

Opção preferencial pelos pobres, o princípio da subsidiariedade e igualdade complexa

Preferential option for the poor, the principle of subsidiarity and complex equality

Nilo Agostini ^a

Francisco Deusimar Andrade Albuquerque ^b

Resumo

No discurso inaugural da Conferência de Aparecida, o Papa Bento XVI proclamou a opção preferencial pelos pobres como um princípio teológico inerente à fé cristológica pertencente ao cerne da revelação cristã. Este texto faz uma abordagem diacrônica e examina como – do período pós-conciliar às contribuições magisteriais do Papa Francisco – a opção preferencial pelos pobres passou a ser entendida como consequência da necessidade do encontro com o Cristo na face sofredora do pobre. Igualmente, utilizamos a noção de igualdade complexa de Michael Walzer; este pode ser um instrumento de grande relevância para a aplicação social do princípio teológico da opção preferencial pelos pobres, pois é compatível com as noções de subsidiariedade e de solidariedade, as quais traduzem a preocupação central da Doutrina Social da Igreja.

Palavras-chave: Economia planificada. Equidade. Opção preferencial pelos pobres.

Abstract

In the inaugural speech of the Episcopal Conference of Aparecida, Pope Benedict XVI proclaimed the preferential option for the poor as a theological principle inherent to the Christological Faith that belong to the kernel of the Christian revelation. This work provides a diachronic account and examine how – for the beginning of the post Concilio period to the Pope Francis – the preferential option for the poor came to be understood as a consequence of the need to meet Christ in the suffering face of the poor. Likewise, we use Michael Walzer's notion of complex equality; this can be an instrument of great relevance

^a Universidade São Francisco, Bragança Paulista, SP, Brasil. Doutor em Educação, e-mail: nilo.agostini@gmail.com

^b Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), Fortaleza, CE, Brasil. Mestre em Filosofia Política, e-mail: deusimar@gmail.com

for the social application of the theological principle of the preferential option for the poor, as it is compatible with the notions of subsidiarity and solidarity, which reflect the central concern of the Church's Social Doctrine.

Keywords: *Planned economy. Equality. Preferential option for the poor.*

Introdução

O primeiro questionamento que guia o trabalho é sobre a natureza da opção preferencial pelos pobres. Seria ela uma preocupação sociológica introjetada na teologia por um magistério regional – e talvez periférico – na discussão eclesial? Se sim, qual posição deveria ela ocupar na teologia e qual a posição que atualmente ocupa? Ou seria ela um princípio teológico que se desenvolve no conjunto da grande Tradição da Igreja? Seria, outrossim, possível uma preocupação social suscitada por um magistério regional encontrar um lugar adequado no todo da teologia católica? Ademais, uma pergunta correlata a estas seria precisamente o que a Igreja entende por pobres? Acompanhem-nos neste texto.

Na primeira parte, nosso intento é fazer uma análise diacrônica a partir de Medellín e Puebla até o magistério do Papa Francisco. Não entraremos nos pormenores da assimilação eclesial de tal princípio; partiremos dos documentos e publicações oficiais, mostrando como houve um desenvolvimento orgânico em tal princípio até chegar a uma fundamentação cristológica na vivência de tal princípio, revelando assim – como os próprios documentos magisteriais revelam – que a opção preferencial pelos pobres sempre fez parte da Tradição da Igreja (cf. JOÃO PAULO II, 1991, n. 57).

Se esta opção, então, é um princípio teológico, quais seriam então as mediações sociais possíveis para a aplicação sociopolítica de tal princípio? Para tanto, tentaremos uma interpolação entre dois tipos de igualdade, uma simples e outra complexa, que são expostos pelo comunitarista Michael Walzer, depois de ter assimilado alguns princípios da distribuição dos bens sociais propostos e revisados por John Rawls; isto nos permitirá verificar para vermos quais das duas mediações sociais – igualdade simples ou igualdade complexa – corresponde melhor ao princípio teológico da opção preferencial pelos pobres, que ganhou espaço na grande Tradição Eclesial.

Na segunda parte, nosso intento é analisar a distribuição igualitária dos bens sociais pela intervenção do Estado como estratégia da planificação da economia, regulando-a por completo. É o que se nomeia de igualdade simples. Ocorre que, pela via da igualdade complexa, supõem-se, por sua vez, uma diversidade de bens sociais que não se reduzem apenas ao fator econômico e que devem ser distribuídos de tal modo que as partes mais passíveis de serem desfavorecidas sejam exatamente as mais favorecidas. Entra em cena o *princípio da diferença ou princípio do maximin*¹. Este merecerá a nossa atenção enquanto corresponde ou não à opção preferencial pelos pobres. Buscamos estar em consonância com a preocupação da Igreja que deseja “um verdadeiro humanismo, no desejo de fazer triunfar as necessidades e direitos de todos, especialmente os mais pobres, humilhados e desprotegidos” (cf. BENTO XVI, 2005, n. 30).

Tendo em conta que o princípio da subsidiariedade e o princípio da diferença partem de supostos diferentes – a subsidiariedade encontra seu apoio na Doutrina Social da Igreja, enquanto o princípio da diferença tem por base uma teoria da filosofia política –, o presente texto tentará fazer uma leitura relacionando os dois princípios a partir de uma visão sincrônica para, assim, tentar encontrar o modo de aplicação mais adequado aos princípios da Doutrina Social da Igreja, em vista da opção preferencial pelo pobres.

¹ Esse princípio, proposto por Rawls (cf. 2003, p. 60) e compartilhado por Walzer (cf. 2007, p. 17) prevê que, por meio da execução de uma medida social aplicável, deve-se sempre procurar beneficiar aqueles que tem mais chances de serem menos favorecidos. Ou seja, é a aplicação concreta de uma opção por aqueles que são mais pobres e com rendas mais baixas, não importando tanto a diferença da distribuição.

Opção preferencial pelos pobres no seio da tradição eclesial

Quando Bento XVI, no seu discurso inaugural da 5ª Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e Caribenho, celebrada em Aparecida, em 2007, inclui a opção preferencial pelos pobres no seio da grande Tradição da Igreja. “A opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com a sua pobreza (cf. 2 Cor 8,9)” (BENTO XVI, 2007, 3). O rosto de Jesus é o “Deus de rosto humano” (CELAM, 2007, n.22), ao que o Papa Bento XVI acrescenta “até a Morte na Cruz” (2007, p. 111). Bento assume esta direção, expressa depois de um longo percurso de reflexão da Doutrina Social da Igreja (DSI) desde a *Rerum Novarum* e, sem dúvida, claramente definida no Concílio Vaticano II, especialmente na *Gaudium et Spes*, n. 26; porém, ainda vinculada ao princípio pétreo da DSI da Dignidade (Inalienável) da Pessoa Humana.

A segunda Conferência Latino-americana dos Bispos de Medellín, por sua vez, havia enfatizado com veemência a situação de injustiça e de *violência institucionalizada* (cf. CELAM, 1980, n. 16), quando a Igreja em nosso Continente convida à solidariedade pelos pobres tomando como suas as dores destes (cf. CELAM, 1980, n. 10). Porém, o conceito “opção preferencial pelos pobres” só apareceu formulado explicitamente em Puebla (cf. CELAM, 1987, n. 1.134), o que supôs um grave compromisso com a causa dos pobres, não somente pela necessidade de solidariedade nessa situação social, aliás humanamente urgente, mas também por ver nos pobres o rosto de Cristo sofredor – de Jesus Abandonado. Ou seja, vincula-se com profundas raízes teológicas a leitura de uma realidade humano-social. Sem dúvidas, já podemos identificar um salto qualitativo em todas essas afirmações. Se as primeiras afirmações (*Gaudium et Spes* e *Medellín*) referiam-se mais a um compromisso social, implícito à fé cristã, como compromisso partilhado, vemos, em seguida, uma evolução conceitual da interpretação desse compromisso com o rosto de Jesus nos pobres, formulação explicitamente encontrada, primeiramente, em Puebla e, depois, no Documento de Aparecida.

Se esta opção está implícita na fé cristológica, os cristãos, como discípulos e missionários, estamos chamados a contemplar nos rostos sofredores de nossos irmãos e irmãs o rosto de Cristo que nos chama a servi-lo neles: “Os rostos sofredores dos pobres são os rostos sofredores de Cristo”. Eles interpelam o núcleo do agir da Igreja, da pastoral e de nossas atitudes cristãs. Tudo o que tem a ver com Cristo tem a ver com os pobres e tudo o que estiver relacionado com os pobres está relacionado com Jesus Cristo: “Todas as vezes que vocês fizeram isso a um dos menores de meus irmãos, foi a mim que o fizeram” (Mt 25,40) (CELAM, 2007, 393).

Podemos dizer que essa, sem dúvidas, foi uma novidade para o desenvolvimento conceitual da dimensão social da Igreja, mesmo que não seja uma novidade absoluta. Afinal, a temática dos pobres é recorrente nos diversos documentos do magistério eclesial; por outro lado, ela estava normalmente vinculada à vida cristã pela prática da caridade. Faltava afirmá-la como implícita à fé cristológica, colocando-a no centro da vida e da moral do cristão.

Se fizermos uma leitura diacrônica de alguns documentos a partir da *Rerum Novarum* – sem torná-la exhaustiva, afinal esse não é objeto do presente trabalho –, vamos ver que a preocupação da união da sociedade sempre foi uma preocupação social da Igreja. Certamente essa poderia ser delineada como um dos principais pontos de desacordo com os socialistas, no século XIX, por Leão XIII (cf. LEÃO XIII, 1891, 9), que via a leitura da hermenêutica da divisão de classes² como algo extremamente perigoso para a leitura evangélica da sociedade; afinal, contrapor os

² Parece que na hermenêutica eclesial esse ponto apresentar-se-á uma constante, sendo retomada na *Centesimus Annus*, 12: “Para remediar este mal (a injusta distribuição das riquezas e a miséria dos proletários), os socialistas excitam, nos pobres, o ódio contra os ricos, e defendem que a propriedade privada deve ser abolida, e os bens de cada um tornarem-se comuns a todos (...), mas esta teoria, além de não resolver a questão, acaba por prejudicar os próprios operários, e é até injusta por muitos motivos, já que vai contra os direitos dos legítimos proprietários, falseia as funções do Estado, e subverte toda a ordem social”. E ainda: “Assim, pois, a Igreja dos pobres fala primeiro e acima de tudo ao homem. A cada homem e por isto a todos os homens. É a Igreja universal. A Igreja do Mistério da Encarnação. Não é a Igreja de uma classe ou de uma só casta. E fala em nome da própria verdade. Esta verdade é realista. Temos em conta cada realidade inumana, cada injustiça, cada tensão, cada luta. A Igreja dos pobres não quer servir àquilo que causa as tensões e fez explodir a luta entre os homens. A única luta, a única batalha a que a Igreja quer servir é a nobre luta pela verdade e pela

dois grupos – ricos e pobres – colocar-se-ia na contramão do princípio da solidariedade (PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2001, n. 116-119). A *Sollicitudo Rei Socialis* e a *Centesimus Annus*, encíclicas de João Paulo II, por um lado, reconhecem a exploração no mundo do trabalho, mas, por outro lado, apontam a solidariedade e não o conflito a forma de superação de tal situação, orientando assim o comportamento cristão.

Paulo VI vê, na missão confiada por Cristo à Igreja, um anúncio universal que inclui os pobres (cf. 1964, n. 53), expresso diante das Nações Unidas, colocando-se explicitamente como **advogado dos pobres** (cf. PAULO VI, 1967, n. 4). Proclama que a Igreja nunca descurou da promoção humana a exemplo do seu Divino Fundador (cf. PAULO VI, 1967, n. 12). Vai muito além ao identificar no **clamor dos pobres**, de sua indignação pessoal e miséria coletiva, a necessidade urgente de acolhermos esses privilegiados de Deus, cientes de que Cristo quis identificar-se com eles (cf. PAULO VI, 1971, n. 17), não somente através de ações meramente assistenciais, mas da identificação da própria vida cristã com a simplicidade de vida, o espírito de oração, a caridade para com todos, especialmente para com os pequeninos e pobres (cf. PAULO VI, 1975, n. 76). Essa caridade deve assumir um compromisso radical que vai além das iniciativas pessoais, para assumir um caráter propriamente social por parte de todos, especialmente dos cristãos, sem cair no perigo de “deixar isso somente nas mãos dos políticos”. Isso seria uma forma muito sorradeira de terceirização da culpa, remetendo para uma coletivização integral ou para uma planificação arbitrária (cf. PAULO VI, 1967, n. 33).

João Paulo II, no seu ministério, dá prosseguimento, desenvolve e aprofunda a percepção acima, ainda que em alguns pontos mostrasse reticências falando de um “amor não exclusivo” pelos pobres. Na verdade, buscava deixar de lado qualquer tipo de partidarismo, parcialidade e facciosismo no seio eclesial, levando certos setores a deixar de lado uma pastoral efetiva junto aos dirigentes da sociedade, como bem podemos notar na atualidade. Amando o pobre, o cristão chega a identificar-se com a caridade (pastoral) do próprio Cristo que o ama com particular compaixão, mostrando-se atento às suas necessidades materiais e espirituais (cf. JOÃO PAULO II, 1999a, n. 58; 1999b, n. 34; 1995, n. 44; 2003a, n. 86). A vinculação da pessoa do pobre à pessoa de Cristo, nos moldes de Mateus 25, ainda será mais bem explicitada³.

O documento *Vita Consecrata* traz, por sua vez, um verdadeiro mandato da opção preferencial pelos pobres para todos aqueles que se propõem uma vida dedicada ao Senhor, devendo a eles o “amor até o fim” (cf. 75), especialmente àqueles que são os últimos da sociedade, os que estão em maior debilidade. Essa opção os coloca na dinâmica de amor de Jesus. É eloquente a pedagogia que decorre do seguimento de Jesus Cristo, ou seja, de aprender a ser pobre com os pobres, através de uma experiência concreta de amor, chegando ao cume de identificar Cristo com o pobre. Na verdade, Cristo “encontra-se, na terra, na pessoa dos seus pobres (...). Enquanto Deus, é rico; enquanto homem, pobre. Com efeito, o próprio homem já rico subiu ao céu, está sentado à direita do Pai, mas aqui embaixo, pobre ainda agora, sofre a fome, a sede, a nudez” (JOÃO PAULO II, 1996, n. 82).

Aos Bispos, o Santo Papa João Paulo II exige uma configuração ainda mais radical, a exemplo de Jesus Cristo. “Solicitadas pelo exemplo dos Pastores, a Igreja e as Igrejas devem praticar aquela ‘opção preferencial pelos pobres’ que indiquei como programa para o terceiro milênio” (JOÃO PAULO II, 2003b, n. 20). Os bispos são convidados a serem defensores e pais dos pobres, zelosos da justiça e dos direitos humanos, portadores de esperança (cf. JOÃO

justiça e a batalha pelo bem verdadeiro, a batalha na qual a Igreja é solidária com cada homem. Nesta estrada, a Igreja luta com a “espada da palavra”, não poupando os encorajamentos, mas também as admoestações, às vezes muito severas (tal como Cristo o fez). Muitas vezes até ameaçando e demonstrando as consequências da falsidade e do mal. Nesta sua luta evangélica, a Igreja dos pobres não quer servir a fins imediatos políticos, às lutas pelo poder e, ao mesmo tempo, procura com grande diligência que suas palavras e ações não sejam usadas para tal fim, que sejam “instrumentalizadas” (JOÃO PAULO II, Discurso no Rio de Janeiro, 2 de julho de 1980, 5).

³ Paradigmática é o entendimento apresentado na *Populorum Progressio*, n. 28.67.76. O próprio conteúdo do texto é um testemunho excelente da continuidade, na Igreja, daquela que agora se designa ‘opção preferencial pelos pobres’, opção que define como ‘uma forma especial de primado na prática da caridade cristã’ que vê na prática da caridade uma obrigação evangelizadora da Igreja, mas não ainda uma das fontes de sua espiritualidade, encontrar Cristo na Pessoa do Pobre.

PAULO II, 2003b, n. 67). “A Igreja em todo o mundo quer ser a Igreja dos pobres”⁴ (JOÃO PAULO II, 1990, n. 60), sendo este, portanto, um ponto fundamental da formação sacerdotal (cf. JOÃO PAULO II, 1992, n. 30.49). Porém, tal proposta não se restringe à vida consagrada, mas também a todos aqueles que se sentem chamados à vocação matrimonial (cf. JOÃO PAULO II, 1981a, n. 47), proposta que será aprofundada pelo Papa Francisco na *Amoris Laetitia* (cf. n. 183).

Nota-se, então, já no ministério de João Paulo II um alargamento da problemática teológica, pois coloca o “amor da Igreja pelos pobres”, que é decisivo e pertence à sua constante tradição” (JOÃO PAULO II, 1991, n. 57), como “forma especial do primado da caridade cristã testemunhada por toda a Tradição da Igreja”, enfatizando que “ela concerne a vida de cada cristão, enquanto deve ser imitação da vida de Cristo; mas aplica-se igualmente às nossas responsabilidades sociais” (JOÃO PAULO II, 1987, n. 42).

Bento XVI parece assumir toda a tradição precedente, porém conferindo a ela um salto qualitativo substancial. Inverte a “posição cristológica” no ato da opção preferencial pelos pobres – algo que parecia estar implícito em Puebla. Antes, de maneira majoritária, víamos a identificação moral com Cristo daquele que agia pela caridade, como um ato de virtude (pessoal e social) de vivência das Bem-Aventuranças, um mandato direto do Cristo. Bento XVI convida, além disso, a vermos no pobre o rosto de Jesus que nos chama a servi-lo, ou melhor, vincula as duas proposições (cf. 2011, n. 37.130), mostrando na predileção própria de Deus pelos pobres uma chave de hermenêutica bíblica, que tem necessidade não somente de pão, mas de palavras de Vida. Além disso, estes – os pobres – também são agentes de evangelização (cf. BENTO XVI, 2010, n. 107). Tais perspectivas revelam um profundo eco nas afirmações por ocasião da inauguração da V Conferência do Episcopado Latino-americano e Caribenho, mostrando, certamente, o quanto essa questão ocupou lugar especial no seu Magistério.

Tal ensinamento é ainda mais eloquente no ministério petrino de Francisco, parecendo para nós temeroso citá-lo, com o perigo de deixar de fora grandes preciosidades apresentadas pelo atual Papa. Não seria exagero ver em Francisco o ápice da compreensão teológica da opção preferencial pelo pobre, colocando-a até mesmo como norma e parâmetro para a evangelização da Igreja no atual milênio⁵. Como cura do *mundanismo* (cf. FRANCISCO, 2013, n. 97), vê no clamor dos pobres um *grito de Deus*, que deve comover-nos até as entranhas (cf. FRANCISCO, 2013, n. 193). Ele sintetiza uma opção profundamente virtuosa como modelo de vida de todos aqueles que assim agem impelidos pela fé cristã⁶, bem como o encontro pessoal e renovador de Cristo⁷ (sofredor) na presença do Pobre, que espera por libertação (Ressurreição) (cf. FRANCISCO, 2013, n. 48).

⁴ Termo repetido também em outro documento: A Igreja acha-se vivamente empenhada nesta causa, porque a considera como sua missão, seu serviço e como uma comprovação da sua fidelidade a Cristo, para assim ser verdadeiramente a “Igreja dos pobres”. E os “pobres” aparecem sob variados aspectos; aparecem em diversos lugares e em diferentes momentos; aparecem, em muitos casos, como um resultado da violação da dignidade do trabalho humano: e isso, quer porque as possibilidades do trabalho humano são limitadas — e há a chaga do desemprego — quer porque são depreciados o valor do mesmo trabalho e os direitos que dele derivam, especialmente o direito ao justo salário e à segurança da pessoa do trabalhador e da sua família (JOÃO PAULO II, 1981a, n. 8).

⁵ É notável a escolha do nome do *Poverello de Assis*, como Francisco mesmo confessa ter sido influenciado por Dom Cláudio Hummes, por escolher um caminho de uma Igreja pobre para os pobres, expressão usada pela primeira vez no Discurso aos representantes dos meios de comunicação social no dia 13 de março de 2013, além de o Papa ter instituído o Dia Mundial dos Pobres no ano de 2016.

⁶ “Ninguém deveria dizer que se mantém longe dos pobres, porque as suas opções de vida implicam prestar mais atenção a outras incumbências. Esta é uma desculpa frequente nos ambientes acadêmicos, empresariais ou profissionais, e até mesmo eclesiais. Embora se possa dizer, em geral, que a vocação e a missão próprias dos fiéis leigos é a transformação das diversas realidades terrenas para que toda a atividade humana seja transformada pelo Evangelho, ninguém pode sentir-se exonerado da preocupação pelos pobres e pela justiça social: ‘A conversão espiritual, a intensidade do amor a Deus e ao próximo, o zelo pela justiça e pela paz, o sentido evangélico dos pobres e da pobreza são exigidos a todos’. Temo que também estas palavras sejam objeto apenas de alguns comentários, sem verdadeira incidência prática. Apesar disso, tenho confiança na abertura e nas boas disposições dos cristãos e peço-vos que procureis, comunitariamente, novos caminhos para acolher esta renovada proposta” (FRANCISCO, 2013, n. 201).

⁷ “O texto de Mateus 25, 35-36 “não é um mero convite à caridade, mas uma página de cristologia que projeta um feixe de luz sobre o mistério de Cristo”. Neste apelo a reconhecê-Lo nos pobres e atribulados, revela-se o próprio coração de Cristo, os seus sentimentos e as suas opções mais profundas, com os quais se procura configurar todo o santo” (FRANCISCO, 2018, n.96).

Para o Papa, toda a história da salvação precisa ser lida tendo presente a centralidade dos pobres, opção que Deus mesmo fez, até o ponto de Ele mesmo se fazer pobre (cf. 2 Cor 8, 9). Todo o caminho da redenção está marcado pelos pobres; a salvação veio a nós através do Sim de uma jovem (cf. Lc 1, 26ss.), numa pequena povoação perdida na periferia de um grande império. O Salvador nasceu numa manjedoura, foi apresentado ao Templo como pobre (cf. Lc 2, 24; Lv 5, 7), viveu num lar de trabalhadores e trabalhou com suas próprias mãos para ganhar o seu sustento. No começo do seu anúncio, logo revelou sua missão “O Espírito do Senhor está sobre Mim, porque Me ungiu para anunciar a Boa Nova aos pobres” (Lc 4,18), passando pelo centro do seu anúncio, quando na Montanha afirma-oss felizes/bem-aventurados (cf. Lc 6, 20); chegou ao ponto de se identificar com eles (cf. Mat 25, 34-40). (cf. FRANCISCO, 2013, n. 197).

Para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus “manifesta a sua misericórdia antes de mais” a eles. Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem “os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus” (Fl 2, 5). Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma opção pelos pobres, entendida como uma “forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja”. Como ensinava Bento XVI, esta opção “está implícita na fé cristológica naquele Deus que Se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza”. Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres. Estes têm muito para nos ensinar. Além de participar do *sensus fidei*, nas suas próprias dores conhecem Cristo sofredor. É necessário que todos nos deixemos evangelizar por eles. A nova evangelização é um convite a reconhecer a força salvífica das suas vidas, e a colocá-los no centro do caminho da Igreja. Somos chamados a descobrir Cristo neles: não só a emprestar-lhes a nossa voz nas suas causas, mas também a ser seus amigos, a escutá-los, a compreendê-los e a acolher a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar através deles (FRANCISCO, 2013, n.198)

Assim, essa opção deve contemplar a imensa dignidade do pobre à luz das mais profundas convicções de fé (cf. FRANCISCO, 2015, n. 58). Isto mostra que a **opção preferencial pelos pobres** não foi simplesmente a “suprassunção”⁸ de um significado prioritariamente social com motivações teológicas – que, por si, já teria grandes méritos – ainda que esse tenha parecido ter sido o caminho pedagógico seguido com a evolução conceitual do magistério. Acreditamos que na atual desenvoltura do ensinamento eclesial, para a qual a teologia desenvolvida na América Latina teve relevância fundamental, como mostrado na leitura diacrônica feita, podemos falar que a fé cristológica dessa opção é prioritária em relação às demais dimensões. Assim, entendemos que a **opção preferencial pelos pobres** é, antes de tudo, um princípio teológico e como tal precisa ser aplicado à realidade social e moral do mundo hodierno. Para tanto, a teologia precisa de uma mediação social, ou seja, um instrumental sociológico, bem como provindo da filosofia política, para atualizar este princípio teológico na sociedade, com o perigo deste perder força em sua aplicabilidade.

Igualdade complexa e princípio da diferença

A mediação social ou aplicação sociológica mais imediata à concepção de uma “opção preferencial pelos pobres” normalmente é tomada como a distribuição igualitária dos bens econômicos, também conhecida como planificação da economia, ao que chamaremos de **igualdade simples**. O que comumente está por trás dessa proposta social seria uma planificação da economia – pelo Estado – partindo do suposto que os diversos bens sociais são, em suma, resumidos ao fator econômico. Acreditamos que essa proposta não corresponda de todo ao princípio teológico

⁸ Esse termo, muito utilizado por Hegel e Fichte, enquadra-se dentro do contexto dialético segundo o qual eles interpretavam a realidade. A partir de uma tese e uma antítese, chega-se a uma síntese que, ao mesmo tempo, supera a tese e a antítese, mas assumem-nas em seu significado mais profundo. No contexto usado, referimos que a opção preferencial pelos pobres não é mera transposição de um significado sociológico para o âmbito teológico, antes é uma necessidade inerente da adesão a Cristo, que se fez pobre para nos enriquecer com sua pobreza (cf. 2 Cor 8, 9).

da opção preferencial pelos pobres por duas dimensões axiológicas que se penetram mutuamente na aplicação do princípio teológico à dimensão social. Num primeiro momento, é necessário dizer que a igualdade econômica não assegura integralmente a prioridade do pobre (pessoa) ou dos pobres (grupos sociais minoritários⁹) na vida social; em suma, não seria uma aplicação sociológica de um princípio teológico; além do fato de não vermos como uma economia planejada consiga atender às necessidades dos grupos sociais minoritários – nas suas próprias concepções de bem. Partindo do suposto de uma sociedade pluralista, identificamos uma explícita contradição entre tal intento político-social com o Princípio da Subsidiariedade proposto pela DSI. Para tanto, faz-se necessário primeiramente conjugar uma teoria dos **bens sociais** e identificar como ela se articula para a configuração ou a adequação desse princípio teológico; para tal, usaremos o conceito de **igualdade complexa**, que acreditamos corresponder melhor ao princípio teológico da opção preferencial pelos pobres.

O senso comum associa imediatamente “bens sociais” com “bens econômicos”, reduzindo assim a gama de significações que os bens sociais possam ter; lembramos que o mercado tem sido um dos mais importantes mecanismos de distribuição dos bens sociais que já existiu. No entanto, ele nunca foi o único sistema de distribuição que existiu e nem o é hoje (cf. WALZER, 2003, p. 2). Assim, todos os bens de que trata a justiça distributiva são bens sociais, com significações diferentes seja na dimensão vertical (na mesma época, de acordo com as culturas), seja na dimensão horizontal (no trajeto do tempo, nas mesmas culturas) e não podem ser reduzidos imediatamente ao poder econômico, que se configura somente como uma das esferas de justiça social pela qual circulamos.

A Teoria dos Bens [sociais] de Walzer (2003, p. 6-11)¹⁰ concebe que os bens sociais são criados e concebidos pelos homens e distribuídos também por eles, sob os quais recai algum sentido de justiça distributiva. Obviamente, esses bens sociais compartilham um significado comum, porque sua concepção e sua criação são processos sociais, tanto que supõe uma justiça de distribuição deles; veja-se que não é justo, por exemplo, vender cargos políticos ou uma posição privilegiada numa assembleia religiosa, o que seria uma conversão imprópria dos bens sociais; porém, usar do dinheiro para propaganda política ou de ideais religiosos parecem ser socialmente aceitável. “Quando os significados sociais são diferentes, as distribuições devem ser autônomas. Todo bem social ou conjunto de bens sociais constitui, por assim dizer, uma esfera distributiva dentro da qual só são apropriados certos critérios e acordos” (WALZER, 2003, p. 10). Por outro lado, os significados dos bens sociais variam de uma sociedade para outra e na mesma sociedade no tempo – pelo mesmo motivo aferido: é uma construção social. Assim, numa sociedade pluralista é impossível conceber um conjunto de bens fundamentais¹¹ ou fundantes de todos os bens morais e materiais disponíveis, a não ser de maneira completamente abstrata. Mesmo o alimento, que é sempre necessário, tem significados sociais que mudam de um lugar para o outro; vê-se, então, que os critérios e acordos distributivos não são intrínsecos ao bem em si, mas ao bem social que eles realizam (cf. WALZER, 2003, p. 7-8).

Nesse sentido, como há diversos bens sociais, há também diversos planos de ação da justiça, aos quais ele explana como “Esferas da Justiça”¹². Essas Esferas de Justiça têm “regras próprias” e “câmbios próprios”. Tenhamos, a título de ilustração, dois exemplos: 1) As “regras” da piedade [religião] claramente não são as mesmas da política. Não se pode impor por autoridade divina uma lei para sociedade [pluralista]. Porém, é possível, por exemplo,

⁹ Todas as vezes que usarmos o termo minoria no presente trabalho faz-se necessário concebê-lo como minoria social, ou seja, não identificado com a sociedade maior. Assim, todo grupo social (comunidade), incluído numa sociedade organizada politicamente pode e dever ser interpretado como minoria, ainda que numericamente eles sejam mais expressivos que outros grupos. Partimos do suposto de uma sociedade pluralista com diversos grupos sociais em diálogo/confronto, no qual a síntese política não se baseia numa teoria abrangente sobre o Bem, ou sobre uma escala de valores fixos; mas sua coesão social se dá por um consenso sobreposto dos diversos grupos sociais sobre determinados bens por motivações diferentes.

¹⁰ Tomaremos esse ponto de partida não porque acreditemos dogmaticamente na sua validade e eficácia social, mas porque nos serve como parâmetro de comparação com o ponto central do recorte que fazemos.

¹¹ Essa não é nossa opinião, mas a opinião de Walzer, ao qual estamos explanando.

¹² Apesar da metáfora geométrica, não seria adequado a redução das esferas da justiça ao sentido monádico. Elas não são mônadas isoladas umas das outras, mas dialogam entre si de maneira legítima, como os exemplos acima citados, ou de maneiras ilegítimas, denominando-se corrupção.

motivar-se politicamente a partir da religião e congregar-se em comunidades políticas. 2) As “regras” da influência [política] não são as mesmas das “regras” do mercado. Não se pode comprar votos, por exemplo, mas se pode financiar propagandas segundo a lei. Ou seja, existem regras próprias e modos adequados de conversibilidade de uma esfera da justiça para outra.

Vemos, assim, que uma igualdade simples, por meio de uma planificação da economia, ainda que acabasse o abismo social, não garantiria uma justiça de distribuição dos diversos bens sociais, pois eles não são todos redutíveis, nem de maneira imediata, nem de maneira mediada, aos bens financeiros¹³ (cf. WALZER, 2003, p. 12). A partir daqui, fica evidente que a proposta da igualdade simples seria uma planificação econômica unilateral que não corresponderia aos anseios dos diversos grupos sociais inclusos dentro de uma sociedade pluralista, nem mesmo do grupo dos mais pobres. “A igualdade simples exigirá uma intervenção contínua do Estado para eliminar ou restringir monopólios incipientes e reprimir novas formas de predomínio. Porém, o próprio poder do Estado se torna, então, objeto central das lutas competitivas” (WALZER, 2003, p. 17). O grande foco da ação estatal, assim, seria reduzir – se possível dirimir – as diferenças econômicas dos diversos grupos sociais, com a pretensão que essa igualdade (simples) garanta uma igualdade eficaz. O grande problema dessa teoria é que o foco da ação não está na melhoria real das condições dos mais pobres, mas na diminuição da diferença na distribuição dos bens econômicos. Ou seja, não seria de fato uma opção preferencial pelos pobres, mas uma opção preferencial pela equalização.

Tal contraste fica ainda mais evidente quando entendemos justiça como equidade e não como igualdade. A proposta de Rawls, compartilhada por Walzer (cf. 2007, p. 17), entendida com princípio do maximin, ou princípio da diferença, prevê que na execução de uma medida social aplicável sempre deve-se beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (cf. RAWLS, 2003, p. 60), não importando tanto a diferenciação da distribuição, mas o beneficiamento dos menos favorecidos. Quem são os menos favorecidos? “Os menos favorecidos são os que pertencem à classe de renda com expectativas mais baixas” (RAWLS, 2003, p. 83), isso em relação aos bens primários. “Esses bens são coisas de que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais numa vida plena; não são coisas que seriam simplesmente racionais querer ou desejar, preferir ou até mesmo implorar” (RAWLS, 2003, p. 81). Vemos, assim, que o princípio do maximin, ou princípio da diferença, prevê com mais exatidão a atualização (ou mediação) social para o princípio teológico da opção preferencial pelos pobres desenvolvida e proposta pela Tradição eclesial, pois o foco não é aplicação de um modelo de distribuição planejado com uma expectativa de melhoras sociais para os mais pobres, mas a aplicação de um princípio social onde os pobres verdadeiramente estariam no centro da distribuição dos bens sociais¹⁴. Em suma, o princípio do maximin é um padrão axiológico de julgamento ou uma norma moral: tal atitude distributiva só é justa se, de fato, beneficiar os menos favorecidos.

O limite ou a forma mais simples que se pode impor às distribuições é a estrita igualdade em todos os bens sociais. O princípio da diferença certamente não é igualitário, nesse sentido, já que reconhece a necessidade das desigualdades na organização social e econômica, que, entre outras coisas, tem o papel de prover incentivos (RAWLS, 2003, p. 97).

¹³ “O motivo do conflito social sempre é a distribuição. A forte ênfase de Marx nos processos produtivos não deve ocultar de nós a simples verdade de que a luta pelo controle dos meios de produção é uma luta distributiva. Estão em jogo terra e capital, e esses são bens que podem ser compartilhados, divididos, trocados e incessantemente convertidos. Mas terra e capital não são os únicos bens predominantes; é possível (tem sido historicamente possível) chegar a eles por meio de outros bens – poder político ou militar, cargo religioso e carisma etc. A história não revela nenhum bem predominante e nenhum bem naturalmente predominante [...]” (WALZER, 2003, p. 12-13).

¹⁴ Tal princípio, por assim dizer, abrangeria até mesmo uma distribuição mais igualitária, conquanto que essa favorecesse os que tem as expectativas mais baixas. Sendo assim, o princípio do maximin, além de tudo, açambarcar até mesmo a planificação da economia, conquanto que os menos favorecidos sejam mais beneficiados, mostrando assim sua superioridade axiológica.

Tal perspectiva pode soar estranha por parecer legitimar a imposição de uma diferença injusta, também conhecida como um abismo social entre os ricos e pobres. Em suma, uma teoria que legitimaria a opressão do pobre pelo rico. Contudo, tal interpretação só seria possível se partíssemos de uma concepção de hermenêutica social onde, de fato, há uma luta (injusta) entre os ricos e os pobres, ou seja, que o motor principal da sociedade é luta de classes. Por outro lado, quando se interpreta as mesmas lutas sociais dessa sociedade sob outra hermenêutica, os resultados são completamente diferentes. Se interpretarmos as lutas sociais não como luta de classes, mas como ajustamento de diversas concepções de bens no seio de uma sociedade pluralista, que se baseiam em opções de vidas e teorias que as legitimam completamente diferentes em si, a interpretação será diferente. Apesar dessa diversidade, porém, é possível ver que há um consenso no que tange aos valores sociais fundamentais. Desse modo, supõe-se a configuração de uma sociedade onde haja cooperação social¹⁵. Ademais, está implícito no princípio do maximin que haverá um esforço social de preservar a justiça de fundo, como valor equitativo das liberdades políticas e da equidade de oportunidades, fornecendo critérios para impedir a exploração dos pobres pelos ricos e concedendo o critério para que as desigualdades econômicas e sociais contribuam para o bem geral ou mais exatamente para o bem dos menos favorecidos (cf. RAWLS, 2003, p. 73).

Acreditamos, assim, que o princípio do maximin corresponda melhor ao princípio teológico supracitado da opção preferencial pelos pobres – pelo menos melhor do que a igualdade simples. Além disso, aludimos ao fato de que a redução dos diversos bens sociais unicamente ao fator econômico é insustentável sob o ponto de vista sociológico, da mesma forma que a planificação de economia, uma vez que não leva em conta a diferenciação dos bens sociais ou reduzem-nos unicamente à esfera da economia, o que poderia ser interpretado como uma tirania (plutocrática).

Converter um bem em outro, quando não há ligação intrínseca entre os dois, é invadir a esfera apropriadamente governada por outro grupo. [...] Na vida política – mas também de maneira mais ampla – o predomínio de bens resulta no poder sobre o povo.

O regime da igualdade complexa é contrário da tirania. Define um conjunto de relações de modo que torne impossível o predomínio. Em termos formais, a igualdade complexa significa que a situação e nenhum cidadão em uma esfera ou com relação a um bem social pode definir sua situação em qualquer outra esfera, com relação a qualquer outro bem (WALZER, 2003, p. 23).

Princípio da subsidiariedade e princípio da diferença

O princípio da subsidiariedade serve de critério normativo para todas as instâncias da sociedade – na visão da Igreja – sejam elas macro ou microestruturas sociais. Torna-se evidente, então, a existência de um vínculo direto entre a igualdade complexa e o princípio da subsidiariedade, visto que ambas preveem uma organização social que impossibilite uma concentração massiva do poder na mão de um único órgão. Assim, faz-se necessário analisarmos ainda o princípio do maximin, ou princípio da diferença, em relação à subsidiariedade presente na Doutrina Social da Igreja (DSI).

É preciso, então, ter claro que os princípios contidos na DSI são os parâmetros de referências, valores inegáveis, pois fundamentados na dignidade inalienável da pessoa humana (cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2001, n.160), para o exame, discernimento e julgamento das orientações e ações sociais em todos os âmbitos

¹⁵ Para entender melhor o que queremos dizer com cooperação social cf. RAWLS, 2003, p. 8-9. O conceito de cooperação social pode ser facilmente harmonizado com o conceito de Fraternidade Universal, próprio dos documentos de Francisco (cf. *Laudato Si'*, n. 228; *Fratelli Tutti*, n. 9, 106, 110, 276).

(cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2001, n. 161), estes “devem ser apreciados na sua unidade, conexão e articulação”, como um *corpus doutrinal unitário*, parte essencial da mensagem cristã, e não só uma reflexão periférica ou marginal dentro da própria ideia de evangelho (cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2001, n. 162).

Assim, é preciso movermo-nos dentro desse território comum, guiado pelos princípios acima expostos e articulá-los com todo o *corpus* contido na DSI. Esta, por um lado, prevê a **destinação universal dos bens**, fundada no princípio do Bem Comum, segundo o qual seria possível uma intervenção regulamentada (cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2001, n. 173) – seja nacional, seja internacionalmente – no puro e simples direito à propriedade privada¹⁶, ainda que tal não seja negada, mas articulada com a destinação universal dos bens, revelando seus limites e suas funções sociais (cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2001, n. 176-178), revelando assim que o princípio do estado mínimo, ou estado-zero, poderia ser uma ideologia social extremamente prejudicial para a garantia da distribuição dos bens sociais. Atualizando com a linguagem que expusemos no segundo capítulo, seria ineficaz a conversão social indevida dos diversos bens sociais a outro bem social (econômico), ou seja, uma redução dos bens sociais à esfera do econômico, o que seria uma tirania (plutocrática).

Além do fato exposto, existe uma conexão íntima entre a **destinação universal dos bens** e o princípio da opção preferencial pelos pobres (cf. PAULO VI, 1967, n. 33), requerendo “que se cuide com particular solicitude dos pobres, daqueles que se acham em posições de marginalidade e, em todo caso, das pessoas cujas condições de vida lhes impedem um crescimento adequado” (PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2001, n. 182). Isso, contudo, não é simples caridade cristã – ainda que esteja implícita nesta de uma forma especial (cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2001, n.182) – mas está vinculado à justiça, cuidando de modo que “não se dê como caridade o que já é devido a título de justiça” (CONCÍLIO VATICANO II, 1965a, n. 8).

Por outro lado, a planificação da economia, identificada com a igualdade simples, contradiz diretamente o princípio da subsidiariedade exposto também na DSI; isto se dá exatamente no momento em que impõe uma distribuição equitativa, ditada por um órgão superior (Estado) para todos os membros da sociedade. Não seria injusta simplesmente por ser desigual; de igual modo, não seria justa simplesmente por ser igual. O próprio fato de uma intervenção de um órgão superior (Estado) que não seja de *subsídium* para um órgão inferior infligiria sobre este uma injustiça por lhe suplantarem sua liberdade, sua iniciativa e responsabilidade.

À subsidiariedade entendida no *sentido positivo*, como ajuda econômica, institucional, legislativa oferecida às entidades menores, corresponde a uma série de implicações em negativo, que impõe ao Estado abster-se de tudo o que, de fato, venha a restringir o espaço vital das células menores e essências da sociedade. Não se deve suplantarem sua iniciativa, liberdade e responsabilidade (PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2001, n.186).

A igualdade simples ou planificação da economia, contudo, parece estar especialmente ligada ao Princípio da Solidariedade, contida na DSI, que “confere particular relevo à sociabilidade intrínseca à sociabilidade da pessoa humana, à igualdade de todos em dignidade e direitos, ao caminho comum dos homens e dos povos para uma unidade cada vez mais convicta” (PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2001, n.192). Contudo, se imposta por meio de uma luta de classes contradiz tal princípio.

¹⁶ É necessário recordar mais uma vez o princípio típico da doutrina social cristã: os bens deste mundo são originariamente destinados a todos. O direito à propriedade privada é válido e necessário, mas não anula o valor de tal princípio. Sobre a propriedade, de facto, grava “uma hipoteca social”, quer dizer, nela é reconhecida, como qualidade intrínseca, uma função social, fundada e justificada precisamente pelo princípio da destinação universal dos bens. Nem se há de descurar, neste empenhamento pelos pobres, aquela forma especial de pobreza que é a privação dos direitos fundamentais da pessoa, em particular, do direito à liberdade religiosa e, ainda, do direito à iniciativa econômica (JOÃO PAULO II, 1987, n.42).

Semelhante teoria, longe de ser capaz de pôr termo ao conflito, prejudicaria o operário se fosse posta em prática. Pelo contrário, é sumamente injusta, por violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender para a subversão completa do edifício social (LEÃO XIII, 1891, n.3).

Afinal, o que está implícito no Princípio da Solidariedade é exatamente uma sociedade de cooperação social e não uma de luta de classes. Afinal, a DSI compreende que ambas as classes¹⁷ estão ordenadas uma à outra, sendo a Igreja guarda e intérprete dessa aproximação – não seria possível ler aqui um imperioso apelo do Papa Francisco à *cultura do encontro*? – para que a sociedade caminhe como um corpo unido, apesar da diversidade dos membros. O erro capital, então, de tal perspectiva seria que ambas as classes são inimigas inatas (cf. LEÃO XIII, 1891, n. 9). Se concordássemos com tal inimidade *natural*, realmente a única maneira de haver uma mudança social adequada seria a imposição de uma mudança da macroestrutura da sociedade, para que as relações sociais (*micro*) conseqüentemente passassem por mudanças. Seria assim admitida a revolução e até mesmo o emprego da violência para tal, ainda que a meta final de acabar com a opressão fosse eliminada. Tal perspectiva, porém, não parece estar em comunhão com os princípios acima aludidos, nem visam o desenvolvimento humano inteiro, com um *desenvolvimento integral*, aberto ao Absoluto (cf. JOÃO PAULO II, 1990, n. 59).

Vemos, assim, que os modelos preestabelecidos ditados pelas conjunturas sociais atuais parecem não corresponderem de maneira adequada às propostas da DSI. Sem, contudo, negar os valores implícitos em cada um desses modelos, faz-se necessário um discernimento gradual dos seus elementos e como eles se articulam no diálogo com a DSI; afinal, eles revelam aspectos positivos e negativos, normalmente em ordens e escalas de valores diferentes, tornando possível iluminar determinados aspectos e contrapor outros para a proposta de uma justiça social coerente com a mensagem cristã. Assumir um modelo como certo e garantido ou como mais conseqüente e responsável, sem passar pelo crivo da DSI, parece uma ingenuidade teológica. Tornando verossímil a afirmação de Bento XVI no Discurso de Inauguração da Conferência de Aparecida:

Tanto o capitalismo como o marxismo prometeram encontrar o caminho para a criação de estruturas justas e afirmaram que estas, uma vez estabelecidas, funcionariam por si mesmas; afirmaram que não só não teriam tido necessidade de uma precedente moralidade individual, mas também que fomentariam a moralidade comum. E esta promessa ideológica demonstrou-se falsa (BENTO XVI, 2007, 4)

Desse modo, é possível ver que a Doutrina Social da Igreja não se configura como um modelo proposto por uma filosofia política em específico, muito menos como a proposição de uma forma concreta de governo; se assim fosse, ela estaria transpondo o limiar de suas competências teológicas. Antes, ela apresenta-se como um eixo norteador e crítico de princípios que podem servir de critério para a coerência dos diversos modelos de governo – teóricos e práticos – para que levem em consideração as verdades reveladas e, de modo especial, a centralidade do homem no todo do Criado, na sua dimensão pessoal integrando sua individualidade e coletividade (cf. CONCILIO VATICANO II, 1965b, n. 24). Assim, ao nosso ver, a própria Doutrina Social não deveria ser confundida com uma *ideologia* em específico, pois ela não parte de uma ideia propriamente dita, mas do realismo da Revelação e, portanto, só pode ser compreendida aos olhos da fé.

Considerações finais

Com a crescente consciência do homem moderno e o inegável aumento (quantitativo) de vínculos e relações humanas, acabamos nos deparando com uma contradição gritante, ou seja, avoluma-se uma massa de pobres e

¹⁷ Ainda que não concordemos de súbito com o termo, e não o temos usado durante todo o trabalho, além do fato de nem todos sejam unânimes sobre a adequabilidade de uso do termo, manteremos para permanecer fiel à linguagem usada pelo documento.

excluídos dos bens sociais. Ainda que tal questão não seja *prima facie* uma questão teológica, esta é afirmada pelo Concílio Vaticano II, onde lemos que “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração” (CONCILIO VATICANO II, 1965b, n. 1); e, pela radicalidade da Encarnação do Verbo, que assumiu a humanidade em sua inteireza, não sobrando, assim, realidade humana alguma indiferente à Cristo e conseqüentemente a Deus. Portanto, é possível e faz-se necessária uma reflexão teológica sobre todos os âmbitos humanos. Assim, vimos no decorrer do presente trabalho que a opção preferencial pelos pobres emergiu na Igreja de maneira orgânica, ou seja, de uma problemática social urgente e, na fidelidade ao Concílio, gerou-se uma reflexão teológica sobre a questão dos pobres – seja em relação à sociedade, seja em relação à Igreja, seja em relação à Cristo.

Notamos, então, um claro desenvolvimento de tal princípio no conjunto da Tradição da Igreja, a partir de Medellín e Puebla até as afirmações dos Santos Padres. O desenvolvimento conceitual é evidente – ainda que nem sempre gradual, com retornos e saltos intermitentes – quando notamos que num primeiro momento a questão resume-se à questão caritativa, implícita na vida do cristão e exigência de uma vida de virtude, ou seja, os pobres não são de fato colocados no centro da reflexão teológica, mas sim o amor do cristão pelos pobres é o centro. Se tentássemos descrever isso graficamente ou vetorialmente, poderíamos dizer que o foco está mais no interior da pessoa que vai ao encontro do pobre do que no próprio pobre, ou seja, um vetor que está focado no cristão. Contudo, com vários acenos no decorrer do tempo, notamos um movimento crescente de conscientização e radicalização da presença de Cristo na pessoa do pobre – fundamentada especialmente no discurso escatológico de Mateus 25, 31-46 – levando ao termo certo a realidade de sua palavra que institui sua presença no pobre – “Foi a mim que o fizeste”! Assim, tal princípio depois de um longo processo de evolução conceitual, firma-se indubitavelmente com o Discurso de Abertura de Bento XVI na Conferência de Aparecida, vinculando tal princípio com o cerne mais profundo da nossa fé: Cristo. Assim, se a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica, negar tal opção em alguma medida seria negar o próprio Cristo – “Foi a mim que o deixaste de fazer”!

Tendo, pois, firmado que tal princípio é teológico – e não apenas sociológico –, fica firmado definitivamente o cerne da prática pastoral: ir ao encontro dos pobres, em toda as suas manifestações e em qualquer um de seus modos; essa é a prioridade pastoral, a prioridade de nossa evangelização (cf. FRANCISCO, 2013, n.48). Fez-se necessário, então, saber qual seria a mediação sociológica necessária para garantir que tal princípio corresponda às expectativas da sua definição mais profunda (cristológica). Num primeiro momento, a resposta mais imediata seria uma proposta fundada na igualdade simples, ou seja, numa distribuição equitativa dos bens, dirimindo, assim, todo e qualquer tipo de diferença social de renda o que, supostamente, acabaria por suprimir a pobreza dos mais pobres. Normalmente, o primeiro questionamento é sobre a aplicabilidade histórica, que se mostrou fracassada; ou até se seria possível uma imposição tão eficaz por parte de uma força externa – Estado – sobre o mercado, etc. Para além de todas essas questões, que não foram e não são objeto do presente trabalho, fez-se necessário analisar se tal princípio *de facto* corresponde ao princípio teológico da opção preferencial pelos pobres.

Na visão desenvolvida, pelo fato de a igualdade simples ter seu foco na planificação da economia e logicamente não tanto na pessoa do pobre ou na melhora real e eficaz da condição dos pobres, vemos que ela não corresponde ao princípio da opção que é preferencial pelos pobres e não pela diminuição das diferenças sociais. Para longe de legitimar um abismo social, ou uma desigualdade injusta – como muitos poderiam desonestamente argumentar –, serve como valor normativo para tomada de decisões sociais, pois, segundo o princípio da diferença, ou princípio do maximin, só legitima uma medida social se esta realmente favorecer os menos favorecidos; ou seja, se uma medida social serve para aumentar a injustiça social, a exploração ou o abismo social, ela fica assim moralmente excluída de uma opção política possível. Acrescido a isso, é necessário ter claro que o princípio do maximin inclui a possibilidade de uma igualdade simples, somente se esta for a opção que mais favoreça os menos

favorecidos. Fica, assim, evidente que o enfoque do princípio da diferença é o favorecimento dos grupos sociais menos favorecidos, sendo epistemologicamente mais abrangente que o princípio da igualdade simples. Enfim, o foco na pessoa do pobre ajuda-nos a fugir de visões parciais que, por um lado, podem escusar-se da problemática, terceirizando a culpa nos políticos e nos “responsáveis diretos”, ou ainda usar dos pobres para legitimar interesses políticos, pessoais, ou como “consolo de um ego ferido pelo egoísmo”.

Restou-nos fazer a análise se o princípio do *maximin* também seria coadunável com o princípio da subsidiariedade. Comparando, então, com a igualdade simples, ou planificação da economia, notamos que o princípio da diferença ou da igualdade complexa corresponde melhor à DSI, o que não quer dizer que dela depreenda-se que o *background* teórico da igualdade complexa seja o mesmo da DSI, mas parece haver vários pontos de comunhão e de intersecção possível entre ambas, como teoria em aberto, que se mostram disponíveis para um crescimento mútuo.

Por fim, vendo uma maior adequabilidade do princípio (social) da diferença ou do *maximin* com a opção preferencial pelos pobres, fez-se necessário uma análise de conjuntura: como articular, então, tal princípio social com todo o corpo doutrinário social da Igreja? Qual o local que encontraria o princípio da diferença em relação ao princípio da subsidiariedade e quais os enlaces possíveis com o princípio da solidariedade? Em contraposição à planificação da economia, que vê no Estado o maior responsável pela distribuição dos bens sociais – e conseqüentemente pela sua produção – a igualdade complexa favorece ações dos indivíduos e dos organismos intermediários não favorecendo a concentração de bens nas mãos do Estado e sua conseqüente ingerência – sob cujo peso, muitos pobres são abandonados sendo, assim, mais conforme com o princípio da subsidiariedade. Além disso, parece estar suposto na hermenêutica da planificação da economia a mentalidade da luta de classes e de uma inimizade estrutural entre ricos e pobres, ao invés de ver nas diferentes classes sociais a possibilidade de uma mútua cooperação social, o que está em maior consonância com o princípio da solidariedade.

Vemos, assim, que o princípio do *maximin*, que está sintetizado num sistema de igualdade complexa, é um princípio social não nascido da teologia, mas que corresponde melhor – que a igualdade simples – ao princípio teológico da opção preferencial pelos pobres. Além disso, está em maior consonância com o *corpus* da Doutrina Social da Igreja (DSI), sendo, conseqüentemente, mais adequado para o conjunto do discurso eclesial. O presente trabalho, então, longe de trazer respostas definitivas sobre a problemática, mostra novos horizontes de pesquisa – seja na área da economia, seja na área da filosofia política, seja na área da teologia social etc. – que se descortinam no diálogo com o mundo hodierno. Mostra aquele Evangelho, antigo e constante na história, com uma competência social atualizada e não somente com ideias pouco amadurecidos no debate atual.

O presente texto pode parecer mais uma argumentação abstrata. Porém, na nossa opinião, disso depende, sob certa perspectiva, o futuro evangelizador da Igreja, pois, num mundo de crescente progresso técnico-científico, encontramos-nos ainda subjugados a formas gigantescas e avassaladoras de pobreza em diversos níveis, sendo o testemunho das obras um critério fundamental para a credibilidade da mensagem cristã no mundo contemporâneo. Trata-se, contudo, de uma opção que não se estende somente à pobreza material; sem amortecer o impacto dessa, deve-se levar em conta diversos tipos de pobreza: material, cultural, religiosa, etc.; acertadamente o Papa Francisco traduziu como periferias existenciais. Afinal, o amor da Igreja pelos pobres é decisivo e faz parte da sua constante Tradição (cf. JOÃO PAULO II, 1991, n. 57).

Referências

BENTO XVI [Benedictus XVI]. *Africae Munus*. Vaticano: Editora Vaticana, 2011. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

BENTO XVI [Benedictus XVI]. *Deus Caritas Est*. Vaticano: Editora Vaticana, 2005. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

BENTO XVI [Benedictus XVI]. *Verbum Domini*. Vaticano: Editora Vaticana, 2010. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

CELAM. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

CELAM. *A Igreja na Atual transformação da América Latina à luz do Concílio: Conclusões de Medellín*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

CELAM. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Documento de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1987.

CONCÍLIO VATICANO II. *Apostolicam Actuositatem*. Vaticano: Editora Vaticana, 1965a. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Vaticano: Editora Vaticana, 1965b. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

FERRARO, B. Opção pelos pobres no Documento de Aparecida. *Vida Pastoral*, p. 10-14, nov./dez. 2007. Disponível em: https://www.vidapastoral.com.br/autor/b/benedito-ferraro/opcao-pelos-pobres-no-documento-de-aparecida/#_ftn10. Acesso em: 30 de agosto de 2019.

FRANCISCO [FRANCISCUS]. *Evangelii Gaudium*. Vaticano: Editora Vaticana, 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

FRANCISCO [FRANCISCUS]. *Gaudete et Exsultate*. Vaticano: Editora Vaticana, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 25 de junho de 2022.

FRANCISCO [FRANCISCUS]. *Laudato Si'*. Vaticano: Editora Vaticana, 2015. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

HÖFFNER, J. *Doutrina Social Cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Centessimus Annus*. Vaticano: Editora Vaticana, 1991. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centessimus-annus.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Ecclesia in Africa*. Vaticano: Editora Vaticana, 1995. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Ecclesia in America*. Vaticano: Editora Vaticana, 1999a. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Ecclesia in Asia*. Vaticano: Editora Vaticana, 1999b. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Ecclesia in Europa*. Vaticano: Editora Vaticana, 2003a. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Familiaris Consortio*. Vaticano: Editora Vaticana, 1981a. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Laborem Exercens*. Vaticano: Editora Vaticana, 1981b. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html. Acesso em: 25 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Pastores Dabo Vobis*. Vaticano: Editora Vaticana, 1992. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Pastoris Gregis*. Vaticano: Editora Vaticana, 2003b. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastoris-gregis.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Vita Consecrata*. Vaticano: Editora Vaticana, 1996. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Sollicitudo Rei Socialis*. Vaticano: Editora Vaticana, 1987. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

JOÃO PAULO II [S. IOANNES PAULUS PP. II]. *Redemptor Missio*. Vaticano: Editora Vaticana, 1990. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

LEÃO XIII [LEO PP. XIII]. *Rerum Novarum*. Vaticano: Editora Vaticana, 1891. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

PAULO VI [PAULUS PP. VI]. *Ecclesiam Suam*. Vaticano: Editora Vaticana, 1964. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

PAULO VI [PAULUS PP. VI]. *Evangelica Testificatio*. Vaticano: Editora Vaticana, 1971. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19710629_evangelica-testificatio.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

PAULO VI [PAULUS PP. VI]. *Evangelii Nuntiandi*. Vaticano: Editora Vaticana, 1975. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

PAULO VI [PAULUS PP. VI]. *Populorum Progressio*. Vaticano: Editora Vaticana, 1967. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 01 de junho de 2022.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

NARDIN, T. *Lei, Moralidade e as Relações entre Estados*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WALZER, M. *As Esferas da Justiça: em defesa do pluralismo e da igualdade*. Trad. Nuno Valadas. Lisboa: Editorial Presença, 1999a.

WALZER, M. *Da Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

WALZER, M. *Das Obrigações Políticas: ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

WALZER, M. *Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WALZER, M. The Obligation to Disobey. *Ethics*, Chicago, v. 77, n. 3, p. 163-175, Abr., 1967. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2379683>. Acesso em: 18 de Março de 2016.

WALZER, M. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame – Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.

RECEBIDO: 28/07/2022
APROVADO: 10/04/2023

RECEIVED: 07/28/2022
APPROVED: 04/10/2023