

3

Bem comum: perspectiva histórica e teológica

[...] no registro do discurso ético: essa noção [de bem comum], com efeito, cobre o que podem desejar e querer grupos sociais se eles querem viver bem juntos. Isso significa que nada predestina os grupos a um destino comum se preferem a divisão, o conflito exacerbado ou a violência. Falar do bem comum remete, portanto, a um desejo de vida comum e a um desejo que fundamenta uma organização social humana, ética, portanto¹.

3.1

Releitura da tradição sobre o bem comum

Desde meados do século passado, acadêmicos norte-americanos realocaram um desses temas da ética social para o centro do debate, que é o significado e a relevância prática do bem comum. Discutido à exaustão ao longo da história, remontando às contribuições de romanos [Cícero] e, principalmente, da filosofia grega com seus expoentes [Platão e Aristóteles], o significado do bem comum ganha novo realce no debate mais recente.

Em seu artigo *O Bem Comum Revisitado*², David Hollenbach apontou algumas das razões pelas quais a noção de bem comum retornou como questão importante dentro do arcabouço argumentativo da moral. Perpassando pelo criticismo cultural, pela filosofia moral e política desde um ethos norte-americano, Hollenbach faz uma releitura do bem-estar público, ressaltando o valor das relações humanas construídas solidariamente e indo além da atitude tolerante, excessivamente cautelosa³. O *status questionis* prático desse debate no campo da ética social, cujo espectro pode ser ampliado, é se a ideia de bem comum é significativa e relevante para a sociedade contemporânea em seu atual estágio.

¹ VALADIER, Paul. *Agir en politique: Décision morale et pluralisme politique*. Paris: Cesf, 1980, p. 129.

² HOLLENBACH, David. "The Common Good Revisited." In: *Theological Studies* 50, 1989, p. 70-94.

³ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, capítulo 3, p. 65-86.

O bem comum constitui um direito, mas também um dever cidadão. Esta consciência do dever cidadão, de sentir-se responsável pelo bem comum na sociedade, pertence à tradição cristã. Na maioria das sociedades, a lei é compreendida como uma ordenação da razão com vistas ao bem comum, pelo fato de que “o fim da lei é o bem comum, a lei não se escreve para proveito privado, senão para a utilidade comum dos cidadãos. Depois, as leis humanas devem ser proporcionadas ao bem comum”⁴.

Nesta busca do bem comum de toda a sociedade, a partir do bem de cada um de seus membros, o pensamento social cristão sublinha um conceito holístico, integral e inclusivo do bem. Esse bem está relacionado com todas as dimensões do humano e da pessoa humana. Nas palavras do papa João XXIII, “o bem comum abrange o homem em sua totalidade, isto é, tanto nas exigências do corpo como nas do espírito”⁵.

A responsabilidade de cada cidadão pelo bem comum recai, também e primordialmente, sobre o Estado. Por esse motivo, o Catecismo da Igreja Católica assinala que “corresponde ao Estado defender e promover o bem comum da sociedade civil, dos cidadãos e das instituições intermediárias⁶.” De fato, o papa João XXIII adverte que “a experiência ensina que, quando falta uma ação apropriada dos poderes políticos no econômico, no político ou no cultural, sobretudo em nossa época, ocorre um maior número de desigualdades entre os cidadãos, em setores cada vez mais amplos, fazendo com que os direitos e os deveres do ser humano careçam de toda eficácia prática”⁷.

Outro viés que perpassa a tradição sendo discutido e rediscutido diz respeito a quando este bem se torna comum. Uma das alternativas mais promissoras para afirmá-lo comum é quando ele se estende a todos os membros da sociedade, isto é, quando todos devem participar dele na devida proporção e com a mesma igualdade de oportunidades. O papa João XXIII, além de destacar que o bem comum deve redundar em benefício de todos, adicionou que “razões de justiça e de equidade podem exigir, às vezes, que os homens de governo tomem especial cuidado com os cidadãos mais frágeis e que se encontrem em condições

⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ª Edição. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980, I-II, q. 96, art. 1; e I-II, q. 90, art. 2 e art. 4; q. 91, art. 5; q. 100, art. 11.

⁵ PT, n. 57.

⁶ CIC, n. 1910.

⁷ PT, n. 63.

de inferioridade, defendendo seus próprios direitos e assegurando seus legítimos interesses”⁸.

Uma releitura da tradição, desde a Antiguidade grega até as reflexões aventadas na sociedade contemporânea, torna-se provocativa e remete à dinâmica própria da vida em sociedade, em que a responsabilidade de todos e de cada um no alcance da paz e da justiça e o seu irrevogável compromisso em construir o bem comum permanece uma questão aberta ao debate.

3.2

Breve itinerário histórico do bem comum

Uma das partes do legado de Platão, profundamente encharcado das ideias políticas gregas, foi de que a finalidade da política não é o exercício do poder, mas a realização da justiça para o bem comum. No Livro I de *A República* Platão alegoricamente argumenta que uma comunidade deve basear-se, primordialmente, na noção de justiça⁹. A pessoa é imbuída de algum valor e dignidade à medida que vive numa comunidade política que é intrinsecamente justa. Por este motivo a filosofia platônica enfatiza a vivência das virtudes por todas as classes sociais e cada cidadão em particular, identificando o bem comum com a vida virtuosa de toda a pólis. Tornam-se mais compreensíveis as afirmações de Platão, no final do livro IX de *A República*: “De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ela pautará seu comportamento”¹⁰. É necessário apenas que cada um viva segundo as leis dessa cidade, segundo as leis do bem e da justiça. Desse modo, antes mesmo de realizar-se na história, a realidade da cidade platônica é captada pelo homem.

Para os gregos, inclusive Platão, a vida política não é concebível fora da pólis. Desta sorte, a reflexão sobre a vida boa em geral e sobre a de cada pessoa implica a reflexão sobre o Estado, sobre a pólis ideal de que os Estados concretos

⁸ Ibid., n. 56.

⁹ “A justiça nada mais é do que a harmonia que se estabelece entre essas três virtudes [temperança, fortaleza e sabedoria]. Quando cada cidadão e cada classe social desempenham as funções que lhes são próprias da melhor forma e fazem o que por natureza e por lei são convocados a fazer, então se realiza a justiça perfeita.” REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Volume I. São Paulo: Paulus, 1990, p. 163.

¹⁰ PLATÃO. *A República*. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001, n. 592a – b, p. 292.

são aproximações. O perigo dessa leitura platônica é de que isso se traduza no perder-se do indivíduo e de seu bem, na pólis e no bem da pólis – pode ocorrer a ausência de atenção à subjetividade.

Contra-pondo-se, em alguns aspectos, às concepções platônicas, encontra-se a filosofia aristotélica. À semelhança de Platão, Aristóteles era partidário de que o bem do indivíduo é da mesma natureza que o bem da pólis¹¹, ainda que este seja mais belo e mais divino que o primeiro, justamente por transpor a dimensão do privado em benefício da dimensão social. Aristóteles foi quem cunhou a expressão paradigmática de que o homem é um animal político (*zoom politikon*), que vive numa sociedade politicamente organizada¹². Dotado de uma palavra (*logos*), de um poder comunicativo, o homem está inclinado a fazer parte da pólis, enquanto sociedade política. A pólis precede a própria família e, em certa medida, até mesmo o indivíduo, porque responde a um impulso natural. Assim sendo, a comunidade política é o fim ao qual tendem a comunidade familiar e as demais instituições, não necessariamente em sua ordem cronológica, mas certamente em sua lógica. A pólis se forma pela vida boa do corpo social¹³, e seu fim é a vida virtuosa, mas o bem da pólis vence o bem do indivíduo, pois o bem cumulativo dos cidadãos individuais está acima do bem do indivíduo.

Aristóteles acentuou a autonomia da razão humana por ser próprio da natureza humana buscar a vida em comunidade. Nesse diapasão, a política, que tem como finalidade o bem do homem – identificado com o bem comum – não acontece por convenção das pessoas, mas por natureza. Este raciocínio conduz à conclusão de que todas as relações humanas são políticas. A pólis, sendo o fim¹⁴ e a causa final da associação humana, sustenta-se por uma teia de relações entremeadas por formas especiais de amizade. Essa amizade traduz-se em benevolência mútua e cada um deseja o bem do outro, em relações conhecidas e reconhecidas em suas motivações e que não se guiam pela obrigação ou

¹¹ A pólis aristotélica vem da união de várias aldeias, de famílias e de estirpes. Cf. ARISTÓTELES. *Política*, I, 2, 1252b; III, 9, 1280a e b.

¹² “É manifesto, a partir disso, que a Cidade faz parte das coisas naturais e que o homem é por natureza um animal político, e que aquele que está fora da Cidade [...] ou é um ser degradado ou um ser sobre-humano.” ARISTÓTELES., op. cit., Livro I.

¹³ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 4 e 12.

¹⁴ “Ainda que esse fim seja o mesmo para o indivíduo e para a cidade-Estado, o fim desta última parece ser 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: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001, n. 1094b.

utilitarismo, mas pela virtude, que é sua condição e finalidade. A amizade só pode existir entre os justos, sendo por isso mesmo condição e consequência da vida justa, vida esta que acontece na comunidade política.

Aristóteles é categórico ao afirmar que a realização (felicidade¹⁵) do indivíduo e a do Estado se identificam. Essa realização, por ser uma atividade conforme a virtude, não é uma posse ou um modo de ser que, uma vez conquistado, torna-se perene, mas é um agir exercitado no cotidiano das relações.

Como o fim do Estado é moral, é evidente que aquilo que ele deve visar é o incremento dos bens da alma, ou seja, o incremento da virtude. Com efeito, escreve Aristóteles, ‘podemos dizer que feliz e florescente é a Cidade virtuosa. É impossível que quem não cumpra boas ações tenha êxitos felizes – e nenhuma boa ação, nem de um indivíduo, nem de uma Cidade, pode realizar-se sem virtude e bom senso.’ [...] Por fim, como a felicidade da Cidade depende da felicidade dos cidadãos individualmente, seria necessário tornar cada cidadão o mais possível virtuoso, mediante educação adequada¹⁶.

Pautada pela ética, a amizade identificada como uma virtude política revela que a vida virtuosa do Estado prepondera sobre a felicidade individual por força de seu caráter universal. Ao viver juntos, atentos à ajuda mútua e desinteressada, os amigos formam uma unidade mais completa e mais perfeita do que indivíduos isolados, percebendo-se mais independentes do que se estivessem agindo isoladamente.

Filósofos de considerada relevância para a história da filosofia, Platão e Aristóteles não se ocuparam adequadamente de uma visão do ser humano como alguém dotado de dignidade intrínseca em razão da sua própria natureza. Ambos enveredaram por outros caminhos, seja o da necessidade de uma virtude cívica sustentada por uma lei justa que se impunha, seja por uma forma de governo mais funcional. Tanto o apelo à lei, próprio da filosofia platônica, como a tendência à melhor forma de governo presente no aristotelismo, emergiram como meios eficazes à autorrealização da pessoa humana, invertendo a relação natural entre os seres humanos e a sociedade. Os princípios da unidade e da ordem pública não se confundem com os propósitos da sociedade. Ao confundir princípios eminentemente políticos com objetivos societários, investiu-se a comunidade política de um valor intrínseco que, segundo a tradição cristã, só é cabível à

¹⁵ “[...] a felicidade é o bem supremo [...]”. Cf. *ibid.*, n. 1097b.

¹⁶ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario., *op. cit.*, p. 209-210.

pessoa humana. O resultado foi que a soberania nacional ocupou um patamar de maior relevância, enquanto a responsabilidade do Estado para com cada um dos membros da comunidade política foi negligenciada. Conclui-se dessa lógica que há uma redução do bem comum àqueles aspectos da existência humana que contribuem para a estabilidade nacional, em detrimento daquele conjunto de condições minimamente necessárias ao desenvolvimento integral da personalidade.

A tentativa de explicitar em termos morais a relação entre comunidade e indivíduo, se configura como tensão aberta, talvez não solucionável, a menos que se considere o fato de que não existe oposição entre o bem comum, que é o fim da comunidade política, e o bem do indivíduo, exceto se o bem individual for entendido como bem privado. Essa tensão acompanhará todo o itinerário histórico, quer seja considerado o período medieval, com Tomás de Aquino, quer a modernidade, quer o debate teológico contemporâneo, quer os documentos magisteriais no âmbito do pensamento social cristão.

Num contexto histórico mais próximo da era cristã (106-43 a.C.), Cícero¹⁷ deixa como legado, entre outras obras, os dois primeiros livros incompletos, os fragmentos dos livros III, IV e V e grande parte do VI do *De Re publica*. Cícero não é considerado um expoente entre os filósofos antigos, mas suas intuições e análises são valiosas e “a sua maior contribuição reside, pois, na difusão e divulgação da cultura grega e, neste âmbito, é verdadeiramente uma figura essencial na história espiritual do Ocidente”¹⁸. Ciente de que o Império Romano havia perdido a consciência moral que lhe permitia sustentar uma vida em comum, que não possuía mais a capacidade de tender ao bem público necessário para ser povo, Cícero utilizou a expressão latina *res publica* para descrever o que ele entendia por vida em comum. Os fortes vínculos entre as pessoas que deveriam defender a constituição da *res publica* indicam que o bem individual e o social são inseparáveis, antepondo a utilidade geral à de interesse próprio. Literalmente *res publica* significa coisa pública ou, revestida de civismo, pode significar bem-estar público, bem comum ou, simplesmente, república. Além

¹⁷ Defensor de um Estado forte, com um corpo robusto de regras e leis, Cícero admitia a desigualdade como algo natural, uma vez que apenas a lei pode criar uma relação equânime entre os cidadãos. Cf. CÍCERO. *De Re publica*. 1.25. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario., op. cit., p. 280ss.

¹⁸ *Ibid.*, p. 282.

disso, a existência da *res publica* exige acordo entre as pessoas sobre o que é correto, justo, e sobre o bem que, em comum, partilham¹⁹.

Um povo, dizia Cícero, não é uma coleção (*coetus*) de seres humanos reunidos por um motivo qualquer (*congregatus*), mas uma grande assembleia (*coetus*) de pessoas associadas (*sociatus*) de maneira consensual (*consensus*) no respeito à justiça (*juris*) e na participação para o bem comum (*utilitatis communione*)²⁰. O uso dessas palavras latinas revela que um considerável grau de unidade social é necessário à existência de uma república.

3.3

Ressignificação do bem comum

Em sua releitura da tradição, Hollenbach destaca que o debate sobre a relevância da noção de bem comum encontra-se disseminado em diversos níveis da vida cultural e intelectual da sociedade contemporânea²¹. Um dos campos mais emblemáticos é o que envolve a economia e os negócios. Numa pesquisa realizada em 1988 sobre o horizonte futuro das corporações norte-americanas²², os pesquisadores verificaram abordagens que permitiam constatar um trânsito de modelos de vida social individualistas e contratualistas para outros modelos comunitários e interativos. Esses espectros sociais são correlatos aos diferentes pontos de vista moral que constituem o bem-estar tanto das corporações como das sociedades nas quais elas operam. Na abordagem contratualista, prioriza-se a liberdade de escolha, além de sobrepesar a responsabilidade dos indivíduos como agentes racionais capazes de determinar o que é verdadeiramente de seu interesse e do interesse das corporações nas quais operam. Os modelos comunitários enfatizam a necessidade de cooperação e compromisso em favor do bem comum, além da existência de mecanismos sociais que facilitem uma ação coordenada da sociedade como um todo em função do bem comum.

¹⁹ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 122.

²⁰ Tradução livre. Cf. CÍCERO. *De Re publica*, I, XXV, 39, trans. C. W. Keyes, Loeb Classical Library, vol. CCXIII (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966), p. 64-65.

²¹ Cf. HOLLENBACH, David. "The Common Good Revisited." In: *Theological Studies* 50, 1989, p. 70-73. Neste artigo Hollenbach detalha o porquê da revitalização do bem comum.

²² Cf. Pesquisa realizada pela Academia Americana de Artes e Ciências. MEYER & GUSTAFSON (eds.). *The U.S. Business Corporation: An Institution in Transition*. Cambridge: Ballinger, 1988, p. 14.

Hollenbach diz ser “um sinal dos tempos” o convite realizado a fim de que um eticista pudesse participar na leitura dos resultados da pesquisa supracitada, cujo enfoque primordial era de cunho mercadológico. De forma semelhante, o fato de ser reconhecido na pesquisa que se exige mais das corporações norte-americanas que pura eficiência econômica, demonstra que o fluxo usual de negócios no mercado não necessariamente dita a ordem do dia. Os objetivos e propósitos das corporações apontam para aquilo que os pesquisadores dizem ser a questão central do estudo: por quem e pelo quê são responsáveis as corporações?

Embora os estudos mostrem a existência de um consenso mínimo sobre esta questão ética central, ambos os modelos descritos revelam suas disparidades na sociedade contemporânea. Hollenbach toma como exemplo comparativo os artigos de Joseph L. Bower²³ e Michael Novak²⁴. Novak, conhecido defensor das instituições democráticas do capitalismo, é categórico ao afirmar que o sucesso das instituições capitalistas necessita de certo grau de cooperação, o que permite concluir que elas não são totalmente individualistas. Porém, em sua argumentação destaca que os indivíduos são mais perspicazes na busca do sucesso e da prosperidade do que as grandes instituições sociais como o Estado, por exemplo. Este argumento sustenta que o bem comum da sociedade é acessível à medida que todos os membros da sociedade colaborem individualmente para o sucesso da atividade econômica na qual estão vinculados – premissa esta que é o postulado básico do livre mercado. Na visão de Novak esta é a melhor forma de percepção do que é o bem para a sociedade como um todo. Sendo assim, o bem comum é reduzido ao bem de cada indivíduo, uma vez que agir em sociedade para alcançá-lo levaria, inevitavelmente, à imposição de algum bem ou mal parcial sobre seus membros. Ainda segundo Novak, as instituições do capitalismo de livre mercado criariam as condições nas quais uma mão invisível seria capaz de coordenar a busca do interesse próprio, de tal forma que o alcance do bem comum seria potencializado – o que as caracterizaria como instituições não individualistas. Antropologicamente bem fundamentado, o argumento de Novak endossa as

²³ BOWER, Joseph L. “The Managerial Estate.” In: MEYER & GUSTAFSON. *The U.S. Business Corporation*, p. 162-63. O argumento de Bower vai ao encontro da discussão lançada pelo Papa João XXIII sobre a interdependência social e a importância da consciência para o bem comum, cujo teor está delineado na Encíclica *Mater et Magistra*, n. 59-67.

²⁴ NOVAK, Michael. “Free Persons and the Common Good.” In: WILLIAMS, Oliver F. & HOUCK, John W. (eds.). *The Common Good and U.S. Capitalism*. Lanham, Md.: University Press of America, 1987, p. 222-43 (237).

instituições sociais e econômicas características da modernidade, cujo acento na liberdade individual já fora delineado por pensadores como John Locke²⁵ e Adam Smith²⁶.

Na outra ponta estaria Joseph Bower, cuja argumentação parte do princípio de que as corporações modernas são diferentes daquelas localizadas no século XVIII. Hodiernamente, a corporação está vinculada à sociedade através de uma complexa rede de interdependência e influência recíproca. Isto significa dizer que qualquer decisão corporativa não afeta apenas o sucesso da companhia, mas influencia o bem-estar da sociedade com um todo. Quando os gestores das corporações desconsideram esta relação de interdependência, agem de maneira deliberada e irresponsável. No entender de Bower é virtualmente impossível determinar os objetivos a serem alcançados na escalada de sucesso de uma corporação sem considerar o grau de conexão e interdependência destas com os objetivos da sociedade como um todo. Contrariando Novak, Bower crê que o conceito de interesse público ou bem comum deve fazer parte do planejamento corporativo. No entanto, ele reconhece a complexidade da relação do interesse da corporação com o interesse nacional. Identificar necessidades sociais e ampliar o espectro do bem-estar público é condição imprescindível para o bom gerenciamento da economia de mercado.

A relação mencionada tem múltiplas implicações, não apenas a mercadológica. Sendo dimensão constitutiva da pessoa, favorece e exige a interação com o outro, além de permitir desvencilhar-se de uma autocompreensão

²⁵ “John Locke, as Hobbes, sees the common good as definable in terms of the private good. He insists that in society the source of value is private: “Labor puts the difference of value on everything.” Locke makes one concession to the common good. He sets a limiting condition on what a man has a right to keep, even if he has produced it. Using agriculture as his model, he says that a man can keep only what he can use, and if there is a danger of spoilage, the surplus that cannot be privately consumed reverts to common possession.” NEMETZ, A. *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, p. 19.

²⁶ “Adam Smith in *The Wealth of Nations* dealt with the problem of the public interest in strictly economic terms, for these had become the pervasive language in which the goals of society were defined. He noted that there were three classes of people differentiated by their source of income: landowners, who received rent; laborers, who worked for wages; and dealers, who lived by profit. Smith declared that the interest of the first two groups is inseparably connected with the general interest of the society, but that the interest of the profit makers is “always in some respects different from, and even opposite to that of the public.” He went on to warn that the public should be suspicious of any legislative proposal originating with the profit makers because they “have generally an interest to deceive and even to oppress the public...” (bk. 1, concl.). Although Smith was clear that the common good was not the simple aggregate of private interests, he saw moral suasion as the only remedy for the inevitable injustice resulting from the doctrine of the priority of private interests.” *Ibid.*, p. 19.

puramente individualista. Para pensar a pessoa e seu agir no contexto social não é moralmente suficiente limitar-se a considerar sua capacidade imaginativa nem somente algumas de suas outras capacidades, perdendo de vista a imprescindibilidade da dimensão relacional. Esta dimensão implica diretamente na promoção do bem comum, porque tal bem diz respeito a todos e é para todos, constituindo a tentativa mais articulada de pensar a comunhão política não como alternativa à autonomia do indivíduo, mas como explicitação e regulação do agir social da pessoa humana.

Hollenbach postula a ressignificação da noção de bem comum no intuito de defini-la mais em termos qualitativos do que primariamente quantitativos. É a partir da importância da dimensão qualitativa, relacional que se constitui como sociedade e é do consenso sobre os valores que a explicitam e a caracterizam que podemos nos interrogar juntos sobre o que constitui o bem da sociedade. Ora, Hollenbach se dá conta de que a valorização da interdependência relacional – que suplanta a atitude tolerante – e a participação levantam o problema do consenso, pois a pluralidade de visões do mundo, da história, da pessoa, de modelos possíveis de vida boa, mesmo na própria sociedade, torna difícil, se não impossível, atingi-lo. Além dos elementos próprios do universo cultural norte-americano, as perspectivas teológicas agostiniana, tomista e do pensamento social cristão dão embasamento para a ressignificação do bem comum proposta por Hollenbach.

3.4

A filosofia moral e política²⁷

Autores de diversas tendências, tanto no campo da moral como da política, têm contribuído sobremaneira para o debate acadêmico que propõe uma releitura da tradição do bem comum. David Hollenbach²⁸ retoma pontualmente duas dessas contribuições, identificadas com as tradições liberal e comunitária.

²⁷ Cf. HOLLENBACH, David. “The Common Good Revisited.” In: *Theological Studies* 50, 1989, p. 70-94.

²⁸ Cf. HOLLENBACH, David. *Justice, Peace, and Human Rights: American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World*. Nova York: Crossroad, 1988, p. 71-83. Neste capítulo é possível encontrar uma abordagem mais completa sobre as contribuições resumidamente supramencionadas.

Ronald Dworkin²⁹ realiza uma abordagem do significado da igualdade partindo de proposições, no mínimo, paradoxais, para lidar com o tratamento dado aos cidadãos por parte do governo. Para ele, o trato igual dos cidadãos implica decisões políticas isentas de qualquer concepção particular de vida boa³⁰. Numa comunidade política formada por pessoas diferentes, a compreensão a respeito do que seja o bem humano em seu sentido pleno pode sofrer variações. A conclusão lógica é que a neutralidade torna-se condição *sine qua non* para que ocorra o igual tratamento. O favorecimento de uma concepção em detrimento de outras, tende a viciar o processo de igualdade nas relações para com os outros cidadãos – ao beneficiar determinado grupo, conseqüentemente, os demais serão relegados ao segundo plano. Quando as decisões políticas são pautadas tão somente pela imparcialidade diante do interesse particular, elas se aproximam da concepção clássica do liberalismo político. Dworkin também dirá que a igualdade de tratamento dos cidadãos não necessariamente implica uma posição de independência com relação a um conceito de bem humano ou de vida boa³¹.

Hollenbach se vale de outra abordagem, filiada à tradição comunitária, e que recupera a função do Estado – no melhor estilo aristotélico³² – pleiteando que este deve favorecer uma vida boa mais que simplesmente garanti-la. A sociedade política existe para a realização de ações nobres, não propriamente para o mero companheirismo. Robert Bellah, Alasdair MacIntyre e Michael Sandel são intelectuais representativos dos que pleiteiam que a capacidade das pessoas para identificar o que é “bem” ou “nobre” depende da compreensão dessas mesmas pessoas como parte integrante de um todo. Ser parte de uma comunidade que partilha uma tradição ou uma *paideia* que as educa virtuosamente é condição imprescindível na conceituação de bem. A sociedade contemporânea sofre com a ausência deste tipo de perspectiva, o que torna o diagnóstico proveniente da

²⁹ Ronald Dworkin é um filósofo norte-americano, profundo estudioso do direito constitucional, que defende uma leitura ética da Constituição Americana. Sua atividade docente o levou a transitar por diversas universidades: University College London, New York University, Yale Law School e University of Oxford. Em 2007 Dworkin recebeu o prêmio Holberg International Memorial Prize pela repercussão de seu trabalho acadêmico em questões humanitárias.

³⁰ “[...] 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.

³¹ “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.” Ibid., p. 191.

³² ARISTÓTELES. *Política*, n. 1280b, 6-7 e 1281a, 3-4.

tradição comunitária ainda mais problemático que a leitura de Robert Bellah, anteriormente trabalhada. Em seu livro *After Virtue: A Study in Moral Theory*, MacIntyre frisou essa situação na seguinte frase por ele compilada: “Os bárbaros não estão esperando além-fronteiras, verdadeiramente já somos governados por eles há algum tempo”³³.

Sob a ótica de ambas as tradições, torna-se perceptível certa desqualificação da noção de bem comum, tanto por parte dos liberais como dos comunitaristas. Os liberais partem do pressuposto de que numa sociedade pluralista como a contemporânea, qualquer tentativa de consenso ao redor de uma visão singular de vida boa corre o risco de enveredar pela tirania e opressão³⁴. Eles desconsideram as possibilidades de realização desse tipo de consenso e não medem esforços para a sobrevivência de uma compreensão de bem humano que encontre seu sentido pleno somente no âmbito privado. A moral pública da sociedade não seria guiada por uma visão ampla do significado da vida, mas pela virtude da tolerância e da razoabilidade, do sentir-se preparado para encontrar outros no cotidiano e exercitar o senso de justiça. Segundo Hollenbach³⁵, paira uma dúvida sobre a capacidade destas virtudes de oferecerem sustentabilidade por longo prazo para uma estrutura social, sendo o único fundamento de sua cultura. John Rawls e Alasdair MacIntyre se dividem quanto a esta capacidade, sendo que Rawls corrobora esta possibilidade.

Pautado pelo pensamento social cristão, Hollenbach concorda em parte com a postura negativa adotada por MacIntyre, mas não totalmente. Em *After Virtue* e em *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre também não respalda uma visão significativa de vida pública e não nutre qualquer expectativa de que virtudes com teor mais substantivo que a tolerância e o senso de justiça terão impacto considerável na sociedade contemporânea. No mesmo diapasão, MacIntyre não parece disposto à resignificação da noção de bem comum,

³³ Cf. MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1981, p. 245.

³⁴ “This diversity of doctrines – the fact of pluralism – is not a mere historical condition that will soon pass away; it is, I believe, a permanent feature of the public culture of modern democracies. [...] A public and workable agreement on a single and general comprehensive conception [of the good] could be maintained only by the oppressive use of state power.” Cf. RAWLS, John. “The Idea of an Overlapping Consensus.” In: *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1987, p. 4.

³⁵ Cf. HOLLENBACH, David. “The Common Good Revisited.” In: *Theological Studies* 50, 1989, p. 78ss.

considerando-o um conceito obsoleto para a vida pública e política da modernidade.

Esse imbróglio insolucionável sugere que a ideia do bem comum perpassa fundamentalmente as bases da vida econômica, social e as instituições políticas, assim como o núcleo da vida cultural e intelectual. Diante da insistente interrogação sobre se a ideia de bem comum é pertinente à vida da sociedade contemporânea ou não, Hollenbach reafirmará sua imprescindibilidade. Na tradição teológica norte-americana, a contribuição singular do teólogo jesuíta John Courtney Murray, deu alicerce para a tentativa de encontrar base comum para uma espécie de pacto social que respeitasse a liberdade reclamada numa sociedade eminentemente pluralista³⁶. Murray propôs o diálogo com outros campos das ciências humanas, certo de que a tradição cristã preservada no discurso teológico poderia oferecer uma significativa contribuição para o debate sobre o bem comum. Murray afirmou que “o bem comum inclui todos os bens sociais, tanto espirituais e morais quanto materiais, que o homem persegue na terra com base na exigência de sua natureza pessoal e social”³⁷. Na leitura de Murray, para a consecução do bem comum colabora a sociedade em seu todo e, subsidiariamente, a ordem pública, cujo cuidado cabe ao Estado. Hollenbach está entre os autores que retomam a ideia de bem comum a partir da teologia de Santo Agostinho que, ao contrário de Cícero dirá “[...] que o povo não é um grupo qualquer de indivíduos, mas um grupo associado pela universalidade do direito e pela comunhão dos interesses (*utilitatis communione*)”³⁸. Segundo Hollenbach, a ideia agostiniana para tratar problemáticas de cunho político permite afirmar “[...] a possibilidade de uma forma de política que procura objetivos comunitários”³⁹.

³⁶ “Whether we like it or not, we are living in a religiously pluralist society at a time of spiritual crisis; and the alternatives are the discovery of social unity, or destruction.” MURRAY, John Courtney. “Intercredal Co-operation: Its Theory and Its Organization.” In: *Theological Studies* 4 (1943), p. 274.

³⁷ Murray afirma: “The common good, includes all the social goods, spiritual and moral as well as material, which man pursues here on earth in accord with the demands of his personal and social nature.” Disponível em: <http://www.renewamerica.com/columns/verrecchio/120108>. Acesso em: 10 de janeiro de 2013.

³⁸ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 127.

³⁹ Cf. HOLLENBACH, David. “Religion, Morality, and Politics.” In: *The Catholic Church, Morality, and Politics*, Readings in Moral Theology, n. 12, Charles E. Curran and Leslie Griffin, (eds.) Nova York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 2001, 60-76. Originalmente publicada em *Theological Studies* 49 (1988).

3.5

Fundamentos teológicos do bem comum

Apropriando-se da ideia compilada por Alasdair MacIntyre, quando diz de um “governo de bárbaros” em pleno exercício no poder, Hollenbach encontra nesta imagem subsídio para o debate teológico. Sua motivação está no fato de ela ecoar um tema central de uma das grandes questões teológicas da vida social e política presentes na tradição cristã, situada na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho.

3.5.1

As perspectivas de Santo Agostinho

Ao escrever *A Cidade de Deus*, Agostinho tinha duas situações contextuais como pano de fundo: a primeira dizia respeito à invasão do Império Romano pelos bárbaros e a segunda à acusação de que o crescimento do cristianismo deu causa ao declínio e à queda da Roma pagã. Próximo à sua morte, em 430, Agostinho assistiu a cidade de Hipona ser sitiada por vândalos, situação que também deve ter influenciado seus escritos, marcados por uma profunda sensibilidade para a fragilidade e as limitações da ordem política e os riscos provenientes de uma *libido dominandi*, isto é, de uma atitude arrogante na condução do governo. Estas circunstâncias históricas e a profunda percepção teológica da psicologia humana ordenaram as concepções políticas de Agostinho com um pessimismo semelhante àquele de MacIntyre. Porém, o pensamento agostiniano sobre as possibilidades da política é consideravelmente mais complexo do que uma atitude pessimista. Hollenbach toma um aspecto peculiar do pensamento agostiniano, sua instigante discussão acerca do significado do termo *res publica*, que pode ser traduzido invariavelmente como bem-estar público, nação, questões civis ou, simplesmente, como república. Como resposta à acusação de que a expansão do cristianismo levou conseqüentemente à queda da República romana, Agostinho utilizou de sensatez para questionar sobre as condições que devem necessariamente estar presentes para que uma república ou um povo exista como tal. Pautado pela tradição cristã, suas assertivas a respeito

dessa questão básica lançam luzes sobre o sentido do bem comum no contexto atual.

À procura de uma resposta ao seu próprio questionamento, Agostinho recorreu à definição de Cícero, para quem um povo não é um conjunto de seres humanos reunidos de qualquer forma, mas uma grande assembleia de pessoas associadas em comum acordo no que diz respeito à justiça e à parceria para o bem comum⁴⁰. Tomando esta definição como paradigmática, o Livro 2 da *Cidade de Deus* faz duas observações sobre a República de Roma.

A primeira observação é um argumento da história. Falando de Roma, tal como existia meio século antes do advento do cristianismo, Cícero já havia concluído que “é por causa de nossas próprias falhas, não por acaso, que nós conservamos apenas a forma de um povo, mas há muito perdemos a sua substância”⁴¹. A argumentação de Cícero para esta singela conclusão era de que havia uma lacuna no compromisso comum com os caminhos da justiça em Roma, de tal forma que já não eram mais praticados e, na verdade, nem sequer mais conhecido entre os cidadãos. Na ausência de cidadãos virtuosos, educados nos caminhos da justiça e dispostos a colocá-los em prática, nenhuma estrutura governamental ou conjunto de costumes seria “suficiente para fundar ou preservar... um povo ou comunidade cujo domínio se estendia tão longe e de maneira tão ampla”⁴². Esta análise de Cícero deu a Agostinho argumentos para descredenciar a tese de que a interferência cristã na política havia colaborado substancialmente para o declínio de Roma. Utilizando anacronicamente a linguagem de MacIntyre, Roma caiu porque possuía um “simulacro de moralidade” – ela tinha “perdido a [sua] compreensão, tanto teórica quanto prática,” da virtude e do bem comum⁴³. Cícero e Agostinho desenvolvem análises históricas do declínio de Roma que são similares ao diagnóstico realizado por

⁴⁰ “Augustine radicalizes the argument, using Cicero’s own definition of a people. If a republic is the people’s good (*res populi*), and if a people is associated by an acknowledgement of right (*ius*), and if right flows from justice (*iustitia*), then if justice is lacking it follows that there will be no right, no people, no commonweal, and thus no republic (II.21, XIX.21-23).” TESELLE, Eugene. “The Civic Vision in Augustine’s in City of God.” In: *Thought*, n. 62. Bronx, N.Y.: Fordham University Press, 1987, p. 269.

⁴¹ CÍCERO. *De Re publica* 5, 1, 2.

⁴² *Ibid.*, 5, 1, 1.

⁴³ “What we possess, if this view is true, are the fragments of a conceptual scheme, parts which now lack those contexts from which their significance derived. We possess indeed simulacra of morality, we continue to use many of the key expressions. But we have – very largely, if not entirely – lost our comprehension, both theoretical and practical, or morality.” MACINTYRE, Alasdair., op. cit., p. 2.

MacIntyre sobre o estado moral das culturas ocidentais contemporâneas, do qual os Estados Unidos são exemplo.

A segunda observação feita por Agostinho suscitou um desafio teológico fundamental à possibilidade de que Roma tinha sido uma república verdadeira, mesmo no período heroico anterior à queda lamentada por Cícero. Segundo a definição de Cícero, a república não existiria se as pessoas não tivessem um consenso moral capaz de associá-las através de um acordo quanto à noção de justiça e à prossecução do bem comum. Na leitura agostiniana, o consenso de fato sobre um conceito de justiça é necessário, mas não seria suficiente para criar um verdadeiro povo ou nação. Para criar um verdadeiro povo esse consenso social e cultural entre as pessoas deveria ser fundamentado no que é verdadeiramente justo, no que é realmente o bem comum. Agostinho observou a fórmula clássica de que justiça significa tornar acessível a todas as pessoas o que lhes é devido. Como teólogo cristão, Agostinho também afirmou que a justiça exige dar a Deus o que é devido a Deus, adoração e amor. Assim, um povo é verdadeiramente um conjunto de pessoas unidas na adoração e no amor do único Deus verdadeiro, avesso à idolatria. Ademais, as pessoas deveriam estar unidas por um sentimento de tal forma que cada cidadão amaria seu próximo como a si mesmo – do mesmo modo que a fé cristã prescreve o amor devido ao próximo⁴⁴. Um verdadeiro povo é um povo unido pela fé em Cristo, pelo amor a Deus e ao próximo e em estreita obediência às exigências morais do evangelho. Dessa forma, a única república capaz de incorporar verdadeiramente e plenamente a definição dada por Cícero é aquela que Agostinho chama de *A Cidade de Deus* – a Jerusalém, cuja pedra angular é Cristo e cujo princípio animador é o Espírito Santo do Deus de amor e graça. A decadência, portanto, é atribuída à diminuição dos vínculos de concórdia entre os cidadãos do império romano, com a consequente desunião e fragmentação⁴⁵.

Para Hollenbach, diferentemente da proposta de um Estado cristão ou de uma interpretação política do bem comum negligenciando a afirmação de Deus como Sumo Bem, o pensamento agostiniano permite propor uma modalidade de presença na esfera civil em que a comunidade cristã é diferente da esfera pública

⁴⁴ SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução de Oscar Paes Lemes. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002, Livro 19, capítulo 23.

⁴⁵ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 127.

sem ser isolada ou sem dominá-la⁴⁶. Ao passo que nenhuma cidade terrena poderá realizar a plena comunhão com Deus que caracterizará a Cidade de Deus, é possível desde já a vida em comum de uma *res publica* como um bem comum compartilhado⁴⁷. A visão teológica agostiniana não se apresenta como um obstáculo para a vida comum. Agostinho propõe um modo mais realista para realizar o bem comum pressupondo que o povo é um grupo associado pela universalidade do direito e pela comunhão dos interesses. Consequentemente, “[...] a qualidade da república será diretamente proporcional à qualidade dos amores que suas pessoas têm em comum”⁴⁸.

Para Hollenbach o pensamento agostiniano desmente que o cristianismo deva ser considerado um projeto político à parte⁴⁹. Agostinho se defende da acusação de que o cristianismo equivalha a refugiar-se no privado, evitando um envolvimento na vida política do tempo⁵⁰. Agostinho não propõe dominar a esfera política nem dela se retirar, mas permite afirmar a necessidade de separar a religião da política, de evitar o controle da esfera pública por parte da Igreja e de obstaculizar o refúgio da comunidade eclesial na esfera do privado⁵¹. Ao mesmo tempo, ele indica que para realizar o bem comum de uma sociedade é preciso concordar com o que é realmente justo, visando ao amor recíproco e expressando assim o amor de Deus dado a cada um gratuitamente e sem condições⁵².

A visão teocêntrica de Santo Agostinho suscita temores na sociedade contemporânea, segundo Hollenbach, pois é associada à teocracia, com programas políticos impostos, com objetivos prefixados, tornando impossível interagir com quem não partilha tal visão. Outra leitura possível é o afastamento dos cristãos da vida política. Porém, nem teocracia nem separatismo explicam a abordagem agostiniana⁵³. “Agostinho argumentou que uma compreensão do bem comum em sua profundidade teológica mostra por que os cristãos deveriam também perseguir os bens mais limitados que podem ser conseguidos na história secular, terrestre”⁵⁴.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 121.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 126.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 127.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 122.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 121.

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 122.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 123.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 124 e 126.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 124.

O sentido absoluto do bem comum só pode ser encontrado na cidade celeste, embora relativamente ele plasme a cidade terrena com as estruturas necessárias para garantir os bens essenciais para viver e morrer bem material e espiritualmente nesta vida (saúde, alimento, moradia, segurança, educação, trabalho, cultura, etc.⁵⁵). Agostinho afasta-se da afirmação aristotélica de que o bem da pólis é o máximo bem humano⁵⁶. A cidade terrena é um conjunto de seres racionais mantidos juntos por um consenso a respeito dos objetos de seu amor. A leitura teológica de Santo Agostinho ao mesmo tempo em que dessacraliza a política ao insistir na transcendência da *Cidade de Deus*, tutela a capacidade potencial do âmbito político de se tornar uma parcial e imperfeita encarnação do bem humano pleno e de perscrutar outros bens, entre os quais o bem comum, que caracterizam a cidade terrena⁵⁷. Assim sendo, a relação entre os cristãos e os outros cidadãos torna-se uma relação histórica, dinâmica, caracterizada pelo amor ao outro, pela solidariedade, porque o bem comum terreno é imagem do bem comum celestial⁵⁸.

Tomás de Aquino concordava plenamente com essa compreensão rigorosamente teológica do bem comum. Para o aquinate, a plenitude do bem comum é o próprio ser de Deus. Os seres humanos só se realizam plenamente quando em união com Deus, uma união capaz de uni-los uns aos outros e com toda a criação. “A bondade de Deus [...] é o bem de todo o universo”⁵⁹. É uma definição totalmente teocêntrica dos fundamentos da vida moral. Tudo o que os seres humanos fizerem, tanto em sua vida pessoal como social, é dirigido a um fim: à união com o Deus que é seu criador e redentor.

Esta definição teológica do bem integral da sociedade humana é precisamente um tipo de proposta que pensadores liberais, como Dworkin e Rawls, temem que seja imposta a crentes e não crentes – incluso pela força, caso o equilíbrio social de poder permita. Por outro lado, essa definição exclusivamente teológica do bem pode facilmente levar os crentes à rejeição de qualquer tentativa de encontrar bases comuns para uma conciliação com os de fora da comunidade de profissão de fé, considerando a melhor das hipóteses; e como uma obra de

⁵⁵ Cf. CATHOLIC BISHOP’S CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES. *The Common Good and the Catholic Church’s Social Teaching*, n. 102, p. 23.

⁵⁶ Cf. HOLLENBACH, David., op. cit., p. 124-125.

⁵⁷ Cf. ibid., p. 125, 127 e 128.

⁵⁸ Cf. ibid., p. 128-129.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

Satanás, na pior das hipóteses. Em qualquer destes cenários, a possibilidade de um humanismo político cristão é negada e a ideia de bem comum numa sociedade pluralista fica, no mínimo, prejudicada.

A discussão sobre a relação entre o cristianismo e a República romana engendrada por Agostinho teve outros desdobramentos. Ele estava convencido de que a realização humana só seria alcançada na comunhão dos santos na *Cidade de Deus*. Tornar a sociedade civil a portadora de todas as esperanças para alcançar felicidade e justiça seria uma forma de idolatria. A rejeição de Agostinho do ideal greco-romano do bem da pólis ou *civitas* como o bem humano maior “marca o fim do pensamento clássico”⁶⁰.

A dessacralização da política promovida por Agostinho, segundo Hollenbach, também foi tratada por outros teólogos, dentre os quais o cardeal Joseph Ratzinger, que explicitamente apela para o pensamento agostiniano argumentando que uma abordagem autenticamente cristã da ordem política deve ser baseada na ética entendida como um compromisso racional, distanciando-se de uma visão religiosa do Reino de Deus. “O Novo Testamento está ciente da ética política, mas não da teologia política”⁶¹. Ratzinger diz que uma abordagem suprateológica da política é uma espécie de messianismo falso, que pode levar ao fanatismo e à tirania. Ela estaria enraizada na incapacidade de encontrar um equilíbrio com a imperfeição e a imperfectibilidade da existência mundana. Desse modo, qualquer esforço de busca do bem absoluto de Deus e de seu Reino através de meios políticos torna-se inimigo dos bens menores, que são, de fato, realizáveis na pólis. Segundo Hollenbach, apesar de Ratzinger tecer inúmeras observações críticas sobre o liberalismo originário no Iluminismo, ele se alinha a muitos

⁶⁰ “[...] in opening his nineteenth book of the *City of God* by enumerating and rejecting the 288 possible ethical theories known to Marcus Varro as “all those theories by which men have tried hard to build us happiness for themselves actually within the misery of this life, Augustine marks the end of classical thought. For an ancient Greek, ethics had consisted of telling a man, not what he ought to do, but what he could do, and, hence, what he could achieve. Augustine, in the *City of God*, told him for what he must live in hope. It is a profound change. In substituting for the classical ideal of an available self-perfection, the idea of a man, placed as a stranger in an uncomprehending land, a man whose virtue lies in a tension towards something else, in hope, in faith, in an ardent yearning for a country that is always distant, but made ever-present by the quality of his love, that ‘groans’ for it, Augustine could well be called the first Romantic. Thus we should never isolate Augustine’s reflections on the state and society.” Cf. BROWN, P. R. L. “Political Society.” In: MARKUS, R. A. (ed.). *Augustine: A Collection of Essays*. Nova York: Doubleday, 1972, p. 323. Destaque nosso.

⁶¹ Cf. RATZINGER, Joseph. *Church, Ecumenism and Politics: New Essays in Ecclesiology*. Nova York: Crossroad, 1988, p. 216. Citado por David Hollenbach em seu artigo “The Common Good Revisited.” In: HOLLENBACH, David. “The Common Good Revisited.” *Theological Studies*, n. 50, 1989, p. 82.

teóricos liberais anglo-americanos contemporâneos na defesa de uma sutil teoria da boa política, para usar a expressão de John Rawls⁶².

Hollenbach recorre a outra leitura teológica, a de Gilbert Meilaender, que na defesa do liberalismo agostiniano dá um passo além daquele dado por Ratzinger. Meilaender rejeita o individualismo do pensamento liberal, argumentando que a função do governo não é a proteção da liberdade de indivíduos interessados somente em alcançar seus objetivos particulares. Ao mesmo tempo está, à semelhança de Ratzinger, política e teologicamente convencido de que a esfera política não pode tornar-se uma comunidade de solidariedade fraterna sem tornar-se opressiva. Meilaender procura combinar o reconhecimento da importância da comunidade com expectativas limitadas sobre as possibilidades comunitárias da esfera política. Ele assim o faz, postulando que o objetivo da esfera política é “promover laços sociais privados, para abrir espaço na vida para as famílias, as amizades, os clubes, as crenças e os vizinhos”⁶³. Portanto, em sua visão a política não é somente dessacralizada, mas as próprias religiões são privatizadas. Meilaender argumenta que uma das funções da comunidade política é promover o comportamento virtuoso entre seus cidadãos, com a observação de que isso significa promover a diversidade das virtudes e uma variedade de estilos de vida. Caso contrário, o resultado é paternalismo.

Esta conclusão soa paradoxal e desconcertante. O que significa promover uma diversidade de estilos de vida e virtudes? A permissão dessa diversidade é o programa padrão da política liberal. Se o Estado passa de uma posição neutra que permite às pessoas definir sua própria visão da vida virtuosa para promover um número finito de possíveis estilos de vida, ele deve ter algum critério para determinar quais serão estes estilos. Meilaender não pode optar pela pura neutralidade política para atingir a vida boa e, ainda, sustentar que a política deve promover algum tipo de virtude na esfera privada.

Na verdade, Meilaender tenta emplacar um falso dilema, por conta de sua postura diante de uma questão reconhecidamente complexa: a relação estabelecida

⁶² Ibid., p. 82.

⁶³ Cf. MEILAENDER, Gilbert. *The Limits of Love: Some Theological Explorations*. University Park, PA: Pennsylvania State University, 1987, p. 140. Citado por David Hollenbach em seu artigo “The Common Good Revisited.” In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 82.

por Agostinho entre a *civitas Dei* e a *civitas terrena*⁶⁴. Agostinho, como já acenado, propôs uma definição mais viável de povo, capaz de reconhecer que “uma república de um certo tipo”⁶⁵ pode existir aquém da *Cidade de Deus*. A conclusão é que elementos da *Cidade de Deus* podem ser encontrados em todas as dimensões da sociedade civil – inclusos aí os laços sociais privados de família, amizade, clubes, vizinhos, etc., postulados por Meilander – e da comunidade política. Haverá legitimidade à medida que uma autêntica preocupação para com o próximo estiver presente em cada uma dessas esferas, em vez do *amor sui* e da *libido dominandi*. De igual modo, os males do pecado, do orgulho e da dominação podem ser encontrados entre aqueles que compõem a Igreja. Dentro da história das duas cidades estão interligados trigo e joio, crescendo juntos⁶⁶.

A conexão interpenetrante das duas cidades em todas as áreas da vida humana significa que a visão cristã do bem humano integral – o Reino de Deus – não é menos relevante para a esfera política do que é a vida da família ou outras formas de relacionamento social. O bem humano integral – o bem comum entendido em sua profundidade teológica – não pode ser realizado em qualquer uma destas áreas, incluindo a Igreja. Gilbert Meilaender manifesta-se preocupado com a possibilidade do totalitarismo, mediante a politização da busca por uma solidariedade comum.

Hollenbach cita ainda Jeffrey Stout argumentando que a verdade do agostinianismo é que

[...] nenhuma esfera [da existência histórica] pode legitimamente ocupar a posição de fim supremo em nossas vidas sem desconsiderar o resto na proporção adequada – nem vocação, nem família, nem associação voluntária, nem projetos privados, nem política. [Ao contrário, cada uma dessas esferas é um domínio no

⁶⁴ Cf. TESELLE, Eugene. “The Civic Vision in Augustine’s City of God.” In: *Thought*, n. 62, 1987, p. 268-280. Idem. “Toward an Augustinian Politics.” In: *Journal of Religious Ethics*, n. 16, 1988, p. 87-108. Hollenbach retomou a discussão da importância desta distinção em “Notes on Moral Theology: 1987.” In: *Theological Studies*, n. 49, 1988, p. 67-150, especificamente nas páginas 79-80.

⁶⁵ SANTO AGOSTINHO., op. cit., Livro 2, capítulo 21.

⁶⁶ “Por conseguinte, não percamos a esperança a respeito dos cidadãos do reino dos céus, quando os virmos a administrar negócios em Babilônia, algo de terreno na república terrena; também não, ao contrário, nos congratulemos com todos os que vemos ocupar-se de questões celestes, porque também homens pestilentos sentam-se por vezes na cátedra de Moisés [...] Aqueles no meio das questões terrenas elevam o coração ao céu, estes ouvem palavras do céu e arrastam o coração pela terra. Virá o tempo de limpar a eira, e então com diligência se distinguirá a palha do trigo, para que nenhum grão seja levado ao montão de palha para ser queimado, nem palha alguma passe junto com o trigo a ser recolhido no celeiro.” SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos* (Salmos 51-100). São Paulo: Paulus, 1997, p. 13-14.

qual os membros da sociedade encontram] uma parte de sua identidade, [incluindo o fato de serem] cidadãos de uma república dedicada ao bem comum⁶⁷.

No mesmo diapasão, Hollenbach acrescenta que isso significa que a comunhão do Reino de Deus pode ter prolépticas, embora incompletas, antecipações na esfera política. Uma leitura sensata de Agostinho permite uma terceira alternativa, afora aquela tendência ao totalitarismo, que Ratzinger acredita se esconder nos recônditos de uma teologia política, e que supere a visão política minimalista de Meilaender. Hollenbach chama essa alternativa de uma compreensão pluralista-analógica do sentido do bem comum. O raciocínio agostiniano mostra por que a busca do bem comum exige total respeito às diferentes formas de inter-relacionamento de comunidades nas quais o ser humano realiza seu bem na história. O bem comum temporal bem comum – o bem comum realizável na história – é um conjunto plural de bens. Nenhum desses bens pode ser absolutizado ou dominar os demais bens⁶⁸. Cada um tem um lugar no âmbito da existência social, mas esse lugar não pode ser determinado recorrendo a um padrão absolutizado de bondade. Esse absoluto é a Jerusalém celestial, a *Cidade de Deus*, cuja plena realização transcende a história. Agostinho oferece uma base teológica para afirmar que o domínio político tem potencial para se tornar uma personificação parcial do bem humano integral, abrindo possibilidade para uma forma de política que tenha fins comuns. Ao mesmo tempo, como a política só realiza parte do bem humano integral, ela deve necessariamente ser uma forma pluralista de política. À medida que for pluralista, a política deve respeitar os mais variados valores e instituições da tradição liberal.

3.5.2

As perspectivas de Tomás de Aquino

Hollenbach dirá que a expressão bem comum tem significados complexos em Tomás de Aquino, justamente porque o termo bem é polissêmico e predicável de muitas maneiras⁶⁹. Em Tomás de Aquino, a noção de bem comum depende da

⁶⁷ Cf. STOUT, Jeffrey. *Ethics after Babel: The Languages of Morals and Their Discontents*. Boston: Beacon, 1988, p. 235. In: HOLLENBACH, David., op. cit. p. 85.

⁶⁸ Hollenbach afirma ser esta a tese central de Michael Walzer. Cf. WALZER, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Nova York: Basic Books, 1983.

⁶⁹ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 129.

convicção de que a pessoa humana seja intrinsecamente social, orientada de forma natural para o bem e parte de um universo ordenado naturalmente. Como no caso de Aristóteles, para Tomás o ser humano é naturalmente social, político e, portanto, destinado a viver em comunidade, tendendo ao bem pessoal e comunitário. Na reflexão de Tomás de Aquino, a sociedade não é um fim em si mesma, mas existe para promover o bem comum, de modo que todos os cidadãos dele se beneficiem. Para Tomás, em sua visão tripartite da justiça, a justiça particular exige uma distribuição equânime e proporcional dos bens comuns, mediante uma justiça distributiva. Deve-se evitar uma sociedade injusta, que proteja alguns com prejuízo de outros, pois o bem-estar da sociedade se realiza somente na justiça, mediante legislações justas. A justiça particular exige uma justiça comutativa, referente às interações entre as pessoas, mas é a justiça geral ou legal que ordena e dirige todas as virtudes ao bem comum⁷⁰, ao passo que as demais dizem respeito somente às relações do sujeito consigo mesmo. Regulado pela justiça geral, compreendida atualmente como social⁷¹, o bem comum é que dá o caráter de moralidade ao bem. Essa relação existente entre bem moral e bem comum explicita uma visão do mundo que depende da experiência de interdependência pessoal (entre pessoas) e social (entre grupos sociais, instituições, nações e Estados). A interdependência pode favorecer a união, no plano interrelacional entre as pessoas, e a unidade entre as realidades institucionais, ao buscar o bem dos indivíduos e da sociedade. Desde um ponto de vista teológico, a interdependência participa como elemento positivo no processo de promoção do bem comum, explicitando-se e articulando-se como solidariedade⁷².

Tomás de Aquino abraçou inteiramente a visão de Agostinho sobre o bem comum, ordenando a humanidade para Deus. É o amor a Deus e aos homens que conduz Tomás de Aquino a uma reinterpretação do aristotelismo. Se o bem da pólis parece ser algo maior e mais completo, Tomás de Aquino o redireciona a Deus. Sua síntese do postulado aristotélico, de que o bem humano “seja o mesmo para o indivíduo e para a cidade-Estado”⁷³, é compreendida como um método, uma arte que recebe o nome de política. Portanto, é tarefa da política considerar a

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, II-II, q. 58, art. 5.

⁷¹ Cf. CDS, n. 81 e 201.

⁷² Cf. SRS, n. 40.

⁷³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro IX, n. 1094b, p.18.

finalidade última da vida humana. Tomás de Aquino afirmava que a prioridade de um bom legislador é estabelecer uma vida virtuosa. A razão para tal prioridade estava no fato de que os homens formam um grupo com o propósito de viver uma vida boa em comunhão, vida esta que é chamada de vida virtuosa⁷⁴. Uma sociedade será perfeita à medida que conseguir satisfazer suficientemente as necessidades da vida. Por isso, Tomás identificava a satisfação das necessidades de bens materiais com as exigências mínimas para uma vida em sociedade. Tomás de Aquino não parece postular uma organização política de alcance internacional, apenas convoca todas as instituições políticas, cidades ou províncias, à condição de formar uma comunidade perfeita – realizável se o governante puder defendê-la dos inimigos e prover as necessidades de seus cidadãos.

A identificação entre o bem comum e a vida virtuosa dos cidadãos na filosofia tomista é indiscutível. O fato de ocorrer uma preocupação menor com as mudanças sociais e as exigências da organização política, não é suficiente para corroborar que a monarquia absoluta seria a forma de governo capaz de facilitar a prossecução do bem comum⁷⁵. Mesmo que o bem privado anteceda o bem comum, para Tomás de Aquino o bem do indivíduo pode entrar em confronto com o bem comum, logo este último é superior e sua busca é indispensável para a realização do bem do próprio indivíduo, a vida virtuosa⁷⁶.

A partir do momento em que Tomás assume para si que o bem último de todas as criaturas, o bem comum, no sentido mais pleno e completo, é Deus, pelo simples motivo de que o bem de todas as coisas dele depende, os seres humanos

⁷⁴ “[...] não há nenhuma virtude cujos atos a lei não os possa ordenar. Contudo não preceitua sobre todos os atos de todas as virtudes, mas só dos ordenados para o bem comum. E isto imediatamente, como quando alguma coisa se faz diretamente para o bem comum; ou, mediatamente, como quando o legislador estabelece certas disposições pertinentes à boa disciplina, que informe os cidadãos, para conservarem o bem comum da justiça e da paz.” TOMÁS DE AQUINO., op. cit., I–II – q. 71-114 [q. 96, art. 3].

⁷⁵ “A bondade da parte é considerada relativamente à do todo; por isso, diz Agostinho, *é má toda parte que não se coaduna com o todo*. Sendo, pois cada homem parte da cidade é impossível seja bom sem ser bem proporcionado ao bem comum; nem o todo pode ter boa consistência senão pelas partes, que lhe sejam proporcionadas. Por onde, é impossível manter-se o bem comum da cidade sem os cidadãos serem virtuosos, ao menos aqueles a quem cabe governar. Pois basta, para o bem da comunidade, que os cidadãos sejam virtuosos na medida em que obedecem às ordens do chefe. E por isso o Filósofo diz: *A virtude do chefe e a do bom cidadão é a mesma; mas não é a mesma que a do bom cidadão a virtude de um cidadão qualquer*.” Ibid., q. 92, art. 1.

⁷⁶ Em toda sociedade, a lei se entende como uma ordenação da razão com vistas ao bem comum. “Tudo o que existe para um fim deve ser-lhe proporcionado. Ora, o fim da lei é o bem comum; pois, como dizia Isidoro, *a lei deve ser estabelecida para a utilidade comum dos cidadãos, e não para a utilidade privada*. Por onde, devem as leis humanas ser proporcionadas ao bem comum.” Ibid., q. 96, art. I.

se realizam plenamente somente quando unidos com Deus e, desse modo, unidos uns aos outros e unidos à criação⁷⁷. O bem teológico último e o bem que pode ser realizado na sociedade civil são, como tomistas, bens em relação analógica – ao mesmo tempo semelhantes e diferentes⁷⁸. Essa analogia depende da visão tomista de natureza humana – uma natureza social. A realização plena dessa natureza é possível somente em Deus, pois este é amor e comunhão. Há, porém, outra consequência apontada por Hollenbach, “[...] a fé deles [dos cristãos] exige que se rejeite toda tentativa de realizar o pleno bem comum, como é entendido teologicamente, mediante meios políticos”⁷⁹.

Isto permite afirmar a recusa de toda forma de absolutismo e de totalitarismo, também como relação à perspectiva tomista, e valorizar o tecido relacional que constitui a sociedade, seja a propósito das relações que há no âmbito político, seja no caso de qualquer outro tipo de relação – familiar, associativa, voluntariado, no âmbito econômico, eclesial, etc. – superando também a distinção entre bens públicos e bens privados⁸⁰. A liberdade se configura assim como requisito indispensável para que a cidade terrena seja antecipação da eternidade⁸¹.

A complementaridade das concepções comunitária e liberal no campo da moral social também pode ser investigada a partir de uma perspectiva tomista sobre a natureza analógica do bem comum. Jacques Maritain⁸² foi o responsável pelo desenvolvimento desta perspectiva a partir da década de 40 no século passado. Para Maritain, a pessoa é unidade básica da sociedade, seu elemento constitutivo essencial, mas ao mesmo tempo a transcende. A sua afirmação antropológica central é de que “a personalidade tende por natureza à comunhão”⁸³. Os seres humanos são, por natureza, destinados à vida em sociedade, à vida em relação com outras pessoas, por dois principais motivos. Primeiro, a realização e satisfação da personalidade só é alcançada através do conhecimento e do amor de outras pessoas. A existência pessoal é a existência em

⁷⁷ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 123.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, p. 129.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 132.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 132-133.

⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 134-135.

⁸² Para esta leitura da contribuição de Jacques Maritain retomar o Capítulo 5 de *Common Good and Christian Ethics*. Cf. *ibid.*, p. 129ss.

⁸³ MARITAIN, Jacques. *The person and the common good*. Translated by John J. Fitzgerald. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002, p. 47.

relação com outras pessoas. Seres impessoais, ao contrário, só podem existir numa justaposição espacial entre si, abdicando de formar comunidades para formar apenas coletividades físicas. Portanto, a capacidade para formar comunidade é uma perfeição positiva da personalidade. Por esta razão, a dignidade das pessoas só pode se realizar em comunidade, e verdadeiras comunidades só podem existir onde a dignidade das pessoas está protegida. Pessoaalidade e comunidade são realidades mutuamente implícitas.

O segundo motivo está no fato de que os seres humanos são sociáveis por uma razão negativa. Como pessoas limitadas, os seres humanos têm necessidades e deficiências, assim como têm capacidades positivas para o relacionamento. Eles precisam de outras pessoas e da sociedade como um todo para progredir e, até mesmo, para existir. Estas necessidades são de primeira ordem, como os bens materiais (alimentação e moradia), mas também são valores mais nobres, entre os quais a educação moral e intelectual. E, no nível mais fundamental, os seres humanos precisam de Deus, tanto para sustentar a sua própria existência como para exercitar suas capacidades relacionais.

A pessoa e o bem comum não estão em oposição, mas em subordinação recíproca e implicação mútua⁸⁴, porque o bem comum, como fim da sociedade não pode prescindir da centralidade da noção de pessoa. A pessoa se envolve empenhando-se no bem comum da sociedade, porque é parte da sociedade⁸⁵. Conseqüentemente, o bem comum, uma vez que diz respeito à ordem prática, política, da cidade, é prioritário com relação ao bem particular, porque mais nobre e mais divino que o do indivíduo⁸⁶. Por isso, “[...] o fim da sociedade não é o bem individual nem a coleção dos bens individuais de cada uma das pessoas que a constroem”⁸⁷. O bem comum é

[...] a boa vida humana da multidão, de uma multidão de pessoas; é a comunhão delas no viver bem; é, portanto, comum ao todo e às partes, sobre as quais se alastra e que devem auferir benefício dele; com o risco de ele próprio se desvirtuar, o bem comum da cidade implica e exige o reconhecimento dos direitos fundamentais das pessoas (e o dos direitos da sociedade familiar em que as pessoas estão empenhadas de modo mais primitivo que na sociedade política); e comporta ele mesmo como valor principal o mais alto acesso possível (vale dizer, compatível com o bem do todo) das pessoas à sua vida de pessoa e à sua

⁸⁴ Ibid., p. 28-29.

⁸⁵ Ibid., p. 31.

⁸⁶ Ibid., p. 13.

⁸⁷ Ibid., p. 22.

liberdade de desenvolvimento – e às comunicações de bondade que, por sua vez, dele procedem⁸⁸.

Esta dupla fundação da sociabilidade humana possibilitou a compreensão da natureza analógica do bem comum de Jacques Maritain, fundada no pensamento de Tomás de Aquino. A principal raiz teológica da proposição de Maritain sobre a relação entre a pessoa e o bem comum é esta: “A ideia de pessoa é uma ideia analógica que se realiza plenamente e absolutamente só em seu supremo análogo, Deus”⁸⁹. A realidade da Trindade, em que Deus não se apresenta como uma mônada, mas uma comunhão de “relações subsistentes”⁹⁰ exemplifica sobremaneira a essencialidade relacional das pessoas. À medida que um ser é pessoal ele será um ser em relação com outras pessoas. Dito de outro modo, o bem reside nas relações entre pessoas, relações estas que as tornam quem elas de fato são. A implicação mútua da personalidade e da relacionalidade é perceptível no próprio ser de Deus. Assim, para compreender corretamente a sociedade humana, devemos vê-la sob uma escala analógica entre a sociedade perfeita de pessoas, que é a Trindade, e o que não se configura uma sociedade propriamente dita, mas no seu sentido metafórico é uma sociedade animal. Na sociedade de pessoas que é a Trindade, “cada um está presente no outro através de uma comunhão infinita”⁹¹. Os demais animais não têm essa capacidade de comunhão, portanto eles não têm bem comum. A existência histórica do ser humano está em uma posição intermediária entre essas duas analogias:

[...] uma sociedade de pessoas que são indivíduos materiais, portanto cada um no seu isolamento, mas ainda assim exigindo comunhão uns com os outros tanto quanto possível nesta vida, antecipando aquela comunhão perfeita entre si e com Deus na vida eterna⁹².

Assim sendo, abre-se uma série de perspectivas sobre o sentido ético e político do bem comum. A estrutura teológica adotada por Maritain acerca do bem comum conduz inevitavelmente a uma garantia teológica de muitos valores e

⁸⁸ Ibid., p. 23.

⁸⁹ Ibid., p. 56.

⁹⁰ “O Espírito é aspirado (se origina) do Pai e do Filho, como de um princípio único (DS 704). Por isso o Espírito Santo é uma Pessoa em duas Pessoas na unidade da mesma natureza. Desta forma ele é, na expressão de Santo Tomás de Aquino, o nexó comum entre ambos ou o beijo de ambos.” Cf. BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. São Paulo: Editora Ática, 1994, p. 244.

⁹¹ Cf. MARITAIN, Jacques., op. cit., p. 58.

⁹² “[...] a society of persons who are material individuals, hence isolated each within itself but nonetheless requiring communion with one another as far as possible here below in anticipation of that perfect communion with one another and God in life eternal.” Ibid., p. 59.

instituições liberais. Porém, Maritain fez uma cuidadosa distinção da interpretação personalista desses valores daquilo que denominamos individualismo. A liberdade e a dignidade das pessoas são alcançadas em relações de comunhão com outras pessoas, não no isolamento. O respeito por esta liberdade e dignidade conclama ao respeito por muitas formas de relacionamento nos quais as pessoas podem participar: amizades, famílias, associações, sociedade civil e a comunidade humana em geral. Cada um desses vínculos relacionais realiza uma parte do bem comum terreno. Cada um é análogo ao bem comum supremo: a união dos seres humanos com Deus e uns com os outros em Deus.

A centralidade da pessoa humana na leitura de Maritain não significa antropocentrismo cego, mas reconhecimento de uma prioridade, esforçando-se para que ela não se traduza numa exploração que não respeite a importância das outras criaturas na criação. A leitura de *The Person and the Common Good* evidencia a existência de uma dinâmica entre a pessoa, a comunidade e o Transcendente, caracterizada por tensões e por conflitos. O bem comum permite, neste contexto, esclarecer quem somos, de onde viemos, como interagimos como pessoas e o que caracteriza a vida social. Isso significa objetivar a realização plena da pessoa humana, em termos tanto de desenvolvimento como de independência, porque isso é parte integrante da realização plena da vida social⁹³.

O princípio do bem comum implica o direito do indivíduo e da coletividade, pressupõe o dever de participação para tutelar e promover os direitos próprios e dos outros⁹⁴.

3.5.3

O bem comum e o pensamento social cristão

Na reflexão magisterial sobre o bem comum maior atenção é dada aos menos favorecidos, opção esta que é capaz de guiar o agir moral orientado para o bem comum, à luz do mandamento do amor evangélico. O bem comum se realiza na vida comunitária à medida que os vulneráveis recebam a devida atenção, que exprime seriedade moral mediante gestos concretos. Como comunidade, todos se

⁹³ Ibid., p. 24-26.

⁹⁴ Cf. CATHOLIC BISHOP'S CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES., op. cit., n. 37, p. 10.

esforçam por compreender e mudar as circunstâncias que não permitem a esses grupos participar dos benefícios do bem comum.

Recapitulado na mais recente encíclica social do Magistério, *Caritas in Veritate*, o bem comum é definido como o

[...] bem daquele *nós-todos*, formado por indivíduos, famílias e grupos intermédios que se unem em comunidade social. Não é um bem procurado por si mesmo, mas para as pessoas que fazem parte da comunidade social e que, só nela, podem realmente e com maior eficácia obter o próprio bem⁹⁵.

Desde o pontificado de Leão XIII, com a Encíclica *Rerum Novarum*⁹⁶, prevalece uma tendência no pensamento social cristão de subordinar o bem individual ao bem comum. A fim de que isto se efetive, o Estado seria a entidade responsável pela defesa dos direitos econômicos, sociais e culturais de cada pessoa. E foi diante da pressão exercida pelos abusos cometidos pelo liberalismo econômico que, mesmo reticente quanto às alternativas apresentadas pelo socialismo, o papa Leão XIII redefiniu as normas do bem comum. Sua atenção dirigiu-se para o contexto que envolvia a condição dos trabalhadores, reafirmando a intrínseca dignidade de cada pessoa humana. Convocou o Estado a intermediar as tensões entre capital e trabalho, patrões e empregados, vislumbrando a possibilidade de exploração presente nestas relações. Afirmou o direito e a necessidade de associações operárias, corporações e outras instituições sociais de defesa dos direitos dos trabalhadores. Numa época de revolução política e econômica, o princípio básico que fundamentava a posição de Leão XIII era o de que o trabalho humano não podia ser tratado simplesmente como uma mercadoria. Se este postulado fosse assumido, a dignidade humana seria negada e o trabalhador seria reduzido à condição de coisa. A autoridade pública, entendida como agente moral, tinha a responsabilidade específica de promover o bem comum, incluindo o bem religioso e moral de todos os indivíduos⁹⁷. A encíclica *Rerum Novarum* enunciava o princípio de um processo que conduziu a Igreja desde o final do século XIX à opção preferencial pelos pobres⁹⁸.

⁹⁵ CV, n. 7.

⁹⁶ “Sem dúvida alguma, o bem comum, cuja aquisição deve ter por efeito aperfeiçoar os homens, é principalmente um bem moral.” RN, n. 50.

⁹⁷ Cf. RN, n. 26.

⁹⁸ Cf. DORR, Donal. *Option for the Poor: A hundred years of Vatican Social Teaching*. Second Printing. Maryknoll, Nova York: Orbis Books, 1998, p. 13-33.

Quarenta anos após a *Rerum Novarum*, marco no pensamento social cristão, o papa Pio XI escrevia a encíclica *Quadragesimo Anno*. Mediante um capitalismo industrial que trouxera avanços, mas também inconveniências e vícios, a vida social dos trabalhadores e também daqueles que se situavam fora do mercado de trabalho, reclamavam uma palavra do Magistério. Com especial atenção aos direitos de organização dos trabalhadores, a reorientação das normas do bem comum propostas por Pio XI tem sua base numa justa distribuição de renda e dos bens criados, entre os quais a propriedade⁹⁹. Pio XI propunha uma reforma institucional, principalmente do Estado, cujo intervencionismo em questões econômicas e sociais ele não refutava, mas também não corroborava pacificamente¹⁰⁰. A alternativa para estimular o dinamismo e a criatividade de grupos e instâncias decisórias, evitando a interferência desnecessária de instâncias superiores, concretizou-se no chamado princípio da subsidiariedade¹⁰¹. No seu tempo Pio XI conclamou a uma revitalização das instituições na comunidade política e uma perspicácia maior por parte do aparelho estatal¹⁰². Ademais, a cooperação econômica entre as nações apresentava-se como uma necessidade, em virtude de uma visão ensimesmada da vida econômica no nível nacional – esta visão redundaria num inadequado desenvolvimento do bem comum universal. A autoridade pública, na ótica de Pio XI, que tem sempre diante dos olhos a lei natural e divina está incumbida de considerar o que pode exigir o bem comum, estabelecendo também o que é lícito aos que possuem e o que não¹⁰³.

Os pontificados dos papas João XXIII e Paulo VI representam um notável avanço na noção de bem comum. Na encíclica *Mater et Magistra*, João XXIII fornece uma apreciação mais completa de bem comum¹⁰⁴, colocando a pessoa humana como o fundamento, a causa e o fim de todas as instituições sociais¹⁰⁵. Sob esse postulado, qualquer progresso tecnológico, científico ou econômico

⁹⁹ “Deve procurar-se que a repartição dos bens criados seja pautada pelas normas do bem comum e da justiça social. Hoje, porém, à vista do clamoroso contraste entre o pequeno número dos ultraricos e a multidão inumerável dos pobres, não há homem prudente que não reconheça os gravíssimos inconvenientes da atual repartição de riqueza.” QA, n. 58.

¹⁰⁰ Ibid., n. 78.

¹⁰¹ Ibid., n. 79-80.

¹⁰² Ibid., n. 109.

¹⁰³ Ibid., n. 49.

¹⁰⁴ “[Bem comum] compreende o conjunto das condições sociais que permitem e favorecem nos homens o desenvolvimento integral da personalidade.” MM, n. 65.

¹⁰⁵ Ibid., n. 218.

deveria observar as relações bem ordenadas da consciência pessoal com Deus, fonte de verdade, de justiça e de amor¹⁰⁶.

A dinamicidade conferida à noção de bem comum podia ser medida pelas próprias palavras de João XXIII, perfeitamente adequadas ao contexto socioeconômico e político da segunda metade do século XX:

[os progressos dos conhecimentos científicos e das técnicas de produção, a maior eficiência produtiva e o aumento do nível de vida, permitem a] multiplicação progressiva das relações dentro da convivência social, e comportam a associação de várias formas de vida e de atividade, e a criação de instituições jurídicas¹⁰⁷.

Assim sendo, os fatores que vinham historicamente gerando uma interdependência interna, encontravam-se desafiados a uma interdependência externa, de tal forma que “a exigência natural de realização, em grau suficiente, do bem comum universal, isto é, do bem comum de toda a família humana¹⁰⁸,” fazia-se necessária. João XXIII afirma que o Estado existe para realizar o bem comum, portanto deve agir com responsabilidade, tendo isso em vista mesmo quando seja necessária uma extensão progressiva da propriedade estatal¹⁰⁹. Ele solicita que os poderes públicos se esforcem por realizar o bem comum, promovendo os bens materiais e os espirituais, bem como um ambiente humano favorável à tutela e à promoção dos direitos¹¹⁰.

A análise visionária e prospectiva de João XXIII, esmiuçada em suas encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, recolocou o bem comum na perspectiva do ser humano como membro de uma sociedade. Além disso, apontou a real necessidade de fomentar organizações e instituições sociais de maior abrangência, realçou a crescente preocupação com a comunidade política nacional, além de reclamar a existência de uma autoridade internacional capaz de regular a comunidade das nações¹¹¹. Portanto, sua atenção volta-se mais para o conjunto de fins e objetivos concretos almejados pela comunidade política, que necessariamente para os alicerces fundantes de uma sociedade. Os *insights* do papa João XXIII auxiliaram na compreensão de que a realização do bem comum ocorre através de mecanismos sociais adaptáveis às transformações próprias do

¹⁰⁶ Ibid., n. 214.

¹⁰⁷ Ibid., n. 59.

¹⁰⁸ PT, n. 131.

¹⁰⁹ Cf. MM, n. 12, 37, 41, 104 e 138.

¹¹⁰ Cf. PT, n. 35 e 40.

¹¹¹ Ibid., n. 72.

contexto histórico¹¹². Se na *Mater et Magistra* a promoção do bem comum objetiva criar uma comunidade mundial em que todos os cidadãos sejam iguais¹¹³, na *Pacem in Terris* o papa João XXIII amplia a perspectiva de pertença do bem comum a toda a humanidade¹¹⁴.

João XXIII enriqueceu o *corpus* do pensamento social cristão com outras contribuições, indicando que o termo indivíduo deveria ser paulatinamente substituído e, formalmente diferenciado, do termo pessoa. A conotação social de indivíduo parece mais afeita à coisificação ou redução do ser humano a uma espécie de unidade de produção. Em sua encíclica *Pacem in Terris*, João XXIII assim formaliza:

Hoje em dia se crê que o bem comum consiste, sobretudo, no respeito aos direitos e deveres da pessoa humana. Oriente-se, pois, o empenho dos poderes públicos, sobretudo no sentido de que esses direitos sejam reconhecidos, respeitados, harmonizados, tutelados e promovidos tornando-se assim mais fácil o cumprimento dos respectivos deveres. A função primordial de qualquer poder público é defender os direitos invioláveis da pessoa e tornar mais viável o cumprimento dos seus deveres¹¹⁵.

Se por uma ótica funcional um indivíduo é definido por suas necessidades, por sua capacidade de consumo e seu poder aquisitivo, realidades sanáveis pelos bens materiais, por outra ótica, a pessoa humana emerge dotada de uma dignidade intrínseca que transcende toda e qualquer forma particular de instituição social e econômica, justamente pelo fato de ser a pessoa humana a finalidade dessas mesmas instituições.

Na esteira da dificuldade em distinguir indivíduo de pessoa, as interpretações divergentes a respeito da multiplicação natural de organizações sociais, cuja finalidade é zelar por direitos sociais tais como saúde, educação, lazer, etc., poderiam ocorrer mais facilmente. O desenvolvimento tecnológico e a riqueza econômica são duas das razões pelas quais as pessoas podem aspirar a uma porção da riqueza comum, cujo acesso poderia ser facilitado uma vez que agissem juntas, numa ação comum. João XXIII postulou que a proliferação de tais organizações não era uma ameaça à responsabilidade pessoal e rejeitou, terminantemente, a ideia de que as ações comuns ocasionariam a perda da

¹¹² Ibid., n. 71

¹¹³ MM, n. 161.

¹¹⁴ PT, n. 54.

¹¹⁵ Ibid., n. 60.

capacidade de iniciativa, tornando o ser humano um ser autômato. Sendo a organização social uma criação das próprias pessoas, seu propósito seria tornar o bem-estar acessível ao maior número de pessoas possível. Daí a necessidade de mecanismos que inibissem meios acessíveis para que alguns indivíduos pudessem adquirir porções desproporcionais da riqueza comum. Se a via institucional é a mais adequada para que as pessoas alcancem seus direitos e cumpram com seus deveres, além de desenvolverem sua personalidade de forma integral, então cada instituição está quase que obrigada a dialogar com as demais.

A expansão da responsabilidade institucional é imprescindível para que as pessoas recebam integralmente o que lhes é devido. Porém, o tradicional individualismo econômico, projeto moderno, vê tal expansão com suspeita, entendendo que a função primordial das instituições deveria ser a manutenção do que foi individualmente adquirido. A consequência lógica disso é que o individualismo enfatiza a independência institucional em detrimento da interdependência, preferindo, assim, o silêncio ao diálogo, mesmo se dando conta das mudanças sociais.

Outra contribuição oferecida por João XXIII diz respeito à liberdade. Ele observou que a liberdade de ação dada aos indivíduos sofria restrições devido às intervenções governamentais. Porém, tal perigo não se comparava aos benefícios advindos com essas intervenções¹¹⁶. O maior problema estaria na esfera econômica, já que

[...] a riqueza econômica de um povo não depende só da abundância global dos bens, mas também, e mais ainda, da real e eficaz distribuição deles segundo a justiça, para tornar possível a melhoria do estado pessoal dos membros da sociedade: é este o fim verdadeiro da economia nacional¹¹⁷.

A conveniência da intervenção estatal era defendida pelo papa João XXIII em virtude de o bem comum estar em estreita correspondência com o aumento da riqueza econômica. A situação econômica permitia ao Estado focar uma justiça

¹¹⁶ “A socialização é simultaneamente efeito e causa de uma crescente intervenção dos poderes públicos, mesmo nos domínios mais delicados, como os da saúde, da instrução e educação das novas gerações, da orientação profissional, dos métodos de recuperação e readaptação dos indivíduos de algum modo menos dotados. Mas é também fruto e expressão de uma tendência natural, quase irremediável, dos seres humanos: tendência a associarem-se para fins que ultrapassam as capacidades e os meios de que podem dispor os indivíduos em particular.” MM, n. 60.

¹¹⁷ Ibid., n. 74.

distributiva, de tal forma que todos os membros da comunidade pudessem partilhar proporcionalmente dos benefícios. Na contramão, o individualismo econômico não corrobora tal empreitada e insiste que o Estado não deve interferir nos modos de produção e na retenção dos bens privados – é o princípio da livre economia de mercado. Nesse sentido, conforme o senso de justiça legal, de competência do Estado, haveria necessidade de corrigir as iniquidades oriundas de enriquecimento ilícito. O acento nesta justiça corretiva exclui uma visão orgânica da política nacional e apregoa uma autonomia nacional solitária, sempre em detrimento de qualquer iniciativa de organização internacional capaz de beneficiar igualmente o conjunto das nações.

Por fim, João XXIII já apontava o forte vínculo existente entre o bem comum universal e o bem comum nacional, de tal forma que a dignidade da pessoa humana seria respeitada à medida que as organizações políticas de caráter nacional transcendessem suas políticas e interesses internos. Esta visão implicaria que as nações ricas teriam uma obrigação moral de assistir às menos desenvolvidas, dentro da perspectiva prática do princípio da subsidiariedade.

[Desse modo] nenhuma comunidade política se encontra hoje em condições de zelar convenientemente por seus próprios interesses e de suficientemente desenvolver-se, fechando-se em si mesma. Porquanto, o nível de sua prosperidade e de seu desenvolvimento é um reflexo e uma componente do nível de prosperidade e desenvolvimento das outras comunidades políticas¹¹⁸.

Ao rejeitar uma visão orgânica da comunidade política e, portanto, uma dinâmica própria do bem comum, os defensores do individualismo refutam qualquer justificativa para obrigações políticas que transcendam o nível nacional. Aliada a essa recusa, surgem políticas econômicas protecionistas e políticas militares reativas, cujo principal objetivo é a defesa da soberania e dos direitos próprios do sistema de produção capitalista, sendo o mais evidente deles o direito de propriedade.

O papa Paulo VI só fez ampliar os *insights* de seu antecessor. Em sua encíclica *Populorum Progressio* há críticas pontuais ao direito de propriedade¹¹⁹.

¹¹⁸ Ibid. n. 130.

¹¹⁹ “Numa palavra, ‘o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento do bem comum, segundo a doutrina tradicional dos Padres da Igreja e dos grandes teólogos’. Surgindo algum conflito ‘entre os direitos privados e adquiridos e as exigências comunitárias primordiais,’ é ao poder público que pertence ‘resolvê-lo, com a participação ativa das pessoas e dos grupos sociais’.” PP, n. 23.

No mesmo diapasão, Paulo VI reafirma a necessidade de poderes públicos dotados de autoridade no plano mundial, cuja finalidade seria lançar bases eficazes para a prossecução do bem comum universal, uma vez que a questão social apresentava contornos universais¹²⁰.

Também as encíclicas¹²¹ do papa João Paulo II frequentemente exortaram à justiça social e à satisfação das necessidades dos empobrecidos em termos de realização concreta do bem comum. Suas substanciosas reflexões abarcaram temas relativos à vida cultural, política e econômica contemporânea, marcada por uma retração em relação ao bem comum. Na *Centesimus Annus*, João Paulo II reafirma que o Estado tem deveres de harmonização e de guia do desenvolvimento para tutelar o bem comum¹²², bem como de intervenções, de caráter excepcional e limitado, para suprir o sistema social e/ou produtivo¹²³. João Paulo II afirmará também que, no âmbito nacional e internacional, deve-se constituir “[...] uma economia social que oriente o funcionamento do mercado para o bem comum”¹²⁴. O envolvimento de todos os sujeitos sociais, incluso os povos marginalizados, conduzirá depois ao “enriquecimento humano global da família das nações”¹²⁵.

No pontificado de João Paulo II a opção preferencial pelos pobres e a solidariedade tornaram-se critérios na compreensão do bem comum e na sua realização. Ele pede que “em virtude do seu compromisso evangélico a Igreja se sinta chamada a ficar ao lado das multidões pobres, a discernir a justiça das demandas delas, a contribuir para satisfazê-las, sem perder de vista o bem dos grupos no quadro do bem comum”¹²⁶. “O mesmo critério se aplica por analogia nas relações internacionais”¹²⁷, diz ele. João Paulo II conclama a todos, sem exceções, para que com responsabilidade, mediante o uso dos bens e a

¹²⁰ Ibid., n. 3.

¹²¹ Cf. Cartas Encíclicas *Laborem Exercens*; *Sollicitudo Rei Socialis*; *Centesimus Annus*. In: JOÃO PAULO II. *Encíclicas de João Paulo II (1978-2005)*. São Paulo: Paulus, 1997.

¹²² “[...] o Estado tem a tarefa de supervisionar o bem comum e de cuidar para que todos os setores da vida social, não excluído o econômico, contribuam para promovê-lo, embora respeitando a justa autonomia de cada um deles”. CA, n. 11.

¹²³ Ibid., n. 48.

¹²⁴ Ibid., n. 52.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ SRS, n. 39.

¹²⁷ Ibid.

participação nas decisões econômicas e políticas, se ponham em ação “as medidas inspiradas na solidariedade e no amor preferencial pelos pobres”¹²⁸.

O pontificado de Bento XVI, refletiu sobre o estreito vínculo entre caridade e serviço na encíclica *Deus Caritas Est*, entendendo a relação entre justiça e caridade como “[...] relação entre empenho por um justo ordenamento do Estado e da sociedade, de uma parte, e a atividade caritativa organizada, de outra”¹²⁹. Essa relação, considerando que a justiça é muito mais que as obras de caridade, é requisito necessário e inalienável para uma colaboração conjunta na compreensão e realização de certos aspectos do bem comum.

Posteriormente, Bento XVI publicou sua primeira encíclica de cunho eminentemente social, *Caritas in Veritate*, alinhado com a tradição de Paulo VI (*Populorum Progressio*) e João Paulo II (*Sollicitudo Rei Socialis*), de cujo teor percebe-se a necessidade de uma articulação mais apurada da função institucional do amor cristão na transformação das estruturas sociais. Nesta encíclica, o papa Bento XVI propõe que gratuidade e comunhão representam o ensinamento mais radical do catolicismo sobre a vida econômica¹³⁰, retomando questões exaustivamente presentes no pensamento social cristão, tais como o trabalho, a tecnologia e a globalização. Situações emergentes no cenário mundial também ganham uma leitura de igual importância, como a crise financeira mundial e a preservação do meio ambiente.

O legado do Concílio Vaticano II repercutiu, e ainda repercute, na proposta de diálogo da comunidade eclesial com o mundo moderno, um conceito análogo àquele proposto por João XXIII¹³¹. Os números 26 a 74 da *Gaudium et Spes* dedicam vários parágrafos às considerações a respeito do papel das autoridades públicas e governos para suscitar e proteger as condições necessárias ao desenvolvimento integral da pessoa humana. Nesta Constituição Pastoral a

¹²⁸ SRS, n. 47.

¹²⁹ DCE, n. 29.

¹³⁰ “Na época da globalização, a atividade econômica não pode prescindir da gratuidade, que difunde e alimenta a solidariedade e a responsabilidade pela justiça e o bem comum em seus diversos sujeitos e atores. Trata-se, em última análise, de uma forma concreta e profunda de democracia econômica. A solidariedade consiste primariamente em que todos se sintam responsáveis por todos e, por conseguinte, não pode ser delegada só ao Estado.” CV, n. 38.

¹³¹ “A interdependência, cada vez mais estreita e progressivamente estendida a todo o mundo, faz com que o bem comum – ou seja, o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro, alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição – se torne hoje cada vez mais universal e que, por esse motivo, implique direitos e deveres que dizem respeito a todo o gênero humano. Cada grupo deve ter em conta as necessidades e legítimas aspirações dos outros grupos e mesmo o bem comum de toda a família humana.” GS, n. 26.

consecução do bem comum de forma dinâmica também é compreendida a partir da autoridade jurídica e segundo as normas da ordem jurídica, com a atribuição de um papel prioritário aos que governam¹³². Outro destaque na perspectiva conciliar foi o Decreto sobre a Liberdade Religiosa, *Dignitatis Humanae*, que ao esclarecer que o bem comum e a liberdade estão intimamente interligados, delimitou as tarefas e os papéis da autoridade dentro da perspectiva mais ampla referente à liberdade e ao bem comum¹³³.

Outros documentos oriundos de Sínodos, tais como *Justiça no Mundo* de 1971¹³⁴, de Conferências Episcopais¹³⁵ e as recentes publicações da Santa Sé, mais especificamente o *Catecismo da Igreja Católica*¹³⁶ e o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*¹³⁷ reiteram a reflexão madura da tradição cristã sobre o bem comum. O próprio *Catecismo* o trata nas sessões que versam sobre a vida social da comunidade humana, sob a qual a economia e a política têm destacado enfoque.

Desvencilhando-se da ideia de ser um conceito estático no arcabouço da ética social, o bem comum, ao lado dos princípios da dignidade da pessoa humana, da subsidiariedade e da solidariedade, apresenta-se como um dos pilares do pensamento social cristão, pleno de dinamicidade nas mais diversas circunstâncias históricas. A necessidade de oferecer respostas coerentes às exigências históricas, bem como aos contínuos progressos da vida social, permite reflexionar o bem comum como instância propícia no anúncio da mensagem cristã, capaz de indicar alternativas para a construção de uma sociedade justa e solidária¹³⁸.

¹³² Ibid., n. 74.

¹³³ “No exercício de todas as liberdades deve-se observar o princípio moral da responsabilidade pessoal e social: ao exercer os próprios direitos, cada um dos seres humanos, bem como os grupos sociais, em virtude da lei moral, são obrigados a respeitar tanto os direitos dos outros quanto os próprios deveres em relação aos outros e em relação ao bem comum de todos. Com todos somos obrigados a agir segundo a justiça e a humanidade”. DH, n. 7.

¹³⁴ “Os membros da Igreja, enquanto membros da sociedade civil, têm o direito e o dever de procurar o bem comum, como os demais cidadãos.” JM, Capítulo II.

¹³⁵ Cf. CNBB. *Ética: Pessoa e Sociedade*. Documentos da CNBB – 50. 4ª Edição. São Paulo: Paulinas, 1999, entre outros.

¹³⁶ CIC, n. 1877-1917.

¹³⁷ CDS, n. 160-170.

¹³⁸ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Orientações para o estudo e o Ensino da doutrina social da Igreja na formação sacerdotal*. Cidade do Vaticano: Tipografia Poliglota Vaticana, 1988, n. 47.

3.5.4

Implicações ético-teológicas do bem comum

A busca do bem comum de toda a sociedade, a partir do bem de cada um de seus membros, permite ao pensamento social cristão enfatizar que sua consecução implica basicamente três perspectivas. Primeiro, destaca-se um conceito holístico, integral e inclusivo do bem. Este bem está relacionado com todas as dimensões do humano e da pessoa humana. Nas palavras do papa João XXIII, “o bem comum abrange o homem em sua totalidade, isto é, tanto nas exigências do corpo como nas do espírito”¹³⁹.

Segundo, a responsabilidade pelo bem comum recai sobre o Estado. Por isso o *Catecismo da Igreja Católica* assinala que “corresponde ao Estado defender e promover o bem comum da sociedade civil, dos cidadãos e das instituições intermediárias”¹⁴⁰. O papa João XXIII já advertira que na ausência de uma ação apropriada dos poderes políticos, inevitavelmente ocorreria um maior número de desigualdades, comprometendo a eficácia prática dos direitos e os deveres da pessoa humana. Quando o Concílio refletiu sobre o bem comum que é a liberdade religiosa, introduzindo a diferença entre bem comum e ordem pública, valorizou o conjunto de outros fatores, como instituições e associações presentes na sociedade civil no plano cultural, social, econômico e intelectual. A ordem pública é um conceito mais limitado que o bem comum, de modo que este é o fundo moral que, com os direitos e os deveres referentes aos sujeitos na sociedade civil, situa o exercício da liberdade de modo responsável no plano pessoal e social. Com este entendimento, privilegiar o bem comum significaria apreciar de modo particular a realidade social composta, pois o bem comum é o fim que corresponde à mais ampla sociedade pública e a todos os que agem na sociedade pública.

Terceiro, o bem se torna comum quando se estende a todos os membros da sociedade, isto é, quando todos devem participar dele na devida proporção e com a mesma igualdade de oportunidades. O papa João XXIII, além de destacar que o bem comum deve convergir em benefício de todos, adiciona que

¹³⁹ PT, n. 57.

¹⁴⁰ CIC, n. 1910.

[...] razões de justiça e de equidade podem exigir, às vezes, que os homens de governo tomem especial cuidado com os cidadãos mais frágeis e que se encontrem em condições de inferioridade, defendendo seus próprios direitos e assegurando seus legítimos interesses¹⁴¹.

A partir dessas três perspectivas, a promoção do bem comum foi paulatinamente sendo identificada com o respeito pelos direitos humanos e o cumprimento dos deveres cívicos. Esse respeito pela dignidade da pessoa exige uma atenção especial aos excluídos e marginalizados da sociedade. No documento inaugural da herança social cristã, num contexto de Revolução Industrial, Leão XIII afirmava que

[...] a equidade exige que as autoridades públicas desdobrem seus cuidados com o proletário para que este receba um pouco do que contribui ao bem comum, como a casa, a roupa e a possibilidade de levar a vida com maior facilidade. De onde se depreende que deverão ser fomentadas todas aquelas coisas que de qualquer modo resultem favoráveis aos trabalhadores. Cuidado que dista muito de prejudicar a alguém, pelo contrário, todos aproveitarão, já que interessa muito ao Estado que não vivam na miséria aqueles de quem provêm alguns bens tão necessários¹⁴².

A promoção do bem comum para todos na sociedade implica, necessariamente, esta preferência, ou esta discriminação positiva com aqueles que se encontram numa situação de exclusão. Segundo o papa João XXIII, essa preferência ocorre justamente porque eles se encontram “em condições de inferioridade para defender seus próprios direitos e assegurar seus legítimos interesses”¹⁴³.

Esta compreensão do bem comum pressupõe uma antropologia, isto é, um conceito de pessoa humana e de sociedade, como também uma relação entre o indivíduo e o grupo, já que é só a partir deste entendimento que se pode definir o conteúdo de um bem comum a todos¹⁴⁴. O bem comum está relacionado com o conjunto de meios e condições que possibilitam o desenvolvimento pleno de todos os membros da sociedade, entendida como um grupo de indivíduos, assumidos em sua dimensão de indivíduos sociais. A afirmação da unicidade do indivíduo não nega sua condição social, como tampouco o caráter de sociabilidade desconsidera sua individualidade. O indivíduo não pode se realizar fora ou à margem da

¹⁴¹ PT, n. 56.

¹⁴² RN, n. 25.

¹⁴³ PT, n. 56.

¹⁴⁴ Cf. *ibid.*, n. 55.

comunidade, e esta, por sua vez, só se configura no respeito pelos indivíduos que a integram.

O bem comum não é simplesmente um estado de equilíbrio em meio a um jogo de interesses, como sustenta o liberalismo moderno. Também não se configura pela preeminência da sociedade descaracterizando a existência do indivíduo, como propõe o coletivismo. O enfoque individualista entende a sociedade como uma simples soma de indivíduos, onde cada um pode realizar-se plenamente sem qualquer referência e independentemente do outro. A vertente coletivista identifica o indivíduo com a sociedade e presume uma relação mecânica entre o progresso da sociedade e a realização do indivíduo. O diferencial encontra-se justamente no que é genuinamente cristão, o enfoque comunitário. A fé num Deus Trinitário, num Deus comunitário, compreende o indivíduo como um ser fundamentalmente relacional e, por isso, concebe a sociedade como uma interdependência de relações, onde a autorrealização do indivíduo acontece na sua abertura ao outro – viver é conviver.

A partir desta compreensão antropológica de uma comunidade de indivíduos, fundamenta-se a afirmação de que

[...] o bem comum não é uma realidade constituída pela soma dos bens individuais atingidos pelos diferentes membros da sociedade, senão que, muito pelo contrário, é o bem comum o que torna possível o bem próprio dos membros da sociedade. [O bem comum também não] pode ser atingido por meio do sacrifício de uma grande parte da comunidade, [nem o indivíduo] pode se tornar um instrumento do bem comum¹⁴⁵.

Assim proposto, o conceito de bem comum constitui um meio para poder atingir de maneira equitativa o bem individual de todos os membros da sociedade.

A responsabilidade do Estado na promoção do bem comum não exige da participação cidadã. O Estado não pode realizar a prossecução do bem comum sem o auxílio da sociedade. A preocupação política pelo bem comum consiste na capacidade para detectar as necessidades cidadãs e priorizá-las segundo o critério da realização concreta da dignidade humana, que responde por tudo e a cada cidadão, estabelecendo metas realizáveis ao longo do tempo. Para viabilizar concretamente o intento comum há necessidade de fomentar uma mentalidade solidária nos cidadãos e nos políticos, justamente porque ela implica a disposição

¹⁴⁵ MESSNER, Johannes. *Ética Social, Política y Económica a la luz del derecho natural*. Madrid: Rialp, 1967, p. 204, 225, 229-230.

de privilegiar a solução das necessidades urgentes dos membros mais vulneráveis da sociedade. Isto não quer dizer particularização de interesses, mas significa a generosidade de renunciar a alguns projetos, para poder privilegiar as necessidades mais urgentes. Por isso, não é só responsabilidade do Estado, mas também dos cidadãos e dos políticos, no ato de permitirem e apoiarem o governo na realização de ações redutoras das situações de pobreza material e espiritual.

Sob este aspecto, a preocupação pela promoção do bem comum exige, ao menos, três condições éticas para sua autenticidade e viabilidade na comunidade política: superação do divórcio entre ética privada e ética pública, implementação de uma ética da solidariedade e de uma ética da participação.

O bem comum exige que a moral privada não se contraponha à moral pública. Mais ainda, exige que ambas se impliquem mutuamente, pois não haverá espaço para uma moral pública se não houver uma boa conduta dos cidadãos¹⁴⁶. A razão para crer nisto é que não há mais do que uma ética, pois a autenticidade do conceito de pessoa humana e a conduta adequada de cada cidadão devem ser colocadas em prática em todas as dimensões de sua existência. Ao pluralismo cabe admitir um marco comum de direitos e valores universais. De outra maneira, a total privatização da moral significaria uma ausência de objetivos e horizontes comuns, capazes de possibilitar a realização do autenticamente humano em sua condição comunitária e na diversidade de suas expressões. Portanto, a ética pública é condição da ética privada quanto à realização do bem comum, assegurando a possibilidade do bem particular para todos e cada um¹⁴⁷.

Em segundo lugar, o bem comum é fundamentalmente um conceito relacional, de amizade cívica, que implica uma relação de igualdade e reciprocidade¹⁴⁸. A prossecução do bem comum na sociedade pressupõe e exige uma atitude solidária para poder realizá-lo segundo o duplo princípio ético de igualdade e equidade. A solidariedade não se reduz ao conceito de igualdade, porque não afirma somente o reconhecimento do outro em sua alteridade, mas

¹⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO., op. cit., q. 92, art. 1.

¹⁴⁷ “Embora, pela liberalidade, demos do que é nosso, contudo o fazemos levando em conta o bem da nossa própria virtude. Ao passo que pela justiça damos a outrem o que lhe pertence, levando em conta o bem comum. E, além disso, a justiça é observada para com todos, ao passo que a todos não pode estender-se a liberalidade. E, além disso, a liberalidade, pela qual damos do que é nosso, funda-se na justiça, pela qual a cada um se lhe conserva o seu.” Ibid., II–II, q. 58, art. 12.

¹⁴⁸ É interessante notar que Santo Tomás de Aquino afirma que “[...] a equidade pode ser incluída na epiqueia ou amizade.” Ibid., II–II, q. 80, art. único.

também sustenta a opção de assumir os interesses¹⁴⁹ do outro (indivíduo ou grupo) como sendo próprios, e a consequente responsabilidade coletiva frente às necessidades do outro. A solidariedade, portanto, está relacionada com uma lógica de ação coletiva.

Por fim, o bem comum é o fruto da participação, livre e criativa, de todos e de cada um dos cidadãos na vida social. O bem comum constitui um direito, mas também um dever cidadão. Esta consciência do dever cidadão, de sentir-se responsável pelo bem comum, pelo bem-estar público, pertence à tradição cristã. São João Crisóstomo, no século IV, afirmava que “a regra ou cânone do cristianismo mais perfeito, a definição mais pontual, seu ápice, é procurar a conveniência comum”¹⁵⁰. Assim, percebe-se que a ética da participação ressalta o bem comum como uma exigência cidadã, além de propor uma compreensão do poder como um serviço à sociedade¹⁵¹. No contexto da promoção do bem comum, o poder recupera seu significado de um serviço à sociedade enquanto for uma expressão da participação social. O exercício do poder tem como finalidade o serviço a prossecução bem comum da sociedade. Esta é sua razão de ser e o que lhe dá uma legitimidade e justificativa ética perante o cidadão.

3.6

A solidariedade intelectual¹⁵²

A consecução de uma vida boa na esfera pública, desde o ponto de vista cristão, que não desqualifique o relacionamento com não cristãos, exige um agir com espírito de solidariedade. É desta forma que Hollenbach¹⁵³ concebe a noção de solidariedade intelectual. Para ele os bens partilhados por uma comunidade são incompatíveis com toda e qualquer forma de dominação ou exclusão de um grupo de pessoas por outro. Uma comunidade livre e inclusiva não se pauta somente por

¹⁴⁹ Etimologicamente, a palavra interesse vem de *inter esse*, isto é, estar entre, formar parte, participar. Por isso, o desinteresse é o individualismo, o não interessar-se pelo outro, o não participar com o outro. Cf. BÉJAR, H. *El mal samaritano: el altruismo en tiempos de escepticismo*. Barcelona: Anagrama, 2001, p. 17.

¹⁵⁰ JOÃO CRISÓSTOMO. Sobre a I Epístola aos Coríntios. In: “Homília” 25, 3: MG 61, 208. Citado por: BRAVO. Restituto Sierra. *Ciencias Sociales y Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: CCS, 1996, p. 236.

¹⁵¹ Cf. Mt 20, 24-28.

¹⁵² Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 137-170.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 137.

ações afirmativas, embora elas sejam imprescindíveis. Na realidade de uma sociedade pluralista, especialmente em seu aspecto religioso, que não partilha de uma visão comum de vida boa, impõem-se exigências tanto para os que estão dentro como para os que estão fora da comunidade cristã. Nesse diapasão, a busca de uma visão comum demanda um esforço intelectual. Esta busca comum de um consenso em torno da vida boa é denominada por Hollenbach de solidariedade intelectual.

O percurso para sua realização requer uma profunda reflexão dos cidadãos no que diz respeito às mais distintas concepções de bem, sobretudo numa sociedade composta por pessoas oriundas de diferentes tradições. Esse esforço configura-se em uma forma de solidariedade, justamente por engajar as pessoas num diálogo em que elas podem ouvir e falar mutuamente, superando as fronteiras de opção religiosa e cultural. Além disso, este diálogo que objetiva compreender as pessoas com diferentes concepções de vida boa, permanece sendo uma forma de solidariedade mesmo quando as discrepâncias persistem. A solidariedade intelectual deve ser pautada por orientações capazes de abarcar cristãos e não cristãos, uma vez que também cidadãos não cristãos têm algo a dizer sobre a presença da religião na seara pública.

3.6.1

Reciprocidade e civilidade: antecedentes da solidariedade

Hollenbach é categórico ao afirmar que a solidariedade intelectual é condição *sine qua non* para a revitalização do bem comum numa sociedade global religiosamente e culturalmente diversa¹⁵⁴. A solidariedade intelectual considera as diferenças entre tradições um verdadeiro estímulo ao engajamento das pessoas. Mesmo quando existem as fronteiras religiosas e culturais, elas não são vistas como empecilho, mas como uma possibilidade de aperfeiçoar o espírito de hospitalidade às concepções diferentes de vida boa. A acolhida à opinião diversa predispõe as pessoas ao cultivo de novos valores, uma vez que elas ouvem outras compreensões de vida boa, que não aquelas que lhes são próprias. A solidariedade intelectual suscita um mútuo aprendizado entre os que possuem concepções de

¹⁵⁴ Ibid., p. 138.

mundo diferentes. É uma disposição fundamentada na esperança utópica de vislumbrar algo novo, justamente quando há propensão em ouvir o que o outro pensa ser uma vida boa, assim como partilhar com ele o caminho que a pessoa pensa ser o mais viável para uma vida boa. Concepções diferentes, nesse caso, não significam barreiras intransponíveis, por isso insiste-se no diálogo para estabelecer conexões que suplantem as fronteiras entre grupos diversos.

O mútuo ensino-aprendizagem estende-se a outras esferas da vida humana, desde a aquisição de habilidades elementares até níveis elevados de conhecimento científico, imaginação literária ou saber filosófico. Isto implica que a ausência de interatividade com outras pessoas pode obstruir a capacidade de ensino-aprendizagem. Esse hiato inviabiliza o contato entre as pessoas que concebem a vida boa sob óticas diferentes. Se antes de existir uma atitude positiva, houver uma defensiva, receosa ou de suspeição diante dos que sustentam opiniões diversas a respeito da vida boa, então as possibilidades intelectuais e sociais de solidariedade também são diminuídas. Inúmeras experiências históricas no mundo ocidental envolvendo diferentes compreensões de vida boa insinuem uma memória perigosa, no sentido pejorativo da expressão, sobretudo as experiências religiosas do passado¹⁵⁵. Na sociedade contemporânea, algumas situações-limite remetem à reminiscência dessas experiências passadas. No entender de Hollenbach, ao reviver essas experiências passadas, a sociedade atual lança mão de uma pressuposição cultural de que a melhor forma de proteger a liberdade é dar suporte às estratégias e instituições que apregoam a individualidade¹⁵⁶. A partir de mundos paralelos constitui-se uma coexistência pacífica, da forma já abordada de início na perspectiva de Rawls¹⁵⁷, via prevenção. A recomendação política para uma sociedade pluralista é a experiência de não afirmar nem negar qualquer visão moral, filosófica ou religiosa ou, ainda, suas doutrinas associadas de verdade e seu

¹⁵⁵ Conferir o capítulo 2, “Problems tolerance cannot handle.” In: HOLLENBACH, David., op. cit.

¹⁵⁶ Jacqueline Russ em seu livro *La pensée éthique contemporaine*, traduzido para o português pela Paulus Editora, define o individualismo como “uma atitude que privilegia o indivíduo em relação à coletividade. [...] Se o individualismo moderno, longe de ser virtude e autonomia, significa passividade, e até apatia, “estilo cool” e descontraído, então se põe, para o ético, a questão: que é que, nas nossas sociedades democráticas avançadas, pode se tornar fator de *universalização*? Na era dos homens “vazios”, voltados às escolhas privadas e narcisistas, é possível redescobrir uma macroética, válida para a humanidade no seu conjunto?” Cf. RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 14-15.

¹⁵⁷ Cf. RAWLS, John. “The Idea of an Overlapping Consensus.” In: *Oxford Journal for Legal Studies* 7, 1987, p. 12-13.

rol de valores. Ao utilizar esse tipo de expediente na vida pública, cada pessoa traça seu próprio caminho, independentemente do caminho do outro.

Abdicando da busca de valores comuns, uma vez que o consenso parece inalcançável, a paz pode ser uma realidade momentânea e a liberdade uma virtude de exercício solitário. A sociabilidade neste universo paralelo parece inviável, basta observar as interconexões estabelecidas pelos modernos meios de comunicação e os vínculos econômicos que movem o mundo globalizado. É praticamente inevitável que haja uma interatividade entre pessoas cujas concepções de mundo – de vida boa – sejam diferentes. De fato, a percepção no mundo globalizado é de que as diferenças culturais e religiosas entre povos tendem a enveredar por novas formas de interação num espectro global, o que contraria o postulado rawlsiano.

Nesse novo contexto mundial não faltam sugestões de posturas menos defensivas e um engajamento mais positivo com os diferentes grupos, na tentativa de facilitar uma coexistência mais harmoniosa e uma vida boa¹⁵⁸. Envoltos numa vida social complexa e com visões de mundo completamente diversas, desde o ponto de vista político-econômico até o ético-moral, faz-se conveniente buscar um *modus vivendi* que não reproduza os conflitos já protagonizados no passado. Hollenbach crê que sem novas formas de engajamento intelectual a respeito do significado do bem comum, os resultados das novas formas de interconexão pelo viés tecnológico e econômico podem gerar também novas formas de conflito. Isto pode se agravar em virtude da frustração oriunda da inabilidade em lidar com as reais condições sociais hodiernas. Mais que uma atitude tolerante, reclama-se uma forma de cooperação que supere a coexistência de universos paralelos e seja capaz de unir esforços para uma ação conjunta. Sem um consenso intelectual entre povos, grupos, tradições e religiões diferentes, essa cooperação requerida para uma vida boa pode não acontecer. Se a tolerância é a atitude que contribui para que o estado de coisas permaneça tal e qual, os esforços para um mútuo

¹⁵⁸ David Hollenbach exemplifica essas posturas filosóficas e morais invocando Amy Gutmann e Dennis Thompson, em sua obra *Democracy and Disagreement*, em que desenvolvem seu pensamento criticando os que apostam na tolerância como forma de propiciar uma boa convivência entre grupos cujas concepções de *vida boa* são diferentes. Em seu entendimento, criticam veementemente qualquer imposição de bem comum através de meios coercitivos. As divisões no plano moral, numa sociedade sob tolerância, obstaculizam qualquer progresso moral num plano coletivo. GUTMANN, Amy & THOMPSON, Dennis. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, p. 1 e 62-63. In: HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 141.

entendimento pedem um movimento para além das fronteiras físicas, culturais, religiosas e morais. Segundo Hollenbach, isto evidencia a imprescindibilidade da ideia de uma solidariedade intelectual no momento histórico atual¹⁵⁹.

A faceta política para a concretização de uma solidariedade intelectual pode ser explicitada naquilo que Gutmann e Thompson conceituaram de maneira singela como democracia deliberativa¹⁶⁰. Proposta como uma alternativa à coerção e a uma coexistência paralela, a democracia deliberativa parte de uma situação dada, sob a qual paira uma divergência pública e notória. Esse dissenso provém das convicções morais das partes em desacordo, cujas origens são sua visão religiosa e filosófica de vida boa. Esta alternativa nasce da esperança de que a coexistência tolerante de universos paralelos não é a única saída para conviver com as diferenças, muito menos o apelativo da força. Ouvir, dialogar e pensar a qualidade de vida numa partilha mútua soa mais factível às prospectivas queridas de liberdade e de paz social.

As formas práticas de desenvolvimento dessa ação deliberativa conjunta vão desde a conversação, onde os interlocutores buscam uma visão comum sobre a vida boa – no seu sentido pleno ou de alguma dimensão política específica –, até a argumentação, onde as razões são postas à prova e a opção mais adequada, dentre outras apresentadas, é assumida por todos¹⁶¹. Ambas as formas envolvem o aspecto deliberativo nas escolhas, exigem respeito às concepções diferentes. Sugerem, ainda, que as discrepâncias concernentes a políticas públicas específicas ou uma concepção mais assentada de vida boa, não indicam o caminho da mútua incompreensão ou a coexistência tolerante a partir de extremos que não se comunicam. Concretamente, a deliberação se fundamenta na firme esperança de que ambos, o diálogo e a escuta, operam uma força que conduz os interlocutores envolvidos a um mútuo entendimento ou, ao menos, para um consenso mínimo sobre aspectos relevantes para a vida social como um todo.

¹⁵⁹ Cf. HOLLENBACH, David. op. cit., p. 140-141.

¹⁶⁰ “When citizens or their representatives disagree morally, they should continue to reason together to reach mutually acceptable decisions.” Cf. GUTMANN, Amy & THOMPSON, Dennis. op. cit., p. 62-63. In: HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 141.

¹⁶¹ “[Argumentar] não é tentar provar o tempo todo que temos razão, impondo nossa vontade. [...] Argumentar é, em primeiro lugar, convencer, ou seja, vencer junto com o outro, caminhando ao seu lado, utilizando, com ética, as técnicas argumentativas, para remover os obstáculos que impedem o consenso. Argumentar é também saber persuadir, preocupar-se em ver o outro por inteiro, ouvi-lo, entender suas necessidades, sensibilizar-se com seus sonhos e emoções. A maior parte das pessoas, neste mundo, só é capaz de pensar em si mesma.” Cf. ABREU, Antônio Suárez. *A arte de argumentar*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2000, p. 93ss.

Partindo do pressuposto de que a ausência de um mínimo de cooperação social pode descaracterizar a pessoa humana, a manutenção dessa firme esperança no envolvimento recíproco dos interlocutores desponta como uma necessidade, sobretudo se a mera coexistência em universos paralelos for uma opção indesejada. Nesse diapasão, Hollenbach reforça a denúncia sobre a realidade social norte-americana, cuja política de tolerância no que tange às questões raciais mostra-se insuficiente e as barreiras que dividem centro e periferia são cada vez mais evidentes e gritantes¹⁶². Realidades semelhantes a esta, como o desenvolvimento de novas tecnologias, a globalização da ordem econômica e os problemas relativos ao meio ambiente, demandam novas formas de cooperação. Atestar as diferenças e ser consciente delas só faz reforçar o desafio de encontrar meios mais producentes de busca comum de uma vida boa.

A existência de um fórum público de discussões sobre o interesse comum, onde as manifestações dos diferentes grupos são incorporadas ao debate político, não significa necessariamente um processo deliberativo. A linha tênue observada aí aparece na política da barganha, onde o mais interessante é a defesa do “eu quero isto” e não do que “isto” significará para a vida do outro, especialmente para a vida das categorias excluídas da participação¹⁶³. Portanto, há imprescindível necessidade de revitalização do conceito e do compromisso social com o bem comum na sociedade democrática atual. As questões que emergem no debate público e reclamam um processo deliberativo, podem auxiliar as pessoas no engajamento com outras dando outro desfecho a tais questões no desenrolar do processo político. O “eu quero isto” dá lugar no exercício da cidadania a outro desejo motivador do agir humano, que é se “isto seria bom para a comunidade à qual eu pertença”.

Esse processo político de exercício da cidadania parte do pressuposto de que a argumentação é a forma mais plausível de expressar o respeito à igualdade e a abertura à opinião alheia. Em meio ao debate em busca do bem comum, o respeito à razão alheia influi diretamente nas conclusões das pessoas e grupos, bem como em seus interesses. Esse processo carrega uma esperança de que uma opinião plausível para a prossecução do bem comum será uma opinião de sentido

¹⁶² HOLLENBACH, David., op. cit., p. 142.

¹⁶³ “Every interest is the interest of a self (agent), but not every interest is in benefits to the self that has it.” In: RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 51.

também para os demais cidadãos, libertando-os de seus interesses privados. Dentro de um processo deliberativo e de respeito à opinião alheia, a argumentação política introduz na seara pública aspectos da vida comum que permitem aos cidadãos uma vida boa. Em outras palavras, é a oportunidade de uma ação conjunta através de políticas e instituições sociais que aprimoram a vida em comum e advogam favoravelmente por questões que compõem o conjunto do bem comum.

Para o exercício de uma democracia deliberativa seria necessário contar com cidadãos virtuosos, capazes de deliberar sobre questões públicas relevantes num ambiente democrático, mas sem a pretensão de obter um consenso unânime. Uma das virtudes requeridas e que poderia contribuir para que os cidadãos abandonassem seu estilo egocêntrico, seria a virtude da civilidade. Civilidade é o termo que expressa o comprometimento dos cidadãos na construção de uma sociedade melhor, baseado em relações de cooperação entre eles e marcado pelo respeito mútuo e pela reciprocidade. É uma virtude pessoal que conduz os cidadãos a uma atitude cooperativa, ao reconhecimento de que são seres iguais, livres e convocados a determinar a dinâmica da vida social. Essa determinação passa pela constituição e acompanhamento das instituições governamentais e pelo zelo para com os direitos e deveres próprios de cada um e de todos. A reciprocidade inerente às relações entre os cidadãos demanda que propostas diretamente ligadas à dinâmica social comum, sejam capazes de pressupor o respeito à liberdade e igualdade dos demais que também estarão sob a tutela dessas propostas. Portanto, ao fazer tais propostas qualquer cidadão deve estar ciente de que seus argumentos devem ser razoáveis para o convencimento e persuasão dos demais cidadãos, de tal forma que obtenha a adesão destes.

Advogar políticas que sabidamente não serão apoiadas pelos demais pode conduzir ao que, politicamente, é chamado de manipulação ou dominação. Se o respeito recíproco pelos demais cidadãos é condição preexistente para a civilidade, o empreendimento de uma política não manipuladora implica um compromisso de agir de tal forma que os demais estejam de acordo, mesmo que isto tenha um custo social, que seria o não atendimento dos interesses imediatos deste ou daquele cidadão. A reciprocidade e o respeito mútuo, condições da civilidade, exercem enorme influência no desenrolar do processo político, bem como no suporte às instituições políticas. Conseqüentemente, a reciprocidade

confronta a coexistência em universos paralelos. É justamente no reconhecimento à liberdade e igualdade de todos que muitas posições se encontram, inclusive aquela que sustenta a tolerância como forma de divisa cordial para a coexistência em universos paralelos.

A civilidade é uma virtude que nasce dos vínculos estabelecidos entre os cidadãos e se fortalece conforme tais vínculos tornam-se maduros. Como uma forma de amizade¹⁶⁴ cívica, a civilidade reconhece que a entreaajuda no exercício da cidadania é uma boa forma de viver uma vida boa, assim como as contribuições que visem o bem de todos são imprescindíveis na construção e manutenção de uma sociedade que seja ordenada para o bom convívio de cidadãos livres e iguais. A virtude da civilidade tem consequências práticas no modo como uma sociedade pluralista compreende o bem comum. O exercício da atividade política em sua forma deliberativa é uma forma de, recíproca e intelectualmente, partilhar com os outros o significado do bem comum em seus mais variados aspectos. A deliberação que ocorre na esfera pública é a expressão intelectual de respeito mútuo pela dignidade do outro numa comunidade livre. No entender de Hollenbach, é a faceta política da solidariedade intelectual – a virtude capaz de suscitar uma comunidade livre em meio à diversidade, além de oferecer uma compreensão essencial de vida boa convivendo juntos.

3.6.2

Contribuição cristã e moralidade comum

Admitindo-se uma faceta política da solidariedade intelectual, convém perscrutar até onde é possível à comunidade cristã ter um comprometimento prático com a busca de uma ampla compreensão do bem comum, a partir de um processo de escuta e diálogo. Hollenbach se pergunta se a solidariedade intelectual seria uma possibilidade real de consenso para a vida em sociedade, inclusos aí também os que não são cristãos, sobretudo diante da compatibilidade da doutrina cristã sobre Deus e sobre a condição humana, e da visão cristã sobre o

¹⁶⁴ “O que é amizade? É benevolência mútua, cada um desejando o bem do outro; benevolência que não pode permanecer ignorada, mas deve ser conhecida e reconhecida pelas partes envolvidas na relação; e tem como condição e finalidade a virtude, jamais a utilidade ou a obrigação. Só pode existir entre os iguais e semelhantes por caráter, isto é, somente entre os virtuosos.” Cf. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 461.

bem comum¹⁶⁵. Experiências ocorridas no passado, especificamente no século XIII, tais como o encontro da produção teológica medieval com o pensamento aristotélico advindo da cultura árabe (século XIII) e, mais tardiamente, quando o pensamento cristão defronta-se com as tradições asiáticas (séculos XVI e XVII), já revelavam o esforço homérico para um diálogo intelectualmente apropriado acerca de questões cruciais para a sociedade humana. Hodiernamente, a diversidade cultural e religiosa, aliada às mais variadas concepções de mundo, conduzem-nos a repensar a função pública da religião. A ideia de bem comum adquiriu força no desenvolvimento da tradição cristã católica, o que não quer dizer que tenha sido relegada a segundo plano em outras frentes do cristianismo.

Um dos desafios enfrentados pelos cristãos propensos à solidariedade intelectual junto àqueles que estão fora do círculo cristão está justamente no ‘perigo’ de subserviência da moral cristã ao ethos proposto pela democracia liberal. Ao permitir o influxo de considerações externas na forma e no conteúdo de seu discurso à sociedade, mesmo que elas sejam sensatas, a comunidade cristã poderia estar abrindo mão de sua referência a Cristo, bem como de seu singular *modus vivendi* cristão. Paira certo pessimismo com relação ao paradigma¹⁶⁶ da solidariedade intelectual. Alguns pensadores pós-modernos consideram que as diferenças entre tradições são profundas, de tal forma que um discurso razoável entre tradições figura simplesmente como uma miragem. A razoabilidade discursiva proposta na solidariedade intelectual sugeriria um elo praticamente impossível entre tradições diversas¹⁶⁷. Além disso, qualquer conteúdo de caráter

¹⁶⁵ HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 147.

¹⁶⁶ Cf. KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. Tradução: Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 159. Paradigma refere-se a toda uma “constelação de convicções, valores e técnicas etc., compartilhados pelos membros de uma comunidade determinada,” tal como o definiu Tomás S. Kuhn. Neste caso o paradigma da solidariedade intelectual deve ser considerado no contexto do paradigma social, teológico, eclesial e na perspectiva da mudança paradigmática em geral, visto que há uma interdependência mútua entre eles.

¹⁶⁷ Hollenbach atesta a dificuldade existente no próprio nicho cristão ao apontar autores de denominações cristãs diferentes, tais como BAXTER, Michael J. “Review Essay: The Non-Catholic Character of the ‘Public Church’” (In: *Modern Theology* II, no. 2 [April, 1995], p. 255-258), autor católico; HAUERWAS, Stanley. “The Church and Liberal Democracy: The Moral Limits of a Secular Polity” (In: HAUERWAS, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, p. 72-86), teólogo metodista; LINDBECK, George. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Filadélfia, PA: Westminster Press, 1984), autor luterano; e YODER, John Howard. *For the Nations: Essays Public and Evangelical* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), autor menonita. Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 147.

universalizante deveria ser rejeitado como uma ilusão iluminista ou uma ideologia de inspiração imperialista.

À luz das divergências ideológicas próprias da segunda metade do século passado, a lucidez proveniente dos documentos do Concílio Vaticano II exerceu forte influência não só na busca comum de renovação da Igreja (*aggiornamento*), mas também nas relações *ad extra*, ou seja, com o mundo – “redescobrir a Igreja na plena luz da fé (a constituição dogmática *Lumen gentium*), em vista do diálogo com o mundo (a constituição pastoral *Gaudium et spes*)”¹⁶⁸. Num momento histórico marcado por traumas que afligiram sobremaneira a comunidade mundial e que colocavam à prova as propostas conciliares espreiadas nos seus diversos documentos, o Concílio Vaticano II soou como uma tentativa vívida, dentre outras, de dialogar com diferentes tradições culturais e religiosas a partir de uma perspectiva cristã¹⁶⁹. Dada a ampla participação do episcopado mundial, o horizonte histórico contextual conduziu a profundas reflexões sobre a fidelidade da Igreja ao Evangelho e a revitalização da contribuição ao bem comum de toda a comunidade mundial¹⁷⁰.

Avesso à ideia de uma renovação da identidade cristã baseada na estratégia de reafirmar o domínio do cristianismo católico, bem como ao ensimesmamento com a finalidade exclusiva de zelar pelo bem de seus membros, o Concílio sinalizou com o ecumenismo, a liberdade religiosa e o diálogo com o mundo

¹⁶⁸ Cf. ANTONIAZZI, Alberto; MATOS, Henrique Cristiano José. *Cristianismo: 2000 anos de caminhada*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 180, citando as palavras do cardeal Gabriel-Marie Garrone, durante o Sínodo Extraordinário de 1985.

¹⁶⁹ “Movido pelo intento pastoral, o Concílio propiciou um clima de estima e diálogo, favorável à compreensão recíproca das diversas religiões. A propósito do tema das religiões, o contexto teológico católico do período refletia de forma dominante uma perspectiva particular de abordagem que considerava o cristianismo como ponto culminante, de remate dos valores positivos presentes nas outras tradições religiosas. Trata-se do que se convencionou chamar de teologia do cumprimento ou do acabamento. Havia um reconhecimento positivo das demais religiões, que deixavam de ser consideradas, como antes, obstáculos a vencer, e, no plano da pedagogia divina, deviam ser situadas como preparação ao Evangelho. Nessa perspectiva, só o cristianismo poderia ser considerado a única e verdadeira religião revelada. Alguns importantes teólogos que atuaram como peritos no Vaticano II partilhavam claramente, com diferentes matizes, dessa perspectiva, entre os quais Jean Daniélou, Henri de Lubac e Yves Congar.” Cf. TEIXEIRA, Faustino. “O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso.” In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 275-276.

¹⁷⁰ “Nas atuais circunstâncias os seres humanos individualmente, os diversos grupos de pessoas e cidadãos e as próprias nações são todos levados a se relacionar de maneira mais amigável uns com os outros, colaborando em torno de objetivos comuns, para chegar a um mínimo resultado.” JOÃO XXIII. Constituição Apostólica *Humanae Salutis*, de 25 de dezembro de 1961. In: Vaticano II: mensagens, discursos e documentos. Tradução: Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 12.

moderno. Dentre os documentos conciliares¹⁷¹ a Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Moderno *Gaudium et Spes* expressou o propósito para o qual o concílio fora convocado, ou seja, não ficar olhando para si mesma (*ad intra*), mas estar a serviço da humanidade (*ad extra*)¹⁷². Os padres conciliares vislumbraram na atitude solidária uma possibilidade concreta de superação das fronteiras religiosas, não só por ser radicada na fé cristã, mas também pela corresponsabilidade que une cristãos e não cristãos¹⁷³. A despeito das diferenças no campo religioso e cultural, a solidariedade assim compreendida revela genuinamente o cerne da tradição cristã. Suas raízes já se encontram nas cartas paulinas, na teologia de Tomás de Aquino e nas encíclicas sociais do Magistério, que não titubeiam em dizer que crentes e não crentes reconhecem as exigências básicas do bem humano. Assim compreendida, a moral cristã não é uma moralidade voltada apenas aos cristãos, mas o desejo de encontrar um consenso moral tem suas bases teológicas na crença de que Deus criou a humanidade e de que todos os seres humanos partilham de uma origem e destino comuns. Sendo a razão um dom concedido ao ser humano, usá-la para alcançar consenso moral e social a respeito do bem comum é perfeitamente compatível com a tradição bíblica cristã¹⁷⁴. Esta estrutura teológica¹⁷⁵ implica que as necessidades de

¹⁷¹ Outros importantes documentos que merecem destaque são: o Decreto sobre o Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*); a Declaração sobre a relação da Igreja com as Igrejas não-cristãs (*Nostra Aetate*); e a Declaração sobre Liberdade Religiosa (*Dignitatis Humanae*).

¹⁷² AAS 58 (1966), p. 51-59.

¹⁷³ “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração. Com efeito, a sua comunidade se constitui de homens que, reunidos em Cristo, são dirigidos pelo Espírito Santo, na sua peregrinação para o Reino do Pai. Eles aceitaram a mensagem da salvação que deve ser proposta a todos. Portanto, a comunidade cristã se sente verdadeiramente solidária com o gênero humano e com sua história.” GS, n. 1.

¹⁷⁴ “[...] o homem é “imagem” de Deus por causa, ao menos, de seis características: 1- a racionalidade, isto é, a capacidade e a obrigação de conhecer e de compreender o mundo criado; 2- a liberdade, que implica a capacidade e o dever de decidir e a responsabilidade pelas decisões tomadas (Gn 2); 3- uma posição de comando, porém de modo algum absoluto, e sim sob o domínio de Deus; 4- a capacidade de agir em conformidade com Aquele do qual a pessoa humana é imagem, ou seja, de imitar Deus; 5- a dignidade de ser uma pessoa, um ser “relacional”, capaz de ter relações pessoais com Deus e com os outros seres humanos (Gn 2); 6- a santidade da vida humana.” PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: raízes bíblicas do agir cristão*. Tradução: Ney Brasil Maranhão. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 22.

¹⁷⁵ David Hollenbach busca na *Suma Teológica* (I–II, q. 94, art. 2) razões para crer que a inclinação e a necessidade para a vida em sociedade, próprias do ser humano, são uma manifestação distinta de sua natureza racional. Ele simplesmente assume que “natural” significa “razoável” à luz de uma cuidadosa reflexão sobre o âmbito da experiência humana. Calvinistas e luteranos têm abordagem análoga ao catolicismo quando afirmam que a reflexão crítica sobre a experiência humana é a base da moralidade social, o que confere aos cristãos um alicerce para a vida em comum desde seu enfoque social até o político. A possibilidade de deliberação razoável

moralidade social devem ser razoáveis, assim como as expectativas de uma vida comum devem ser iluminadas por uma experiência apropriada.

Entretanto, seria ingênuo pensar que estes argumentos pudessem ser atualizados automaticamente para a realidade contemporânea. A teologia deve mover-se no horizonte de experiência da contemporaneidade, pautada por critérios científicos e aberta ao mundo e ao presente para ser paradigmática. Nesse sentido, o Concílio percebeu que as interpretações razoáveis do bem humano, assim como as normas razoáveis da moralidade social, são dependentes do lugar social e das tradições culturais de cada sociedade. Mesmo aperfeiçoando “a comunicação de ideias, as próprias palavras, que exprimem conceitos de grande importância, revestem-se de sentidos bastante diversos segundo a variedade de ideologias”¹⁷⁶. Cientes de que a razão¹⁷⁷ por si só seria uma base insuficiente para uma ética do bem humano consoante às convicções teológicas cristãs, os padres conciliares optaram por afirmar as raízes da vida boa na tradição bíblica cristã e abrir a possibilidade de um engajamento profícuo das convicções cristãs sobre o bem comum com outras concepções alternativas¹⁷⁸.

A *Gaudium et Spes* inicia seu diálogo com a modernidade discorrendo sobre a dignidade da pessoa humana, a comunidade humana e sua vocação à solidariedade e o sentido da atividade humana no mundo, de forma que a vocação do homem é perpassada pela teologia cristã e pela reflexão crítica sobre sua experiência. A dignidade da pessoa humana é facilmente reconhecida por todos os seres humanos, contudo ela encontra seu sentido mais profundo na revelação cristã. E é justamente da tradição bíblica que nasce uma sacralidade de caráter religioso que paira sobre o ser humano, corroborado pelo fato de o homem ser criado à imagem e semelhança de Deus. Mais que isso, a redenção do Verbo

entre cristãos e não cristãos a respeito de questões morais que todos devem observar, lança luzes para uma solidariedade intelectual na busca do bem social e político, mesmo que as doutrinas divirjam sobre o destino do homem e sua salvação. Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 150.

¹⁷⁶ GS, n. 4.

¹⁷⁷ “Essa constelação [paradigma] ‘moderna’, em sentido estrito, que se contrapôs à Reforma, ligando-se a certas tendências do Renascimento que, por causa de sua orientação retrógrada, não tinham conseguido impor-se à Reforma e à Contra-Reforma, guiava-se pelo *primado da razão* sobre a fé, da *filosofia* (com sua virada antropológica) sobre a teologia, da *natureza* (ciências naturais, filosofia natural, religião natural) sobre a graça, do *mundo*, cada vez mais secularizado, sobre a Igreja; resumindo, acentua-se o universal humano diante do especificamente cristão. [...] O grande deus da modernidade, chamado ‘Progresso’, já foi desmascarado por muitos, e se levantou novamente o grito pelo Deus verdadeiro, e isto não só no cristianismo...” KÜNG, Hans., op. cit., p. 229 e 231.

¹⁷⁸ OT, n. 16.

encarnado lança luzes sobre este caráter humano-divino do homem, muito além das luzes da razão¹⁷⁹. Nesse diapasão, a visão da Igreja sobre o bem comum é uma visão que bebe na fonte da fé cristã, mas que não se furta a uma compreensão oriunda de uma mútua troca de experiências entre as comunidades cristãs e as mais diferentes culturas ao redor do mundo. A perspectiva conciliar tem uma compreensão de bem comum a partir daquilo que é próprio do cristianismo, num ativo engajamento com culturas diversas num mundo cada vez mais cômico do pluralismo.

3.7

A função pública da religião

Toda reflexão autêntica é contextual, portanto ainda que seja particular – norte-americana no caso retratado na tese – não deixa de ter relevância universal, especialmente quando as sociedades contemporâneas buscam uma paz agitada entre os absolutos religiosos em conflito, tornando-os privados e negando-lhes um papel social. Por este motivo percebe-se que é muito difícil falar de religião como se ela fosse uma realidade completamente à parte da sociedade. A realidade norte-americana¹⁸⁰, assim como a europeia, é significativamente mais plural atualmente que num passado recente, sobretudo quanto à questão religiosa. Tal fato se deve a uma série de mudanças no cenário dessas culturas, oriundas da imigração, da conversão a religiões orientais, do aparecimento de novos movimentos religiosos e do aumento do número de agnósticos e ateus. Hollenbach reconhece que as diferenças religiosas foram paulatinamente popularizadas, de tal forma que há uma apreensão no meio popular e acadêmico quando o assunto é o envolvimento da religião na política. 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 resignificação do conceito de bem comum como um objetivo social poderia

¹⁷⁹ “Na realidade o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. [...] Novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação.” GS, n. 22.

¹⁸⁰ John A. Coleman problematiza a questão da diversidade cultural na sociedade americana, sob a ótica do catolicismo. Cf. COLEMAN, John A., op. cit., p. 163-165.

reacender os conflitos religiosos, encorajando os fiéis ao uso da força para sobrepor sua visão particular de vida boa?¹⁸¹

Sem necessariamente afastar os perigos provenientes do envolvimento da religião na vida pública, as religiões parecem exercer papel ímpar no resgate da ideia e da consecução do bem comum na sociedade contemporânea. 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, privado¹⁸², como acenado anteriormente. Entre as possíveis escolhas, desde a subordinação dos valores religiosos ao mote do liberalismo até a aceitação passiva dos conflitos entre povos – conflitos estes que têm a religião como inspiração –, não faltam motivos para certa apreensão sobre os perigos do envolvimento religioso na política. Para Hollenbach, o papel desempenhado pela divisão religiosa em conflitos ocorridos no Oriente Médio, no norte da Índia e na Irlanda do Norte, revela que a propensão ao desencadeamento de conflitos de religião não é o resultado de uma paranoia secularista, mas da constatação de que as crenças religiosas são marcadas por uma tendência a aprofundar as divisões sociais¹⁸³.

Se as religiões são fator de conflito, quando não estão em conflito entre si, por que dar especial atenção a elas? O motivo é que, em boa medida, os conflitos são causados por fatores como injustiça, desigualdade, opressão e exclusão. Todavia, a tentativa de promover a paz em tais situações procurará promover também valores como justiça, igualdade, liberdade e honestidade. O intento de

¹⁸¹ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 87ss.

¹⁸² “Because of the many incidents where religion is blessing the turn to violent action – in the Middle East, India, Sri Lanka, and Africa – some people in the West have come to believe that religion is a dangerous cultural product and that societies would be better off without it. By contrast, there are conservative Christians in the US who interpret the expansion of the American empire as America’s “manifest destiny,” sustained by God because America is good. The situation is different in the tricontinental world (Asia, Africa, and Latin America) where economic globalization widens the gap between rich and poor in dramatic fashion and spreads a culture of consumption that undermines the indigenous religious traditions. In these regions, the revitalization of religion that is taking place enables people to resist the invading materialism, protect their collective identity, and be proud of their own tradition even though it is regarded as backward by the arrogant West. A disturbing development accompanying this revitalization of religion is the emergence of fundamentalist movements. Fundamentalists in all religions, including Christianity, adopt a rigid interpretation of their sacred texts, demand internal unanimity, repudiate the mainstream of their own tradition, and refuse to engage in dialogue with outsiders. To disagree with them is to become their enemy. Fundamentalism breeds the kind of religion that is capable of blessing violent action against people and powers perceived as an embodiment of evil.” BAUM, Gregory. “Religion and Globalisation.” In: COLEMAN, John A.; RYAN, William F. (eds.), op. cit., p. 141.

¹⁸³ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 87.

promover a privatização da religião por parte do Estado moderno pode provocar reações até mesmo violentas por parte de grupos de crentes que não aceitam que sua fé, que confere os mais profundos significados à sua existência, não seja relevante para sua vida pública.

Hollenbach diz que ninguém está obrigado a escolher entre o conflito de inspiração religiosa e a subordinação a valores religiosos de uma filosofia pública (“viva e deixe viver”), justamente por haver uma terceira alternativa: as comunidades religiosas podem e contribuem para o bem público de uma comunidade, que zela pela paz e preserva a liberdade de seus membros¹⁸⁴.

3.7.1

Religião na seara pública: guerra ou paz?

A prática política da pertença religiosa das pessoas à religião do rei era comum na Idade Média. Com o advento iluminista, a religião sofreu um processo de marginalização, já que outras áreas da realidade humana como o conhecimento, a política, a economia e a organização social afirmaram sua autonomia em relação ao controle religioso. Ao perder seu *status* dominante como propiciadora de sentido para a vida, a religião torna-se um sistema de símbolos entre outros, processo mais conhecido como secularização. O desaparecimento da religião da esfera política leva ao surgimento de uma crise de legitimidade, resolvida quando as instituições políticas se estabelecem por contratos sociais entre indivíduos, que são completamente livres para seguir seus próprios objetivos na vida.

Nos Estados Unidos, existe uma separação institucional entre a religião e o Estado, como reza a Primeira Ementa (1789) ao dizer que o Congresso não fará nenhuma lei a respeito do estabelecimento de alguma religião ou proibindo o seu livre exercício. No entanto, fala-se até de uma religião civil, cujas raízes no protestantismo deísta são inegáveis. Há quem diga que esta realidade pouco mudará enquanto o grupo WASP – sigla em inglês para Branco, Anglo-Saxão, Protestante – dominar a política norte-americana¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Ibid., p. 88.

¹⁸⁵ Cf. AMALADOSS, Michael. *Promover harmonia – vivendo em um mundo pluralista*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 56.

Samuel Huntington enxergava o mundo dividido em grandes blocos civilizatórios, baseados primeiramente na sua afiliação religiosa, e que o principal ponto de conflito no século XXI seria entre cristãos euro-americanos e islamitas do Oriente Médio. Ele afirma naturalmente que é humano odiar e que para sua autodefinição e motivação as pessoas precisam de inimigos¹⁸⁶. De acordo com essa posição, as comunidades religiosas não são suscetíveis de serem agentes do bem comum de sociedades pluralistas ou de um mundo interdependente. Huntington¹⁸⁷ dirá que uma identidade forte requer que os grupos se autodefinam contra e em oposição àqueles que são diferentes.

A partir da máxima escolástica – da realidade à possibilidade é uma inferência válida – Hollenbach credita às comunidades religiosas a capacidade de realizar contribuições reais para o bem de uma comunidade inclusiva, o que, aliás, seria um dever, não somente um anseio. Ele cita o exemplo da Conferência Episcopal norte-americana e sua preocupação com a justiça econômica e a paz no mundo, como exemplo de um tipo de engajamento religioso que objetiva a consecução do bem comum, indo além das fronteiras da divisão de classes típica do projeto liberal.

Segundo Hollenbach, a tese de que a religião é uma força intrinsecamente conflituosa é baseada em uma amostra seletiva de movimentos que exemplificam atualmente o papel público da religião. Na realidade norte-americana, a chamada “direita religiosa” (movimentos como a Moral Majority ou Christian Coalition) é ilustrativa do papel da religião na vida pública. Ignorá-la seria ignorar a própria história americana, assim como a realidade americana contemporânea. Alguns observadores mais perspicazes relembram o envolvimento religioso na questão abolicionista, trabalhista e o movimento de direitos civis nos Estados Unidos, que ensinam um cenário mais positivo¹⁸⁸ na função pública da religião. Alinhados com

¹⁸⁶ Cf. HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Londres: Touchstone Books, 1996.

¹⁸⁷ Huntington reconheceu que desde o advento do Concílio Vaticano II a Igreja Católica tornou-se uma força religiosa de respeito nos meios políticos, cujo envolvimento tem sido efetivo no âmbito global para o desenvolvimento da democracia. Cf. HUNTINGTON, Samuel. “Religion and the Third Wave”. In: *The National Interest* 24 (Summer, 1991), p. 29-42. In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 98.

¹⁸⁸ Hollenbach indica para a abordagem histórica da função pública da religião junto ao movimento dos direitos civis na realidade norte-americana os seguintes autores: MARSH, Charles. *God's Long Summer: Stories of Faith and Civil Rights*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997; GARROW, David J. *Bearing the Cross: Martin Luther King and the Southern Christian Leadership Conference*. Nova York: William Morrow, 1986. Mais recentemente: COX, Harvey.

estes precedentes históricos, a atividade politicamente significativa por parte de grupos religiosos pode ajudar a transformar positivamente a vida pública norte-americana, especialmente quando essas comunidades religiosas advogam a favor dos marginalizados por questões econômicas, raciais e de gênero, resultando numa sociedade mais justa, livre, pacífica e, finalmente, mais unida.

Outra vertente passível de análise por Hollenbach diz respeito ao fundamentalismo, quando profundas divisões são construídas com base na religião. Hollenbach relê um amplo estudo sobre o fundamentalismo ao redor do mundo, patrocinado pela Academia Americana de Artes e Ciências, cuja conclusão foi que a essência do fundamentalismo é uma mobilização militante e uma reação defensiva ante a modernidade. Esta descrição do fundamentalismo foi elaborada indutivamente a partir das características empíricas de diversos grupos religiosos presentes nos Estados Unidos e em todo o mundo¹⁸⁹. O fenômeno do fundamentalismo parece depender de um tipo particular de leitura do pluralismo moderno, que vê a identidade religiosa como uma ameaça em si mesma. Hollenbach coloca entre os grupos religiosos de reação à modernidade, cujo secularismo é um rebento casual e desnecessário, o *Moral Majority* e o *Christian Coalition* nos Estados Unidos, a *Comunhão e Libertação* ao redor do mundo, *Hamas* e *Hizbollah* em países islâmicos e alguns grupos hindus na Índia. Uma interpretação da função pública da religião a partir da ideia de que as comunidades religiosas possam contribuir para um bem comum, que inclua o bem daqueles membros que estão fora do grupo apresenta-se quase impossível. Hollenbach revê a posição dos que apregoam existir a possibilidade de ter liberdade e paz ou a busca do bem público pelas comunidades religiosas, mas a impossibilidade de ter ambas as situações em processo.

Há grandes grupos religiosos que assimilaram melhor o que foi aprendido através da experiência ocidental moderna com relação aos valores da liberdade religiosa e uma compreensão mais abrangente das questões civis. Essas comunidades religiosas são afetadas aos valores da paz, dos direitos humanos e da justiça para todas as pessoas e grupos da sociedade. Afirmam esses valores como

“The Transcendent Dimension: To Purge the Public Square of Religion is to Cut the Values that Nourish Us”. *Nation* (January 1st, 1996), p. 20-23. Ibid., p. 92-93.

¹⁸⁹ Cf. ALMOND, Gabriel A.; SIVAN, Emmanuel; e APPLEBY, R. Scott. “Fundamentalism: Genus and Species”. In: MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (eds.). *Fundamentalisms Comprehended, The Fundamentalism Project*. Volume V. Chicago: University of Chicago Press, 1995), p. 409. In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 95.

implicações concretas de suas convicções fundamentais de fé e tradição religiosa. A sua existência e a forma como entendem a si mesmas são pistas importantes para descobrir como o bem comum pode se tornar um objetivo social viável em uma sociedade pluralista¹⁹⁰. No próprio catolicismo, a liberdade religiosa foi aceita, com certa dificuldade, somente no Concílio Vaticano II, ainda que num plano eminentemente político. O fato é que os princípios da consciência histórica, da dignidade humana, da ordem pública e do bem comum foram sublinhados para afirmar que as pessoas não devem ser coagidas nem mesmo em matéria religiosa.

Assim, segundo Hollenbach, simples conclusões de que a função da religião na esfera pública é uma ameaça para a liberdade, a paz e a unidade da sociedade não se justificam. De igual modo, a tese de que a busca de uma visão do bem comum por comunidades religiosas irá gerar automaticamente conflito e opressão é igualmente injustificada. Parece haver uma tendência a considerar toda inserção pública da religião com desconfiança, realizando uma leitura preconceituosa das diferentes formas de atividade religiosa, atribuindo-lhes o rótulo de fundamentalistas, dogmáticas, autoritárias ou conservadoras. Quando essa suspeita emerge na discussão, de alguma forma lideranças como Mahatma Gandhi, Martin Luther King, dom Oscar Romero, arcebispo Desmond Tutu, Rigoberta Menchú da Guatemala e bispo Carlos Belo do Timor Leste, além dos simpatizantes desses líderes, são excluídos da lista de significativas influências religiosas na vida pública. Isto se dá provavelmente pelo fato de que o reconhecimento de sua influência implicaria, por uma vertente, não se confrontar com a escolha entre as alternativas de divisão da religião, e por outra privatizar a religião. Novamente, Hollenbach relembra a terceira opção, de que as tradições religiosas, interpretadas corretamente, têm a capacidade de contribuir para o bem comum na vida pública de uma forma que é totalmente compatível com o pluralismo e a liberdade reinantes na sociedade atual¹⁹¹.

A questão que remanesce sobre a efetiva participação das comunidades religiosas e sua função pública na consecução do bem comum é: de qual tipo de religião se trata?

¹⁹⁰ Ibid., p. 96.

¹⁹¹ Ibid., p. 99.

3.7.2

Religião e o fortalecimento da vida pública

Hollenbach atribui à participação ativa dos cidadãos na vida pública uma parte constitutiva da consecução do bem comum. A existência desse tipo de participação torna a vida pública democrática e, se ela é efetiva, então há um elemento-chave do bem comum que se realiza. Porém, se essa participação ativa dos cidadãos é ausente ou circunstancial, o bem comum é diminuído e as pessoas passam a não determinar livremente as condições de vida que partilham juntas, reduzindo sua busca ao bem que melhor corresponde às suas vidas privadas. Para Hollenbach esta não parece ser uma fórmula condizente com o anseio de uma sociedade livre. Sem uma cidadania ativa com o devido engajamento na vida pública, há uma tendência de redução ao controle das burocracias administrativas ou das elites autoritárias. Na leitura das circunstâncias históricas, onde a teia de interdependência social é cada vez mais bem costurada, isto corresponde à perda de liberdade. Na verdade, a complexidade da vida social contemporânea tem sido um fator complicador para a participação ativa dos cidadãos na vida pública. Tanto é que, mesmo em sociedades com constituições democráticas formalizadas, incluindo os Estados Unidos, essa situação tem sido evidenciada¹⁹².

Este declínio na participação cívica é diretamente relevante para a questão da função da religião na vida pública. Hollenbach diz que há evidências significativas do apoio das comunidades religiosas ao engajamento ativo de seus membros na vida pública. As comunidades religiosas parecem ter a capacidade de fortalecer a vida pública em momentos em que outras pressões sociais incentivam uma espécie de escondimento na privacidade. As comunidades religiosas podem desempenhar um papel importante na promoção do bem comum, o que demanda abdicar de uma postura de desconfiança em relação à religião, como se ela fosse uma ameaça à liberdade pública. Na verdade, a religião é um potencial contribuinte para uma maior liberdade. A necessidade dessa mudança de postura está embasada em estudos empíricos sobre a participação política nos Estados Unidos. O cientista político Robert Putnam inferiu de suas pesquisas que os Estados Unidos vêm passando por um notável declínio na participação ativa na

¹⁹² HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 100.

vida civil nas últimas décadas¹⁹³. Dados comprovam que os Estados Unidos registraram uma diminuição do capital social, que é um requisito básico para uma democracia efetiva. Putnam descreve o capital social como sendo aquelas conexões entre os indivíduos – teias sociais, normas de reciprocidade e confiança que surgem a partir daí. Essas conexões permitem que as pessoas ajam em conjunto de forma mais eficaz para atingir objetivos compartilhados. O capital social, portanto, é um pré-requisito indispensável para a busca do bem comum.

A ideia de que uma vida associativa extremamente forte na sociedade civil é essencial para a autogovernança, se harmoniza com a convicção da tradição republicana de que algum nível de compromisso com o bem comum entre os cidadãos é imprescindível para o funcionamento da democracia. No mesmo diapasão, está afinada com a ênfase dada pelo pensamento social cristão ao princípio da subsidiariedade, visto como basilar para as relações na vida política. Esse princípio compreende a sociedade civil como o solo em que as sementes de sociabilidade humana desabrocham. Os laços de solidariedade comunitária gerados permitem às pessoas agir em conjunto e decidir os contornos da vida pública e suas instituições sociais maiores, tais como o Estado e a economia. Numa sociedade democrática, o governo serve ao corpo social, animado pela atividade de comunidades intermediárias de pequeno e médio porte. O papa Pio XI formulou o princípio da subsidiariedade, dizendo que o governo deve, por sua natureza, agir de modo coadjuvante com os demais membros do corpo social, não destruí-los nem absorvê-los¹⁹⁴. A sociedade civil, e não o Estado, é o locus primário no qual a solidariedade humana é realizada. A força da sociedade civil é essencial para a realização do bem comum em um governo participativo, ou – no dizer de Putnam – é um pré-requisito para assegurar uma democracia ativa¹⁹⁵.

Outra base empírica utilizada por Hollenbach advém dos estudos realizados por Sidney Verba, Kay Lehman Schozman e Henry Brady intitulado *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, em que constataram que as instituições religiosas realizam uma significativa contribuição para a

¹⁹³ Cf. PUTNAM, Robert. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Nova York: Simon and Schuster, 2000. “Tuning In, Tuning Out: The Strange Disappearance of Social Capital in America”. *PS: Political Science and Politics* 28, n. 4 (December, 1995) p. 664-665. “Bowling Alone: America’s Declining Social Capital”. *Journal of Democracy* 6, n. I (January, 1995), p. 65-78. In: HOLLENBACH, David., op. cit., p. 101.

¹⁹⁴ QA, n. 79.

¹⁹⁵ HOLLENBACH, David., op. cit., p. 102.

participação política nos Estados Unidos¹⁹⁶. O estudo mostra que as igrejas e outras comunidades religiosas são imprescindíveis para uma vida pública vigorosa. Os fatores básicos para este engajamento político são: a motivação para tornar-se politicamente participativo, a capacidade de fazê-lo e o envolvimento com redes de recrutamento que realizam a mediação das atividades concernentes à política. A conclusão provocativa do estudo sobre a realidade norte-americana é que as igrejas detêm o domínio, quando se fala da igualdade de acesso às oportunidades de aprender competências cívicas¹⁹⁷. De fato, a implicação dos estudos sobre a função pública da religião na realidade norte-americana é considerável, uma vez que a religião tem uma influência proporcionalmente mais importante na política americana.

A tradição cristã católica salientou corretamente o impacto de sua missão religiosa sobre a vida pública com a afirmação conciliar de que a missão religiosa pode ser uma fonte de compromisso, diretrizes e vigor na edificação da comunidade humana, assim como para iniciar uma ação em benefício de todos, especialmente aqueles que padecem de necessidades¹⁹⁸. Portanto, as igrejas e outras comunidades religiosas estão numa posição única para fazer contribuições que sustentem uma visão do bem comum e capacitem os seus membros a participar na busca desse mesmo bem. Quando as comunidades religiosas encorajam seus membros a realizar engajamento interativo e de mútuo respeito no seio da sociedade civil, elas conseqüentemente dão uma contribuição valiosa para a consecução do bem comum. Por fim, a questão candente não está vinculada ao fato de saber se a religião deve ou não entrar em assuntos públicos, mas em como conseguir realizar de modo inteligente e sensato o engajamento político das comunidades religiosas e seus membros.

¹⁹⁶ Cf. VERBA, Sidney; SCHOZMAN, Kay Lehman; and BRADY, Henry. *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995. *Ibid.*, p. 103-104.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 105.

¹⁹⁸ GS, n. 42.

3.8

Considerações preliminares

Nas sociedades modernas, em que se preza o individualismo, a competição e a cultura consumista que diz respeito mais às necessidades do corpo do que da pessoa por inteiro, a pessoa é quase que totalmente despersonalizada. A religião colocada nesta mesma perspectiva pode assumir uma tendência de legitimar os fatores que promovem conflitos e criam guetos, abdicando de seu potencial profético para encorajar ações para a paz. Porém, um outro olhar afasta o extremo pessimismo, pois se a religião no passado motivou conflitos sectários, o Estado laico moderno e pós-moderno tem sido responsável por boa parte da violência cometida desde o século XIX, incluindo duas guerras mundiais, o lançamento de bombas atômicas contra civis e genocídios como o dos judeus pelo totalitarismo nazista.

A religião é uma prática, uma mediação, e só tem sentido se vivenciada pelo indivíduo, assumindo ativamente sua crença e a responsabilidade pelo outro. Quanto mais global é a sociedade, mais as pessoas se sentem ameaçadas pelo diferente, permitindo que muitos se refugiem no seu próprio ego ou no fundamentalismo religioso. Mas, também, o pluralismo que permite um maior contato com as diferentes religiões, permite encontrar riquezas no outro e semelhanças com o outro. O problema enfrentado na abordagem da função pública da religião, da contribuição cristã à moralidade, da reciprocidade e da civilidade, enfim, da solidariedade intelectual é o de limitar o pluralismo à esfera privada e construir uma moldura política neutra da vida pública. A ênfase recai sobre a liberdade individual e os direitos individuais, sem desmerecer sua legitimidade.

Hollenbach busca fundamentação teológica no pensamento agostiniano, especialmente na *Cidade de Deus*, em que a tensão entre a cidade terrena e a celeste propicia uma visão genuína de bem comum¹⁹⁹. Para Agostinho o bem comum da cidade terrena era a paz, mas a paz sob o jugo da lei divina que conduz para a vida eterna, fim último da cidade celeste. “Nesta terra, o cidadão da cidade

¹⁹⁹ SANTO AGOSTINHO. *De Civitas Dei*, XIX. In: BOHENER, Philoteus et GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. 4ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 198-200.

terrena parece ser o dominador, enquanto o cidadão da cidade celeste é peregrino. Mas o primeiro está destinado à eterna danação, enquanto o segundo está destinado à eterna salvação”²⁰⁰. Solícito quanto ao zelo pelo destino da cidade celeste, Agostinho postulou mudanças nas condições sociais da cidade terrena, tornando sua finalidade mais acessível através de uma redefinição das normas. Diferentemente de Cícero, Agostinho insistiu que o vínculo natural comum faz todos os seres humanos um. Esta leitura evidencia sua percepção de uma comunidade maior, de caráter global, cuja finalidade específica era a paz. Mas, em contrapartida, são as paixões humanas que mantêm a cidade terrena num estado crônico de guerra civil, tornando a paz universal uma utopia irrealizável. Daí decorre o dever da comunidade política, que é buscar a paz. Nesse caso, a paz é visível numa autoridade capaz de manter a ordem e a harmonia, suscitando a obediência entre os cidadãos. A paz possível na cidade terrena, demanda a realização de bens temporais que incluem saúde, segurança e interesses comuns. Agostinho fala desses bens como dons de Deus, não como resultado de manobras políticas apenas. Ainda que de maneira tímida, ele se mostra favorável ao avanço das condições sociais na cidade terrena.

O pensamento social cristão enriqueceu sobremaneira esta visão, promovendo uma renovada compreensão do princípio da subsidiariedade a participação e a igualdade, que se exprime também em formas de ação social provenientes de outros sujeitos que não a autoridade pública. A subsidiariedade favorece a participação dos cidadãos na promoção do bem comum delegando poderes e inibindo abusos, pois é missão de todos os agentes sociais determinar em que consiste o bem comum, o que ele requer e como pode ser realizado. Ademais, a religião auxilia na recuperação do bem comum como justiça social, como na visão clássica, o que implica um comprometimento em prol dos menos favorecidos e dos que foram e continuam a ser espoliados de bens, de respeito, de direitos e de liberdade e cujo progresso humano é barrado por violações de ordem econômica, política, religiosa (alienação) e intelectual.

Tomás de Aquino e Agostinho conceberam uma noção de bem comum capaz de apaziguar os diversos princípios que regiam a vida em sociedade, sendo que a perspectiva deles era limitada pela relação do homem com Deus – como seu

²⁰⁰ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario., op. cit., p. 458.

fim último, e sua relação com a sociedade – como um meio natural e necessário à realização deste fim. Para Hollenbach, ambas as reflexões são marcos consideráveis na concepção cristã do bem comum e ajudam a compreender “[...] o bem comum como um conjunto de bens que encarna o bem da comunhão, do amor e da solidariedade num grau real, embora limitado nas múltiplas formas de interação humana”²⁰¹. Ele define esta aproximação como pluralístico-analógica.

A constatação da interdependência mútua entre pessoas, grupos e nações, bem como as possibilidades de uma maior comunhão passam pela visão de comunidade, cujos fatores unificadores podem ser vários, mas que precisa ser livre e ativamente construída para contemplar uma vida boa. Hollenbach crê que novas formas de engajamento intelectual a respeito do significado do bem comum são fundamentais para a superação de universos paralelos de coexistência. Sem um consenso intelectual entre povos, grupos, tradições e religiões diferentes, essa cooperação requerida para uma vida boa pode não acontecer.

²⁰¹ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 136.