

2

Bem comum: o contexto

[Ampliar os horizontes exige] o verdadeiro envolvimento ativo e consciente por parte de todos, o que pressupõe que ninguém possa de modo apriorístico tirar vantagem da própria posição social¹.

2.1

O bem comum como recurso moral

O Compêndio da Doutrina Social da Igreja² revela a consistência da reflexão moral social na história do cristianismo e reafirma a função basilar que o princípio do bem comum exerce no discurso cristão. Dentre os princípios do pensamento social cristão, o do bem comum deriva da “dignidade, unidade e igualdade de todas as pessoas, segue-se às mais altas inclinações humanas e visa servir a humanidade”³. Enquanto recurso moral, o princípio do bem comum mostra-se indubitavelmente complexo, mas, ao mesmo tempo, promissor e salutar na articulação de critérios de discernimento que sirvam de guia e diretriz à reflexão moral social. É fato que este tipo de reflexão envolve, conseqüentemente, as opções, decisões e ações da pessoa humana.

O Concílio Vaticano II, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, assumiu a seguinte noção de bem comum: “[...] o conjunto das condições da vida social que permitem aos grupos, bem como a cada um dos membros, atingir a própria perfeição de modo mais pleno e mais expedito”⁴. O intuito dos padres conciliares parece revelar um caráter de universalidade do bem comum, compreendido como a síntese entre o bem da pessoa e o das pessoas. A *Gaudium et Spes* solicita que seja possível a cada um ter acesso ao necessário para uma vida

¹ MARTINI, Carlo Maria. *Il discernimento alla ricerca del bene comune nelle sfere della politica e dell'economia*. In: STUDI: Imprenditorialità e occupazione a servizio del bene comune / 2, p. 554.

² Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

³ *Ibid.*, n. 164, 167 e 165.

⁴ GS, n. 26.

digna, sem indicar necessariamente a quem isto compete, e afirma os referenciais de liberdade, verdade, justiça e caridade que devem ser garantidos na ordem social estabelecida. De igual modo, o Catecismo da Igreja Católica, ao descrever o princípio do bem comum, diz que os elementos que o caracterizam são o respeito à pessoa, o bem-estar e o desenvolvimento do grupo, além da paz e a segurança da sociedade⁵. De posse dessas perspectivas eclesiais, pode-se dizer que a consecução do bem comum demanda, num primeiro momento, uma revitalização desse princípio, mas não sem um processo de metanoia que envolva os sujeitos e a própria sociedade. Revigorar o bem comum não significa prescindir da realização pessoal, negligenciando a defesa dos direitos fundamentais e inalienáveis da pessoa humana⁶, o compromisso ativo para a promoção social do grupo⁷ e a estabilidade social que a paz e a segurança tornam possível⁸. A observação dessas situações faz-se imprescindível nesse processo.

A imprescindibilidade do princípio do bem comum como recurso moral implica que este seja compreendido e, da mesma forma, que se tenha ciência do que ele comporta tanto para a pessoa quanto para a sociedade diante dos desafios e problemas que se lhes apresentam. A consideração do bem comum como recurso moral significativo exige compreensão, discernimento, decisão e ação tanto no âmbito pessoal como comunitário no emaranhado cultural plural, próprio da sociedade contemporânea. A reflexão sobre o bem comum demanda uma atitude de abertura ao outro e convida a tomar consciência da tensão entre o bem não apenas dos indivíduos, mas entre grupos, entre Estados e, até mesmo, entre áreas continentais. Encarar o bem comum desse modo é reconhecer que participamos todos da mesma identidade humana e da dignidade que a caracteriza. A superação da tensão entre os bens dos sujeitos envolvidos só poderia vir a favorecer a identificação e a consecução do próprio bem comum.

A abordagem de algumas situações de trato complexo, como é o caso das tensões entre o público e o privado, do individualismo, da pobreza e da tolerância – esta última como paradigma para uma realidade de pluralismo cultural – conduziram o teólogo norte-americano David Hollenbach a postular a necessidade

⁵ Cf. CIC, n. 1880.

⁶ Cf. CIC, n. 1905, 1907 e 1912.

⁷ Cf. CIC, n. 1908.

⁸ Cf. CIC, n. 1909.

de revigoração do princípio do bem comum⁹. Obviamente essas situações não esgotam as inúmeras reticências próprias da condição humana e social contemporâneas. No entanto, a partir delas o princípio do bem comum mostra-se um excelente recurso, que permite reconhecer o que há de positivo na dinâmica histórica e se presta a uma abordagem moral de fundo, capaz de orientar escolhas mais equilibradas e indicar horizontes menos obscuros.

2.2

Tensões entre o público e o privado

Torna-se cada vez mais difícil compreender que diferentes grupos de pessoas podem trabalhar como pares na vida social. Na verdade, quando esses grupos de pessoas divergem em seu modo de ser, em sua cultura e tradição, eles podem ser uma ameaça real uns para os outros. Interagir com eles pode ser extremamente perigoso e uma atitude a ser rechaçada mais que motivada. Este tipo de percepção parece algo que se aproxima mais de um “mal comum” do que de um bem comum. Conforme esta leitura pessimista, a defesa e salvaguarda de cada grupo torna-se o primeiro requisito da vida boa, como uma espécie de refúgio seguro da privacidade. Uma vez colocada em prática, essa ideia perfaz um ambiente que inviabiliza saber e experimentar o real significado do bem comum. Por este motivo, a ressignificação do bem comum passa por aspectos peculiares que norteiam a atividade política¹⁰ e cultural e, sobretudo, lidar com as tensões provenientes do encontro ou desencontro entre o público e o privado.

As tensões inerentes à condição humana já indicam a dificuldade em escrutinar as motivações que pautaram a distância que foi se consumando entre a

⁹ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

¹⁰ Sintomática também é a afirmação de Luiz José González Alvarez: “O bem comum é a expressão comum do direito; o bem comum não é resultado das boas intenções, mas da ação política. O sentido de justiça permite compreender o bem comum como o direito natural da coletividade; daí que, se a política é a ação organizada que se dirige à conquista do bem comum por meio do governo e da sociedade, a política é o campo social da justiça e o terreno natural das lutas pela reivindicação do direito dos oprimidos. Consequentemente, uma opção pelos pobres que de saída marginalize a política é uma falsa opção e desempenha papel puramente ideológico.” Cf. ALVAREZ, Luiz J. G. “Fundamentos filosóficos da teologia moral na América Latina”. In: DOS ANJOS, Márcio Fabri (coord.). *Temas latino-americanos de ética*. Aparecida: Editora Santuário, 1988, p. 173.

esfera particular e a pública. Em um estudo clássico sobre o declínio do homem público, o sociólogo Richard Sennett dizia que:

[...] os modos de expressão pública e privada não estavam em contradição, como alternativas. Em público, o problema da ordem social era vivenciado com a criação de sinais; no privado, a questão da manutenção era enfrentada, quando não resolvida, por meio da adesão a princípios transcendentais. Os impulsos diretores em público eram os da vontade e do artifício; os impulsos diretores do privado eram os da restrição e da anulação do artifício. O público era uma criação humana; o privado era a condição humana¹¹.

Sob a metáfora de que o público e o privado são como uma molécula de sociedade, Sennett atentou para o fato de que, a partir do século XVIII, as pessoas começaram a brincar com a noção de liberdade e a fazer experiências com uma ideia de direitos, e a liberdade era um deles, fora do contexto de princípio de moderação natural, onde as convenções sociais somente estavam sujeitas a controle quando produziam angústia ou sofrimento. Considerada sob o prisma de princípio, a liberdade não cabia na ideia de convenção nem sequer na de afinidade natural. Quando tal ideia foi introduzida na vida social cotidiana, o público e o privado acabaram divididos. A molécula de sociedade se manteve até o ponto em que a personalidade individual não foi usada como princípio social. A exigência de liberdade gerou esta mudança. Sennett constatou ainda que a sociedade contemporânea caracteriza-se por uma “tirania da intimidade”¹², a qual se exprime numa vida pessoal desequilibrada e numa esfera pública esvaziada. Atualmente nos sentimos dominados pela crença de que a proximidade constitui um valor moral, o que nos leva a desenvolver nossa individualidade na proximidade dos outros. A ideologia da intimidade transforma todas as categorias políticas em psicológicas e mede a autenticidade de uma relação social em virtude de sua capacidade de reproduzir as necessidades íntimas e psicológicas dos indivíduos envolvidos. Com isso, esquecemos que a procura de autenticidade individual e a tirania política são, com frequência, dois lados da mesma moeda.

À medida que a sociedade contemporânea se desenvolve a consciência de privacidade e intimidade avança, realocando o espaço público para fora desse

¹¹ SENNETT, Richard. *O declínio do homem público* – as tiranias da intimidade. Tradução de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 128.

¹² Cf. *ibid.*, p. 117-137.

espaço de interioridade. O teólogo João Batista Libanio afirma haver uma *oposição velada* e, às vezes, desvelada entre interior e exterior.

Cria-se uma confusão e até uma inversão perigosa entre os espaços públicos e privados. São duas esferas em que a concepção de espaço não está submetida às mesmas regras. O tratamento do espaço público, como algo privado, vem impregnando nossos comportamentos¹³.

Hollenbach compreende o perigo desse afastamento, alegando que o tratamento privado dado ao espaço público, vem impregnando paulatinamente o comportamento da sociedade humana. Avesso à ideia de que o pluralismo da sociedade contemporânea torna impossível um consenso amplo sobre qualquer tipo de bem social, Hollenbach também não compactua com a perspectiva de que o pluralismo inviabilizaria, na prática, a concretização de uma coesão social forte, que só se realizaria na base da repressão ou da tirania¹⁴. Para sustentar esta posição ele busca as raízes deste eclipse do público¹⁵.

2.3

O eclipse do público

Aristóteles, representante da filosofia grega do IV século a.C., dizia em sua *Ética a Nicômaco* que o bem da comunidade deveria orientar a vida dos indivíduos. O anseio de uma vida boa, recorrente no âmbito pessoal, e a qualidade da vida social de uma comunidade deveriam estar estreitamente conectados um ao outro em sua perspectiva. Dessa relação, depreende-se que o bem comum da comunidade teria primazia sobre os bens individuais, pois ele é um bem mais significativo que estes últimos¹⁶. Partindo do contexto das cidades-Estados gregas, substancialmente diferente do atual contexto sociopolítico, parece claro que a leitura aristotélica entendia o bem comum, em sua dimensão social, como superior ao bem compreendido de modo singular na vida da pessoa, especialmente quando considerada à parte da comunidade. Aristóteles não somente falou da nobreza do

¹³ LIBANIO, João Batista. *As lógicas da cidade: O impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 36.

¹⁴ Cf. HOLLENBACH, David., op. cit., p. 9.

¹⁵ Cf. Chapter One: *The eclipse of the public*. In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 3.

¹⁶ “Ainda que esse fim seja o mesmo para o indivíduo e para a cidade-Estado, o fim desta última parece algo maior e mais completo, seja a atingir, seja a preservar; e embora seja desejável atingir esse fim para um indivíduo só, é mais nobre e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001, 1094b.

bem comum compreendido em comunidade, mas o exaltou como “mais divino” que o bem das pessoas consideradas individualmente. A comunidade [polis] forma-se pela vida boa do corpo social¹⁷, superando o bem individual, uma vez que o bem cumulativo dos cidadãos individuais é superior ao bem do indivíduo em si. Este viés do bem comum tem sido objeto de reflexões cristãs no âmbito da moral, da política e da espiritualidade contemporânea¹⁸.

Tomás de Aquino, baluarte nas reflexões sobre a moralidade cristã, frequentemente cita Aristóteles para reafirmar a primazia do bem comum na vida moral. Na *Suma contra os Gentios* Tomás argumenta que o bem supremo, o próprio ser de Deus, é o bem comum, e que uma correta relação com Deus requer um compromisso com o bem comum do nosso próximo e de toda a criação¹⁹. Para Tomás de Aquino, a busca do bem comum resulta no cumprimento do duplo mandamento bíblico de amar a Deus com todo o coração, com toda a alma e com todo o entendimento e amar ao próximo como a si mesmo. David Hollenbach respalda sua compreensão do bem comum numa releitura de Santo Agostinho e Tomás de Aquino, compreendendo-o “como um conjunto de bens que encarnam o bem da comunhão, do amor e da solidariedade num grau real, embora limitado nas múltiplas formas de interação humana”²⁰. Hollenbach recorda que na *Fórmula do Instituto* da Ordem Jesuíta, do século XVI, o bem comum é tratado como tema central na vida cristã, especialmente quando afirmava que todas as atividades da ordem deveriam ser direcionadas de acordo com o que parece conveniente para a glória de Deus e o bem comum²¹. Para ele, o próprio Inácio de Loyola via o bem comum como o bem da humanidade como um todo, extensivo aos confins da

¹⁷ HOLLENBACH, David., op. cit., p. 4.

¹⁸ Uma conexão salutar entre bem e bem comum não é impensável, sobretudo se “[...] a ausência do termo bem comum no mundo antigo indica não uma carência, mas uma superabundância em relação às exigências que o próprio termo tentará (só depois) enfrentar. De bem comum não havia necessidade de falar, porque estava implícito no pressuposto de que o bem era de per si automaticamente comum.” Cf. GRILLO, A. Il “bene comune” nella dottrina della Chiesa. In: *Rivista di Teologia Morale* 26, 103/3 (1994), p. 409-418, p. 412.

¹⁹ Hollenbach remete à afirmação aristotélica de que o bem pode ser expresso de muitos modos. Literalmente ele diz: “The theological significance of common life in civil society can be further clarified with the help of the thinking of Thomas Aquinas. In a Thomistic perspective, the ultimate theological good and the good that can be achieved in the secular domain have an analogical relation to each other. They are both called “good”, this is because they have more in common than the fact that we use the same word to name them. They are good by analogy – both different in their goodness but also similar to the degree they are truly good”. Cf. HOLLENBACH, David., op. cit., p. 129.

²⁰ Ibid., p. 136.

²¹ Ibid., p. 5.

Terra, de tal forma que quanto mais universal fosse o seu alcance, mais divino ele seria.

As contribuições de cunho filosófico e teológico acerca do bem comum como princípio central para uma visão de vida boa na história do pensamento ocidental, perpassando a filosofia grega clássica, a teologia cristã medieval, além de espiritualidades cristãs modernas, não trouxeram necessariamente uma formulação conceitual definitiva deste princípio, mas revelam sua centralidade. Ademais, as questões suscitadas pela situação sociocultural contemporânea, profundamente marcada por atitudes individualistas, diferentemente da emergência da subjetividade – vista como positiva – obstaculizam a relação e a comunhão com o outro. A noção de bem comum auferida nos autores supracitados era claramente diferente do conceito de cunho econômico e utilitário de bem-estar geral, que reduz o bem-estar econômico dos indivíduos de uma dada sociedade em uma soma agregada – o produto interno bruto de uma nação é frequentemente utilizado como indicador de seu bem-estar geral. Este viés utilitário desconsidera o modo de distribuição dos bens entre os membros da sociedade. Portanto, o bem-estar geral não precisa necessariamente ser comum a todos os membros dessa sociedade. A soma agregada pode aumentar, ao passo que o bem-estar de alguns poucos ou de um grupo maior dos indivíduos dessa mesma sociedade pode diminuir.

O conceito de interesse público é invariavelmente utilizado como uma alternativa à soma agregada quando se faz a leitura do bem-estar geral. A ideia de interesse público tem seu substrato no compromisso moderno com a dignidade e os direitos fundamentais de todas as pessoas. Conseqüentemente, a proteção desses direitos é do interesse de todos. As instituições e políticas públicas que visam assegurar esses direitos para todos são vistas como auxiliares na percepção do interesse de todos. Mesmo parecendo mais plausível, para Hollenbach²², se compreendido dessa forma, o interesse público é um conceito desagregador, pois dilui o bem público nos efeitos que tem sobre o bem-estar e direitos dos indivíduos que compõem a sociedade. Além disso, essa compreensão carece da riqueza atribuída ao que é comum e que está implícita na maioria dos autores que contribuíram para a tradição pré-moderna da noção de bem comum.

²² Cf. *ibid.*, p. 7-8.

A revitalização do bem público possivelmente é a analogia contemporânea mais próxima à ideia de bem comum encontrada nas fontes clássicas. O bem público pode ser descrito como aquele bem acessível a todos os membros de uma comunidade, desde que esteja à disposição de qualquer membro dessa comunidade, o que significa dizer que não há rivalidade no uso deste bem. Ora, o fato de alguns membros usufruírem desse bem não o torna indisponível para os demais, ou seja, o bem público não é um bem excludente. Os benefícios desse bem não podem ser destinados apenas a alguns membros, excluindo outros de terem acesso a estes mesmos benefícios.

O conceito de bem público parece sofrer com a falta de um elemento singular, presente nas concepções mais remotas do bem comum. Os bens públicos são vistos como extrínsecos às relações que existem entre as pessoas que formam a comunidade ou a sociedade em si. Nessa teia de relações, a comunidade familiar exerce uma peculiaridade quanto à percepção dos bens nela partilhados: aí não há rivalidade ou exclusão. De fato, as relações positivas são uma pré-condição para essa partilha, o que em sociedades mais complexas, como as cidades, inclui a presença (ou a ausência) de mútuo respeito entre seus membros. A qualidade das relações entre os membros de uma sociedade é parte do bem que é (ou não) alcançado por ela. Um dos elementos essenciais no bem comum de uma comunidade ou sociedade é justamente o bem de ser uma comunidade ou sociedade. Este bem comum é imanente às relações que conduzem essa comunidade ou sociedade a ser o que é. Nesse sentido, a filosofia de Aristóteles revela que ele entendeu a polis como um conjunto de cidadãos engajados no debate sobre como eles deveriam viver juntos. As relações de interação recíproca entre os cidadãos trouxeram esta comunidade à existência, permitindo que fosse além do bem-estar geral alcançado por seus intercâmbios econômicos ou o bem público da arquitetura do fórum onde realizava seus debates. Tomás de Aquino se aproxima dessa ideia, segundo Hollenbach, ao postular que o bem comum incluía os laços de afeto e de amor que unem as pessoas entre si na vida comunitária²³.

Mesmo sendo um aspecto bastante positivo, essa herança da tradição intelectual do mundo ocidental cristão passa por um processo de crise na cultura hodierna. O pluralismo próprio do cenário contemporâneo revela um senso de

²³ Ibid., p. 9.

discordância sobre o que contribui para uma vida boa. Um dos autores que é voz dissonante é John Rawls, que crê ser difícil chegar a um acordo sobre o bem que temos em comum. A busca de um bem comum como proposto nas visões de Aristóteles, Tomás de Aquino e Inácio de Loyola deve ser abandonada como um objetivo social prático por mostrar-se incompatível com as liberdades modernas. Para Rawls essa concepção do bem comum “não é mais que uma possibilidade política para aqueles que aceitam as limitações da liberdade e da tolerância das instituições democráticas”²⁴.

Segundo Hollenbach²⁵ a filosofia liberal que se desenvolveu no mundo ocidental e envolve o universo relacional atual, dá prioridade à proteção do espaço privado e à escolha autônoma. A essência do liberalismo reside na insistência de que o igual respeito devido às pessoas significa proteger a liberdade dos indivíduos para determinar o seu próprio modo de vida, sobretudo quando há discordância sobre qual a melhor forma de viver. Hollenbach retoma a consideração de Ronald Dworkin²⁶ sobre o significado do tratamento igualitário praticado por um determinado governo junto aos seus cidadãos. A oferta de igual tratamento para os cidadãos demanda que as decisões políticas sejam isentas de qualquer concepção particular de vida boa. Nesse caso, a neutralidade aparece como condição *sine qua non* num ambiente cultural diverso [plural] e onde as compreensões a respeito do que seja o bem-estar maior são diferentes. Favorecer uma concepção implica desconsiderar outras e, conseqüentemente, falhar no intuito de um tratamento equânime para com todos os cidadãos. Sob a égide dessa compreensão, o respeito pela dignidade das pessoas exige tolerância para com as diferentes visões de vida boa que elas têm. Por outro lado, dar igual tratamento a todos não implica abster-se quanto ao que seja o bem humano ou a vida boa²⁷. Dessa forma, afirmar a igualdade das pessoas significa não julgar quais modos de vida são bons, ao menos no que diz respeito à vida pública e política. Na vida pública, as

²⁴ Cf. RAWLS John. RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 201. In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 9.

²⁵ Ibid., p. 10ss.

²⁶ “[...] political decisions must be, so far as possible, independent of any particular conception of the good life.” DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University, 1985, p. 191. In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 10.

²⁷ “Treating a person as an equal means treating him the way the good or truly wise person would wish to be treated. Good government consists in fostering or at least recognizing good lives.” DWORKIN, Ronald., op. cit., p. 191. In: HOLLENBACH, David. “The Common Good Revisited.” In: *Theological Studies* 50 (1989), p. 70-94.

compreensões do bem comum, de modo abrangente, devem ser subordinadas à importância da tolerância²⁸. Quando as decisões políticas se pautam pela isenção ante um interesse particular, então elas se encontram com a concepção clássica de liberalismo. Assim sendo, o mote liberal “viva e deixe viver” conduz a um ethos descomprometido, denominado por John Dewey de eclipse do público²⁹. O bem a ser alcançado no âmbito da vida pública é a proteção do indivíduo e o bem-estar privado torna-se o centro das preocupações normativas.

As raízes deste eclipse do bem comum pela realidade do pluralismo são profundas na história social e intelectual moderna do mundo ocidental. A convicção de que a busca do bem comum deve estar subordinada ao respeito pela igualdade baseia-se, em parte, nas perspectivas formadas por grandes correntes sociais e políticas neste percurso histórico. A determinação sobre a validade do conflito, se é que ele existe, entre o bem comum e o respeito pela igualdade, implica uma investigação das condições sociais atuais. A investigação sobre algumas especificações próprias do mundo contemporâneo, que abarca uma série de movimentos culturais e intelectuais em campos tão diversos como a crítica literária, a filosofia, a teoria política entre outras áreas de estudo, não tem a pretensão de confeccionar um mapa capaz de interligar os diversos fenômenos em uma única teoria, mas tratar da interpretação dada ao problema do pluralismo³⁰.

Sendo a realidade contemporânea uma realidade atravessada pelo pluralismo, uma primeira etapa de leitura repousa sobre o impacto inegável de suas interpretações junto à ideia de bem comum, propondo-lhe desafios fundamentais. Num segundo momento, faz-se necessário problematizar o

²⁸ Cf. SANDEL, Michael J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996], p. 4 e RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 157. In: HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 10.

²⁹ Cf. DEWEY, John. *The Public and Its Problems*. Athens, OH: Swallow Press/Ohio University Press, 1994, capítulo 4. In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 10.

³⁰ Problematizando sobre o destinatário das reflexões do teólogo, David Tracy recorda que “o conceito de *indivíduo* é a base última, mas ainda não a penúltima, da realidade complexa do eu contemporâneo do teólogo. O pluralismo dos mundos culturais enriqueceu todos nós com novas visões de nossas vidas em comum e com novas possibilidades de uma vida autêntica. Contudo, raramente podemos encarar com equanimidade o preço que se paga por isso. Porque cada um de nós parece tornar-se não um eu individual, mas diversos eus simultaneamente. Cada um fala não meramente a diversos públicos exteriores ao seu eu, mas a diversos públicos interiorizados em suas próprias reflexões sobre a existência autêntica. As questões fundamentais são de fato levantadas pelo e para o indivíduo. Uma resposta individual, ainda que apaixonada ou tentativa, é, em última análise, também singular e profundamente pessoal. Contudo os destinatários de nossas reflexões, incluindo o conflito entre os destinatários de cada eu, são diversos.” TRACY, David. *A imaginação analógica: A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Coleção *Theologia Publica* 7. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 22-23.

pluralismo como capaz de inviabilizar a possibilidade de um humanismo de fundo cristão. Uma terceira etapa trabalha com as respostas dadas pelo comunitarismo e a ênfase dada à suspeição, ambas inadequadas para o atual contexto. Enfim, e esta será uma tarefa posterior, uma necessária contribuição teológica sobre a noção do bem comum pode lançar novas luzes à problemática do pluralismo.

2.4

O pluralismo: radicalidade na interpretação

O pluralismo não é uma realidade necessariamente nova. A consciência da diversidade de formas de conceber a vida boa e de organizar a sociedade tem sido uma característica da vida intelectual ocidental desde seus primórdios. O exemplo clássico, já acenado anteriormente, vem de Aristóteles, que estudou os modos de vida e os diferentes sistemas políticos das sociedades de sua época na tentativa de descobrir a melhor forma de governo. Seu intento resultou numa de suas mais conhecidas obras, *Política*. Sua concepção do ser humano como um animal social ou político (*zoon politikon*) estreitava essencialmente a ligação do bem do cidadão individual ao bem da polis³¹. Os indivíduos levariam uma vida boa à medida que fossem capazes de contribuir para o bem da cidade-Estado. Aristóteles desenvolveu sua compreensão de bem comum no contexto da *polis* grega, uma unidade política de porte limitado³², numa capital, Atenas, cujo contexto não era de uma comunidade homogênea e igualitária. Havia na cidade ateniense um número significativo de estrangeiros e escravos que, juntamente com as mulheres, eram tolhidos de participar na vida pública como cidadãos. Essas limitações motivam certa suspeita de que a ideia de bem comum é irrelevante numa sociedade diversa e numerosa, que busca tratar seus cidadãos de maneira igual.

Hollenbach³³ não desconsidera os questionamentos supracitados, mas observa que na Atenas de Aristóteles havia um espaço público. Neste espaço as diferentes visões sobre a vida boa eram debatidas pela força do argumento. Não se concebia a ideia de que o forte sobrepujasse o fraco nem sequer se concebia a exclusão daqueles que possuíssem uma visão diferente daquela dos demais. Havia

³¹ ARISTÓTELES., op. cit., 1169b.

³² Ibid., 1170a.

³³ Cf. HOLLENBACH, David., op. cit., p. 11.

uma terceira via à tirania e ao ostracismo na busca do bem comum, e esta era o engajamento ativo dos cidadãos no debate público sobre a melhor forma de vida em comum – aí estava a marca de sua igualdade. O compromisso moderno com a igual dignidade de todas as pessoas desafia a exclusão das mulheres, dos escravos e dos estrangeiros do exercício de sua cidadania na Atenas de Aristóteles. Mas daí não se deve concluir que, quando os cidadãos têm diferentes compreensões da vida boa, o tratamento igualitário implica uma busca opressiva e forçosa do bem comum. A igualdade entre os cidadãos principia no debate a partir de diferentes compreensões do bem, mas irá além quando estes participam ativamente na definição e prossecução do bem que eles têm em comum.

A força do pensamento aristotélico incrementa o debate contemporâneo: a compreensão de livre cidadania pode ser estendida a todos, mantendo a busca do bem comum como um objetivo social realista? A mudança de contexto histórico, da Atenas de Aristóteles às metrópoles contemporâneas, e as implicações aí contidas despontam como uma das dúvidas na consecução do bem comum como um objetivo realista no cenário atual. O contexto e a experiência históricos, não necessariamente fatos válidos, são a origem dessas dúvidas³⁴.

Outros dois teólogos que alicerçam o pensamento de Hollenbach³⁵ acerca do bem comum também lidaram com ambientes plurais. Santo Agostinho, na *Cidade de Deus*, aponta variadas formas de concepção de vida boa, a partir dos vieses religioso, filosófico e o político, que também pautaram a concepção dos gregos e romanos. Tomás de Aquino, no mesmo diapasão, conhecia bem a realidade das diferenças filosóficas e religiosas, ainda que transitasse num contexto medieval de cristandade relativamente homogêneo. Segundo Hollenbach, Tomás aprendeu a filosofia aristotélica com os judeus e os muçulmanos árabes. Ele parecia ter clareza de que a razão humana é capaz de apreender as grandes linhas do bem comum, mesmo em uma sociedade que não é religiosamente unificada. No decorrer da vida intelectual do mundo ocidental a própria era moderna manteve elementos do humanismo clássico e cristão, mas não sem lidar com a falta de consenso sobre o bem humano.

³⁴ Aristóteles busca referência tanto nas “compilações de leis e constituições” como na “ajuda da experiência”, sem a qual o exame dessas compilações ocorreria sem o reto discernimento. Ambas são a base do seu estudo sobre o bem da comunidade política na *Ética a Nicômaco*. Cf. ARISTÓTELES., op. cit., 1181b.

³⁵ Cf. HOLLENBACH, David., op. cit., p. 12-13.

Aristóteles e Tomás de Aquino encaminharam o debate sobre o bem comum de tal forma que, se considerados o tamanho e a heterogeneidade cultural da sociedade contemporânea, outra discussão a esse respeito faz-se necessária: a razoabilidade de que tradições culturais e religiosas diferentes sejam capazes de identificar determinados aspectos comuns da vida boa no convívio social. A manutenção desta esperança permite a busca do bem comum como uma possibilidade realista. No sentido contrário, estaria o caminho para lidar com as diferenças irreconciliáveis, que é a tolerância.

O dissenso a respeito do bem humano no mundo moderno, além de angariar elementos provenientes do período clássico e do humanismo cristão, arrebatou filósofos como Locke e Kant, assim como os pais da Constituição Americana, Jefferson e Madison, que desenvolveram sua compreensão sobre os direitos da pessoa humana em resposta ao conflito religioso da pós-Reforma. No campo da teologia Rahner e Lonergan³⁶ buscaram fundamentos para uma expressão de fé e a construção de uma teologia humanista no contexto da consciência moderna de pluralismo, explorando a subjetividade humana.

O elemento novo na consciência pós-moderna do pluralismo é a natureza radical da seguinte questão: até que ponto pode ser dito que os seres humanos têm alguma coisa em comum entre si? Atualmente, a diversidade cultural conflita com a consciência moral de forma mais intensa devido ao alcance e à rapidez da comunicação. A esperança iluminista de que a razão poderia libertar a humanidade das fronteiras e limites das tradições provou ser problemática, justamente em virtude da existência de outras racionalidades, que têm uma

³⁶ “Embora muitos pareçam intrigados com o fenômeno [resgate do poder manifestador de uma imediatidade religiosa originadora transformada pelas interpretações teológicas dos símbolos de uma experiência de fé cristã viva, contemporânea, eclesial], não chega a ser realmente tão surpreendente que, a despeito de suas diferenças óbvias e cruciais, as respostas teológicas de muitos teólogos católicos e protestantes liberais tendam a ser análogas em estrutura e espírito: a confiança similar que elas têm nos poderes mediadores da razão crítica e/ou especulativa, sua abertura para a investigação metafísica, seu amor pela tradição cristológica do logos, sua abertura, embora vigiada, para a experiência mística. Todas essas formas da teologia contemporânea – de Schleiermacher a Cobb, Gilkey e Ogden na tradição protestante liberal; de Tomás de Aquino a Rahner, Lonergan e aspectos importantes das teologias de Küng e Schillebeeckx na tradição católica – reexpressam, por meio de diferentes métodos e tradições de reflexão, a realidade de alguma rota de mediação filosófica que leva à experiência intelectual-religiosa da imediatidade mediada do poder da manifestação. Esse poder raramente é sentido como irrompendo da própria natureza, como em tempos antigos. Antes, o poder é revelado agora por meio das mediações críticas da razão, que reflete sobre a experiência original do milagre na existência somente para chegar, mediante reflexão filosófica, a um senso mediado para uma confiança fundamental na realidade última de Deus, bem como uma confiança correspondente em toda a realidade como agraciada.” TRACY, David., op. cit., p. 483.

dependência significativa da tradição. Assim, uma das principais características da era atual parece ser a perda de confiança na capacidade humana de apreender o real, isto é, uma declinação da vontade de saber o que o ser humano realmente é. Isto ultrapassa a perda de confiança na capacidade de descobrir e articular uma lei natural que detalha o bem humano. Pensadores modernos, entre eles Sartre, realizaram essa mudança, mas mantiveram a convicção de que a liberdade e a capacidade de escolha afirmam-se como características fundamentais da pessoa humana. Outras correntes do pensamento pós-moderno questionam até mesmo esta reivindicação mínima³⁷.

Partir de uma dose de agnosticismo sobre a definição de quem é o ser humano, não torna plausível a ideia de que todas as pessoas possam partilhar um bem comum. A busca de um bem que seja comum aos seres humanos não está descartada por causa das distorções da vontade, como defendia Santo Agostinho. Da mesma forma, esta perspectiva não é inalcançável simplesmente pelo fato de conhecer que o que se tem em comum é mínimo ou incompleto. Parece não haver possibilidade de saber mais do que a localização social permite saber ou que a língua falada seja capaz de moldar o ser das pessoas em inúmeros aspectos. Parece impossível o compartilhamento de qualquer estrutura ontológica comum que transcenda as particularidades sociais. A encruzilhada em que se encontra o bem humano fica ainda mais complexa quando se depara com a questão de se há, de fato, um bem de todos os seres humanos como tal. A motivação, dentre outras, é que os seres humanos parecem ser tão diferentes quanto às línguas que falam assim como quanto às particularidades dos mundos que habitam.

Segundo Hollenbach³⁸, no universo pós-moderno alguns pensadores postulam um número potencialmente ilimitado de verdades, que são garantidas

³⁷ “Para [Jean François] Lyotard, não há ‘razão una’, mas somente a ‘razão no plural’ e por isso as versões paradigmáticas dos discursos não são suas variantes, mas constituem suas formas fundamentais.” [...] “Vattimo fala de um processo de emancipação da diferença: à medida que se suprime a ideia de uma racionalidade central da história, explode o mundo da comunicação generalizada numa multiplicidade de racionalidades ‘loais’ de minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas, que agora tomam a palavra, já que não são mais silenciadas pela representação de que uma única forma de humanidade autêntica deve ser efetivada à custa de todas as particularidades, de todas as individualidades limitadas, efêmeras e contingentes.” Cf. TRASFERETTI, José e GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (orgs.). *Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 24.

³⁸ Cf. HOLLENBACH, David. “The common good in the postmodern epoch: what role for theology?” Conferência proferida na Convenção Anual do College Theology Society. Worcester, Massachussets (College of the Holy Cross), June 1st, 1995.

pela sua coerência com as convicções aprendidas nas comunidades culturais e intelectuais específicas que constituem o ser da pessoa. Hollenbach crê que a questão da coerência e do realismo da verdade é bastante complexa, porém a completa negação do realismo traz algumas consequências preocupantes para a plausibilidade da ideia do bem comum.

O filósofo pragmático Richard Rorty é um dos exemplos invocados por Hollenbach. Rorty dirá que emitir um julgamento condenando a tortura de outro ser humano como uma ação errônea corresponde à afirmação de que é o tipo de ação que não deve ser realizada³⁹. Se o julgamento tem um respaldo minimamente significativo enquanto verdadeiro, então se torna uma verdade no universo liberal. Rorty reconhece que tal atitude equivale a abandonar a aspiração de conhecer o que significa tratar os seres humanos de forma verdadeiramente humana. Esse abandono conduziria a uma cultura em que não há resquício de divindade e na qual o relativismo desvirtua o cumprimento das necessidades mais profundas do espírito humano⁴⁰.

Rorty assume uma postura agnóstica tanto com relação ao humano como com relação ao divino, mas apela para uma solidariedade entre as pessoas, especialmente a solidariedade com aqueles que são vítimas de exclusões legitimadas por reivindicações que invocam a normatividade humana. Este apelo à solidariedade é digno de louvor, mas a questão sobressalente é se esta solidariedade faz sentido para a pessoa, numa visão de mundo que refuta uma compreensão normativa comum da humanidade e, ao mesmo tempo, questiona se há um elo comum entre os seres humanos.

Embora a realidade norte-americana⁴¹ seja significativamente mais plural na realidade contemporânea que num passado recente, sobretudo quanto à questão religiosa, Hollenbach reconhece que as diferenças religiosas foram paulatinamente

³⁹ “[...] was enlightened, secular, through and through. It would be one in which no trace of divinity remained, either in the form of a divinized world or a divinized self. [...] It would drop, or drastically reinterpret, not only the idea of holiness but those of devotion to truth and of fulfillment of the deepest needs of the spirit. [...] In such a culture, warnings of relativism, queries whether social institutions had become increasingly rational in modern times, and doubts about whether the aims of liberal society were objective moral values would seem merely quaint.” Cf. RORTY, Richard. “Postmodernist Bourgeois Liberalism.” In: HOLLINGER, Robert (ed.). *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985, p. 216.

⁴⁰ Cf. HOLLINGER, Robert. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 45.

⁴¹ John A. Coleman problematiza a questão da diversidade cultural na sociedade americana sob a ótica do catolicismo. Cf. COLEMAN, John A. *An American Strategic Theology*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2005, p. 163-165.

popularizadas. Esta popularização ocorreu de tal forma que há uma apreensão no meio popular e acadêmico quando o envolvimento da religião na política está em debate. Se no passado os conflitos religiosos foram responsáveis pelo banimento de uma compreensão consensual em torno do bem comum, a questão que se coloca agora é se o pluralismo religioso não seria a grande barreira para uma releitura do bem comum. Diante de diferentes concepções de vida boa, a revitalização do conceito de bem comum como um objetivo social poderia reacender os conflitos religiosos, encorajando os fiéis ao uso da força para sobrepor sua visão particular de vida boa?⁴²

A devida atenção aos perigos provenientes do envolvimento da religião na vida pública não diminuem sua força. As religiões parecem exercer papel ímpar no resgate da ideia e da consecução do bem comum na sociedade pós-moderna. A rejeição às novas formas de conflitos religiosos, presentes nos mais diversos grupos ao redor do mundo, não quer dizer que a religião deve ser relegada somente ao seu caráter subjetivo, privado. Entre as possíveis escolhas, desde a subordinação dos valores religiosos ao mote do liberalismo clássico até a aceitação passiva dos conflitos entre povos – conflitos estes inspirados na religião – reaparece a alternativa da contribuição da religião para o bem público, zelando por uma cultura da paz e pela liberdade das pessoas.

2.4.1

O humanismo cristão: possibilidade paradigmática

Diante dos desafios suscitados por interpretações radicais acerca do pluralismo, Hollenbach toma como ponto de partida a contribuição seminal do também teólogo norte-americano John Courtney Murray. É louvável sua lucidez, que praticamente anuncia o fim da era moderna, ao afirmar o direito à liberdade religiosa. Hollenbach também reconhece que a adaptação do catolicismo para a mais central das liberdades modernas não era o objetivo final de Murray. Para Murray a resolução da questão da liberdade religiosa foi uma pré-condição para enfrentar de forma exitosa um problema maior, a saber, a possibilidade de um humanismo cristão em novo contexto. Em meados do século passado, Murray

⁴² Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 87ss.

reconhecia que nas sociedades livres as instituições cumpriam razoavelmente sua função. Em sua cosmovisão, o desafio maior repousava sobre questões básicas, formuladas por ele numa dupla vertente: primeiro, a questão da sacralidade da pessoa humana (*res sacra homo*) e, segundo, a relação entre esta santidade da pessoa humana e as muitas dimensões seculares da vida social, econômica e política. Para Murray as normas processuais e as instituições propostas pela modernidade para a proteção da liberdade humana eram realmente admiráveis, mas demonstravam ser insuficientes para dar sustentabilidade à dignidade humana, a menos que fossem vistas como um reflexo da estrutura ontológica mais profunda da sociedade. É dele a afirmação de que estas

[...] questões básicas, atualmente, só podem ser concebidas em termos metafísicos e teológicos – são questões de verdade. Elas dizem respeito à natureza e estrutura da própria realidade, compreendida como ordem da natureza – acessível à razão humana – e como economia da salvação, tal como proposto pela revelação cristã⁴³.

A preocupação outrora manifestada por Murray continua muito presente no mundo atual. A proposta moderna do pensamento iluminista, que via na razão humana liberal o sustentáculo de um humanismo genuíno, capaz de acessar de modo progressivo verdades universalmente válidas, perdeu fôlego no contexto pós-moderno. O próprio Murray, em 1957, constatou esse fracasso:

Um processo de questionamento [...] vem acontecendo nos últimos tempos; muitas ideias caras à modernidade acabaram encontrando na expressão de Trotsky, “lata de lixo da história”, seu destino. Por exemplo, não valorizamos demasiadamente o brilhante e frágil conceito de razão do século XVIII; não damos o devido crédito ao princípio da harmonia automática e, sequer, à inevitabilidade do progresso. Nós rejeitamos a doutrina da modernidade que afirmou ser o governo o único inimigo da liberdade [...]. Percebemos que a experiência moderna, originalmente concebida apenas como um experimento de liberdade deveria ter propiciado uma experiência de justiça. Sabemos que o individualismo míope da modernidade levou-a a outros erros, até mesmo em uma falsa concepção do problema do Estado em termos de dicotomia irreal: individualismo *versus* coletivismo. Há descrédito quanto ao princípio da modernidade que considerava o avanço [humano] no domínio sobre a natureza – que é cada nova acumulação de poder – como necessariamente libertador. Começamos a compreender a polivalência do poder. Na verdade, sabemos que são pós-modernas [as pessoas], vivendo em uma nova era, principalmente porque começamos a ver o que a modernidade nunca viu – [...] a visão horrível do

⁴³ Cf. MURRAY, John Courtney. *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*. Nova York: Sheed and Ward, 1960, p. 198-199.

homem, senhor da natureza, mas não de si mesmo, o possuidor da natureza que perdeu a sua própria identidade⁴⁴.

2.4.2

O comunitarismo e a suspeita: possíveis respostas

Hollenbach estabelece um diálogo com duas respostas, caracteristicamente pós-modernas, consideradas por ele no mínimo infrutíferas e, na pior das hipóteses, perigosas. A primeira resposta ele denomina comunitarismo de tradição fechada; já a segunda se condensa na suspeição, abarcando todo o agnosticismo sobre o humano⁴⁵.

Numa abordagem sucinta, Hollenbach diz que o comunitarismo abandonou a esperança iluminista de uma racionalidade universal e substituiu-a pelo tribalismo. Richard Rorty se aproxima desse ponto de vista ao afirmar que a moralidade é simplesmente uma questão a respeito do que “nós fazemos” e “não fazemos”, em que o “nós” é um grupo identificado sociologicamente e formado por uma tradição e cultura comuns. Na visão de Rorty, essa tradição é a do liberalismo burguês com sua forte aversão à crueldade para com todo e qualquer ser humano. Em virtude deste compromisso de evitar a crueldade, a sensação de perigo é atenuada. Mas, o fato de ele sublinhar também a contingência da aversão liberal à crueldade, permite inferir que não há razões suficientes para esperar que ela perdure e sequer para argumentar que deveria fazê-lo. Em Rorty, a noção de solidariedade comunitária está fundamentada em uma tradição fechada, pelo simples fato de não haver base para argumentar que essa solidariedade maior é, de fato, uma exigência do que os seres humanos realmente são. A participação ou não participação está embasada no fato de alguém ser ou não “um de nós” – “De acordo com este ponto de vista, o que conta como racional [...] está em estreita relação com o grupo para o qual necessitamos justificar a nós mesmos, para o grupo cuja crença compartilhada é determinante na referência da palavra *nós*”⁴⁶.

⁴⁴ Ibid., p. 200.

⁴⁵ Cf. HOLLENBACH, David. “The common good in the postmodern epoch: what role for theology?” Conferência proferida na Convenção Anual do College Theology Society. Worcester, Massachusetts (College of the Holy Cross), June 1st, 1995.

⁴⁶ Cf. RORTY, Richard. “The Priority of Democracy to Philosophy”. In: PETERSON, Merrill D. & VAUGHAN, Robert C. (eds.). *The Virginia Statute for Religious Freedom: Its Evolution and Consequences in American History*. Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 1988, p. 259.

Esta compreensão do comunitarismo permeia algumas reflexões teológicas, segundo Hollenbach. Ele cita nominalmente a obra de Stanley Hauerwas e George Lindbeck⁴⁷. Lindbeck compara a religião a uma linguagem ou sistema cultural. Como a linguagem e a cultura, uma tradição religiosa provê uma estrutura que influencia aqueles que a apreenderam em sua percepção da realidade, além de interferir no modo como conduzem suas vidas. Neste aspecto, a experiência humana e a razão não são fontes de conhecimento independentes das tradições históricas e culturais. A tradição parece estruturar a experiência e a razão, de tal forma que a racionalidade, por exemplo, é emoldurada por convicções que a pessoa já possui. Lindbeck postula que o significado de uma religião, assim como o sentido ético de vida que ela propõe, estão presentes na normatividade desta mesma religião. Numa leitura de cunho linguístico-cultural, os esforços para compreender uma religião ou uma ética religiosa dependem da vontade de ser educados na tradição dessa religião. Da mesma forma que os significados das palavras são dependentes de seu lugar dentro do sistema total da língua em que estão inseridos, os significados das crenças religiosas e das normas éticas dependem do seu lugar dentro da religião, entendida como um *modus vivendi*. Diz Hollenbach que, na leitura teológica de Lindbeck, o significado é “intratextual” e não deixa de ser uma forma pós-moderna de reafirmar a convicção de Lutero de que a norma da fé cristã e da teologia é *sola Scriptura*⁴⁸.

A partir dessa concepção, Lindbeck recomenda abandonar a tentativa de traduzir as Escrituras em categorias extrabíblicas, desaconselhando o intento de descoberta de uma moralidade humana comum. A tarefa do teólogo moral seria a de descrever a realidade no âmbito da estrutura das Escrituras e descobrir as implicações comportamentais desta descrição no contexto contemporâneo. Consequentemente, para os cristãos a tarefa seria “permitir que suas condições culturais e os diversos laços afetivos fossem moldados pelo conjunto das histórias bíblicas, que vão desde a criação até o *eschaton*, culminando com a paixão e ressurreição de Jesus”⁴⁹. O texto bíblico, tomado em sua totalidade, tem primazia entre as fontes da teologia e da ética⁵⁰. A manutenção da fidelidade ao significado

⁴⁷ Cf. HOLLENBACH, David., op. cit.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Cf. LINDBECK, George. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Filadélfia: Westminster, 1984, p. 84. In: HOLLENBACH, David. op. cit.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 118. In: *Ibid.*

contido no texto bíblico normativo possibilita ao cristão dar a sua singular contribuição num mundo estranhamente dividido.

Para alcançar tal objetivo, os cristãos devem se unir e formar grupos comuns, cujos membros socializem perspectivas particulares de apoio e preocupação para e com os outros⁵¹. Qualquer tentativa de encontrar uma base comum com as pessoas não cristãs ameaça enfraquecer a força destas comunidades e de sua contribuição para a sociedade plural como um todo. Para Hollenbach, essa ideia reforça a tentação que acompanha permanentemente as comunidades religiosas, que é a de interpretar o mundo como uma batalha entre os que estão no grupo *versus* os que estão fora do grupo, tanto na teoria quanto na prática⁵². Essa cosmovisão contradiz a noção mínima de bem comum, contribuindo sobremaneira para o pessimismo pós-moderno sobre o próprio significado de bem comum em si. Esse tipo de construção teológica, além de não contribuir para a ressignificação do bem comum, sugere, ainda, que ele sequer existe.

Hollenbach retoma em sua reflexão o trabalho de sociologia da religião realizado por Gilles Kepel, cuja tradução em inglês foi intitulada de *The Reveng of God*⁵³. Ao realizar uma releitura de alguns movimentos, tais como a revolução iraniana desencadeada pelo aiatolá Khomeini; o sionismo militante em Israel; o movimento italiano de Comunhão e Libertação; o movimento Maioridade Moral, inspirado no protestantismo fundamentalista norte-americano, Kepel conclui que a ascensão de comunidades delimitadas fortemente pela crença afronta de modo direto a modernidade secular, e cuja existência torna-se paradigmática no tocante ao papel emergente da religião na vida pública. Ainda que passível de distorção, a presença desses movimentos como representantes de alguma forma de religião, aponta para uma dimensão inegável da realidade contemporânea. Kepel dirá que eles estão enraizados em um profundo mal-estar com relação à fragmentação do meio social, fato notável em diversos lugares e contextos. De algum modo, sua presença revela uma perda da fé na capacidade do projeto da modernidade de oferecer uma estrutura de sentido à vida. Outro fator interessante é perceber que

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 127. In: *Ibid.*

⁵² Cf. HOLLENBACH, David. *op. cit.*

⁵³ Cf. KEPEL, Gilles. *The Reveng of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994. O original francês, *La Revanche de Dieu*, foi publicado em 1991. In: HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 90ss.

estes movimentos proliferam entre os segmentos mais bem formados da sociedade. Conforme a percepção manifestada pelo próprio Kepel, os adeptos desses movimentos

[...] queixam-se da fragmentação da sociedade, da sua anomia, da ausência de um ideal abrangente digno de sua fidelidade. Eles não lutam contra uma ética secular, que segundo eles não existe, mas consideram que, em última análise, a modernidade produzida pela razão, sem Deus, não conseguiu produzir valores⁵⁴.

As implicações políticas do ressurgimento desse tipo de comunidade religiosa, bem como os fenômenos análogos de nacionalismos fundamentalistas emergentes, induzem outros pensadores pós-modernos a uma atitude de suspeição: as afirmações sobre a verdade do significado primordial da vida são distorções para o poder e a autoafirmação.

A linha de pensamento de Richard Rorty, de que um mundo onde a prevenção à crueldade é o maior valor a ser cultivado, conduz à ideia de um mundo em que a noção de verdade em si é uma forma suspeita de pensar. Rorty rejeita essa forma de comunitarismo que Seyla Benhabib denominou integracionista, uma vez que busca superar a fragmentação social, a alienação e o individualismo, a fim de reorganizar a vida social em torno de uma estrutura de integração de valores⁵⁵. Quando essa estrutura de valores torna-se uma agenda política a fim de regular a vida pública e quando não há espaço institucional para a crítica da estrutura proposta, então a atitude de suspeição é justificável. Benhabib partilha da insatisfação comum com o individualismo atomista da modernidade, bem como algumas de suas práticas. Mas, a ausência de uma reflexão mais apurada sobre o papel atribuído às tradições comuns, acaba reforçando a suspeição. Seyla Benhabib diz ser lamentável a falta de clareza dos comunitaristas:

A falta de clareza da sua parte [comunitarismo integracionista] sobre a questão da prioridade da liberdade levou seus críticos contemporâneos a assumir que os comunitaristas são defensores de unidades sociais pequenas, homogêneas e

⁵⁴ Cf. HOLLENBACH, David. "The common good in the postmodern epoch: what role for theology?" Conferência proferida na Convenção Anual do College Theology Society. Worcester, Massachusetts (College of the Holy Cross), June 1st, 1995.

⁵⁵ Cf. BENHABIB, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992, p. 77.

indiferenciadas, particularmente propensas ao exclusivismo, à intolerância e, talvez, até mesmo às formas de racismo, sexismo e xenofobia⁵⁶.

Hollenbach retoma as conclusões do sociólogo da religião Jose Casanova, na abordagem desses receios com uma descrição alternativa da presença pública da religião. À semelhança de Kepel, Casanova conclui que as comunidades religiosas exercem diferentes e significativas funções na vida social atual, além daquelas anunciadas pelas teorias modernas de secularização⁵⁷. Ele distingue três possíveis significados do processo de secularização: o primeiro diz respeito ao declínio da religião no mundo moderno, que continuará até que finalmente ela desapareça; o segundo seria a privatização da religião, isto é, o deslocamento de seu significado escatológico (busca de salvação) e pessoal para a esfera subjetiva do eu, deslocamento que torna a religião irrelevante para o funcionamento institucional da sociedade moderna; e, por fim, a diferenciação funcional do papel exercido pela religião com relação a outras esferas de atividade humana, principalmente o Estado, a economia, e a ciência⁵⁸. Segundo Hollenbach, a argumentação persuasiva de Casanova leva a crer que os dois primeiros significados contrariam os fatos. Os motivos para tal crença são que, numa perspectiva global, a religião não está em declínio e também não deixou a seara pública para refugiar-se na esfera privada. Casanova diz que, em sua maioria, as teses do declínio e da privatização da religião estão baseadas na experiência da Europa Ocidental moderna e não necessariamente podem ser generalizadas para outras partes do mundo.

Jose Casanova enxerga como positivas as conquistas ocidentais da modernidade de respeito pelas liberdades religiosa e pessoal. Mas apoiará a terceira dimensão da secularização: a diferenciação institucional da religião do Estado e do controle hegemônico da vida social, intelectual e política. A partir dessa leitura, emergem questões complexas que Hollenbach considera centrais para a contribuição da religião na consecução do bem comum na pós-modernidade⁵⁹. Poderia a religião proporcionar uma sensação de sentido último e salvação, inclusos aí o sentido e a esperança utópica que buscamos na atividade

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 76.

⁵⁷ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 117ss.

⁵⁸ Cf. CASANOVA, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, capítulo 1.

⁵⁹ Cf. HOLLENBACH, David., *op. cit.*, p. 120.

política, econômica e intelectual? Isto poderia ocorrer sem a necessária pretensão de ser uma verdade religiosa, que poderia vingar em legitimação de totalitarismo político e obscurantismo intelectual? Se esta empreitada não puder ser realizada, então o esforço religioso para identificar e buscar o comum, antes do bem privado, será mera tentativa de questionamento da suficiência de modernidade, senão de negação de suas realizações.

A argumentação de Jose Casanova, corroborada por Hollenbach, diz que as comunidades religiosas podem desempenhar funções públicas legítimas nas sociedades pluralistas, sem desmerecer ou desvalorizar a liberdade. Isto se dá sob três aspectos: primeiro, quando a religião entra na esfera pública para proteger não apenas sua própria liberdade de religião, mas todas as liberdades e direitos modernos – exemplo singular foi o papel da Igreja Católica no processo de democratização em países como a Espanha, a Polônia e o Brasil. Segundo, quando a religião entra na esfera pública para questionar e contestar a absoluta autonomia das esferas seculares e suas reivindicações de organização, que abdicam de éticas estranhas ou quaisquer considerações de ordem moral. Neste aspecto, Casanova cita a carta pastoral dos bispos norte-americanos sobre a corrida armamentista e a justiça econômica para todos como exemplos. Terceiro, quando a religião entra na esfera pública para proteger o tradicional universo da vida contra a ingerência administrativa ou judicial do Estado, deixando questões abertas ao público e uma autorreflexão coletiva sobre a ética discursiva moderna. A postura da moral católica sobre o aborto e o direito à vida são exemplos bastante contundentes⁶⁰.

Jose Casanova defende um papel ativo da religião na vida pública no âmbito da sociedade civil mais que no do Estado. A religião pode contribuir para a vida pública quando se baseia num discurso civil sobre o significado e a esperança para uma existência comum. Mas que pode não acontecer quando seu discurso é baseado na imposição de tais sentidos e esperanças através do poder do Estado, da burocracia administrativa ou do mercado. Há uma integração dos horizontes da função pública da religião com uma visão normativa da importância da sociedade civil, tanto como esfera geradora de sentido quanto como uma fiscalizadora do crescente poder estatal, das burocracias administrativas e da influência dos mercados na vida das sociedades.

⁶⁰ Cf. CASANOVA, Jose., op. cit., p. 57-58.

Após esta análise prévia, percebe-se que as opções não estão restritas ao comunitarismo radical ou à autoafirmação do poder de grupo por parte das comunidades religiosas. As discussões sobre a função da religião na vida pública atual parecem movidas pelo medo de que a religião seja, fundamentalmente, anticivil e que sua presença na vida pública seja uma ameaça à liberdade. A leitura de Kepel, quando retoma o aiatolá Khomeini como paradigmático na definição da função pública da religião ou a sugestão frequente de John Rawls de que as guerras de religião nos séculos XVI e XVII são uma memória histórica relevante para tal suspeição, invariavelmente conduz ao medo de encarar a religião como uma forma de força pública e gera entusiasmada e, às vezes, conflituosa discussão. Por outro lado, há que ressaltar que algumas figuras históricas como Lincoln, Martin Luther King e o arcebispo em El Salvador, Oscar Romero, simbolizaram paradigmas mais esperançosos.

Qual deve ser o impulso orientador: o medo do abuso ou a esperança de uma contribuição positiva por parte das comunidades religiosas? Hollenbach recorda Robin Lovin quando ele diz que devemos conceber a relação do religioso e do político em termos do “discurso ao qual aspiramos” mais que das “distorções às quais tememos”⁶¹.

2.4.3

O pluralismo e o bem comum

A diversidade de culturas no mundo contemporâneo provoca um verdadeiro embate a respeito do que seja o bem comum a todos, situação esta que às vezes extrapola o nível de consciência social. Um dos principais motivos para esta constatação é o aumento do alcance e da rapidez da comunicação⁶². Segundo

⁶¹ Cf. LOVIN, Robin. “Perry, Naturalism and Religion in Public.” *Law Review* 63 (1989), p. 1539. In: HOLLENBACH, David. “The common good in the postmodern epoch: what role for theology?” Conferência proferida na Convenção Annual do College Theology Society. Worcester, Massachussets (College of the Holy Cross), June 1st, 1995.

⁶² “As distâncias estreitaram-se com o avanço tecnológico dos meios de transporte e de comunicação. O primeiro facilitou e estimulou movimentos migratórios temporários ou permanentes. Já os meios de comunicação nos proporcionam um espetáculo ‘babélico’, trazendo para dentro do espaço privado de identidade a frenética diversidade cultural da humanidade de que não nos dávamos conta. Nesse contexto, o projeto educacional da tradição racionalista – voltado para a convivência com o idêntico, com a verdade universal e com a utopia comum – parece ser algo anacrônico ou, no mínimo, incompleto diante da pluralidade cultural com que deparamos

Hollenbach, o ceticismo sobre a compatibilidade de uma visão compartilhada da vida boa e que preserve a liberdade é algo generalizado na consciência popular contemporânea do mundo ocidental, especialmente nos Estados Unidos⁶³. As pessoas estão cada vez mais conscientes de que há outros diferentes tipos de pessoas propensas a relações sociais, seja perto ou longe. Essa diversidade relacional pode, sim, ser vista como uma fonte de conflitos na experiência cotidiana do encontro, como também pode enriquecer a vida da pessoa humana em seu aspecto individual e grupal, isto é, em sociedade. Hollenbach se apropria da ideia expressa por Michael Sandel em seu livro *Liberalism and the Limits of Justice*, de que nós somos capazes de conhecer um bem em comum que dificilmente conheceríamos sozinhos. A ideia de que uma vida social comum facilita o conhecimento do bem comum, implica que uma vida em comum torna a busca objetiva deste bem comum uma necessidade social⁶⁴.

A afirmação de Sandel depende da valorização que um número razoável de pessoas atribui à existência de elos sociais entre elas. Esta experiência positiva de interdependência social permite a essas pessoas aprender umas com as outras, possibilitando um horizonte de consensos sobre a vida boa que, sem a existência e valorização desses laços de interdependência, poderia não ocorrer. Em sentido contrário, um grupo grande de pessoas que convivem como se fossem estranhas umas às outras, inviabilizam experiências positivas de unidade social. Unidade que se torna ainda menos provável quando as divergências culturais redundam em ameaças mútuas, em que o medo dá o tom para as relações. Nesse caso, a interação com pessoas diferentes pode ensejar um perigo a ser evitado. Esta realidade, embora relativamente nova para o mundo ocidental em geral e para os Estados Unidos em particular, é analisada por Hollenbach⁶⁵. A consciência do pluralismo é uma realidade rotineira e as diferenças culturais e religiosas se apresentam como parte do modo como as coisas são e continuarão a ser no futuro. O surgimento de conflitos étnicos e religiosos no cenário internacional revelou diferenças latentes entre os povos, diferenças que parecem tão profundas quanto as ideologias políticas de outrora entre capitalismo e marxismo. Nesse diapasão,

diariamente.” CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*. São Paulo: Editora UNESP, 2003, p. 14.

⁶³ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 17.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 19ss.

não é difícil perceber divisões similares entre comunidades dentro dos Estados Unidos, de tal forma que as injustiças do passado assombram o presente do país e podem suscitar novos conflitos. Em face dessas situações tensas, não se deve partir da presunção de que existe um bem que é comum às pessoas, nem parece tão óbvio assim que esse bem compartilhado possa facilmente ser identificado. Na verdade, não são poucos os analistas sociais que creditam à utopia a esperança de que possamos identificar e buscar o bem comum⁶⁶.

A consciência de ser uma sociedade pluralista tem revelado sérias dificuldades não só no aspecto da vida em comum, mas especialmente na compreensão da amplitude e profundidade do que seja uma vida boa. Desse modo, o pluralismo faz ganhar corpo a ideia de que a tarefa de conceber um bem que seja comum é impossível. Além disso, o pluralismo sugere um abandono dos esforços que incentivam a viver de tal forma que a realização de uma visão comum auxilie na superação de injustiças do passado, assim como do aprofundamento dos conflitos ou da precipitação da guerra. Se não há uma visão compartilhada da vida boa, qual o sentido de falar como uma comunidade? A compreensão diferente do que significa uma vida boa pode gerar relações mútuas baseadas na desconfiança. Se assim ocorrer, então é mais apropriado falar de uma justaposição de seres humanos do que de comunidade.

2.5

Individualismo e condição existencial

Identificando o novo ciclo de modernidade que recompõe o mundo, Lipovetsky e Serroy cavoucam na história as raízes do que denominaram cultura-mundo. Este tipo de cultura expandiu-se com o Iluminismo, “exaltando a unidade do gênero humano, os valores de liberdade e de tolerância, de progresso e de democracia”⁶⁷. Se a explicação simplista dos liberais para o advento da

⁶⁶ “We may be inclined to say: ‘Once upon a time there was a common life where what was good for one was good for all. In those days we could hold town meetings and elect representatives to decide how to achieve the shared good that benefits all of us. But today, the best we can hope for is tolerance toward all that makes us different from one another, and at worst we have to be ready to fight.’ Thus when people disagree about the good life and take it for granted that this disagreement is here to stay, the hope that they can ‘know a good in common that they cannot know alone’ seems a rather thin one.” Ibid., p. 21.

⁶⁷ LIPOVETSKY, Gilles & SERROY, Jean. *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 8.

modernidade foi a emergência da categoria libertária, após séculos de escravidão, e da racionalidade, depois do lapso considerável de tempo impetrado na idade das trevas, então as revoluções liberais que se sucederam [da Gloriosa à Francesa], outra herança não deixaram senão de uma sociedade de tipo individualista. No individualismo o indivíduo tem a primazia e a sociedade tem por fim assegurar a sua liberdade e o seu desenvolvimento. Do individualismo, diz Alexis de Tocqueville, que “é um sentimento reflexivo e tranquilo que dispõe cada cidadão a isolar-se da massa de seus semelhantes e a retirar-se com sua família e seus amigos; de modo que, depois de criar assim uma pequena sociedade à sua imagem, ele abandona facilmente a grande sociedade”⁶⁸. Cada indivíduo trabalha em prol de sua promoção e, quando muito, nos limites do respeito aos outros indivíduos. Há espaço para cada indivíduo fazer tudo o que não impede a liberdade dos outros indivíduos. O individualismo, por mais distinto que seja do egoísmo, aqui compreendido como vício, tende a ser absorvido no egoísmo e, assim, provocar uma instabilidade social permanente que inviabiliza qualquer vislumbre comum em relação ao bem humano. O individualismo, diferentemente da conquista da autonomia, que é irreversível, pode descambar para um isolacionismo que retira os apoios sociais que permitiriam ao indivíduo estruturar-se e provoca a desagregação dos laços sociais e políticos, a retração da vida pública em proveito da esfera privada.

A sociedade é relegada a um plano inferior, reivindicando inclusive sacrifícios individuais à medida que ela seja capaz de comprovar a necessidade de tais sacrifícios para o desenvolvimento dos próprios indivíduos⁶⁹. Nessa visão societária cada indivíduo pode e deve pensar, exercitar sua racionalidade para

⁶⁸ Cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie*. In: NEUTZLING, Inácio; BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana (orgs.). op. cit., p. 97.

⁶⁹ “[O individualismo] certamente não é uma invenção recente. Em ruptura frontal com a ideologia das civilizações anteriores, organizadas de maneira holista com fundamento sagrado, o individualismo constitui um sistema de valores que põe o indivíduo livre e igual como valor central de nossa cultura, como fundamento da ordem social e política. Essa configuração de valores se afirma plenamente na história a partir do século XVIII, tornando-se o princípio primeiro da ordem pluralista e liberal. Com os modernos, consagram-se os princípios da liberdade individual e da igualdade de todos perante a lei: o indivíduo se afirma como o referencial último da ordem democrática. Pela primeira vez na história, as regras da vida social, a lei e o saber não são mais recebidos de fora, da religião ou da tradição, mas constituídos livremente pelos homens, únicos autores legítimos de seu modo de ser coletivo. Enquanto o poder deve emanar da livre escolha de cada um e de todos, ninguém deve ser mais coagido a adotar esta ou aquela doutrina e submeter-se a regras de vida ditadas pela tradição. Direito de eleger seus governantes, direito de se opor ao poder estabelecido, direito de buscar por si mesmo a verdade, direito de conduzir a vida segundo sua própria vontade: o individualismo aparece como o código genético das sociedades democráticas modernas.” LIPOVETSKY, Gilles & SERROY, Jean., op. cit., p. 46-47.

buscar sua promoção pessoal e, pensando por si mesmo, rejeitar qualquer regramento, normatividade e tradição sem fundamento racional. Sendo a racionalidade um fator comum, o exercício do pensar por si mesmo pressupõe a inexistência de conflitos insolúveis. Caso tais conflitos apareçam, o progresso da razão se encarregará de encaminhar a solução.

Um fato inegável é que a modernidade mudou profundamente a relação pessoa-mundo, especialmente com a liberdade de investigação científica, que é crescentemente orientada por forças econômicas e políticas. Há um incentivo à liberdade de mercado e à produção abundante de bens, cujo objetivo é gerar bem-estar e felicidade. A ilusão de ótica provocada pela adesão à abundância redundando no enfraquecimento da capacidade de ação. A liberdade moderna está mais assentada no produto do que na atividade realizada pelo indivíduo para uma vida boa. Também de modo invertido, a liberdade capaz de promover o vínculo coletivo, universal, é paulatinamente reclamada como liberdade do indivíduo, isto é, de cada um individualmente. A prática do cada um por si vem acompanhada, conseqüentemente, da indiferença com relação ao outro, como se penetrar no mundo do outro fosse adentrar o inferno. A tolerância parece suprimir a noção de liberdade, levando à mútua desconfiança. Enfim, por mais que soe paradoxal, o indivíduo busca meios de emancipar-se das necessidades da condição humana.

Diante do predomínio do modelo secular, reinante na cosmovisão ocidental, que se propõe construir historicamente uma sociedade ordenada pela igualdade e pela justiça, o que se assiste no plano local e global é a ascendência de uma competitividade selvagem – a busca da vitória e do sucesso a qualquer custo. Sob a tutela de regimes democráticos, da tolerância e do respeito à diversidade cultural, o que de fato reina é a troca competitiva, impondo-se uma tirania de valores, que são globalizados por uma opinião pública massacrante e pelo autoritarismo de alguns impérios financeiros e suas ideologias.

Na análise de Lipovetsky e Serroy, o neoindividualismo evolui pleno de

[...] valores hedonistas, a oferta mais ampla de consumo e de comunicação, a contracultura, [que] convergiram para acarretar a desagregação dos enquadramentos coletivos (família, Igreja, partidos políticos, moralismo) e ao mesmo tempo uma multiplicação dos modelos de existência [...] uma vida *à la*

carte tornou-se emblemática desse *Homo individualis* desenquadrado, liberto das imposições coletivas e comunitárias⁷⁰.

Essa tendência presente na sociedade global com maior ou menor ênfase revela que a busca do bem-estar individual, de uma existência cada vez mais voltada para si mesma já vai se tornando um verdadeiro paradigma da condição existencial. O paradigma se estabelece por haver um consenso relativamente amplo a respeito da compreensão teórica e prática da sociedade em determinado momento, mesmo com realidades culturais diversas. O paradigma reforçado na teologia de David Hollenbach sob o mote liberal viva e deixe viver (*live-and-let-live*) corrobora o estado de desorientação individualista, em que a despolitização, o absentismo, a volatilidade ideológica e a fluidez eleitoral e o investimento massivo nas felicidades privadas são reinantes. “Essa nova liberdade de que se beneficiam os indivíduos não fez mais que completar sua desorientação, estando ela relacionada ao político em primeiro lugar”⁷¹.

Se as tendências vão se consolidando no paradigma de afirmação da lógica do indivíduo, da sensação e da experiência de liberdade, abre-se espaço para um quadro pessimista. A atração sedutora da autonomia, da individualidade e da liberdade diante de uma cultura fundamentalmente tradicional, tende a afastar as sociedades das grandes utopias, aumentando o ceticismo e o descrédito em relação à política, e alimentando um quase que total desinteresse pela coisa pública. A reaproximação do indivíduo de sua comunidade particular imediata, abdicando dos polos de identificação de caráter universal, pode ensejar o surgimento de novos enclaves. Segundo Lipovetsky e Serroy,

[...] os indivíduos libertos dos enquadramentos coletivos, mas ‘desnorteados’ e frágeis, podem querer buscar uma integração ‘tranquilizante’ em grupos, ‘seitas’, redes por vezes radicais e violentas. [...] Tendo ao fundo a desestabilização psicológica dos indivíduos, o perigo por vir não reside na destruição violenta das democracias liberais, mas em seu assédio pelas *minorias perigosas*, em um processo de insegurança crônica⁷².

⁷⁰ Ibid., p. 48.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., p. 53.

2.5.1

Individualismo americano: um *modus vivendi*

“Que nós somos como americanos?” Este questionamento norteou as reflexões de Robert Bellah e os coautores da obra *Habits of the Heart: individualism and commitment in American life*⁷³. Bellah busca compreender a orientação cultural da sociedade norte-americana, contexto que deixa transparecer que o aumento da potência do indivíduo e de sua autonomia certamente não é moda transitória ou uma maneira de agir passageira. Duas perspectivas do mundo ocidental moderno que tornam a vida num mundo pluralista difícil são o individualismo e a competição. Tocqueville pressupunha que o individualismo é o modo com o qual os norte-americanos tendem a pensar a vida, os valores de independência e a autoconfiança como ímpares. Estas qualidades são imprescindíveis para obter sucesso em uma sociedade competitiva, ao mesmo tempo em que são consideradas boas virtudes em si mesmas. Tocqueville viu uma variedade de características singulares na sociedade democrática norte-americana, dizendo que

[...] o individualismo está ligado à *igualdade das condições*, isto é, à busca de uma autovalorização na recusa de aceitar uma sociedade hierárquica, desigual, que fixa o lugar de cada um num grande conjunto e na linhagem das tradições. Tocqueville considera que essa valorização só pode *desenvolver-se na medida em que as condições se igualam*, de modo que o individualismo se inscreve numa sede de igualdade que não pode alcançar um fim ou uma satisfação que interrompa o processo⁷⁴.

A rivalidade advinda desse processo leva uma sociedade democrática à insatisfação na busca de uma igualdade praticamente impossível de alcançar.

Desde o aparecimento de *Habits of the Heart* a população norte-americana tem mergulhado num abismo social, expresso no aumento da desigualdade, na falta de oportunidades de trabalho, entre outras situações que repercutem nas áreas econômica, educacional, da saúde e segurança. A crise econômica desencadeada no ano de 2008 foi sintomática para o aprofundamento desse tipo de desigualdade nos Estados Unidos. Se os ventos da produtividade econômica global sopraram de

⁷³ BELLAH, Robert N.; MADSEN, Richard; SULLIVAN, William M.; SWIDLER, Ann; TIPTON, Steven. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Califórnia, Berkeley: University of California Press, 2008.

⁷⁴ NEUTZLING, Inácio; BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana (orgs.), op. cit., p. 97.

modo vantajoso num passado recente, especialmente graças às novas tecnologias de informação, a dinâmica do lucro não mudou, pois este acaba nas mãos de uns poucos que estão no topo da distribuição de renda.

Não bastasse a constatação da degradação social da população norte-americana, Robert Bellah tentou oferecer uma resposta ao criticismo cultural, prefigurado pelo pluralismo e os conflitos pertinentes às funções das instituições sociais, que questiona sobre a possibilidade ou não de identificar um bem que seja comum e ordenado a todos. Tendo por base o ethos cultural norte-americano, Bellah propôs um reavivamento do compromisso com o bem comum e uma equalização dos avanços relativos aos direitos e liberdades inaugurados pela modernidade, cuja emergência da subjetividade é uma das contribuições mais proeminentes. Corroborando a leitura prévia de Tocqueville, Bellah reconheceu as contribuições advindas da modernidade, mas apontava para o iminente risco capaz de acometer uma sociedade liberal e autônoma quando abdica de qualquer tipo de compromisso com o bem público: enveredar por uma espécie de anarquia ou novas formas de tirania ou autoritarismo⁷⁵. A concretização dessa perspectiva poderia escancarar um perigo ainda maior: o empobrecimento do senso de comunidade que deve plasmar qualquer sociedade humana. É esse senso de comunidade que a liberta de uma reprodução do estado de natureza hobbesiano, onde a vida é solitária, pobre e repugnante.

Habits of the Heart sinaliza para o fato de que a cultura norte-americana ainda não perdeu o foco do compromisso com o bem comum, mas lida com a perda da capacidade de dialogar publicamente sobre bens morais. Disso não se pode concluir que a percepção da importância desses bens públicos seja insignificante ou que seja necessário reinventar uma linguagem comunitária ou, ainda, a própria noção de bem comum. A necessidade premente repousa na recuperação, na ressignificação dessa noção no cotidiano das relações⁷⁶.

⁷⁵ “There is a widespread feeling that the promise of the modern era is slipping away from us. A movement of enlightenment and liberation that was to have freed us from superstition and tyranny has led in the twentieth century to a world in which ideological fanaticism and political oppression have reached extremes unknown in previous history.” Cf. BELLAH, Robert N.; MADSEN, Richard; SULLIVAN, William M.; SWIDLER, Ann; TIPTON, Steven., op. cit., p. 277.

⁷⁶ “Modern individualism seems to be producing a way of life that is neither individually nor socially viable, yet a return to traditional forms would be to return to intolerable discrimination and oppression. The question, then, is whether the older civic and biblical traditions have the capacity to reformulate themselves while simultaneously remaining faithful to their own deepest insights.” Ibid., p. 144.

O reconhecimento de novos significados de bem comum, assim como o de novas formas de vivência comunitária, pode ensejar uma hermenêutica de hospitalidade e suspeição. A suspeição decorre do fato de que a virtude cívica que possibilitou a ação conjunta de povos e nações na cultura ocidental teve sua motivação, quase sempre e embaraçosamente, na força bruta e no recurso às armas⁷⁷. Essa tendência pôde ser constatada no pós-guerra, quando se tornou comum entre os norte-americanos a identificação da vitória militar com a realização do bem comum – o herói militar era identificado como o homem virtuoso.

Hollenbach simpatiza com a leitura da realidade norte-americana realizada por Bellah em *Habits of the Heart*, apropriando-se da ideia de que é imprescindível ressignificar a noção de bem comum, caso haja a real intenção de torná-lo um princípio de sentido na linguagem moral contemporânea e uma realidade concreta nas relações sociais de qualquer comunidade humana⁷⁸.

2.6

Tolerância: virtude⁷⁹ ou desculpa?

A ressignificação da noção de bem comum precisa lidar com outras propostas de convivência pacífica como, por exemplo, aquela oriunda dos debates promovidos pela Unesco, que lançou uma *Declaração de princípios sobre a tolerância*. O conceito de tolerância é um produto que remonta ao pensamento

⁷⁷ ELSHTAIN, Jean Bethke. “Citizenship and Armed Civic Virtue: Some Critical Questions on the Commitment to Public Life.” In: NORMAN & REYNOLDS. *Community in America*, p. 50.

⁷⁸ “Twenty years later, the picture of American culture we drew in *Habits of the Heart* seems all too accurate. At the same time, however, we pointed out the role of traditions within American culture, especially aspects of biblical religion and civic republicanism, that have provided resources for countering extreme individualism by upholding aspirations to solidarity. We have been gratified that many groups of citizens who continue to work for the common good have found these ideas useful. Americans have, after all, at various times realized a greater degree of inclusion and civic equality, particularly in the still unfinished effort to overcome barriers of race and gender, than was present in our early history. The ideas that lie behind these efforts may serve us yet in dealing with our current problems.” BELLAH, Robert N.; MADSEN, Richard; SULLIVAN, William M.; SWIDLER, Ann; TIPTON, Steven., op. cit., p. xi.

⁷⁹ Paulo Freire dizia: “[...] eu me bato muito pela tolerância, que para mim é uma virtude... revolucionária até. É esta possibilidade de conviver como diferente para poder brigar com o antagonista. O antagonista é diferente também, mas um diferente diferente.” FREIRE, Paulo. Introdução à conferência de abertura do “Encontro sobre a tolerância na América Latina e no Caribe”, Rio de Janeiro, 12 de setembro de 1994.

moderno⁸⁰ e seria, no mínimo, inconsequente a ideia de desconsiderar a conotação sociopolítica conferida à tolerância nos últimos anos. Dentre os pontos básicos da *Declaração*, está o fato de que a tolerância é uma atitude ativa que não tem um fim em si mesma. Ela é ponto de partida do caminho para a paz, que passa pelo respeito e pela solidariedade entre os povos. As condições políticas e econômicas mostram que a tolerância ativa tem limites bastante claros: o intolerável é a opressão, a discriminação, a violência e a desigualdade. E por isso a tolerância vincula-se necessariamente ao Estado de direito, à democracia e a valores como: liberdade, igualdade, respeito e solidariedade. A educação é o instrumento privilegiado para prevenir a intolerância nas futuras gerações.

Dos diversos sentidos que o termo tolerância adquiriu na modernidade, sobressai um ponto comum: a relação de superioridade e inferioridade entre duas culturas e, conseqüentemente, a visão evolucionista e de progresso com sentido único. Esta leitura é mais conhecida como predominância da identidade sobre a diversidade. A desigualdade é considerada como natural, circunstancial ou de responsabilidade de quem se encontra numa situação subalterna. Não há qualquer relação entre desigualdade social com o processo de dominação do outro.

Na operação do pensamento neoliberal o sentido de tolerância sublinha o respeito às diversidades, o vínculo frágil entre diversidade cultural e desigualdade social e a supervalorização dos processos educativos na construção do espírito de tolerância, como solução para os focos de intolerância. O sentido novo de respeito à diversidade cultural dado pelo pensamento neoliberal não esconde um paradoxo entre o discurso e a prática, porque ao procurar valorizar a pluralidade das culturas dos grupos e povos, como realização de seu princípio fundamental (a liberdade de pensamento e de expressão), o mesmo pensamento justifica uma economia centralizadora que impõe padrões de consumo. Em outras palavras, não há vínculo claro entre a diversidade cultural e a desigualdade socioeconômica entre as classes sociais ou grupos distintos pela etnia, raça, credo, etc.

A leitura de David Hollenbach sobre os limites da tolerância revela sua incompatibilidade em situações em que os relacionamentos são marcados pela desigualdade, em que há a dominação entre indivíduos ou grupos sociais. Seu

⁸⁰ “A tolerância é uma questão ética central na história moderna. Em seu sentido primeiro refere-se à liberdade religiosa plantada pela Reforma, porém a tolerância religiosa faz parte de um processo histórico mais amplo: o desenvolvimento gradual da liberdade humana.” CARDOSO, Clodoaldo Meneguello., op. cit., p. 22.

marco contemporâneo parece estar na igualdade social. Respeitar a diversidade cultural não pode significar aceitar as desigualdades socioeconômicas. A tolerância, desde a realidade norte-americana, tem se revelado ineficaz como atitude ativa na superação das desigualdades: a fome, a pobreza e a exclusão são resultados de situações de profunda intolerância e focos de novas atitudes de intolerância e violência. Hollenbach dirá que a tolerância, enquanto virtude moral para a superação dessas desigualdades, tem limites claros⁸¹.

A complexidade na leitura das variadas significações conferida à tolerância indica que, se ela não for bem compreendida no plano das relações humanas, sua aplicação educacional será um desserviço a qualquer sociedade que pretenda ser mais que uma democracia civil, isto é, que queira também ser uma democracia social – esse postulado é bastante válido para o propósito de revelar a limitação da tolerância na superação das divisões econômicas que marcam as sociedades contemporâneas, especialmente a norte-americana. Hollenbach apontará a necessidade de outras virtudes, por exemplo, a da solidariedade intelectual e social, como viabilizadoras da constituição de um novo tipo de comunidade, mais apropriado à consecução do bem comum⁸².

⁸¹ “The prevailing values of tolerance and non-judgmentalism emerged in the social and intellectual history of the modern West as expressions of a developing commitment to the equal dignity of all persons. This commitment is a huge achievement that must not be forgotten or negated. This history, however, has engrained in the modern Western imagination not only a positive commitment to equality but also the suspicion that pursuing stronger notions of shared goods will lead to oppression and violence. It will be argued here that, in the context of several of the major social developments of our time, commitment to equality and pursuit of the common good can become allies rather than adversaries.” HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 32.

⁸² Bento XVI, ao discursar na Assembleia Geral das Nações Unidas em 18 de abril de 2008, dizia sobre a necessidade de novas estruturas e regras que viabilizem um tipo de comunidade, incluso o plano internacional, que viabilize o bem comum sem macular os direitos próprios da modernidade, como a liberdade humana. Dizia ele: “No contexto das relações internacionais, é necessário reconhecer o grande papel desempenhado pelas regras e estruturas que estão intrinsecamente ordenadas a promover o bem comum, e, portanto, para salvaguardar a liberdade humana. Esses regulamentos não limitam a liberdade. Ao contrário, eles a promovem quando proíbem comportamentos e ações que agem contra o bem comum, contêm seu efetivo exercício e, portanto, comprometem a dignidade de cada pessoa humana.” BENTO XVI. *Discurso à Assembleia Geral das Nações Unidas* (abril de 2008). Disponível em: <http://www.zenit.org/article-18178?l=portuguese>. Acesso em: 16 de abril de 2011.

2.6.1

A insuficiência da tolerância

Partindo de pesquisas de cunho científico-social do final do século XX⁸³, cujos resultados revelaram que as diferenças entre as pessoas poderia provocar uma tendência à guerra cultural⁸⁴, sobretudo se consideradas as concepções de mundo da classe média norte-americana, Hollenbach concluiu que, diante da possível efetivação dessa tendência, a estabilidade democrática norte-americana estaria sob sério risco⁸⁵.

O pluralismo da sociedade norte-americana e o iminente risco de uma guerra cultural, aliados ao amplo leque de valores morais aí cultivados, são propositivos para Hollenbach examinar cuidadosamente o conceito de tolerância. Ele toma por base as pesquisas do professor Alan Wolfe⁸⁶, que para Hollenbach não necessariamente ensejavam a hipótese de uma guerra cultural, mas que sinalizavam fortemente para uma preocupação com o bem comum. O arrefecimento pela busca do bem comum seria o grande motivador para o não desfecho do conflito. Esta postura da sociedade norte-americana, sobretudo da classe média na virada do século, evidenciaria uma espécie de consenso a respeito da hipervalorização da tolerância, especialmente em seu viés religioso.

Hollenbach crê que a maioria dos norte-americanos de classe média parece ter acrescentado um décimo primeiro mandamento ao decálogo bíblico: Tu não

⁸³ Cf. WOLFE, Alan. *One Nation After All: What Middle-Class Americans Really Think about God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, the Right, the Left, and Each Other*. Nova York: Viking, 1998.

⁸⁴ Cf. HUNTER, James Davison. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. Nova York: Basic Books, 1991; LASCH, Christopher. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. Nova York: W. W. Norton, 1995. In: HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 22.

⁸⁵ Cf. WOLFE, Alan. *One Nation After All: What Middle-Class Americans Really Think about God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, the Right, the Left, and Each Other*. Nova York: Viking, 1998, p. 14-15. In: HOLLENBACH, David. "The Common Good in a Divided Society". Santa Clara Lecture: Santa Clara University, 1999. The title of this essay is a variation on the title of a work by Ignacio Ellacuría, S.J., "Human Rights in a Divided Society," in *Human Rights in the Americas: The Struggle for Consensus*, Alfred Hennesly and John Langan, eds. (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1982), p. 52-65. Ellacuría was the rector of the University of Central America who was assassinated along with five other Jesuits and two women in San Salvador in 1989. This essay is written in memory of Ellacuría and his work.

⁸⁶ Alan Wolfe é professor de ciências políticas e diretor do Boisi Center For Religion and American Life no Boston College. Ele é autor e organizador de mais de 10 livros, inúmeros ensaios, resenhas, além de contribuições editoriais e artigos escritos para o *New Republic*, *Wilson Quarterly*, *Commonweal*, *The New York Times*, *Harpers*, *The Atlantic Monthly*, *The Washington Post*, entre outros.

deves julgar⁸⁷. Agindo desse modo, a classe média demonstra ter uma aversão quase que absoluta aos conflitos oriundos de questões religiosas – propósito este que parece encorajador. Porém, essa atitude tolerante se estende a outras questões que implicam diretamente a qualidade da vida pública. São questões de gênero, relativas à imigração, de multiculturalismo, questões raciais e que incluem a estrutura da vida familiar. Revelador é o baixo nível de tolerância para com as questões relativas à homossexualidade. Na conclusão de seu estudo Wolfe acena para o fato de que a média dos norte-americanos não atina para esta ausência de juízos de valor, cujo desfecho pode vir a ser algo prejudicial à unidade do país.

Segundo Hollenbach, Wolfe chama essa atitude tolerante ante tão amplo espectro de questões como moralidade mínima – *morality writ small*⁸⁸. É o tipo de ética que aspira virtudes modestas e deveres comuns, tais como a bondade e a honestidade, em vez de aspirar a propósitos maiores de justiça social e igualdade social, que invariavelmente conduzem a conflitos ideológicos. A partir daí, segundo Wolfe, a tendência é entrar numa simples zona de conforto, pois uma verdadeira guerra sobre os valores religiosos, morais ou culturais seria algo abominável.

Prevenir conflitos pode ter lá suas vicissitudes, mas isto seria suficiente? Hollenbach não faz esta aposta, pois seria uma resposta negativa. A ética da tolerância tem uma clara semelhança com a economia do *laissez-faire*, isto é, da mínima interferência estatal no mercado. Esta também é a postura básica da classe média norte-americana: você pode fazer o que quiser, desde que você me permita fazer o que eu quero⁸⁹.

⁸⁷ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 29-30.

⁸⁸ “The principal overall conclusion of this book is that there is a *moral freedom* or emancipation from the authoritarian past. This is the basic premise of *morality writ small*. The author agrees and substantiates that Americans hate politics but love morality and are not hesitant to profess their religious convictions. Americans do not want morality to be a part of politics. They hate to see morality politicized by fundamentalist preachers. Similarly, Americans hate to see *gay rights* politicized. [...] Compared to other Western countries the US is a religious nation. A 1991 study by Andrew Greeley found 94% of Americans believe in God, 82% believe the Bible is the word of God, 35% believe the Bible is to be interpreted literally and 80% believe in an afterlife. Middle-class people believe God guides them in their daily decisions and a full 63% believe religion could answer all or most of today's problems. In spite of these beliefs, there is not much support for the notion that religion can play an official role in guiding public policy. In addition, tolerance is the new watchword. For example, Protestants no longer condemn Catholics and Jews as unworthy of salvation.” Cf. WOLFE, Alan. *One Nation After All: What Middle-Class Americans Really Think about God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, the Right, the Left, and Each Other*. Nova York: Viking, 1998. Disponível em: <http://www.freerepublic.com/focus/f-news/817397/posts> Acesso em: 10 de janeiro de 2012.

⁸⁹ Cf. HOLLENBACH, David., op. cit., p. 30.

Para Hollenbach, a opção pela moralidade mínima revela a ausência de “um propósito comum em âmbito nacional”⁹⁰. Os norte-americanos têm uma evidente falta de entusiasmo no exercício de suas responsabilidades como cidadãos. Demonstram querer participar dos benefícios conferidos pela cidadania norte-americana, mas não querem arcar com as suas obrigações, como o recolhimento de impostos. A partir dessa constatação e baseado nos estudos de Wolfe, Hollenbach percebe uma apatia pelas responsabilidades internacionais no contexto global emergente, que poderia respingar na própria realidade norte-americana. Alan Wolfe conjectura que essa estreiteza de visão é um subproduto da prosperidade da classe média norte-americana. No confortável universo da classe média esse tipo de moralidade traduz uma falta de vontade, para não dizer da incapacidade, de articular objetivos comuns e agir para assegurá-los⁹¹. Parece faltar à classe média norte-americana uma visão do bem comum, tanto em relação ao plano político interno como em sua compreensão do papel exercido pela nação norte-americana no cenário internacional. A insistência de Hollenbach reside no fato de que prevenir conflitos pode ser uma atitude virtuosa, mas há questões sociais e políticas significativas na realidade norte-americana que exigem mais do que a tolerância pode gerar por si mesma. A tolerância pode mostrar-se necessária para a sobrevivência de cada cultura na sua singularidade, mas desvirtua a possibilidade de uma utopia comum capaz de identificar a sociedade como comunidade humana. Esse sentido de tolerância revela que não existe o intolerável, uma vez que tudo deve ser tolerado em nome do respeito à singularidade inalienável de cada posição. Hollenbach tomará um contexto específico das grandes cidades norte-americanas para tratar os limites da tolerância. Os afro-americanos, imersos na pobreza, são a face excludente da realidade norte-americana marcada pela moralidade mínima e pela tolerância⁹².

⁹⁰ Ibid., p. 31.

⁹¹ Cf. WOLFE, Alan. “Couch Potato Politics”. In: *The New York Times* (Sunday, March 15 – section 4), 1998, p. 17. In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 31.

⁹² Ibid., p. 34ss.

2.6.2

Pobreza e tolerância⁹³

Segundo Hollenbach, a realidade da pobreza urbana nas grandes cidades norte-americanas ilustra bem o fato de que a tolerância, tomada por si só, não é suficiente na abordagem dos problemas emergentes na vida pública norte-americana. A qualidade de vida nas grandes cidades mostra-se marcada pela desigualdade social, pelo desemprego, pela falta de moradia e pela violência, esta última intimamente associada ao tráfico de drogas. O maior contingente populacional em muitas das grandes cidades norte-americanas é formado por afro-americanos, em sua maioria na linha de pobreza. Hollenbach credita à preeminência da virtude da tolerância sobre compromisso com o bem comum, por parte da sociedade norte-americana, o maior impedimento para uma resposta adequada à realidade de miséria. Se tal postulado é verdadeiro, não é presunçosa a afirmação de que a tolerância aparece mais como desculpa social do que como virtude, justamente por permitir a manutenção de um mal social [ou de males sociais] sob a capa de uma relativa paz social.

Hollenbach observa alguns fatos que corroboram sua investida contra a tolerância. O primeiro deles é que boa parte dos norte-americanos da classe média vive em bairros que os isolam do convívio com pessoas de origem socioeconômica significativamente diferente. Esse isolamento ocorre, invariavelmente, devido às forças aparentemente impessoais do mercado imobiliário, mas é sustentado por leis de zoneamento e outras fronteiras que são o resultado de uma escolha política e não necessariamente geográfica. Desafiar estas divisões demanda ter uma compreensão do bem comum que transcenda as fronteiras entre os grupos homogêneos de pensamento conservador e, sobremaneira, entre a classe média e os miseráveis afro-americanos.

O segundo fato observado por Hollenbach é que a vida em sociedade querida pelos norte-americanos de classe média assume formas que aprofundam a crise na vida urbana das grandes cidades. Os subúrbios construíram um estilo de vida denominado por Robert Bellah de estilo de vida segregado (enclaves). As pessoas segregadas encontram e expressam suas identidades na interação com

⁹³ Cf. HOLLENBACH, David. "The common good and urban poverty." In: *America* (June), 1999, p. 5-12.

outras pessoas cujos “padrões de aparência, de consumo ou atividades de lazer são comuns”. Estas relações comuns são pautadas em características de caráter privado ao invés de público. A teia dos laços relacionais se assemelha mais àquela forjada entre os membros de um mesmo clube do que entre cidadãos preocupados com o bem da comunidade⁹⁴. Dessa forma, a maioria dos moradores do subúrbio e incapaz de traduzir suas necessidades da vida em comum em atividades que abordem as divisões entre o centro e o subúrbio das grandes cidades. A convivência em comunidade expressa num estilo de vida segregacional, pode levar à construção de muros e fossos sob a forma de centros urbanos mais bem cuidados e zonas de exclusão na periferia. Há aí um reforço para a divisão e formação de enclaves, no afã de proteger os privilegiados daqueles outros grupos compostos por pessoas diferentes e que representam uma ameaça.

Um terceiro fato apontado por Hollenbach é que uma maior tolerância racial não é suficiente para erradicar a pobreza existente nas grandes cidades, muito menos para tornar o bem-estar social uma realidade acessível a todos. As diferenças socioeconômicas entre as classes suburbanas e a classe alta nos grandes centros são mais importantes na manutenção dos limites supracitados que as atitudes negativas e os preconceitos raciais. O preconceito racial continua a ser uma força operativa na realidade norte-americana, porém é inegável que as atitudes racistas diminuíram notavelmente desde meados do século passado. No entanto, essa mudança de atitude não trouxe melhorias para a situação dos negros que vivem nas grandes cidades, sobretudo no aspecto econômico. Quase dez milhões de afro-americanos viviam na pobreza no final da década de noventa, o que representa cerca de vinte e cinco por cento da população negra nos Estados Unidos. As famílias negras são quase que três vezes mais suscetíveis à pobreza do que as famílias brancas de ascendência europeia, sendo que as crianças negras são a categoria mais atingida pela miséria⁹⁵. A estatística revela que uma grande parte

⁹⁴ “A lifestyle enclave is formed by people who share some feature of private life. Members of a lifestyle enclave express their identity through shared patterns of appearance, consumption, and leisure activities, which often serve to differentiate them sharply from those with other lifestyles. They are not interdependent, do not act together politically, and do not share a history. If these things begin to appear, the enclave is on the way to becoming a community. Many of what are called communities in America are mixtures of communities in our strong sense and lifestyles enclaves.” BELLAH, Robert; MADSEN, Richard; SULLIVAN, William M.; SWIDLER, Ann & TIPTON, Steven M., op. cit. p. 335.

⁹⁵ Cf. PATTERSON, Orlando. *The Ordeal of Integration: Progress and Resentment in America's "Racial" Crisis*. Washington, DC: Civitas Counterpoint, 1997, p. 28-29. In: HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 36.

dos negros nos Estados Unidos não recebeu nenhum benefício com o mero aumento da tolerância racial.

Hollenbach insiste que a disparidade entre a qualidade de vida nos subúrbios e no centro das grandes cidades não tem a intolerância racial como sua origem, mas a diferença de classes, ainda que pese o fato de as questões raciais desempenharem aí um papel subordinado⁹⁶. A divisão de classes é uma questão de distribuição de renda, fato também presente na maioria dos países com problemas semelhantes. Essas diferenças também ocorrem na qualidade das escolas, nas taxas de desemprego, de evasão escolar, de desempenho acadêmico, de encarceramento e nos índices de usuários de drogas⁹⁷. De fato, a diminuição dos preconceitos raciais não diminui as graves disparidades de classe. Os que estão nas classes inferiores padecem das condições básicas que tornam a vida boa uma realidade.

À conclusão de que intolerância não é a principal causa da pobreza urbana nas grandes cidades norte-americanas, segue-se a de que a tolerância não é a solução principal. A contínua observância é necessária para que haja cada vez maior aceitação das diferenças raciais. Mas a resolução dos problemas da pobreza, do isolamento social e da miséria demanda esforços conjuntos, capazes de superar as desigualdades econômicas, profundamente enraizadas e institucionalizadas nas divisões de classe da realidade urbana dos grandes centros urbanos. Hollenbach crê que a virtude da tolerância não é um recurso moral suficiente para a resolução dos problemas oriundos da pobreza, uma vez que ela não consegue viabilizar a superação do isolamento social e o mal-estar que ele engendra.

⁹⁶ Cf. Public Broadcasting System. “The Two Nations of Black America”, levado ao ar em 10 de fevereiro de 1998. “In this FRONTLINE report, correspondent Henry Louis Gates, Jr., a Harvard scholar, explores the gaping chasm between the upper and lower classes of black America and probes why it has happened: ‘How have we reached this point where we have both the largest black middle class and the largest black underclass in our history?’ His personal essay draws a picture of growing black success along with deepening black despair and argues that black upper classes now have more in common with their white colleagues and peers than with those they have left behind in the inner cities. Reviewing the thirty years that have passed since the death of Martin Luther King, Jr., Gates shows that while many blacks reaped the reward of the civil rights movement and affirmative action and gained middle class status, just as many were left behind in an expanding underclass of poverty.” Disponível em: <http://www.pbs.org/wgbh/pages>. In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 39.

⁹⁷ “O grande *insight* do livro [Blindspot] é a constatação de que o novo racismo, em vez de envolver atos que prejudicam membros de outro grupo, assume cada vez mais a forma de atos de favorecimento a membros do próprio grupo. Num mundo que utiliza intensamente cartas de recomendação, *networking* e amigos no lugar certo, isso pode fazer toda a diferença.” SCHWARTSMAN, Hélio. “O novo racismo”. In: *Folha de S.Paulo*, domingo, 12 de maio de 2013, p. A2.

A moralidade mínima, dominante na classe média norte-americana, cuja preferência é por virtudes modestas, mostra-se um recurso cultural inadequado na abordagem dos problemas dos grandes centros. Ao adotar a tolerância, as pessoas vivem sua particularidade no anseio de que todos vivam bem⁹⁸. Ao optar pelo décimo primeiro mandamento, “não julgarás”, como sendo o primeiro mandamento da vida pública, há uma inversão lógica no postulado de que o bem-estar das pessoas individuais está estreitamente vinculado à visão moral dos bens que elas têm em comum. Este bem comum pode, num primeiro momento, ser o bem de ser uma nação que não é marcada por uma divisão entre enclaves privilegiados e guetos relegados ao ostracismo. Hollenbach vê essas divisões como um verdadeiro “mal comum” na sociedade contemporânea. Sua superação seria um bem comum a ser partilhado por todos, a partir de juízos que permitam um justo discernimento sobre o bem antes da atitude tolerante. Uma cultura que assume o não julgamento como mandamento de princípio inviabiliza a abordagem dos meios necessários ao enfrentamento da pobreza urbana e da superação da tolerância para a consecução do bem comum. Nas palavras de Cornel West, citado por Hollenbach, haveria necessidade de um empenho redobrado para o “bem comum que fortalece os nossos destinos nacionais e globais”⁹⁹.

2.6.3

Tolerância como alienação¹⁰⁰

A resposta à diversidade de grupos e ao sistema de valores na cultura política ocidental, como já abordado, tem sido um apelo à virtude da tolerância. Enquanto ethos descomprometido, a tolerância é falha na introdução de concepções da plenitude do bem humano no discurso político. Hollenbach retoma

⁹⁸ Richard Rorty afirma esta visão ao tecer considerações sobre Dewey quanto a este assunto: “Ele [Dewey] assumiu que não valeria a pena recuperar bens alcançados pelas sociedades anteriores se o preço fosse uma diminuição em nossa capacidade de deixar as pessoas sozinhas, deixá-las experimentar as suas visões particulares de perfeição em paz.” Cf. RORTY, Richard. “The Priority of Democracy to Philosophy”. In: PETERSON, Merrill D. & VAUGHAN, Robert (eds.), op. cit., p. 273. No entanto, esta afirmação é apenas um aspecto da filosofia pública de ambos, já que ambos têm fortes compromissos com a solidariedade no contexto da democracia. Essa tensão levanta questões centrais sobre a relação entre vida pública e privada no pensamento de Rorty. Cf. HOLLENBACH, David. op. cit., p. 58.

⁹⁹ Cf. WEST, Cornel. *Race Matters*. Boston: Beacon Press, 1993, p. 6. In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 41.

¹⁰⁰ Cf. HOLLENBACH, David. “Is tolerance enough? The Catholic University and the Common Good.” In: *Conversations on Jesuit Higher Education*, Number 13/Spring 1998, p. 8.

a ideia do teórico político e filósofo moral John Rawls, quando este recomenda lidar com o pluralismo de valores através do método de prevenção (*method of avoidance*). Basicamente isto significa que na vida política “tentamos, tanto quanto pudermos, nem afirmar nem negar qualquer ponto de vista religioso, filosófico ou moral, ou as questões filosóficas que lhes são associadas sobre a verdade e seu estatuto de valores”¹⁰¹. Este apelo tende a neutralizar potenciais conflitos e promover a harmonia na democracia social.

De modo diverso, Hollenbach enxerga este tipo de apelo como uma ameaça à democracia, aprofundando a alienação e a anomia. O comprometimento com um princípio que evita sustentar um discurso sobre o bem comum pode gerar uma espiral descendente, em que os significados de comunidade e compartilhamento tornam-se ainda mais difíceis de serem alcançados na prática. Quando o pluralismo dos diversos grupos toma a direção de um estado de conflito com dimensões raciais, religiosas ou de classe, há ainda o risco de que a mera tolerância torne-se uma estratégia semelhante à do avestruz, que mediante o perigo iminente enterra a cabeça na areia – metáfora para alienação.

Hollenbach desaprova essa perspectiva, reafirmando que a base de uma democracia funcional não é a autonomia de indivíduos que, de forma consensual, deixam o outro no isolamento para evitar compartilhar o bem que eles têm em comum ou os males que, eventualmente, ameaçam a todos. O exercício da verdadeira liberdade na sociedade depende da força das relações comunais, que dão às pessoas uma medida do real poder de construir a sua história, incluindo sua história política¹⁰².

Rawls busca uma concepção política de justiça que se espera que ganhe o apoio de um consenso sobreposto de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis em uma sociedade organizada pelo liberalismo político¹⁰³. A base do consenso sobreposto é a razoabilidade. Pressupõe-se que, quando pessoas razoáveis observam o mundo, elas podem chegar a diferentes conclusões, cuja razoabilidade permitiria transitar no plural e, mesmo assim, obter consenso. Por

¹⁰¹ Cf. RAWLS, John. “The Idea of an Overlapping Consensus”. *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987), p. 12-13.

¹⁰² Cf. COLEMAN, John A. “Religious Uberty in America and Mediating Structures”. In: *An American Strategic Theology*. Nova York: Paulist Press, 1982, p. 226. Citado por HOLLENBACH, David. “Is tolerance enough? The Catholic University and the Common Good.” In: *Conversations on Jesuit Higher Education*, Number 13/Spring 1998, p. 8.

¹⁰³ Cf. RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 10.

outro lado, há quem desabone o consenso sobreposto¹⁰⁴, sob o pretexto de que a liberdade se dá também como autonomia para ser criativo. Nesta criatividade, podem estar envolvidas, além da razão, também as emoções e a imaginação, receita exata de um pluralismo que se mostra incompatível. O consenso sobreposto mostra-se ilusório e um grupo político pode buscar tão somente um *modus vivendi* no estilo do viver e deixar viver. Enquanto os ricos conseguem prosperar nesse tipo de atmosfera, os pobres e os que sofrem qualquer tipo de discriminação não vão experimentar nem a liberdade nem a igualdade. O que controla a sociedade não é mais uma perspectiva moral, mas um interesse próprio mútuo.

O interesse próprio não é o único princípio orientador na vida. Existe o bem comum que é maior do que a soma total do interesse próprio do indivíduo e que pode ser essencial para proteger e garantir o bem comum de cada indivíduo. Numa democracia liberal, cujo acento está na liberdade e no papel do indivíduo, a maioria pode promover seu autointeresse e sua dominação sobre a minoria. Mas o valor da democracia está na maneira como a maioria trata as minorias. A própria maioria não deveria ser compreendida puramente em termos de número ou de ideologia, mas em termos de um comprometimento com o bem comum e das formas adequadas de alcançá-lo. O bem comum é alcançado quando se alcança o bem de cada indivíduo que compõe a comunidade, particularmente os pobres. Por outro lado, é a ênfase no bem comum que provê o espaço exigido para cada indivíduo empenhar-se em alcançar seu próprio bem. O justo equilíbrio, no qual o indivíduo e a comunidade são vistos como dois polos em tensão, cada um definindo e dependendo do outro, permite um reconhecimento consciente e um compromisso renovado com a interdependência moral. Hollenbach lembra que a ênfase dada à questão local deve ser complementada por uma espécie de solidariedade de âmbito mais universalizante¹⁰⁵. Este amplo espectro da solidariedade é essencial para uma visão de comunidade que não quer ser uma fonte de conflitos num mundo já bastante dividido por fronteiras frágeis, além das geográficas. O compromisso das comunidades com modos particulares de vida deve ser complementado por uma ressignificação do bem comum no plano

¹⁰⁴ Cf. BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Nova York: Oxford, 1969. In: RAWLS, John., op. cit., p. 120-155.

¹⁰⁵ HOLLENBACH, David., op. cit., p. 8.

nacional e global, além da necessidade de uma visão pautada pelo encontro hospitaleiro com tradições e povos que são diferentes uns dos outros. Como bem lembrava o Concílio Vaticano II, o Espírito de Deus está presente e ativo em cada pessoa de maneiras desconhecidas por nós¹⁰⁶.

2.7

Considerações preliminares

Há duas perspectivas presentes no mundo moderno que tornam a vida num mundo pluralista difícil, o individualismo e a competição. Hollenbach auxilia na compreensão de que ao limitar o pluralismo à esfera privada e construir uma moldura política neutra da vida pública e ênfase recai sobre a liberdade individual e os direitos individuais. Essa modalidade de vida política deixa intocadas as desigualdades econômicas, sociais e culturais com o pretexto de que as diferenças devem ser toleradas. A sociedade contemporânea, embasada pelo pensamento neoliberal, não entende justiça social como igualdade socioeconômica, mas somente como igualdade de oportunidades no acesso aos bens sociais básicos, como educação, saúde, trabalho e moradia. Há uma defesa considerável da melhoria das condições de vida das camadas pobres, sem incluir, no processo, a distribuição das riquezas. O problema básico desse modelo é que ele tem suas raízes no individualismo. Não há um senso de comunidade ou sequer capacitação para relacionar-se com outros na comunidade.

Uma das únicas formas de viver em conjunto num mundo pluralista é aprender a viver juntos como comunidade. O ser humano é pessoa em comunidade. Na relação com os outros há obrigações e direitos, que perfazem um *modus vivendi* dialogal e colaborativo. As diferenças deveriam levar ao diálogo e à colaboração, e não ao conflito. Certamente os conflitos não desaparecem, mas devem ser integrados numa dialética de crescimento visando a comunidade – daí a resignificação da noção de bem comum. Nesta seara devem ser envidados esforços positivos e criativos de colaboração nos níveis econômico, social e político, capazes de cruzar as fronteiras do pluralismo. A religião pode ser ponto

¹⁰⁶ GS, n. 22.

de apoio neste processo colaborativo, interagindo com outras instituições num espaço público ativo.

A adoção do bem comum como princípio moral de referência implica que se compreenda e se precise o que ele comporta, tanto para o sujeito como para a comunidade na especificidade dos problemas abordados. Considerar o bem comum como recurso moral significativo implica compreender, discernir, agir tanto no âmbito individual como comum na sociedade plural hodierna. Refletir sobre o bem comum requer uma atitude de abertura ao outro, até mesmo aos outros, se o que se quer buscar é realmente o bem de todos.

Na realidade contemporânea a relação com quem vive em outro país, continente, na periferia de uma grande cidade, como no exemplo tomado por Hollenbach, convida a tomar consciência da tensão entre o bem não apenas dos indivíduos, mas entre grupos, entre Estados, etc. Trata-se de reconhecer que participamos todos da mesma identidade humana e da dignidade que a caracteriza e explicita. O passo seguinte consiste em identificar modalidades mediante as quais essa tensão entre os bens dos sujeitos envolvidos possa favorecer a consecução do bem comum.