma atenta revisão dos documentos precedentes. O *Texto de Ariccia*, com efeito, do qual deriva *GS 24, 3*, referia a imagem da Trindade à pessoa e não só à comunidade humana: «neste aspecto, a fé cristã nos apresenta horizontes

¹⁵⁰ *Texto examinado, analisado, aprovado*. Já tivemos a ocasião de explicar o contexto do surgimento deste texto ou deste nome, recordamos, porém, que se trata do Texto do Esquema XIII, sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo, *Gaudium et Spes*, discutido na aula conciliar a 13 de Novembro de 1965.

¹⁵¹ Cf. T. V, 24: AS IV/VI, 446-447.

¹⁵² «Não há nenhuma dificuldade em compreender que o homem, sendo criado por Deus, deve dispor-se a buscar o amor e a comunhão com Ele; o amor de Deus é primeiro preceito da lei, não é fruto de uma imposição do exterior, mas é uma formulação normativa do íntimo ordenamento do homem para Deus. Podia parecer muito estranho que numa visão teocêntrica da existência humana se faça do amor para o próximo o primeiro e o maior mandamento. Mas não se pode, todavia, ignorar esta fundamental afirmação para a solução cristã da problemática suscitada pela inserção do homem na comunidade» (J.M.SETIÉN, «*La comunidade humana*», 229 [TdA]), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 141.

¹⁵³ «A unidade entre os homens não é somente qualquer coisa de “determinado”, mas deve ser também algo de “procurado”: por um lado, se impõe aos homens para a unidade de origem e de destino final e de natureza (o homem imagem de Deus), por outro, os homens são chamados a render “pessoalmente” (com consciência e vontade) esta unidade. O ser social dos homens deve abrir-se ao agir social» (D. TETTAMANZI, «*La comunità degli uomini*», in *Commento alla Costituzione pastorale se: La Chiesa nel mondo contemporaneo «Gaudium et Spes»*, Quaderni di orientamento pastorale, 10, Milano 1967, 202). Cf. também K. RAHNER, «*Über die Einheit von Nächsten und Gotteseiebe*», in ID., *Schriften zur Theologie*, VI, 277-298, citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 141.

¹⁵⁴ Cf. F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 142.

completamente novos, inacessíveis à nossa razão. Com efeito, nos ensina que Deus, mesmo sendo Uno, subsiste em três Pessoas, cada uma das quais vive, deste modo, relacionada às outras que por esta mesma relação é constituída. Então a pessoa humana, sendo criada à imagem de Deus uno e trino, como pode não ter em si uma marca d'Ele? E, na verdade, sendo o homem a única criatura que Deus quis por si mesma, só na entrega sincera de si próprio é que ele pode encontrar-se plenamente».¹⁵⁵

O *Textus recognitus* escolhe uma via mais prudente, não se pronunciando mais sobre a *imago Trinitatis* na pessoa humana, mas referindo-se a tal propósito só à comunidade. O texto resulta correcto neste modo: «é lícito arguir, deduzir que a pessoa humana, sendo criada à imagem de Deus uno e trino e formada à sua semelhança, imprimiu em si uma certa imitação d'Ele».¹⁵⁶ Os relatores não deixaram de anotar que dizendo “pessoa humana”, «não se fala da estrutura interna de cada pessoa humana e da própria relação com a Trindade, mas do conjunto das pessoas».¹⁵⁷

No texto definitivo¹⁵⁸, pois, se optou por uma fundamentação mais bíblica, graças à citação de Jo 17, 21-22, para explicar a semelhança entre a união das Pessoas divinas e a união à qual são chamados os filhos de Deus, e a referência em nota de Lc 17, 33, que motiva a necessidade do dom de si para a própria realização.

A preferência de referir a imagem trinitária à comunidade humana mais que à pessoa singular não parece ser completa por diminuir a ontologia pessoal do homem. Aquilo que é dito da comunidade não é negado à pessoa. Em positivo, o êxito mais relevante de GS 24 é o de ter mostrado o cumprimento da comunidade humana na semelhança à união das Pessoas divinas.¹⁵⁹

O cumprimento da comunidade humana, segundo o texto, é realizado na união dos filhos de Deus e no caminho da verdade e do amor.

É, pois, indicada a via da verdade e do amor e, portanto, a responsabilidade directa do homem, para o cumprimento desta plenitude. A unidade dos filhos de Deus à

¹⁵⁵ Cf. T.IV, 16: AS IV/I, 445-446 (n. t.). A este texto se refere P. Hauptmann, quando, comentando GS 24, 3, nota que «em uma leitura precedente, aceite pela Comissão plenária mista, se nos empurrava bem mais longe. Em lugar de comparar a união das três Pessoas à união dos crentes na fé, se referia à natureza social de cada personalidade humana ao mistério próprio da Santíssima Trindade» (P. HAUBTMANN, «*La communauté humaine*», 267), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 142.

¹⁵⁶ Cf. T.V, 24: AS IV/VI, 447 (n.t.).

¹⁵⁷ Cf. T.V, «Relatio ad n. 24»: AS IV/VI, 453 (TdA), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 142.

¹⁵⁸ Estamos a nos referir ao texto final, aprovado pela assembleia conciliar a 7 de Dezembro de 1965, depois de várias revisões e consequentes reformulações e publicado

¹⁵⁹ «A semelhança do homem a Deus não funda uma comunidade só porque todos os indivíduos são criados à imagem de Deus, mas porque a humanidade, multidão em unidade, é uma imagem, mesmo que imperfeita, do único Deus em três Pessoas» (O. SEMMELROTH, «*The community of Mankind*», 167 [TdA]), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, p. 143.

semelhança da unidade das Pessoas divinas é, portanto, uma vocação à qual se deve responder e realizar, não é uma realidade já plenamente cumprida.

Nesta senda, que passa pela filiação divina e pelo empenho, na verdade e no amor, é posta também a possibilidade da plena realização da pessoa humana, singular. A última frase da GS 24 especifica o rol da comunhão no cumprimento do ser pessoal do homem: «Esta semelhança manifesta que o homem [...] não pode reencontrar-se plenamente se não através de um dom sincero de si».¹⁶⁰

Aqui encontramos um fundamento da antropologia de comunhão. A relação são é pressuposto insubstituível para a plena realização pessoal do homem.¹⁶¹ Tal pressuposto parece-nos não ser realizável fora do dom pessoal e responsável de si, na verdade e no amor. O homem não é plenamente homem fora da comunhão, cujo sentido pleno é aquele da comunhão dos filhos de Deus, comunhão eclesial.¹⁶²

O Papa emérito Bento XVI, ainda nas vestes de Cardeal Ratzinger, escreveu uma página, admirável pela profundidade e riqueza de implicações da abordagem, em “*O caminho Pascal*” acerca dessa *koinonía* (*communio*), *chabuah* em hebraico, sobre esse fazer comunidade, sublinhando que a palavra nunca é utilizada no Antigo Testamento para designar a relação entre Deus e o homem, mas para significar exclusivamente o relacionamento instituído entre pessoas humanas, a pertença inclusiva a um todo de companheiros, os que comem do mesmo pão.¹⁶³ Pois, como diz Tomás de Aquino, “o ser humano é ele mesmo providência para si e para os outros”.¹⁶⁴

¹⁶⁰ A. WEBER amplia a premissa desta afirmação conciliar, para torná-la mais evidente: «Jesus quis que os seus irmãos na terra fossem unidos entre si com um laço de ligação semelhante aquele com o qual Ele próprio está unido ao Pai no seio da Trindade para a identidade da natureza divina. Mas como a unidade da Trindade se manifesta no mútuo doar-se e receber das Pessoas divinas, enquanto o Pai se exprime no Filho que Lhe é igual, a semelhança entre esta unidade e a unidade fraterna dos filhos de Deus revela que o homem não pode reencontrar-se plenamente se não através do sincero dom de si» (A. WEBER, A. RAUSCHER, «*La comunità degli uomini*», 291), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 143.

¹⁶¹ Pode ser aqui útil, como pontualização, a referência a uma conclusão de J. ZIZOULAS: «O mistério do ser pessoal reside no facto de que a alteridade e comunhão não estão em contradição, mas coincidem. A verdade como comunhão não leva a dissolver-se pela diversidade dos seres num vasto oceano de ser, mas à afirmação da alteridade no e através do amor» (J. ZIZOULAS, *Being as Communion*, 106 [TdA]; cf. P. Mc PARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizoulas in dialogue*, Edinburgh 1993, 139-140), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 143.

¹⁶² «Mesmo se no texto a “*família*” vem caracterizada *explicitamente* só como “*una*” e o artigo fala fundamentalmente da unidade de *todos os homens* no carácter comunitário segundo a sua origem, o seu destino e a crescente interdependência, parece que na GS 24, 4, através da relação descrita, por “*família*” se entenda uma comunidade humana fruto da graça, vale dizer, uma *família de Deus* como Igreja, de maneira que o trecho se pode usar como fundamento para o *conceito de família de Deus*» (F. BECHINA, «*Die Kirche als «Familie Gottes»*», 221 [TdA]), citado por F. BRANCACCIO, *op. cit.*, 144.

¹⁶³ *Il Camino Pasquale*, Milano, Ancora Editrice, 2000; citado por M. C. FERREIRA in “*Elogio do Bem Comum*” [7-17] in Comissão Nacional Justiça e Paz, “O Elogio do Bem Comum numa Cultura de Raiz Individualista-Contributos da Doutrina Social da Igreja”, Lisboa, Junho de 2008.

¹⁶⁴ Cf. *Suma Theol.*, I-II, q. 91, a. 2.

Sérgio Bastianel recorda que a realidade da relação interpessoal, eticamente interpretada, permanece central para apreendermos e interpretarmos as relações sociais complexas e estruturadas. Se a moralidade pessoal se expressar no acolhimento do outro, a comunhão e a modalidade da sua realização gratuita é que medirão a bondade do fim, o bem como tal. Significa isto indicar na própria comunhão o *fim último* da sociedade, a sua *utopia* de modo que os fins intermédios sejam criticamente avaliáveis na sua ordenação para tal fim.¹⁶⁵

Essa ideia da unidade entre os homens, se pode encontrar também muito bem ilustrada no conceito de *habitar* que o Professor J. M. Pereira de Almeida desenvolve. Diz: «habitar implica forçosamente uma relação com o lugar em que se reside, em que eu vivo e vive também o meu vizinho. Habitar significa superar, ir mais além, ultrapassar uma condição de anonimato massificante, para chegar a reconhecer o rosto do vizinho, a sua presença a meu lado, a sua existência, da qual não posso fingir que não me recordo, permanecendo indiferente. Habitar é viver uma tendencial comunhão com os outros habitantes da mesma cidade, construindo uma realidade comum, o viver de uma comunidade».¹⁶⁶

Pode até haver muitíssimos caminhos que possam levar ao cumprimento deste desejo de Jesus “*Que todos sejam um..., como nós também somos um*” mas se não se tiver em consideração a ideia da “comunhão como fim último da sociedade” ou desta forma de “habitar”, dificilmente se estará perto de atingir esse desiderato.

3.4- A necessidade da promoção do bem comum hoje

Reflectir sobre o bem comum, a partir das condições actuais do mundo, implica necessariamente a referência à questões de carácter social eticamente relevantes, delicadas, urgentes. Em diálogo com reflexões de carácter jurídico, político e económico e, na escuta das realidades vividas, se trata agora de compreender o sentido *ético-teológico* do bem comum na perspectiva da formação da consciência.

Na realidade, os dois termos *formação* e *bem comum* resultam unitários e recíprocos. Esses exprimem a conexão interna entre moralidade e socialidade a raiz da

¹⁶⁵ Cf. S. BASTIANEL, “*Pena, moralità, bene comune*”, 169; citado por J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, “*Unidade pessoal na vida social. Como ser do Senhor na cidade?*” [137-162] in *Entre Possibilidades e Limites*, Editorial Caritas, Lisboa 2003.

¹⁶⁶ Cf. J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, “*Unidade pessoal na vida social. Como ser do Senhor na cidade?*” [137-162] in *Entre Possibilidades e Limites*, Editorial Caritas, Lisboa 2003.

vida da cidade, indicando no próprio tempo o cuidado da consciência como recurso fundamental da vida de um grupo social é isso que devia constituir o *télos* de cada convivência “humana”: o bem como realidade de comunhão.¹⁶⁷

Como já referimos atrás, a pessoa humana é naturalmente sociável pela sua inteligência e pela sua capacidade de se comunicar com os demais. É também sociável por causa da sua indigência, pois não pode alcançar a sua perfeição pessoal nem a satisfação de muitas necessidades que lhe são próprias senão com a colaboração dos demais.

Mas também é sabido que «a reunião dos homens cria uma série de conflitos, pois, os poderosos, impulsionados pela sua ambição, esquecem-se muitas vezes das necessidades dos mais débeis. Por esta razão, a convivência bem organizada deve fixar alguns objectivos que moderem e regulem as actividades humanas a fim de que todas as pessoas possam alcançar a sua perfeição e bem-estar. Desta feita, o bem comum não pode ser entendido a partir da ideologia liberal, que é individualista, nem desde a ideologia socialista, que prescinde da pessoa individual e só atende ao conceito abstracto de grupo ou sociedade».¹⁶⁸

Contudo, ouvindo alguns discursos sobre a pessoa humana, algumas vezes ficamos perplexos porque nos apercebemos que, não obstante as brilhantes análises que no presente se dão acerca do sentido da intersubjectividade, amiudadas vezes, falando da pessoa, o argumento continua a desenvolver-se sobre o fundo conceptual da simples individualidade ou até do individualismo. Se diz “pessoa”, mas se explica o sentido do ser pessoal e do seu cumprimento havendo na mente simplesmente o indivíduo. Quem escuta sente “pessoa”, mas entende “indivíduo”.

Nalguns casos o conceito de bem comum desaparece dos debates da filosofia social e política a partir do século XIX, no contexto de uma cultura de raiz individualista em que ainda hoje, especialmente nós ocidentais, estamos submersos.¹⁶⁹ Pertence a esta cultura a justa reivindicação da dignidade e da autonomia de cada indivíduo humano, mas também um modo de pensar a liberdade dos sujeitos no modo

¹⁶⁷ Cf. D. ABIGNENTE, *Educazione al bene comune e formazione di coscienza. Prospetiva ético-teologica*, 75-106; in *Educare al bene comune, una sfida per il Mezzogiorno*, Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2012.

¹⁶⁸ Cf. A. SAMERO, *Doctrina Social de la Iglesia – Principios Fundamentales -*, Editorial la Milagrosa, Madrid 2001, 123.

¹⁶⁹ Cf. M. CARMO FERREIRA, «O elogio do bem comum», in AA.VV., *O elogio do Bem Comum numa cultura de raiz individualista*. Contributos da Doutrina Social da Igreja, Comissão Nacional Justiça e Paz, Lisboa 2008, 10; citado por J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Moralidade e Socialidade* [225-241] in AA.VV., *La cura dell'altro*, Studi in onore di Sergio Bastianel, Sj, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2014.

ambíguo expresso pela nota máxima: “a minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro”. Neste modo se pode pensar o ser e o ficar livre em termos de competição, de afirmação de si, de vitória sobre o outro, «como se a liberdade correspondesse a erguer muralha contra muralha» e a exclusão fosse assumido como princípio.¹⁷⁰ Dizer que na minha liberdade há o limite que me põe a liberdade do outro, significa «entender (como frequentemente se entende) que por si a minha liberdade é definível como pessoal sem confrontá-la com a realidade do encontro com o outro»,¹⁷¹ significa contar com os outros, compreendendo e projetando a vida como se os outros representassem, sobretudo, um custo ao meu viver, pensando que, se não fossem eles, eu seria mais livre, mais feliz, mais realizado, mais eu próprio. E negligenciando, deste modo, precisamente aquilo que dá verdadeiramente sentido “humano” à nossa história de vida.

Certo, não devemos mais olvidar a importância da emergência do valor do indivíduo na modernidade. Não devemos mais subestimar o esforço positivo da racionalidade capaz de reconhecer e afirmar o estatuto da dignidade de cada consciência contra cada restrição heterónoma. Neste sentido, também hoje, não devíamos esquecer que falar de “indivíduo” pode significar refutação de cada totalitarismo e de cada massificação. O equívoco não está no sustentar isto, mas, mais, no pensar o próprio indivíduo em termos individualísticos, confundindo a autonomia, que é realidade relacional, com o ser e o pensar-se independente, não constitutivamente humanos em força da relação com os outros e através da admissão da novidade de liberdade responsável.

A confusão entre autonomia e independência individualística condiciona também o nosso modo de conceber os direitos humanos, muitas vezes abstratamente entendido e apresentado, não só no século XIX mas ainda agora, como direitos limitados ao aspecto individual.¹⁷² Na realidade, onde se procuram e se afirmam os direitos do homem conferindo um carácter absoluto ao indivíduo prescindindo da sua relação com os outros, cai tendencialmente também a *relação* ao bem objectivo da comunhão como sentido e fim da vida pessoal. Se as nossas sociedades ficam atomísticas e funcionalísticas, isso é devido também a isto, não nos devíamos admirar que, deste modo, as relações, estruturadas numa lógica individualística segundo a

¹⁷⁰ AA.VV., *La cura dell'altro*, Studi in onore di Sergio Bastianel, Sj, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2014.

¹⁷¹ Cf. S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale*, 36, *op. cit.*

¹⁷² Cf. S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale*, 36, *op. cit.*

ideologia dominante¹⁷³, exprimam pouco a pouco estruturas coerentes à essa, consensos tácitos à exclusão do fraco que se trata como “avanço”, como “recusa”, em sistemas económicos e sociais que, mesmo chamando-se liberais, na realidade não libertam, mas solidificam, no tempo, uma “economia que mata”.¹⁷⁴

O conceito de bem comum que a nossa tradição ético-teológica havia assumido nos chega da raiz grega, socrática, platónica e aristotélica. Mas não podemos olvidar a nova interpretação que Tomás de Aquino faz desta raiz, relendo, à luz dos textos aristotélicos, sobretudo aquele que concerne à vida *feliz* compreendida como vida *boa*, a própria maturação da vida cristã como *habitus* virtuoso que se constitui na unidade de tensões ao bem social e à comunhão com Deus. Para Tomás é necessário que a atenção de um viver social não se limita a fazer viver as diversas pessoas na cidade comum, mas as ajude para perseguir o sentido de um viver realmente virtuoso, isto é, orientado e ordenado ao bem da comunhão.¹⁷⁵

Como o recorda o número 26 da *Gaudium et Spes*, compreende-se por bem comum «o conjunto de condições da vida social que permitem quer aos grupos, quer a cada um dos membros, atingir a sua própria perfeição de um modo mais total e fácil [...], e que dizem respeito a toda a família humana». Daí que o bem comum, em concreto, deva significar o bem-estar pessoal e social de todos e cada um dos indivíduos, famílias, grupos e instituições que formam a sociedade; não é, portanto, o bem de uns quantos nem se quer da maioria.

Para isso, pensamos nós que é preciso estar-se atento ao grande problema que João Ferreira de Almeida chama de “a teologia da mão invisível”. Diz este autor que «é uma ideia, com origem em Adam Smith, que em contexto de mercado, as decisões (racionais) de interesse pessoal promovem sempre o interesse social. O *homo economicus*, esse ser hiperindividualista, motivado apenas pela busca de vantagens próprias, conseguiria assim o milagre de contribuir positivamente para o interesse público e o bem comum, mesmo atropelando eventualmente outros no caminho».¹⁷⁶

É preciso debelar aquela forma de conceber o bem comum segundo a imagem do “grande bolo” de que fala o Professor José Manuel Pereira de Almeida, chamando

¹⁷³ A ideologia dominante é sempre, como bem sabemos, a ideologia dos dominantes.

¹⁷⁴ J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Moralidade e Socialidade* [225-241] in AA.VV., *La cura dell'altro*, Studi in onore di Sergio Bastianel, Sj, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2014.

¹⁷⁵ Cf. M. CARMO FERREIRA, «O elogio do bem comum», 11; citado por J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Moralidade e Socialidade* [225-241] in AA.VV., *La cura dell'altro*, Studi in onore di Sergio Bastianel, Sj, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2014.

¹⁷⁶ Cf. J. F. DE ALMEIDA, “Uma visão sociológica do bem comum” [55-68] in “*Bem Comum Público e/ou Privado?*”, ICS, Lisboa, 2013.

atenção para o «privilégio do “eu”». Diz o Professor que «Há uma maneira de conceber o *bem comum* como se fosse um grande bolo do qual queremos tirar para nós a maior fatia, contribuindo o menos possível. E essa ideia é exactamente contrária do sentido do bem comum, do ponto de vista radical, quer dizer, na raiz. Em todas estas circunstâncias [...] o privilégio do “eu” continua a ser central [...]. E, em vez de [...] uma cultura do bem, estamos de facto, com esta capa, a facilitar a cultura do útil [...]. Ora, o sentido real do *bem comum*, o sentido de fundo, é o de uma tendencial comunhão [...]. É uma experiência real de fraternidade».¹⁷⁷

Por isso, parece-nos louvável e defensável uma posição que, lemos nalguma parte, reforçando uma ideia de João XXIII, expressa na Encíclica *Mater et Magistra*, se referia a um *comune cunctarum gentium bonum* que exige uma solidariedade universal dos povos, uma solidariedade sem fronteiras, como também, parafraseando o Cardeal Tettamanzi quando dizia que a solidariedade é “a alma da cidade do homem”, considera que «buscar o bem comum (e não necessariamente salvar o sistema) é, por isso, sobretudo hoje, valorizar a realidade da interdependência recíproca de pessoas e de povos, não poder prescindir da realidade da globalização dos nossos sistemas económicos e dos nossos estilos de vida».¹⁷⁸

É importante que não se perca de vista a consideração de que «o bem comum não é apenas a soma, mas um valor novo, de espécie diferente tanto do bem individual, como da soma desses bens. Qualquer corpo social, cidade ou comunidade, tem um bem comum específico. Quando, porém, se fala do bem comum simplesmente, trata-se do bem comum da “sociedade perfeita” do Estado, a saber, do conjunto de instituições e condições que franqueiam ao indivíduo e a grupos pequenos uma cooperação ordenada no sentido de conseguir realizar-se de acordo com a vontade de Deus (desdobrando a personalidade e desenvolvendo as áreas de cultura). Mas cumpre não esquecer que, numa época de intercâmbio global, o *bonum commune*, até aqui limitado ao Estado, “está assumindo sempre mais uma dimensão universal, na qual incluímos direitos e deveres que dizem respeito à humanidade inteira” (*GS* 26; cf. *GS* 74)».¹⁷⁹

¹⁷⁷ Cf. J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Perspectivas de Futuro* [25-27] in Comissão Nacional Justiça e Paz, “*O Elogio do Bem Comum numa Cultura de Raiz Individualista-Contributos da Doutrina Social da Igreja*”, Lisboa, Junho de 2008.

¹⁷⁸ Cf. J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, “*Unidade pessoal na vida social. Como ser do Senhor na cidade?*” [137-162] in *Entre Possibilidades e Limites*, Editorial Caritas, Lisboa 2003.

¹⁷⁹ Cf. J. CARDEAL HÖFFNER, *Doutrina Social Cristã*, *op. cit.*, 31-32.

No Compêndio da Doutrina Social da Igreja, reconhece-se que “o bem comum é difícil de alcançar, porque exige uma capacidade de busca constante do bem de outrem como se fosse próprio”.

Na verdade, «como atingir o bem comum, entre as nações, tendo em conta os problemas actuais de competitividade acrescida entre as várias economias e a exigência da satisfação de necessidades básicas de muitos países em vias de desenvolvimento?»¹⁸⁰

Saiba-se que da dignidade, unidade e igualdade de todas as pessoas deriva, antes de tudo, o princípio do bem comum, com o qual se deve relacionar cada aspecto da vida social para encontrar pleno sentido. Uma sociedade que, em todos os níveis, quer intencionalmente estar ao serviço do ser humano é a que se propõe como meta prioritária o bem comum, enquanto bem de todos os homens e do homem todo.¹⁸¹ A pessoa não pode encontrar plena realização somente em si mesma, prescindindo do seu ser “com” e “pelos” outros.

Essa verdade impõe-lhe não uma simples convivência nos vários níveis da vida social e relacional, mas a busca incansável, de modo prático e não só ideal, do bem ou do sentido e da verdade que se podem encontrar nas formas de vida social existentes. Nenhuma forma expressiva da sociabilidade – da família ao grupo social intermédio, à associação, à empresa de carácter económico, à cidade, à região, ao Estado, até à comunidade dos povos e das nações – pode evitar a interrogação sobre o próprio bem comum, que é constitutivo do seu significado e da autêntica razão de ser da sua própria subsistência.¹⁸²

Portanto, com Maria Eduarda Ribeiro, podemos afirmar que face aos problemas com que se debatem as sociedades, a defesa do bem comum é hoje tao urgente como há alguns anos. Esta defesa só é, no entanto, eficaz, se conseguir detectar onde se encontram os obstáculos à sua realização e os meios mais adequados à respectiva concretização. Torna-se então necessário ser capaz de inovar, sob o ponto de vista social, para responder aos desafios postos pelo tempo actual.¹⁸³

Segundo uma consideração do Professor José Manuel Pereira de Almeida «a ideia de bem comum será verdadeira, se indicar, na partilha da existência, o sentido e o

¹⁸⁰ Cf. M. EDUARDA RIBEIRO, *Bem Comum-Interrogações pertinentes* [23-24] in Comissão Nacional Justiça e Paz, “*O Elogio do Bem Comum numa Cultura de Raiz Individualista-Contributos da Doutrina Social da Igreja*”, Lisboa, Junho de 2008.

¹⁸¹ Cf. Catecismo da Igreja Católica, nº 1912.

¹⁸² Cf. JOÃO XXIII, carta encíclica *Pacem in Terris*, nº 55.

¹⁸³ Cf. M. EDUARDA RIBEIRO, *op. cit.*

fim de cada forma de vida social. A qualidade humana das relações estará em causa sempre que a finalidade e as lógicas partilhadas não seguirem este rumo». ¹⁸⁴

É importante que todos façamos de modo que a sociedade possa ir ao encontro das necessidades de todos e de cada um ¹⁸⁵, que não se entenda estultamente que a sociedade possa exigir que a vida da pessoa singular seja sacrificada aos interesses da maior parte, que o realizar escolha do bem comum não exclua nunca a participação criativa e responsável dos sujeitos singulares. A atenção ciente à pessoa singular deve radicalmente ser parte da livre responsabilidade para o bem comum. Contudo, até com esta linguagem, se pode ter em mente um *bem comum* como conjunto de bens, de utilidades, de possibilidades de vida à qual todos devem contribuir para haver uma vantagem por si mesma, porque o comum faz bem a si próprio, para tirar proveito no modo mais amplo possível. Deste modo, o “bem comum” torna-se um instrumento para um “bem privado”.

Naturalmente, este modo de entender esvazia a raiz, a indicação do sentido que havíamos recebido das tradições éticas humanas e da tradição religiosa hebraico-cristã. A revelação do Antigo e Novo Testamento e a tradição teológica da Igreja hão sempre posto em evidência, como referência central para a vida humana segundo a intenção do Criador, o facto de que todos somos chamados a partilhar a vida, a partilhar a terra e os seus bens, a partilhar a história humana fazermo-nos irmãos. Deus nos faz capazes de tender à comunhão, nos chama a construir uma humanidade comum partilhando a existência, isto é, partilhando os meios necessários para viver. Nesta óptica, o *bem comum* é visto como finalidade de comunhão, isto é, como critério e caminho para buscar os meios, os instrumentos concretamente possíveis, para realizar um desempenho humano autêntico através da partilha, avaliando e decidindo o que conduz a uma mais autêntica humanidade através do exercício da livre responsabilidade. ¹⁸⁶

¹⁸⁴ Cf. J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, “*Unidade pessoal na vida social*, op. cit.

¹⁸⁵ Nos documentos da doutrina social Cristã, em geral, e na linguagem eclesial, sobretudo, para evitar equívocos sejam de tipo socialista-marxista como de tipo capitalista-liberal, se esclarece que o bem comum é «bem de todos e de cada um» (SRS 38).

¹⁸⁶ Cf. M. CARMO FERREIRA, «O elogio do bem comum», 9; citado por J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Moralidade e Socialidade* [225-241] in AA.VV., *La cura dell'altro*, Studi in onore di Sergio Bastianel, Sj, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2014.

CONCLUSÃO

«Todos nós podemos narrar experiências significativas da nossa vida, brilhantes ou sombrias, cheias de alegrias ou de tristezas, amargas ou doces. Mas, seja como for, trata-se de experiências de encontro, de relações vividas com outras pessoas, de diálogos, de olhares, de sorrisos, de lágrimas, de presença não só física, mas também espiritual, de outros na nossa vida e de nós na vida dos outros. Também os lugares que havíamos conhecido e que recordamos, com prazer ou com desprazer, são ligados a encontros humanos, a eventos vividos e compreendidos através do sentir, perceber, decidir dos outros homens connosco e de nós com os outros. Modalidade de vida e experiências interiores que na nossa memória conquistaram um significado profundo, tanto no que se diz de nós mesmos, obviamente, como possamos viver, são marcadas pela presença ou também pela ausência dos outros, a influência, positiva ou negativa, que reciprocamente temos, uns sobre os outros, no compreender a vida, no exercitar a liberdade, vivendo-a ou negando-a como capacidade de responsabilidade».¹⁸⁷

É com base nesta citação que eu quero aqui apresentar, brevemente, o caminho motivacional que me trouxe até aqui.

Eu, Adelino Kanjengenga Prata, de 30 anos de idade, sacerdote diocesano do Huambo-Angola, há três anos. Dentre as diferentes atribuições na Diocese, tenho a destacar as de secretário particular do Prelado e de Reitor da Missão Católica de Cristo-Rei, na Ngandavila; dista há 64 quilómetros da sede da Diocese, tive sempre algum interesse em saber e pensar nos diferentes problemas sociais, mas foi, sobretudo, no exercício destas funções que ganhei uma paixão especial pela Teologia Moral Social. É verdade que quando vim cá parar (Portugal), era para tirar Economia, mas não podia “sentir” tão bem o “pulsar” da Universidade Católica de Lisboa, se não tivesse uma passagem, mesmo que curta, pela Faculdade de Teologia.

Nesta, me inscrevi no Mestrado Integrado em Teologia e escolhi a especialização em Teologia Moral Social, que me serve também de trampolim para encarar com algum critério o “misterioso” mundo das ciências económicas. Por isso, parto da constatação de que à imagem da Comunidade Trinitária, somos chamados a constituir uma só família e, no cumprimento deste desiderato, as argumentações exclusivistas, segregacionistas, são de evitar.

¹⁸⁷ Cf. J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Moralidade e Socialidade* [225-241] in AA.VV., *La cura dell'altro*, Studi in onore di Sergio Bastianel, S.j, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2014.

Como já o disse atrás, a ideia da escolha do tema surge no contexto do Seminário Temático *O que é o Homem?*, no qual me tinha sido pedido que apresentasse os antecedentes e a recepção do número 24 da *Gaudium et Spes*. O referido número “é essencialmente de cariz antropológico-teológico”, usando das próprias palavras do Professor Doutor António Manuel Alves Martins, orientador do Seminário em causa. Perguntei-me e posteriormente indaguei junto do Professor se não era possível abordar o mesmo número 24 da *GS* na perspectiva da Teologia Moral Social. Ouvido o seu conselho, fiquei, numa primeira fase, desencorajado; mas o próprio disse-me, depois: «experimente, vamos ver no que pode dar. Mas não sei se vai dar». Foi, exactamente, esse desafio do «vamos ver no que vai dar» que me levou a “embarcar” nesta aventura.

A pessoa não pode encontrar plena realização somente em si mesma, prescindindo do seu ser “com” e “pelos” outros. Essa verdade impõe-lhe não uma simples convivência nos vários níveis da vida social e relacional, mas a busca incansável, de modo prático e não só ideal, do bem ou do sentido e da verdade que se podem encontrar nas formas de vida social existentes (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, nº 165).

No dizer de Daniel Innerarity «o tema e a expressão específica “bem comum” parecem argumentos de uma outra época», válidos «para tipos de sociedade mais simples e para políticas menos complexas»¹⁸⁸. O autor, todavia, se pergunta se não é precisamente a complexidade da nossa situação a exigir que se continue a falar de bem comum e a requerer uma reformulação mais exigente do conceito próprio. Com efeito, existe hoje uma retórica do bem comum, um modo de falar nele e de invocá-lo, instrumentalmente, que mantém ambiguidade de fundo e sobre tal ambiguidade construiu, igualmente, ardilosas justificações capazes de tornar muito suspeito o recurso ao próprio princípio. A nível de consensos sociais, de teorias políticas, de funções e listas administrativas, a nível de teorias e práticas económicas, mas também a nível de relações interpessoais, de relações jurídicas, de vida eclesial, em sentido geral e no modo de viver relações particulares, se adverte ao perigo do uso instrumental do conceito de bem comum.¹⁸⁹

¹⁸⁸ D. INNERARITY, *El nuevo espacio público*, Espasa, Madrid 2006; citado por J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Moralidade e Socialidade* [225-241] in AA.VV., *La cura dell'altro*, Studi in onore di Sergio Bastianel, Sj, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2014.

¹⁸⁹ Cf. J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Moralidade e Socialidade* [225-241] in AA.VV., *La cura dell'altro*, Studi in onore di Sergio Bastianel, Sj, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2014.

Mesmo tendo influenciado a discussão em torno do «bem comum» praticamente até hoje, a tradição aristotélico-tomista parece ter perdido importância com a emergência do individualismo nas sociedades ocidentais do século XIX, a que se seguiram reacções de natureza totalitarista ou exclusivamente comunitária já em pleno século XX. As tentativas de superação assumiram uma natureza particularmente doutrinária e inclinaram-se ora para sistemas ditatoriais ora para sistemas anarquistas.

É necessário dar atenção ao modo de entender o bem comum como finalidade que não se alcançará só no fim, mas que nos empenha já agora, pessoalmente, numa *comum tensão* a construir a família humana. É necessário, para não equivocar o conceito de bem comum, no sentido estrutural e para compreender que o bem comum é sempre um fim, um *télos* que nos move e nos orienta. Mas é necessário também aprender correctamente que coisa significa honestidade da pessoa, porque não é verdadeiramente honestidade enquanto se pensa que seja possível viver e cumprir a vida sem partilha-la com os outros, acolhendo sua presença e tornando-a responsável.

Neste sentido devemos dizer que não basta falar de bem comum: é preciso compreendê-lo correctamente, entendendo em sentido constitutivamente social também a honestidade pessoal e a vocação de crentes. Na perspectiva apenas chamada de *bem comum* entendido como *télos* de comunhão, com efeito, se percebe melhor também que coisa significa *vocação*, chamada a uma comunhão de irmãos que nos é tornada possível pelo Senhor e por Ele nos é confiada, através de um caminho de conversão do nosso viver ao Seu, com uma mudança de mentalidade constantemente implicada.

No fundo, quando falamos de bem comum, quando o invocamos como critério de vida pessoal e social, devemos recordar sempre o cuidado da conversão ética que o torna possível.

Recentemente, na sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco declinou na unidade de quatro princípios o parâmetro de referência para a construção do bem comum e da paz social (nn. 217-237). Relendo os postulados da Doutrina Social da Igreja ele encoraja os cristãos a construir «um povo no qual as diferenças se harmonizam ao interior de um projecto comum» (n. 221) segundo estes critérios: «o tempo superior ao espaço» (nn. 222-225), «a unidade prevalece sobre o conflito» (nn. 226-230), «a realidade mais importante que a ideia» (nn. 231-233), «o todo superior à parte» (nn. 234-237).

É interessante que o Papa não se está limitando a repetir reflexões já feitas: ele nos convida a assumir a tensão entre a nossa condição existencial presente e a plenitude

de uma condição à qual podemos trabalhar «a longo prazo», sem ilusões e obsessões de «resultados imediatos» (n. 223).

Importa sempre e de novo sublinhar a importância do diálogo quando se fala de bem comum, precisamente porque só o caminho que se faz juntos abre um horizonte de verdade realmente humano.¹⁹⁰

Procurando seguir os passos dos Padres conciliares, nos debates que resultaram na formação dos números 24 e 26 da *Gaudium et Spes*, que fazem o gancho de toda a nossa investigação e razão das provas argumentativas que nos propusemos apresentar com o intuito de sustentar que afinal *o Bem Comum é consequência da Vocação Humana à Comunhão, segundo o plano divino*. Chegamos a saber que o Deus de que o Homem é imagem não é um Deus solitário; é sim, um Deus-comunhão. Desse Deus, que tem a dimensão relacional como constitutiva, é que o Homem é imagem.

Por isso, a vida social não é para o Homem qualquer coisa de acidental; com efeito, nas relações com os outros, na reciprocidade de serviços, no diálogo com os irmãos, o Homem desenvolve todas as suas capacidades e pode corresponder à sua vocação.

Portanto, o desejo de viver com os outros é o fundamento do bem comum. Daí que o viver com os outros se complete no viver para os outros.

Segundo nos pareceu, os Padres conciliares justificaram a razão da índole comunitária da vocação humana no plano de Deus, da qual o bem comum é consequência com os seguintes argumentos:

- É desejo do próprio Deus, que cuida paternalmente de todos, “que os homens constituíssem uma só família”;
- A lei do amor é a regra para esta antropologia da comunhão, o amor é o fio condutor para o cumprimento deste desiderato.
- A unidade entre os homens é um pedido especial de Jesus à Deus Pai, à imagem das Pessoas da Trindade. Na verdade, este argumento ganha ainda mais força graças à citação de Jo 17, 21-22, para explicar a semelhança entre a união das Pessoas divinas e a união à qual são chamados os filhos de Deus; e a referência em nota de Lc 17, 33, que motiva a necessidade do dom de si para a própria realização.

¹⁹⁰ Cf. J. M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Moralidade e Socialidade* [225-241], op. cit.

Por ser assim, amor, simplesmente amor, Deus-Trindade é modelo de comunidade. Não somente modelo, mas também fonte, origem e inspiração para relações comunitárias que sejam verdadeiramente humanas. Não somente modelo, mas também crítica de todas as relações desumanas, opressoras e exploradoras, injustas e egoístas. Ser humano e, mais ainda, ser cristão, é espelhar na terra a nossa origem trinitária. Adaptando o ditado “tal pai, tal filho”, poderíamos dizer: “tal Deus-Amor criador, tal ser humano-amor, tal humanidade-amor”.

Deus, comunhão trinitária, criou o ser humano para a comunhão. Desde a criação, a pessoa humana é, por natureza, um ser social. Ao criar o ser humano, na dualidade entre homem e mulher, Deus-Trindade inscreve neles o chamado e a capacidade para a comunhão. Para corresponder a essa vocação inata no coração e na constituição do ser humano, é preciso viver em comunidade, em família.

Nenhuma das Pessoas divinas existe para si, mas para as outras duas. Cada Pessoa divina se define como Alguém, isto é, encontra a sua identidade e personalidade, exactamente na relação com as outras duas. Cada Pessoa divina vive eternamente para as outras duas, com as outras duas, a partir das outras duas. É próprio das pessoas divinas o relacionar-se, o doar-se. Por isso, em Deus tudo é *comum*. Se é assim a nossa fonte, o nosso DNA, então só encontramos a nossa realização e felicidade, seja pessoal, seja social, na vida em comunhão.

Também a maior glória da Trindade é a vida comunitária do ser humano, de modo que todos e cada qual possam ser verdadeiramente humanos, isto é, dialogais, comunitários. Assim, quanto mais humanos, mais divinos e trinitários seremos. Nessa direcção e meta comum a toda a humanidade, a Igreja é por excelência um farol, uma baliza, um sinal. Ela é a comunhão dos que vivem a exemplo das Pessoas divinas.

Também é verdade, como dissemos atrás, que inebriado pelo gozo consumista, ampliado pelas descobertas tecnológicas, e entusiasmado pela negociação de interesses, regra geral com tradução económica, o Homem do último quartel do século XX, mormente o formado na civilização ocidental, deixou-se adormecer para o bem comum. Concomitantemente, a tessitura comunitária foi-se esboroando e o acento tónico da sociedade passou a residir nos indivíduos que a constituem, agindo de acordo com as respectivas preferências subjectivas.

Por isso, a eficácia histórica do mal põe em dúvida a possibilidade de um viver em conjunto que defenda cada sujeito no seu percurso de auto-realização. A inquirição sobre a necessidade de uma vida comum é que, ao remover os condicionamentos que

impedem o caminho dos sujeitos ou dos grupos mais fracos no seio da sociedade, permite a cada um realizar a sua humanidade na relação com os outros.

A comunhão, esperada de cada um ou das sociedades, representa a possibilidade de um autocumprimento na relação, como capacidade fundamental do homem. De facto, o ser humano, desde a sua dimensão corporal até à estrutura psíquica, estrutura-se fundamentalmente com base nos nós e nos laços, é criado para e pelo encontro. A pessoa é em si constituída como abertura ao outro e à comunidade.¹⁹¹ O sujeito realiza-se como homem na experiência humana e humanizante da *relação interpessoal*: esta implica a saída de si mesmo, o encontro com os outros, vivido na gratuidade do amor e no reconhecimento efectivo da originalidade do outro.¹⁹² O amor é a vocação originária do ser humano, aquela que empenha a liberdade no seu nível mais profundo e configura a personalidade psicológica e moral. Por isso, a liberdade é, antes de mais, vínculo de comunhão, porquanto exige reconhecer a liberdade do outro como um valor que, por seu turno, se comparticipa, se partilha.¹⁹³

A pessoa está igualmente e também de modo essencial em relação com a comunidade humana. No encontro interpessoal geram-se vínculos de amizade e de convivência e, graças a eles, tecem-se as associações e os grupos, com as suas identidades próprias e as suas características peculiares. Portanto, a pessoa não cresce apenas no cuidado de si mesma, mas também quando alarga esta tarefa na articulação das relações interpessoais que formam o tecido social. Isto significa, em suma, que o sujeito só pode “subsistir” na reciprocidade humana.¹⁹⁴

Portanto, na história pessoal e comunitária, o homem depara com dificuldades e derrotas relativamente à busca da comunhão, que se torna então o bem fundamental a buscar na autenticidade das relações interpessoais e sociais. E é assim que, mesmo quando prevaleceu o fracasso e a contradição, aquilo que não se consegue alcançar se torna objecto de expectativa e de busca. Saiba-se, pois, que é no seio da experiência do viver humano enquanto tal que o homem capta o apelo à transcendência.

Em suma, cremos que o bem comum é consequência da vocação do Homem à comunhão, ou seja, sendo o Homem vocacionado à comunhão, à relação com os outros

¹⁹¹ Cf. J. ALFARO, *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*, Salamanca, Sígueme 1988, 219-238.

¹⁹² M. Cabada CASTRO, *La vigencia del amor*. Afectividad, hominizacion y religiosidade, San Pablo, Madrid 1994, 121-170.

¹⁹³ Cf. J. ALFARO, *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*, op. cit., 227-231.

¹⁹⁴ Cf. H. Miguel YAÑEZ, S.J., *O agir moral como construção do futuro do homem*, [231-256] in *Entre Possibilidades e Limites*, Editorial Caritas, Lisboa 2003.

e com Deus, conseqüentemente, a busca ou promoção do bem comum passou a ser “conatural” à ele. Mas também, a ideia de bem comum será verdadeira, se indicar, na partilha da existência, o sentido e o fim de cada forma de vida social. A qualidade humana das relações estará em causa sempre que a finalidade e as lógicas partilhadas não seguirem este rumo.

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

- BÍBLIA SAGRADA AFRICANA, Instituto Missionário Filhas de S. Paulo, 2012.
- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II (Documentos Conciliares), Gráfica de Coimbra, Lda, 2002.
- A SANTA SÉ- ARQUIVO- Documentos do Concílio Vaticano II (www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican...index_po.htm)
- ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI SECUNDI, cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano 1970-1986.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; tradução de António de Castro Caeiro, Quetzal, 4ª edição, Lisboa 2012.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, tradução vários, Loyola Editores, São Paulo, 2005.

Textos do Magistério:

- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA.
- CONSELHO PONTIFÍCIO «Justiça e Paz», Compendio da Doutrina Social da Igreja, Ed. Principia, 1ª edição, Novembro de 2005.
- Comissão Teológica Internacional, «Comunhão e Serviço», Civiltá Cattolica, IV, Novembro 2004.
- LEÃO XIII, Carta Encíclica *Immortale Dei*.
_____, Carta Encíclica *Rerum Novarum*.
- PIO XI, Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*.
- JOÃO XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*.
_____, Carta Encíclica *Pacem in Terris*.
_____, Costituzione Apostolica *Humanae Salutis*, Enchiridin Vaticanum.

Estudos:

AA. VV., *Educare al bene comune, una sfida per il Mezzogiorno*, Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2012.

_____, *Bem Comum Público e/ou Privado?*, ICS, Lisboa, 2013.

_____, *Entre Possibilidades e Limites*, Editorial Caritas, Lisboa 2003.

_____, *La cura dell'altro*, Studi in onore di Sergio Bastianel, S.J, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Roma 2014.

_____, *O Elogio do Bem Comum numa Cultura de Raiz Individualista-Contributos da Doutrina Social da Igreja*, Lisboa, Junho de 2008.

_____, *A Igreja no Mundo de Hoje*. Lisboa: Sampedro, 1969.

_____, *O Diário do Concílio*. Lisboa: Publicações Europa América, 1968, v. 2.

ALFARO, J., *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*, Salamanca, Sígueme 1988.

BASTIANEL, S., *Teologia morale fondamentale*. Moralità personale, ethos, ética cristiana (ad uso degli studenti), Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione S. Luigi, Napoli 2010.

BERTI, E., *Il concetto di "bene comune" di fronte alla sfida del terzo millennio*, Congresso Tomista Internazionale, Roma, 2003.

BOFF, C., *Sinais dos Tempos. Princípios de leitura*.

BRANCACCIO, F., *Antropologia di Comunione 'L'attualità della Gaudium et Spes'*, Rubbettino Editore, 2006.

CARDEAL HÖFFNER, J., *Doutrina Social Cristã*, Edições Loyola, SP (Brasil), 1986.

CASTRO, M. C., *La vigência del amor*. Afectividad, hominizacion y religiosidade, San Pablo, Madrid 1994.

CONGAR, Y., *Mon Journal du Concile*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002, v.2.

DOMINIQUE, G., «*Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales: pour une réinterprétation des sources théologiques*», Revue d'éthique et de théologie morale, 2006/HS n° 241.

ELDERS, L. J., *La Vie Morale selon Saint Thomas d'Aquin, Une éthique des vertus*, Éditions Parole et Silence, France-2011.

FESQUET, H., *O Diário do Concílio*. Lisboa: Publicações Europa América, 1968, v. 1.

MARITAIN, J., *La Personne et le Bien Commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947.

MÖLLER, C., *L'élaboration du Schéma XIII. L'église dans le Monde de ce temps*. Paris: Casterman, 1968.

SAMERO, A., *Doctrina Social de la Iglesia – Principios Fundamentales -*, Editorial la Milagrosa, Madrid 2001.

TAVARES, S., *A Historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O legado do Vaticano II*, in *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, nº 25-2006.

THILS, G., *Théologie et réalité sociale*, s.e., Tournai-Paris, 1952.

ÍNDICE

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTOS

ABREVIATURAS E SIGLAS

INTRODUÇÃO----- p. 7

I. CAP.: DAS RAÍZES AO CONCEITO DE BEM COMUM

1.1- Aristóteles na origem das raízes teóricas da noção de bem comum-- p. 13

1.2- Tomás de Aquino na elaboração orgânica do conceito
de bem comum-----p. 15

1.3- O bem comum no Magistério Social da Igreja. De Leão XIII ao Concílio
Vaticano II----- p. 20

1.3.1- LEÃO XIII

a) *Immortale Dei*----- p. 20

b) *Rerum Novarum*----- p. 22

1.3.2- PIO XI

a) *Quadragesimo Anno*----- p. 23

1.3.3- JOÃO XXIII

a) *Mater et Magistra*----- p. 25

b) *Pacem in Terris*----- p. 26

II. CAP.: VOCAÇÃO HUMANA À COMUNHÃO E BEM COMUM NOS DEBATES CONCILIARES DO ESQUEMA XIII

2.1- Breve itinerário da *Gaudium et Spes*----- p. 30

2.1.1- O Texto de Zurique----- p. 32

2.1.2- O Texto de Ariccia----- p. 33

2.1.3- O *Textus Recognitus*----- p. 34

2.1.4- A sprovação do Documento----- p. 36

2.2- Sobre a vocação humana à comunhão no Esquema XIII----- p. 37

2.2.1- Fundamento das afirmações acerca da vocação
do homem à comunhão-----p. 37

2.2.2- Gaudium et Spes 24: Os “filões” do argumento sobre a dimensão comunitária da antropologia-----	p. 44
2.3- O bem comum nos debates conciliares do Esquema XIII-----	p. 48
2.3.1- A pessoa humana em sociedade-----	p. 48
2.3.2- O bem comum: natureza e fim da Sociedade-----	p. 42

III. CAP.: PORQUE CHAMADOS À COMUNHÃO, JUNTOS NA PROMOÇÃO DO BEM COMUM

3.1- O apelo a “Que os homens constituíssem uma só Família” na busca do bem comum-----	p. 55
3.2- A lei do amor, regra da antropologia de comunhão, na promoção do bem comum-----	p. 57
3.3- A Santíssima Trindade como modelo da comunhão entre os Homens e do fomento do bem comum-----	p. 61
3.4- A necessidade da promoção do bem comum hoje-----	p. 64

CONCLUSÃO-----	p. 71
BIBLIOGRAFIA-----	p. 78
ÍNDICE-----	p. 81