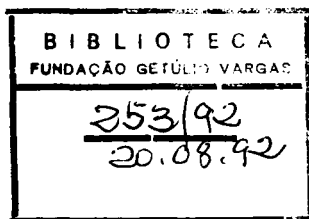


COMUNITARISMO E CRISTIANISMO



A. MACHADO PAUPÉRIO*

Será compatível com o *cristianismo o comunitarismo*? Até que ponto a *propriedade*, dentro de um teor socialista, torna-se compatível com o cristianismo? Não constituem, afinal, os que têm fome e sede de justiça uma das bem-aventuranças cristãs? Com relação à América Latina, especialmente, há possibilidade de perspectivas comunitárias? Será a *segurança* ou a *justiça* o valor supremo do Estado?

1. O professor espanhol Lino Rodríguez-Arias Bustamante é um escritor incansável. Mesmo fora da Espanha, na Universidade do Panamá ou na Universidade dos Andes, na Venezuela, continua produzindo intelectualmente trabalhos dos Andes, na Venezuela, continua produzindo intelectualmente trabalhos do mais assinalado valor, haja vista o seu *Ciencia y filosofía del derecho*, em edição argentina de 1961, com prólogo do Prof. Luís Recaséns Siches.

Autor de mais de 20 livros, além de inúmeras outras publicações, vem dando especial atenção à chamada sociedade comunitária, já tendo escrito sobre o assunto livros como *La democracia cristiana y América Latina; La democracia y la revolución en la sociedad comunitaria, alternativa ideológica: comunitarismo; De la propiedad privada a la propiedad comunitaria; Jacques Maritain y la sociedad comunitaria*, além de numerosos artigos em revistas e publicações especializadas.

Não obstante todo esse labor, brindou-nos não faz muito tempo com um novo livro *Comunitarismo y marxismo*, em que, na primeira parte, faz um estudo genérico sobre a sociedade comunitária, e sobre participação, reforma da empresa e projeto democrático, e na segunda parte faz um apelo à generosidade, inclusive no sentido do diálogo, e traça as diretrizes da sociedade comunitária.

Fazendo o panegírico desse tipo de sociedade, lembra suas origens cristãs, rememorando, entre outros, os mandamentos de São Gregório Magno (540-604):

“1º Todos os bens externos se ordenam ao serviço do homem.

2º O sistema ideal seria a comunidade de bens; porém, em consideração ao estado desfalecente do ser humano, como consequência do pecado original, advoga o regime da propriedade privada.

3º Ainda que a *propriedade* não seja intrinsecamente má, é uma instituição muito deficiente e que se presta a inumeráveis abusos.

4º O trabalho é o único título legítimo de propriedade.

5º Somente Deus é proprietário; o domínio do homem é muito limitado.”

* Professor emérito na Universidade Federal do Rio de Janeiro; da Academia Brasileira de Letras Jurídicas.

Conjugando, na esteira de Jacques Maritain, o bem comum com o espírito comunitário, atribui àquele vários requisitos, entre os quais assinalamos, por sua importância, o 1º, o 4º e o 6º, a saber:

— “proporciona à pessoa humana o bem-estar material e moral necessário para trabalhar dignamente e, mediante o trabalho, melhorar sua condição ou *status* social;

— proíbe a apropriação e o abuso dos bens comuns, e a dos bens privados além do necessário para satisfazer as próprias necessidades e as de sua família, de conformidade com sua situação ou categoria social;

— promove na pessoa humana uma consciência comunitária que a situa acima dos egoísmos individuais.”

Numa acepção socialista, porém antiestatista e antitotalitária, o que pretende Rodríguez-Arias é a prevalência dos valores associativos, fraternais e solidários e, sob o ponto de vista econômico, a prevalência da propriedade comunitária dos meios de produção, com o que se defende a idéia de uma autêntica democracia de participação.

Discorrendo sobre os *modelos comunitários* do Prof. Benn, a *comunidade integral*, que exige a renúncia da autonomia de seus membros, como se dá nas ordens religiosas e nos partidos políticos totalitários, o *mutualismo*, onde o homem se move autonomamente, e a *camaradagem ou companheirismo*, que é eclético com relação aos dois sistemas anteriores, Rodríguez-Arias defende de certo modo o pensamento de Emmanuel Mounier, que exalta o conceito de pessoa, fim e não meio da comunidade, e que deverá ter assegurada conveniente proteção para o exercício de sua plena liberdade espiritual.

Sabemos que o poder sem autoridade é tirania. Sabemos, de outro lado, que a autoridade injusta também não é autoridade, do mesmo modo que a lei injusta não é lei. Sabemos, por isso, como relembra Rodríguez-Arias, que só se pode alcançar a justiça dentro da trilogia: *liberdade, autoridade e igualdade*.

A igualdade torna-se assim a regra. A desigualdade, portanto, passa a ser a exceção, já que só se pode admiti-la quando enseja uma justificação compatível com o conceito de dignidade da pessoa humana. A *igualdade de oportunidades*, sobretudo, abriu amplas perspectivas democráticas.

Tais perspectivas pressupõem compreensão das diversas ideologias, evidentemente. Se queremos solidariedade social e coexistência pacífica, havemos de excluir o princípio da *intransigência*.

Entende-se, assim, que “a sociedade futura emergirá da *convergência* de ideologias políticas que bebem em fontes filosóficas diversas, porém que coincidem em construir um novo mundo de convivência pacífica sem assumir compromissos que atentem contra suas respectivas escalas de valores”. Cristãos e marxistas têm sua filosofia específica: uns, espiritualistas, outros, materialistas. Uns e outros, porém, procuram fundar uma sociedade onde o homem possa alcançar a própria liberação por meio da justiça social. No fim de contas, deseja-se uma sociedade sem classes ricas e pobres, cuja base única seja a *capacidade de trabalho*.

Com relação a esse assunto, força é lembrar o que disse o autor em outro de seus livros (*Dios ha muerto?*): “Triste é reconhecê-lo, mas é muito certo que atualmente têm vigência três pragas, que são esses três materialismos: o

materialismo capitalista, o materialismo marxista e o materialismo religioso da maior parte dos cristãos.” A nós, cristãos, a fé só nos pode impulsionar ao amor por todos os homens, ainda que sejam marxistas.

O aburguesamento de certos grupos cristãos constituiu-se na mais radical negação do testemunho de Cristo, mas não impediu que a levedura do cristianismo frutificasse em outros corações, em busca da justiça social e de um mundo mais fraterno.

O diálogo pode e deve conduzir-nos a uma síntese superadora do capitalismo e do comunismo, forjada à luz de princípios comuns. Assim, “se cristãos e marxistas não estamos de acordo sobre o céu, pelo menos o podemos estar para que a terra não seja o inferno”.

Como sabemos, todos os homens são criaturas de Deus salvas por Cristo, mesmo que não sejam cristãos. De outro lado, há *infiéis* que colaboram melhor que os fiéis na construção do reino de Deus. Por isso, tanto cristãos como não-cristãos devem deixar de guerrear-se como criaturas que possuem em comum a *tragédia da existência*.

Deixando a religião de ser o *ópio do povo*, deve tornar-se a *libertação do homem* para continuar a denunciar a opressão e a injustiça de uma realidade social que econômica e moralmente asfixia a humanidade.

O ódio de muitos não chega a macular a justiça que defendem, porque, como diz Giovanni Papini, “o ódio, às vezes, não é senão *amor imperfeito e inconsciente* e, de todos os modos, é melhor o noviciado do amor que a indiferença”.

Sob o ponto de vista da instauração de uma nova sociedade, tanto os marxistas como os cristãos hão de ser *revolucionários* no bom sentido.

Aliás, como relembra Rodríguez-Arias, com pertinência a uma expressão de D. Hélder Câmara, “é o capitalismo o que é ‘intrinsecamente perverso’, e não o socialismo, que é condenável tão-só em suas perversões”.

Uma coisa, porém, que vem preocupando Roger Garaudy é que em todos os países onde os socialistas alcançaram o poder pelo voto (Inglaterra, Alemanha, países escandinavos, Austrália, França), jamais teve lugar um início de socialismo, porque a conquista do poder político não implica a conquista do poder econômico. Forças econômicas nacionais e internacionais podem impedir totalmente qualquer iniciativa governamental de renovação, ajudadas ou lideradas por forças militares dispostas muitas vezes a impedir qualquer mudança econômica, social ou política, de fundo reformista, mesmo que venha pelo consenso da maioria, por intermédio do voto.

Rodríguez-Arias prega, em última análise, uma sociedade como a imagina Jacques Maritain, *personalista e comunitária*, em que tenha afinal preponderância “a qualidade sobre a quantidade, o trabalho sobre o dinheiro, o humano sobre o técnico, a sabedoria sobre a ciência e o serviço comum das pessoas humanas sobre a ambição individual de enriquecimento indefinido ou a ambição estatal de poderio ilimitado”.

Temos, assim, de repudiar o modelo russo, que, depois de 65 anos, ainda não abandonou as fórmulas iniciais de ditadura.

No reverso da medalha, porém, temos que descartar a *propriedade* concentrada como fundamento da liberdade, das honras e da prosperidade, e substituí-la pelo trabalho criador, base por excelência da autêntica liberdade.

É preciso não esquecer que o próprio *crescimento econômico* por si só nada significa sem um decidido esforço concomitante de *justiça social*. É um truísmo dizer hoje que para que um povo progrida e evolva é mais necessária a justiça que a própria economia.

Tudo isso nos diz esse pequeno grande livro de Rodríguez-Arias, que abre, nos caminhos do comunitarismo, sendas promissoras para o futuro dos povos latino-americanos, a maioria dos quais ainda vive em função dos interesses de uma minoria, ávida por que continue indefinidamente o sistema imperante, baseado no absolutismo do lucro privado.

2. Nós podemos, sem dúvida, aceitar a definição da propriedade como nos dá o Código Civil de Napoleão em seu art. 544 e nos repete a maior parte das codificações do século XIX: “A propriedade é o direito de gozar e de dispor das coisas da maneira mais absoluta.”

Está claro que o Estado deve reconhecer e proteger o direito natural do homem aos frutos de sua atividade, o que nos leva certamente ao direito de apropriação das coisas.

Na aurora do cristianismo, quando se fundou em Jerusalém a primeira comunidade cristã, depois de Pentecostes, os fiéis aí estabelecem um regime de comunidade de bens. Todos os crentes vivem em conjunto e mantêm tudo em comum. Vendendo suas terras e seus bens, partilham o produto entre todos, conforme as necessidades de cada um (ver Atos dos Apóstolos, II, 44-5). A Patrística, de outro lado, sempre se mostrou bastante severa para com os ricos. Algumas passagens suas constituem quase textos comunistas. É exemplo disso a conhecida e oracular condenação de São João Crisóstomo.

E Santo Ambrósio não é menos explícito quando diz: “É em comum e para todos, ricos e pobres, que a terra foi criada: por que então, ó ricos, vos atribuí o monopólio da propriedade fundiária?”

Ademais, citam-se ainda as reduções dos jesuítas do Paraguai no início do século XVII, onde os índios convertidos viviam num regime estritamente comunista.

Mais do que a avareza da propriedade, entretanto, condenou a Igreja a avareza da usura. Em 1311 o Concílio de Viena punia como heréticos todos os que pretendiam não haver pecado no exercício da profissão de usurário. Santo Tomás e outros teólogos retomam o argumento clássico de Aristóteles: o dinheiro não tem nenhuma fecundidade em si.

Contudo, o empréstimo industrial ou comercial é um empréstimo de produção e não caracteriza, assim, a feição odiosa da especulação sobre a miséria que traduz geralmente o empréstimo de consumo.

Com Adam Smith, porém, no fim do século XVIII, passou-se a tudo permitir na esfera econômica. Adam Smith representa para o liberalismo econômico o que John Locke representa para o liberalismo político.

A fim de assegurar-se a prosperidade econômica, completou-se a lei, nada ética, da oferta e da procura com duas outras: a da divisão do trabalho e a do acréscimo do capital.

Enquanto isso, porém, campeava a miséria operária, causada sobretudo pela livre-concorrência, pelo capitalismo e pela desumanização do trabalho.

Em nome da “liberdade, igualdade e fraternidade”, a Revolução francesa tinha apenas substituído uma classe privilegiada por outra: a aristocracia pela burguesia.

Para isso obviar, surgiu a democracia social e antes de tudo o socialismo, cuja forma integral pretende ainda substituir uma classe por outra: a burguesia pelo proletariado.

O socialismo coloca no capital a causa por excelência dos males sociais. O domínio do capital sobre o trabalho com a servidão deste provoca a injustiça social. O remédio será substituir a sociedade capitalista pela sociedade trabalhista, caracterizada pelo signo do trabalho. O lucro endereçado ao capital é desviado do trabalho. É preciso então suprimir o lucro capitalista, ou seja, o lucro do capital sem interveniência do trabalho, lembrado sempre o homem de que o trabalho é a fonte primeira da riqueza e o capital apenas uma causa instrumental e secundária.

O socialismo pode compreender duas escolas principais: a *associacionista* e a *coletivista*. Para a primeira, pode-se conseguir a justiça social com as associações de trabalhadores. Para a segunda, torna-se isso insuficiente, sendo necessário fazer intervir o Estado. Num caso, há socialização, noutra estatização.

Antes que chegasse o socialismo à sua plena concretização, vários sistemas mais ou menos utópicos apareceram para construir a chamada justiça social: o de Fourier, para quem a sociedade ideal é o *falanstério*, espécie de imóvel capaz de abrigar 400 famílias, o de Louis Blanc e o de Proudhon, todos de feição associacionista. De feição coletivista, encontramos os sistemas de Saint-Simon, de Rodbertus e Lassale e finalmente de Karl Marx, para quem a vida econômica é dominada pela luta de classes, ou seja, dos exploradores e dos explorados.

A minoria, detentora dos meios de produção, por fraude ou violência, isenta-se do trabalho diretamente produtivo, deixando que a maioria produza, além do trabalho que lhe assegura a subsistência, um sobretrabalho pelo qual nada recebe e que contribui para enriquecer ilicitamente os detentores dos meios de produção. O socialismo aparece assim como a liberação dos proletários, explorados pelos capitalistas.

Para obter a resignação dos proletários e deter a reclamação de seus direitos, os capitalistas servem-se das idéias ligadas à pátria, à religião e à moral.

As coisas, para se tornarem úteis, necessitam, entretanto, do trabalho que as incorpore ao consumo. O valor delas, assim, não é senão o do trabalho incorporado. Mas o capitalismo dá ao operário o mínimo necessário à sua vida e retém o restante. Para Marx, é patente que o operário cria mais valor que o que recebe pelo seu trabalho.

Embora muitos marxistas aceitem a tese radical do materialismo histórico, já Engels, antes do terceiro volume de *O Capital* ser publicado, mostrava que o pensamento de Marx havia sido deturpado. Não acreditava realmente Marx que o fator fosse o único a influenciar a vida social, embora crese que fosse preponderante entre o elenco respectivo de fatores (ver Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, v. 4; *Les droits et devoirs individuels*. 2. partie: Travail, propriété. Louvain, Société d'Études Morales, Sociales et Juridiques, 1946, p. 283).

Enquanto, assim, os sistemas socialistas anteriores não fornecem uma explicação de conjunto da vida social, o sistema marxista, defendendo as três leis,

da luta de classes, do valor e da concentração capitalista, traduz uma concepção lógica, apoiada sobre fatos dificilmente passíveis de ser negados.

Não se pode negar, portanto, que exista uma grande parte de verdade no marxismo, que passou a exercer, sob certo ângulo, influência útil sobre o pensamento de nossa época. Se o fator econômico não é tudo, é, dentre os principais, o principal.

Depressa, funda-se em Londres, em 1864, a Associação Internacional dos Trabalhadores, que passa a ser conhecida como Primeira Internacional, com manifesto e estatutos redigidos por Karl Marx. A partir de 1869, Bakounine, fundador do anarquismo, adere a Marx mas logo em seguida luta contra ele crescentemente, rompendo afinal no Congresso de Haia em 1872, dissolvendo-se a Internacional em 1876, e fundando-se uma Segunda Internacional em Paris em 1889.

Afirmam-se então duas tendências principais, uma reformista ou evolucionista, defendendo uma transformação gradual da sociedade, outra, revolucionária, defendendo-lhe a transformação violenta.

Em 1919, afinal, funda-se a Terceira Internacional, reunindo os comunistas de todo o mundo.

Dentro das elucubrações de Henri de Man, favorável à supressão das classes sociais, é preciso entretanto reconhecer que o problema das classes não é meramente econômico e que o problema capitalista não esgota os demais problemas humanos.

A transformação violenta, preconizada pelo anarquismo e pelo sindicalismo revolucionário francês, mantinha-se ainda latente no fim do século XIX, repudiando o segundo a ação política parlamentar e tendo por principal teórico Georges Sorel.

Tal sindicato revolucionário não tem por objeto defender os interesses profissionais dos trabalhadores na ordem capitalista mas constituir uma formação de combate contra a própria sociedade. Suas greves, assim, não visam à obtenção de vantagens profissionais; mas à preparação dos operários para a greve geral, a grande revolução e o extermínio da ordem capitalista.

O partido que na Rússia alcança o poder em 1917 institui oficialmente o Partido Comunista ou Bolchevista, que significa majoritário. O outro, menchevista, minoritário, constituía-se de elementos socialistas reformistas. A política bolchevista é a obra de Lênin, que não pretendeu contudo ser senão o discípulo e o comentador de Marx.

Vários obstáculos, porém, opõem-se à realização da sociedade comunista, motivo pelo qual deve bani-los a ditadura do proletariado, que a deve preparar. São eles principalmente a propriedade, a família, a pátria e a religião, contra os quais se coloca sem descanso o novo regime.

Em todos esses domínios, a Rússia sofreu hoje, depois de lamentável evolução, involução promissora.

Tomando as características de um Estado internacionalista, para realizar os objetivos do proletariado mundial, até mesmo nesse terreno se aprimorou na salvaguarda nacionalista quando expulsou de seu território os nazistas invasores na conflagração de 1939.

Aliás, já em 1934 a palavra *pátria*, excluída do vocabulário russo até aí, aparece pela primeira vez num telegrama de Stalin dirigido aos heróis do Tcheliuskine, que tinha feito uma viagem dramática ao mar Ártico.

Fora da Rússia, a partir da década de 30, os partidos chamados comunistas deixam de ser, com raras exceções, ortodoxos, seguindo o exemplo do comunismo russo, que se afasta cada vez mais da doutrina primitiva.

Sem a violência revolucionária e sem o materialismo da doutrina socialista integral, a Inglaterra conservadora conheceu um trabalhismo moldado por Harold Laski, que veio ao encontro da posição anticapitalista.

Movimentos análogos, de fundo trabalhista, no mundo inteiro, têm encontrado guarida na vida moderna, ao lado de movimentos sociais-democratas ou democratas-cristãos de muitos países.

Estes últimos, corporificados em partidos contemporâneos, procedem de certo modo do movimento social cristão que, como o socialista, começou na França, e nesse terreno com os grandes católicos liberais como Lacordaire, Montalembert e Ozanan, defensores dos pobres — embora sem doutrina sistemática. Como também acontecera com o socialismo, acha o movimento social cristão na Alemanha o seu pensador mais forte e eficiente: o prelado von Ketteler. Na França, é de citar-se o Marquês de la Tour-du-Pin e o Conde de Mun, nascidos na primeira metade do século XIX; na Áustria, o Barão de Vogelsang, discípulo de Ketteler e jornalista notável.

Em continuação, a lista poderia ser bastante grande. Mas só citaremos os maiores dentre os maiores escritores sociais cristãos: Paul Bureau, na França, Victor Brants, na Bélgica, Toniolo, na Itália, conhecidos professores.

Unificando seu programa, fundam os católicos sociais em 1885 a União de Friburgo, com reuniões anuais e congressos internacionais em Liège.

Recolhendo as principais doutrinas professadas em Friburgo e em Liège, Leão XIII, em 1891, publica sua notável encíclica *Rerum novarum*, sobre a condição dos operários.

Não se fizeram esperar, depois, novos documentos pontificais, cujos principais, sem dúvida nenhuma, foram a encíclica *Graves de communi*, em 1901, a carta de Pio X aos bispos de França sobre o *Sillon*, em 1910, e a encíclica *Quadragesimo anno*, em 1931.

Daí em diante, o brado da Igreja não se deixou de fazer sentir, sobretudo no pontificado de João XXIII, de Paulo VI e do próprio João Paulo II, gloriamente reinante.

Embora nem todas as desigualdades sejam necessariamente artificiais e se implantem para consagrar injustiças, havendo desigualdades justas que resultam espontaneamente de causas naturais, não resta dúvida de que a luta sem tréguas contra as desigualdades imperantes continua em todas as frentes como o mais legítimo dos movimentos de humanização.

Como denominador comum do programa próprio dos católicos sociais, encontramos três pontos essencialíssimos: acesso à propriedade, organização profissional e participação dos trabalhadores na gestão das empresas.

Afinal, o delito de coalizão é suprimido na França em 1864 e logo em seguida na Bélgica em 1866, desenvolvendo-se rapidamente o movimento sindical a partir dos fins do século XIX, e chegando a lógica sindicalista ao sindicato único, para maior garantia do operário.

Firma-se então a solidariedade entre patrões e operários, destruindo-se aos poucos o espírito da luta de classes.

Freqüentemente, ameniza-se o contrato de trabalho com elementos do contrato de sociedade. E assim se inicia uma nova era.

3. Em trecho antológico, que merece ser divulgado em letras de ouro, para sempre esculpidas na consciência da posteridade, João Mangabeira, insigne parlamentar e saudoso constitucionalista brasileiro, perpetuou, de maneira indelével, a triste e injusta antinomia entre o pauperismo da massa ignara e a riqueza ostentatória e material das elites privilegiadas do dinheiro, acasteladas em suas posições pelo instituto da herança, fruto tão-só da lei ou do direito humano.

São lapidares suas palavras, que merecem transcrição *ipsis litteris*:

“Porque, em suma, herança não é senão um privilégio de riqueza, cujo dono, depois de usufruir, enquanto vivo, todas as inúmeras vantagens que ela dá, ainda a transmite e perpetua, estabelecendo, no mundo, uma desigualdade formidável entre os que herdaram e os que nada têm que herdar. É a classe dos afortunados, que, ao nascerem já levam sobre os deserdados, esse enorme privilégio artificial e de justiça duvidosa que a lei, exclusivamente a lei, lhes confere, graças ao qual ocupam os altos postos indivíduos que, por suas qualidades naturais, não poderiam preencher senão os lugares mais subalternos do serviço. E, por essa inversão artificiosa, não raro prejudicam o Estado; estorvam o serviço público; embaraçam o comércio; emperram a indústria, e entram o desenvolvimento da produção. E enquanto esses príncipes transformam os postos de comando da produção, ou do Estado, em passatempo de sua incapacidade dourada, os pobres investem a rocha abrupta da vida, numa escalada alpina, em que a maior parte sucumbe, ou fica esmorecida pelas encostas, e um ou outro, da multidão dos assaltantes, suando sangue vivo e agonias, atinge, extenuado, o cimo da montanha, onde a injustiça da lei colocou, sem nenhum trabalho, o felizardo. No entanto, o alpinista da vida só poderá realizar vitoriosamente a ascensão, se reunir pelo menos três qualidades, que raramente numa pessoa se congregam — inteligência de ouro; saúde de ferro; vontade de fogo. É com esses três requisitos que se parte do chão raso da pobreza ou dos socavões da miséria, para o pino dos postos de relevo, oferecidos, como presentes de Deus, aos medíocres que a lei privilegiou, ao nascerem, nos seus berços dourados.”

(...)

“Ainda os que sustentam a herança, como Guefi ou Cimballi, limitam-na ‘à unidade da família’. Essa unidade, porém, varia com o tempo, restringindo-se. A unidade familiar moderna, máxime nos tempos atuais, não é a romana nem a medieval.”

(...)

“Não é da propriedade que a herança forçosamente decorre. Ninguém a caracterizou melhor do que um dos grandes estadistas ingleses — Harcourt — quando, chanceler do Tesouro, dizia, em 1894, à Câmara dos Comuns, a propósito do imposto sucessório: ‘A natureza não dá ao homem nenhum poder após a morte sobre os bens terrestres. O direito de testar, de suceder, é obra da lei, do direito positivo.’ E o grande homem de Estado britânico não fazia senão reproduzir, em outros termos, as palavras de Mirabeau, no seu discurso lido por Talleyrand em 1791. Também nada tem que ver a herança com ‘a consciência da unidade de família, como um todo ético’. E tanto assim, que, exatamente nas famílias pobres, é que essa consciência da unidade se revela em toda a sua pujança, porque a solidariedade dos sentimentos afetivos não se perturba pelas ambições hereditárias. Mas se é a lei, apenas a lei, que

estabelece a herança e determina a sucessão, deve, por isto mesmo, limitá-la ao mínimo, em que esse privilégio, moral e socialmente, se justifique. Como tal, é restringi-lo à família na sua verdadeira unidade nuclear — o casal com seus descendentes e ascendentes.”

A herança universalizou a riqueza, quando apenas o deveria ter feito para garantir especialmente o desenvolvimento e a cultura dos filhos, sobretudo enquanto menores. Mas não o fez. Conservou o ouro entesourado e as terras improdutivas, em busca da valorização do tempo, mas inacessíveis ao trabalho dos verdadeiros servos da gleba, os heróicos homens do campo, acorrentados à escravidão salarial por falta de meios e de solo onde possam labutar e produzir.

A terra, que é propriedade de todos, como a destinou o Criador, tornou-se domínio dos que primeiro a ocuparam e fizeram depois a lei, para gáudio de suas vantagens e de seus privilégios.

Nasceu então o pobre, autêntico pária social, condicionado à piedade alheia, quando muito, mas, mais freqüentemente, ao desprezo dos seus semelhantes. Não foi à toa que a mística protestante o considerou indigente dos favores de Deus, em face do bom êxito dos que enriqueciam e davam assim provas de estima e de consideração divinas.

Hoje tal teologia manifestamente se inverte e dentro da consciência católica se vai burilando uma teologia da libertação, de início talvez com laivos marxistas, mas paulatinamente cristianizada por intermédio da ostensiva opção feita pelo papado em benefício dos pobres.

Apesar de a Igreja de Cristo colocar em seu seio todos os homens, já que todos foram igualmente redimidos pelo sangue do Redentor, não há dúvida de que há uma especial predileção divina pelos deserdados da fortuna, atento o espírito humano para diversos passos do Evangelho, culminados pelo Sermão da Montanha e pela célebre afirmação do Novo Testamento, de que é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha que entrar um rico no reino dos céus.

Está claro que há pobres e pobres, e ricos e ricos. Há pobres porque rejeitam o esforço do trabalho, e pobres, apesar de seu esforço laborial. Há ricos porque só pensam egoisticamente em si, e ricos porque não se desfizeram de sua riqueza mas a empregaram, espargindo messes, em função do interesse social e, conseqüentemente, dos pobres.

Quanto aos segundos pobres, mister é olhá-los com a compreensão viva do Evangelho. Sem nada terem, tudo aceitam, carregando a sua pobreza como um fardo. Não tendo direito a nada nem nada podendo realizar, não chegam a ter voz para reclamar os direitos a que fazem jus. Aliás, em geral não podem reclamá-los por de fato os desconhecem. Desconhecendo-os, tudo os leva à passividade.

Não há limites para a pobreza, nem nada a se temer dela, mesmo quando assume as feições mais extremas. Se o orgulho não pode ser apanágio do pobre, dificilmente podem os desafortunados valer-se de sua situação para fazer presentes suas mais íntimas necessidades.

Para o pobre, não há sonhos nem esperanças muitas vezes. Mas, na sistemática capitalista, o pobre é uma válvula que dá margem à realização do rico, através da magnanimidade.

Graças ao pobre, sentem os demais membros da sociedade o *status* decorrente das chamadas classes sociais superiores ou dominantes. Se não fosse o pobre, as diferenças de classes diluir-se-iam ou mesmo deixariam de existir.

Por isso, é graças a esses seres desesperançados que se fixam as diferenças sociais dos humanos, capazes de impor barreiras e separações radicais, quais verdadeiros muros de Berlim.

Para o lado de lá, porém, quais órgãos supremos que não têm direito sequer ao contato mais íntimo com seus irmãos, o sorriso desertou de seus lábios e a vida humana, tornada avara e cruel e destituída de sol, fortaleceu a desesperança que fez dos nossos injustiçados pobres do mundo as criaturas mais queridas dos espíritos bem formados.

São Francisco de Assis, entreando o terrível problema da pobreza, delineou-o com a sabedoria heróica dos verdadeiros santos. O *pobrezinho de Assis*, embora não valorizasse a pobreza com *essência em si*, soube despojar-se das riquezas para dedicar-se a Deus, aos cânticos, à natureza, aos pássaros, às águas, ao luar, ao sol (...). Foi, nesse sentido, um ser doce e divino que, sem entrar na sistemática dos problemas sociais e da divisão das classes, tornou-se simplesmente o *mais maravilhoso dos pobres*, avesso às tentações da riqueza. Sem dúvida, constitui ele o exemplo por excelência da pobreza voluntária, capaz, por si só, de acrisolar o espírito, deixando-nos sobretudo uma mensagem riquíssima, que é mister não esquecer jamais: *A riqueza nada significa nem dignifica ninguém!*

Na prosaica vida material da Terra, seríamos tentados a dizer que nem sempre a riqueza é destituída de significação e de dignificação, dependendo de sua boa aplicação instrumental.

A rigor, isso não é, porém, verdade. Pobreza ou riqueza, *em si*, não têm valor no domínio do espírito. E tanto uma como outra podem levar-nos à escravidão, embora a segunda seja um instrumento mais adequado para isso. O que importa, no caso, é o valor da criatura humana, a quem cabe, unicamente, escolher entre o bem e o mal ou entre a aplicação boa ou má da riqueza. O que tem significação e conseqüente dignificação para o espírito é tão-só o ato humano de adesão ao bem ou à boa aplicação dos instrumentos materiais que o homem tem a sua volta. O valor não é dos instrumentos mas do homem.

Por isso, podemos mais simples e certamente repetir: *A riqueza nada significa nem dignifica ninguém.*

Oxalá aprenda o mundo essa lição que nos é dada do Alto, a um tempo de grandeza e de humildade. Como síntese da maior revolução que se conhece dentro da mística cristã, coloquemos o Bem muito acima dos instrumentos materiais, por melhores que sejam estes. O valor por excelência do Homem é o Bem que ele constrói e o Amor de que se reveste para isso. O Amor seria o instrumento espiritual para o Bem. Essa a suprema lição, para que edifiquemos o nosso espírito. Por isso, para este, *a riqueza material nada significa nem dignifica ninguém.*

4. O comunitarismo vem ao encontro da pobreza. Um estado social de direito, posto a serviço do bem comum, será sempre o terceiro caminho, entre o individualismo e o coletivismo, para alcançar-se a libertação da pessoa humana.

Rodríguez-Arias defende, por isso, um regime de autoridade e de responsabilidade divididas, dentro de uma institucionalização forte, entre seus órgãos, os partidos políticos e os organismos intermediários.

Nessa perspectiva, a *Revista Política y Espíritu*, de Santiago de Chile, com seu diretor à frente, Jaime Castillo Velasco, defende impetuosamente tal doutrina humanista.

Aliás, como lembra Rodríguez-Arias no seu último livro *El personalismo comunitario en América Latina*, Madrid, Altalena, p. 26, foi o Chile que fez a legislação mais revolucionária e avançada do século no que toca à reforma agrária, consagrada da *propriedade familiar e comunitária*. Pena foi que este progresso se tivesse posto abaixo no governo Allende, de feição extrema.

Dentro do próprio socialismo comunitário, o ex-candidato presidencial chileno Radomiro Tomic pretendia fazer do Chile um país socialista, comunitário, pluralista e democrático. Embora defenda uma doutrina socialista com dose acentuada de estatismo, Claudio Orrego Vicuña consagra ainda o comunitarismo.

Mas é na Venezuela, como deixa entrever Rodríguez-Arias, que o personalismo comunitário mais floresceu, sobretudo com o político e intelectual Rafael Rodríguez, alçado à Presidência da República em 1969, para gáudio da juventude católica.

Combatendo as oligarquias e o paternalismo estatal, muito comuns na América Latina, procura-se maior igualdade, personalização, democratização do poder, maior participação, uso mais comunitário dos bens produtivos, interdependência em escala mundial e unidade dentro da diversidade, preconizando-se muitas vezes um socialismo comunitário de caráter cristão que contra-indique toda e qualquer forma de totalitarismo.

Aspira-se, dentro de tal clima, a que os trabalhadores se transmudem em co-proprietários, sobretudo na pequena e na média indústrias, apesar do sistema de livre empresa e do controle empresarial do Estado. Haveria, assim, um setor estatal e um setor privado, este compreendendo por sua vez uma esfera empresarial e uma esfera comunitária. Levanta-se então o que se pode chamar de propriedade comunitária com feição personalista.

Os governos de Frei no Chile e de Caldera na Venezuela chegaram a realizar reformas políticas saudabilíssimas, que se assinalaram sobretudo pelo início da reforma agrária e pelo aprimoramento de uma economia comunitária, de uma democracia participativa, de um nacionalismo democrático e de uma integração continental.

Mas não só naqueles dois países se fez sentir a influência de uma tal política comunitária. Depois sobretudo dos conclaves de Medellín e Puebla, sob o signo da Igreja Católica, as comunidades de bases, sob a inspiração evangélica, procuraram viver uma sociedade mais humana e mais temperada pelo verdadeiro amor.

Estamos então em busca da sociedade comunitária, não só no Chile e na Venezuela mas em outros países da América Latina, inclusive no Brasil, onde o pensamento democrata-cristão encontra forte eco.

Embora o campo religioso eclesiástico acolite a sociedade capitalista, o ideário básico convoca-o para uma participação fraterna, irrompendo o espírito libertário que busca relações mais justas na história e às vezes configura até práticas revolucionárias. A Igreja, em suas bases, demonstra hoje tal caminho e tal espírito no próprio Brasil.

Ao lado da Igreja com suas dioceses e seu bispo, com suas paróquias e seus ministros sagrados, conta-se uma vasta rede hoje de comunidades eclesiais de bases que sobem a cerca de 70 mil, abrangendo cerca de 4 milhões de cristãos.

Tais comunidades constituem para os bispos de Puebla “motivo de alegria e de esperança”, sendo verdadeiros “focos de evangelização e motores de libertação” (ver Leonardo Boff, *Igreja: carisma e poder*. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1982, p. 196-203).

As comunidades eclesiais de base (CEBs) constituem pequenos grupos formados na paróquia urbana ou na capela rural, patrocinadas por bispos, padres ou leigos. Diz-nos Frei Betto que as primeiras apareceram mais ou menos em 1960, em Nísia Floresta, arquidiocese de Natal, segundo alguns, ou em Volta Redonda, segundo querem outros. Com caráter religioso e pastoral, as CEBs variam geralmente de 10 a 50 membros. Tais comunidades tanto podem estar divididas em pequenos núcleos como formar uma só unidade, como acontece na zona rural, em que até 200 pessoas se podem reunir aos domingos numa capela, para se dedicar ao culto.

Dizem-se *comunidades* pelo fato de agrupar pessoas que esposam a mesma fé, fazem parte da mesma Igreja e residem no mesmo solo. Ligadas por esses laços, tais pessoas vivem em comunhão, inclusive em torno dos próprios problemas de sobrevivência.

Uma das dioceses brasileiras chega a ter um cadastro de 6.800 comunidades. Só um bairro da periferia da cidade de São Paulo conta com 129 CEBs. Apesar da relatividade dos números, uma coisa torna-se realmente importante: representam tais comunidades uma nova e promissora forma de organização pastoral.

Os componentes das CEBs são, geralmente, pessoas de remuneração salarial baixa, que não ultrapassa três ou quatro salários mínimos, quando muito. Residem em casebres alugados na zona periférica das cidades ou em construções precárias em áreas que a invasão transformou em favelas.

As comunidades eclesiais de base decorrem da renovação da Igreja fruto do Vaticano II e concretizada na América Latina depois da reunião de Medellín em 1968. Daí em diante a Igreja fez-se “a voz dos que não têm voz”.

Antes, a divisão fazia-se entre os que tinham e os que não tinham fé. Hoje, a divisão faz-se entre os que defendem os interesses dos pobres e os que defendem os privilégios das classes dominantes.

As comunidades rurais subordinam-se à Comissão Pastoral da Terra, ligada à Conferência Nacional dos Bispos.

Comunidades urbanas e rurais tendem a cristianizar o cristianismo das classes dominantes, esvaziando o discurso religioso de suas convicções burguesas e enfatizando a dimensão profundamente libertadora da mensagem evangélica, dentro do teor naturalmente cristão do povo brasileiro, que, neste particular, comunga com os demais povos da América Latina.

Através da Igreja, vai a fé cristã reencontrando sua vitalidade evangélica, concretizada na práxis capaz de transmutar o homem e o mundo (ver Frei Betto, *O que é comunidade eclesial de base*, 2. ed., São Paulo, Brasiliense, 1981).

Para isso, torna-se necessário um homem não-despersonalizado, um estado social de direito, com ação supletiva na vida social, de modo que, em vez de estatização da sociedade, se dê a socialização do estado, uma democracia

econômica participativa com a humanização da propriedade privada, uma metodologia do amor e uma superação do próprio socialismo, de conteúdo moral.

O personalismo comunitário vai ganhando assim terreno, estendendo-se ainda a outras plagas, como é o caso da Itália, onde a sua doutrina vai-se vulgarizando.

Entre o liberalismo capitalista e o totalitarismo marxista, uma plêiade de pensadores, entre os quais é lícito nomear Dom Sturzo, Maritain, Mounier, Chardin, Fromm, Lebreton, Papini e outros que tais, prega a integração do personalismo e do solidarismo.

A revolução cristã, sem a qual seria impossível o lado justo das revoluções francesa e russa, coloca em seu devido lugar a liberdade e a igualdade na concepção do personalismo comunitário, igualmente distante dos extremismos liberal e coletivista. A democracia participativa, aperfeiçoando a representativa, culminará, assim, com a própria democracia comunitária.

De certo modo, estamos dentro da conceituação de Nicolas Berdiaeff, em seu livro já clássico *Un nouveau moyen âge*, em que defende um novo estágio para a humanidade de feição comunitária, baseada no trabalho, que retorne a uma estrutura que combata as antigas castas e classes sociais.

5. Por não se ter combatido o absolutismo do lucro privado, o direito tornou-se mera caricatura, garantidor e conservador dos poderes individuais. Com a representação popular, que continua, por motivos óbvios, sem representatividade, as leis continuam a ser elaboradas pelos interessados na manutenção do *status quo*.

Não é por outra razão que o nosso corpo de leis é, em não pequena parte, injusto e unilateral, como fizemos sentir, com copiosa soma de exemplos, em nossa obra *Direito e poder*, Rio de Janeiro, Forense, 1981.

Para nós, o valor supremo do estado é a *justiça*, sem o que não há direito. A justiça é, assim, o valor dos valores do estado. Se a segurança, portanto, “quer seja do homem, quer seja da nação ou do estado, é um valor primordial”, como entende a Escola Superior de Guerra, a justiça é um valor mais primordial ainda, dela dependendo, em grande parte, a própria segurança.

Sobretudo no âmbito interno, a justiça, inclusive a justiça social, é mais importante que a própria segurança, que é um seu corolário. Numa ordem justa, todos se sentem seguros e as discrepâncias serão meramente excepcionais.

Hoje, mais do que nunca, torna-se relevantíssima a noção de justiça social, que pressupõe a justa distribuição dos bens, dos salários e das oportunidades. Dela, depende o progresso do direito, em sua versão profundamente humanista.

Não é à toa que Pio XI, em sua encíclica *Divini Redemptoris*, de 19 de março de 1937, doutrina “ser próprio da justiça social o exigir dos indivíduos quanto é necessário ao bem comum”.

Não há dúvida de que a justiça social há de ter sempre como inspiração o bem comum, critério ordenador dos valores, bens, serviços e oportunidades à comunidade e a cada um de seus componentes pela situação que desempenha no todo social.

Mas, que vem a ser o *bem comum*?

Segundo Pablo Lucas Verdú, em resumo, “o bem comum é o conjunto de elementos materiais e morais que coordena a ação dos indivíduos, reunidos em sociedade, procurando a felicidade temporal coletiva sem prejudicar os direitos da pessoa humana” (ver verbete *bien común*. In: *Nueva enciclopedia ju-*

rídica, Barcelona, Francisco Seix, 1951, t. 3, p. 345). Quase todos os tratadistas insistem no mesmo diapasão.

Diz-se com bastante razão que o bem comum é afinal a “concreção histórico-social da justiça”, ou melhor, a justiça refletida num determinado momento histórico.

A justiça do bem comum, portanto, é a que procura dar a cada comunidade o que lhe cabe de direito.

O bem comum implica a segurança e ambos têm uma só fonte: a justiça. A segurança, apesar de ser muito cara ao capitalismo, não pode deixar também de condicionar a justiça e o bem comum. Só com uma diferença: a segurança que se procura não é apenas a de alguns membros da comunidade.

O bem comum, além de implicar outros tipos de justiça, não pode deixar de compreender a justiça social, imperativo dos tempos contemporâneos.

Completada a classificação clássica de Aristóteles, com relação à justiça, chegamos à conclusão de que o objeto da justiça social é o bem comum.

Em virtude disso, o direito modifica-se e toma contornos novos: do direito individualista, marcha-se para um direito comunitário.

Não há bem comum sem segurança.

Numa ordem injusta, porém, como a atual, a segurança já não pode nascer espontaneamente e, quando existe, existe em benefício de uns contra outros e conseguida por compressão e nunca por persuasão.

O enfoque da Escola Superior de Guerra, no Brasil, ainda hoje, entretanto, cinge-se ao binômio *segurança e desenvolvimento*, em que ambos os termos devem estar atendidos equilibradamente.

Na ordem interna, “um país é dito *seguro* se desfruta de razoável garantia quanto à conquista e manutenção de seus objetivos nacionais. É uma situação alcançada e mantida mediante o processo de permanente prevenção e eventual repressão que caracteriza a segurança” (ver ESG, *Doutrina básica*. Rio de Janeiro, 1981, p. 202).

Os objetivos nacionais permanentes, porém, a começar pelo primeiro, *democracia*, que consiste na “incessante busca de uma sociedade moral e racional, que propicie um estilo de vida caracterizado pelo respeito à dignidade da pessoa humana e pela igualdade de oportunidade para todos”, não se podem objetivar sem o império da justiça, máxime da justiça social.

A ordem jurídica de hoje perdeu o sentimento de justiça e criou diferenças sociais graves que provocam rebeldias e surtos de desespero que se espriam numa onda de crimes e revoltas em que as massas, sem outros horizontes, tentam, de todos os modos, atingir a libertação de sua angústia e de sua vida miserável.

Recordemos que a soberania da lei nem sempre é a soberania da justiça, porque nem sempre a lei encarna a justiça. Sobretudo nos tempos atuais, em que o direito ganhou foros de ideologia e passou a pautar-se pelos interesses da classe dominante, perdeu-se de todo a noção de justiça, desfigurada pelos novos móveis políticos e econômicos.

Assim, no lema programático da ESG, *Segurança e desenvolvimento*, acrescentaríamos um termo: *justiça, segurança e desenvolvimento*.

Segundo Aristóteles e Santo Tomás, a *política* tem um *conteúdo ético*, subordinando-se a valores transcendentais e ordenando-se à realização do *bem comum*.

Neste, porém, não se pode ver a mera *utilidade social*, mas a vida dos homens de acordo com a *virtude*. Segundo essa lição, a política não se pode reduzir a uma *arte tecnocrática*, visando à segurança e ao desenvolvimento econômico dos povos.

Tal *desenvolvimento* é mera *condição instrumental* para a vida virtuosa dos homens, uma vez que a suficiência dos bens corpóreos é elemento necessário para a prática da própria virtude.

Desenvolvimento sem justiça é subversão. Se o desenvolvimento aproveita apenas às classes economicamente superiores ou somente ao Estado, é inútil e contraproducente. Já não se respeita, no caso, o bem comum, que deve alcançar, por redistribuição, o bem de todas as classes. Afinal, a verdadeira vocação do Estado deve ser a de servir à pessoa humana, como doutrina judiciosamente Ângelo Brucculeri.

O art. 10 da Lei de Segurança (Lei nº 6.620/78), baseado no art. 86 da Constituição federal, coloca implicitamente a segurança nacional na situação de valor supremo do Estado.

O grande jurista alemão Gustavo Radbruch também assim encarava a segurança antes do nazismo. Para ele, a segurança era o valor por excelência do direito. Mas, depois do nazismo, compreendeu Radbruch que o valor supremo do Estado é a justiça e não a segurança.

Com segurança pode não haver justiça, mas com justiça é impossível não haver, em geral, segurança interna. Com a justiça implantada e mantida, a segurança nasce e decorre naturalmente daquela, que lhe é fonte e razão de ser.

Sem justiça, por sua vez, não há direito, pois este não se pode reduzir só a regras morais. Como sabemos, a justiça e, portanto, o direito tem por objeto a partilha do *meu* e do *teu*, para a ordem harmoniosa de um grupo. Sem justiça social, o direito é uma contrafação e perde o seu cerne mais profundo. Só quando este existe, têm razão as demais regras de moral social. Quando aquele falta, estas só aproveitam aos ricos e poderosos.

Mas a economia, ao contribuir para a partilha do *meu* e do *teu*, prostituiu e degradou o direito, que se tornou mera caricatura, dentro de sua fisionomia altamente injusta pelos privilégios em que se compraz à custa da exploração dos deserdados.