

4

Bem comum: aspectos práticos

Combater a miséria e lutar contra a injustiça é promover, com a melhoria das condições de vida, o progresso humano e espiritual de todos e, portanto, o bem comum da humanidade. A paz não se reduz a uma ausência de guerra, fruto do desequilíbrio sempre precário das forças. Ela se constrói dia a dia, no perseguir uma ordem querida por Deus, a qual comporta uma justiça mais perfeita entre os homens¹.

4.1

O bem comum e a democracia²

A revitalização da ideia de bem comum, aliada a um profundo sentido das virtudes da cidadania, parece de vital importância para as democracias atuais, especialmente se consideradas as repercussões da crise financeira que abate os Estados Unidos e a União Europeia neste início da segunda década do século XXI, assim como as mudanças de ordem política ocorridas e as que estão em curso nos países do Norte da África e do Oriente Médio. Se há um anseio cada vez mais urgente por valores ditos ocidentais, que na verdade são universais, tais como liberdade e justiça, torna-se compreensível a necessidade de cidadãos comprometidos com os valores democráticos, responsáveis pelo seu desenvolvimento e atentos à qualidade de vida na sociedade em que convivem. Dessa maneira, a perspectiva individualista, tratada na primeira parte, comum na cultura moderna e, como lembra Hollenbach³, na cultura norte-americana, precisa ser transformada pelo viés de uma sensibilidade mais comum e solidária.

A plausibilidade das virtudes cidadãs e do bem comum requer uma abordagem sobre os temores legítimos que pairam sobre essas noções. Basta recordar que, na prática, esses conceitos conduziram a um estrangulamento da liberdade da pessoa humana. É inegável na leitura histórica que a autorrealização individualista teve seu nascedouro na luta contra o poder arbitrário, tanto o poder

¹ PP, n. 76.

² Cf. HOLLENBACH, David. "Virtue, the Common Good, and Democracy". In: ETZIONI, Amitai (ed.). *New Communitarian Thinking – Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. University Press of Virginia, 1995, p. 143-153.

³ *Ibid.*, p. 143.

político das monarquias dos regimes absolutistas como o poder econômico da aristocracia. A defesa dos direitos e liberdades individuais foi, sem sombra de dúvida, uma espécie de movimento de libertação. Teóricos contemporâneos favoráveis ao liberalismo clássico são extremamente ciosos do uso de qualquer forma de solidariedade comunitária que ameça a liberdade por meio de programas políticos paternalistas ou autoritários. No mesmo diapasão, temem os potenciais conflitos oriundos de consistentes formas de solidariedade religiosa, étnica e civil, dispensáveis no passado, mas que continuam povoando o imaginário belicoso na atualidade em diferentes contextos históricos.

Hollenbach recorda incansavelmente Rawls, quando este descreve o “fato do pluralismo”⁴, para apontar essas ameaças e receios atuais. Historicamente, a ênfase dada à liberdade e à autonomia, características inerentes às modernas democracias liberais, desenvolveu-se como uma forma de responder à diversidade de concepções do sentido e do propósito da vida humana. A seara religiosa evidencia mais claramente o pluralismo, mas há também um profundo pluralismo nas concepções filosóficas de como viver uma vida boa. Rawls dizia que o pluralismo religioso e filosófico não é uma mera condição histórica passageira, mas uma característica permanente da cultura pública nas democracias modernas⁵. A diversidade de visões persistirá e poderá até crescer nas condições políticas e sociais garantidas pelas liberdades e direitos básicos historicamente associados a esses regimes⁶. Dessa forma, o senso comum da sociologia política das sociedades ditas democráticas, apregoa que um acordo sobre uma única concepção da vida boa entre os cidadãos é algo simplesmente impossível de ocorrer. A existência desse tipo de consenso só seria viável através do uso opressivo e repressivo do poder estatal⁷.

⁴ “A diversidade de doutrinas compreensivas, religiosas, filosóficas e morais, que encontramos nas sociedades democráticas modernas, não constitui uma mera situação histórica que repentinamente poderá terminar; é uma característica permanente da cultura pública da democracia. Nas condições políticas e sociais que asseguram os direitos e as liberdades básicos de instituições livres, uma diversidade de doutrinas compreensivas opostas e inconciliáveis surgirá e persistirá, se é que tal diversidade já não está ocorrendo.” Cf. RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 57.

⁵ Ibid.

⁶ “As lutas mais agudas se dão pelos mais altos valores, pelo que é mais desejável: pela religião, pelas visões filosóficas acerca do mundo e da vida, e por diferentes concepções morais do bem. Deveria parecer-nos extraordinário, então, que, estando em tão profunda oposição nestes aspectos, a cooperação justa entre os cidadãos [...] possa ser possível. Na realidade, a experiência histórica nos sugere que dificilmente essa cooperação se dá.” Ibid. p. 29.

⁷ Rawls parece formular um novo “contrato social”, contrato entre pessoas livres e racionais. O contrato social remete a uma tradição antiga nas filosofias políticas de Thomas Hobbes, Jean-

Não parece incorreta a leitura de Rawls sobre as disputas intermináveis sobre o significado da vida boa presentes na sociedade contemporânea. Mas Rawls não vê saída para a resolução dessas disputas. Ele argumenta que em política deve-se negociar com as densas e variadas concepções do bem da vida humana através do método de prevenção, cujo significado prático é que na vida política não se deve tentar afirmar, tanto quanto é permitido, nem negar qualquer opinião religiosa, filosófica ou moral ou, ainda, as abordagens filosóficas da verdade e o *status* de valores que lhes são associados⁸. Este seria praticamente o único meio de alcançar o nível de consenso necessário para uma existência social harmoniosa. Portanto, Rawls crê que se deve aplicar o princípio da tolerância à própria filosofia, sobretudo quando se debatem as instituições básicas da política e da economia que estruturaram a vida social⁹. Cada pessoa deve ser livre para defender sua perspectiva sobre o que realmente é o bem integral. Porém, essas perspectivas da vida boa devem permanecer como convicções particulares de indivíduos. Hollenbach diz que ao aplicar o princípio da tolerância à própria filosofia é delegada a cada cidadão, individualmente, a resolução das questões religiosas, filosóficas e morais, conforme os pontos de vista livremente afirmados por eles. Richard Rorty, de igual modo, dirá que as convicções religiosas e filosóficas devem ser isentas de coerção numa sociedade liberal sob uma condição: a de que estas convicções sejam reservadas à vida privada. A partir disso, diz Hollenbach, a discussão sobre o bem comum também deve ser evitada nos debates sobre políticas públicas mais específicas. A democracia liberal objetiva discussões que relevem a presença destas questões ao se debater políticas públicas. A privatização dessas densas concepções do bem não é apenas um fato sociologicamente determinado, mas é um constrangimento moral da atividade política como um todo¹⁰.

Mediante o cultivo de formas exclusivistas de solidariedade e das virtudes da tolerância liberal, Hollenbach questiona se as concepções da vida boa devem ser reservadas à esfera privada e a vida pública deve ser construída somente em torno do valor da tolerância. Seria este o remédio necessário para curar o mal que

Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Designa uma convenção pela qual os homens se teriam organizado em sociedade política: o fundamento ideal da organização social. Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Cf. HOLLENBACH, David. "Virtue, the Common Good, and Democracy", p. 145.

aflige inúmeras democracias, incluso os Estados Unidos? Nos Estados Unidos, segundo ele, a cidadania tornou-se um conceito problemático, a ponto de a experiência norte-americana passar por um verdadeiro hiato de cidadania. O baixo percentual de norte-americanos que exerce o seu direito de voto é a evidência mais visível disso. Uma das causas é a falta de confiança das pessoas de que tenham qualquer influência significativa numa sociedade política tão vasta como a norte-americana. Inúmeras pessoas, incluindo as da classe média, sentem-se politicamente impotentes¹¹.

Hollenbach faz referência ao livro de E. J. Dionne, *Why Americans Hate Politics*, em que este hiato pode ser atribuído ao fato de que o atual discurso político não contempla as reais necessidades das comunidades¹². Esta falha na seara política é, em parte, resultado da incapacidade de grupos de interesse de ampliar os laços sociais que predisõem as pessoas a partilhar seja um bem comum ou um “mal comum”. A política é percebida como uma disputa entre grupos com pouca ou nenhuma preocupação com a sociedade e seus problemas. A recomendação rawlseniana de evitar a introdução de amplas concepções do bem humano no discurso político tem o intento de neutralizar potenciais conflitos e promover a harmonia social democrática. Porém, a democracia vê-se aí mais ameaçada pela alienação e a anomia que pelo conflito ou a violência. Um compromisso de princípio para evitar um discurso mais vigoroso sobre o bem comum pode produzir uma espiral decrescente, em que o significado de uma comunidade que compartilha torna-se ainda mais complexo de ser vislumbrado na prática.

O episcopado norte-americano, ao escrever a Carta Pastoral de 1986, *Economic Justice for All*, lidava com esse medo implícito. Ressoando a voz de numerosos sociólogos, os bispos apontaram a existência de causas estruturais profundas que contribuía, e que possivelmente contribuam atualmente, para a desvalorização da cidadania. As sociedades modernas, caracterizadas por uma divisão de trabalho marcada por profissões altamente especializadas, assiste a uma fragmentação ainda maior na vida dos indivíduos justamente pelo modo como a vida familiar, a organização do trabalho, os círculos de amizade e a experiência

¹¹ Cf. Ibid. p. 145.

¹² Cf. DIONNE, E. J. *Why Americans Hate Politics*. In: HOLLENBACH, David., op. cit. p. 145.

religiosa são vividos, de tal forma como se fossem compartimentos separados¹³. Bellah e os coautores do livro *Habits of the Heart* chegam a dizer que a cultura norte-americana contemporânea é uma “cultura de separação”¹⁴. É extremamente difícil perceber como as experiências recortadas se encaixam em qualquer coisa como um todo significativo. O mundo acontece aos pedaços, em fragmentos, sem qualquer padrão global. Esta fragmentação pode minar qualquer senso de propósito global na vida dos indivíduos, levando a uma busca interminável pela própria identidade. Devido à complexidade e ao alto grau de diferenciação característico da existência social na modernidade, os indivíduos carecem de uma leitura inteligível pela qual possam localizar-se e mapear sua trajetória de vida.

Desse modo, quando a sociedade e a cultura modernas se veem confrontadas com um universo mais orgânico e integrado, próprio da era pré-moderna, uma característica moral significativa se destaca. Na análise de Peter Berger a fragmentação do mundo social significa que

[...] a experiência que o indivíduo faz de si mesmo torna-se mais real do que sua experiência do mundo social objetivo. Portanto, o indivíduo busca realmente encontrar seu ponto de apoio em si mesmo e não fora si mesmo. Uma das consequências disso é que a realidade subjetiva do indivíduo torna-se cada vez mais diferenciada, complexa e interessante para si mesmo. A subjetividade adquire profundidades inconcebíveis¹⁵.

Esta preocupação com a identidade pessoal dificulta ver como os modos de vida que levamos fazem diferença para o bem comum de toda a comunidade. Por sua vez, a falta de debate público sobre o bem comum gera a sensação de que os indivíduos são impotentes diante das forças sociais que constituem suas vidas. Isto também ajuda a explicar a prevalência de um estilo único de ação política

¹³ Cf. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy* (Washington: D.C.: N.C.C.B., 1986).

¹⁴ Cf. BELLAH, Robert (*et al.*). *op. cit.*

¹⁵ BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999, Parte III – A sociedade como realidade subjetiva, p. 173-241. A consolidação dos papéis sociais é entendida como tipificações de condutas socialmente objetivadas. A socialização primária envolve o sentimento de emoção, a secundária não. A socialização primária é definitiva. A linguagem é um dos principais mecanismos de socialização primária. “A socialização secundária é qualquer processo subsequente que introduz um indivíduo já socializado em novos setores do mundo objetivo de sua sociedade – p. 175”. A socialização secundária é a interiorização de “submundos” institucionais e baseados em instituições. Esses submundos são geralmente realidades parciais, em contraste com o mundo básico adquirido na socialização primária. A socialização secundária não sobrepõe a identidade criada na socialização primária. A socialização secundária admite reelaboração, pode ser reconstruída. A mudança social ocorre na relação entre a socialização primária e secundária.

entre tantos que o fazem continuar a ver a política como uma esfera aberta para, ao menos, alguma influência.

Para Hollenbach há nisto uma grande ironia, pois as mesmas condições sociais que estimulam o individualismo e a preocupação com o mundo privado da subjetividade são também as fontes de uma forma qualitativamente nova de uma objetiva e estruturada interdependência entre as pessoas. A tecnologia, a burocracia, a mobilidade e a comunicação de massa tornam o mundo público impessoal. Ao mesmo tempo, esses fatores aumentam o impacto que as estruturas do mundo público realmente têm sobre a dignidade e o sentido da vida dos indivíduos. Diante dessas circunstâncias, o foco nos bens privados e nos interesses individuais torna-se ameaçador, ao permitir que o domínio da existência social escape do controle da liberdade humana ou caia sob a direção de elites poderosas. Assim, ao mesmo tempo em que se tornou cada vez mais difícil sustentar uma visão do bem comum, faz-se ainda mais urgentemente importante revigorá-lo para a sustentabilidade de práticas democráticas¹⁶.

Repensar a divisão nítida entre as esferas pública e privada da existência social pode ser um caminho apropriado. Pensadores como Rawls e Rorty já se mostraram receosos ante a presença de uma visão pública abrangente da vida boa, justamente porque se identifica a vida pública com o domínio governado pelo poder coercitivo do Estado. Outros ainda com uma inclinação mais libertária demonstram a preocupação de que uma excessiva gama de visões do bem comum no cenário público cerceará a liberdade econômica, fixando restrições políticas sobre o mercado. Em ambos os casos a discussão da função das compreensões ampliadas do bem na vida pública pressupõe que a esfera pública seja identificada com o Estado e/ou com o mercado. A relação das esferas pública e privada é uma das que confronta indivíduos isolados e megaestruturas anônimas e impessoais¹⁷. A defesa da liberdade identifica-se, assim, com a defesa de uma zona de privacidade.

Entretanto, é possível levantar sérias questões sobre a adequação dessa disjunção bipolar da atividade humana dentro das esferas públicas e privadas. Hollenbach retoma o exemplo oferecido por Alan Wolfe em sua análise, argumentando que as esferas governamentais e mercadológicas, cada vez mais

¹⁶ Cf. HOLLENBACH, David., op. cit., p. 146-147.

¹⁷ Ibid., p. 147.

densas e complexas, podem fazer submergir qualquer resquício de liberdade privada ainda existente nas sociedades modernas. A liberdade é cada vez mais pressionada, de um lado pela burocracia administrativa do Estado e do outro pelo poderoso determinismo dos mercados interligados numa imensa rede global¹⁸. Wolfe diz que a sobrevivência da liberdade prometida pela modernidade nas condições que prevaleceram nas sociedades ao final do século XX, está diretamente vinculada à existência de um contrapeso à pressão do Estado e do mercado. Sozinhos, os indivíduos não podem criar este contrapeso. Conforme suas palavras, “nós precisamos da sociedade civil – famílias, comunidades, redes de amizade, laços de solidariedade cultivados no trabalho, voluntariado, grupos e movimentos espontâneos – não para rejeitar, mas para completar o projeto da modernidade”¹⁹. A presença forte dos laços comuns encontrados nos diversos grupos da sociedade civil deve exercer um papel mais incisivo na seara pública.

A proposta de Wolfe, segundo Hollenbach, lembra algo próprio do pensamento social cristão. Por inúmeras razões, o catolicismo teve uma relação conflituosa com as crescentes democracias liberais da Europa Ocidental durante o período moderno até meados do século passado. No entanto, a influência de pensadores como Jacques Maritain e John Courtney Murray transformou essa relação em uma forte aliança entre o catolicismo e os princípios democráticos. A visibilidade dessa aliança é demonstrada no papel desempenhado pelo catolicismo nos movimentos democráticos ocorridos da Polônia às Filipinas, do Chile à Coreia do Sul, conforme atesta Hollenbach. A recuperação da distinção entre sociedade civil e Estado, fruto dos trabalhos de Maritain e Murray, foi um dos conceitos centrais dessa mudança. A sociedade civil é uma realidade mais abrangente, composta por numerosas comunidades de pequeno porte ou intermediárias, tais como famílias, bairros, igrejas, sindicatos, corporações, associações profissionais, cooperativas, universidades e inúmeras outras associações. Todas essas comunidades não exercem função política, enquanto não fazem parte do governo, mas também não são privadas. Eles são realidades sociais e formam o rico tecido do corpo político.

Numa sociedade democrática não cabe ao governo restringir, mas servir ao corpo social animado pela atividade dessas comunidades intermediárias. Os laços

¹⁸ Ibid., p. 147-148.

¹⁹ Ibid.

de solidariedade comunitária formado nelas capacitam as pessoas a agir em conjunto, impulsionando-as a influenciar as grandes instituições sociais, como o Estado e a economia. O papa Pio XI formulou o princípio da subsidiariedade dizendo que o governo “deve, por sua própria natureza, fornecer ajuda [*subsidium*] para os membros do corpo social, ele nunca deve destruí-los ou absorvê-los”²⁰.

De acordo com essa maneira de pensar, a base da democracia não está assentada numa visão unilateral da autonomia individual. A participação na vida democrática e o exercício da verdadeira liberdade na sociedade dependem da força das relações comuns que dão às pessoas uma medida do real poder que têm para construir seu espaço de convivência, incluindo seu ambiente político²¹. Presume-se que indivíduos isolados, especialmente aqueles motivados exclusivamente pelo seu próprio interesse e a proteção dos seus direitos à privacidade, serão incapazes de autogoverno democrático. A democracia requer bem mais que isso, ela exige as virtudes da cooperação mútua, da responsabilidade mútua e o que Aristóteles chamou de amizade, concórdia e cordialidade²².

²⁰ “Aquele importante princípio, que não pode ser desprezado ou mudado, permanece fixo e inabalável na filosofia social: como não se pode subtrair do indivíduo e transferir para a sociedade aquilo que ele é capaz de produzir por iniciativa própria e com suas forças, assim seria injusto passar para a comunidade maior e superior o que grupos menores e inferiores são capazes de empreender e realizar. Isso é nocivo e perturbador também para toda a ordem social. Qualquer atuação social é subsidiária, de acordo com a sua natureza e seu conceito. Cabe-lhe dar apoio aos membros do corpo social, sem os destruir ou exaurir. [...] Quanto mais fiel for o respeito dos diversos graus sociais através da observância do princípio de subsidiariedade, tanto mais firmes se tornam a autoridade social e o dinamismo social e tanto melhor e mais feliz será o Estado.” QA, n. 79.

²¹ “Subsidiarity rests on a secular warrant. It grew out of reflection on social experience more than explicit revelation. Catholic social thought looks to it as a congealment of historic wisdom about the arrangement of social orders. It is a presumptive rule about where real vitality exists in society. Clearly, as *Quadragesimo Anno* realized and Pope John XXIII’s social encyclical, *Mater et Magistra* (“Christianity and Social Progress”) made very clear, the state can and must intervene for public welfare when intermediate associations are deficient. As *Quadragesimo Anno* puts it, the state legitimately acts to “encourage, stimulate, regulate, supplement and complement” the action of intermediate groups. But the presumption is that such intervention, while justified in the name of the common good, should never “destroy or absorb” the lesser intermediate bodies. In point of fact, the principle of subsidiarity is a Catholic version of the theory of societal pluralism to be found, in more secular guise, in Tocqueville, Durkheim and more recently the Jewish philosopher Michael Walzer.” Cf. COLEMAN, John A. “Catholic Social Thought and Civil Society”. Speech in Loyola Marymount University: Hong Kong, 18 May 2006, p. 10.

²² A amizade é tratada na *Ética a Nicômaco*, nos livros VIII e IX, como decorrente necessário por que a vida boa não é solipsista. “A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos [...]” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1156 a.

Obviamente Aristóteles sabia que havia limites para a dimensão que um círculo de amizade poderia ter, assim como sabia que havia limitações para o tamanho de uma cidade-Estado. Atualmente, diz Hollenbach, há consciência de que uma nação tão vasta e diversificada como os Estados Unidos não pode esperar alcançar o tipo de unidade social que poderia ter sido possível na pólis ateniense. Embora possa ser verdade que as virtudes da mútua cooperação, responsabilidade e amizade exercem influência positiva em pequenas comunidades, em clubes e nas igrejas que compartilham uma visão comum do bem e do sentido da vida, dificilmente isto se repetirá em nível nacional, muito menos internacional.

Novamente reaparece a ironia da modernidade. Como a diversidade do mundo nos leva a concluir que a comunidade é viável apenas em grupos privados de mesma opinião, a factível interdependência tecnológica, política e econômica convoca a um reconhecimento consciente e a um compromisso com a interdependência moral. O princípio da subsidiariedade, com sua ênfase sobre a importância local, a pequena escala e o particular, deve ser complementado por um tipo de solidariedade de cunho mais universal. Essa solidariedade universal é essencial para afastar o receio dos valores comunitários se tornarem uma fonte de conflitos em um mundo já dilacerado por visões fundamentalistas. O compromisso com as pequenas comunidades, com tradições particulares, deve ser complementado por uma sensibilidade nacional e global em relação ao bem comum e uma visão construída não só pelas tradições particulares, mas por encontros hospitaleiros com tradições e povos que são diferentes.

A tradição do liberalismo ocidental lida com o problema da diversidade de comunidades, tradições e povos, invocando a ideia de tolerância. Publicamente, ao menos, propõe-se que essas diferenças sejam tratadas de tal forma que se encontre uma maneira de evitar discuti-las. Hollenbach não crê que o método de prevenção seja adequado para o desafio que enfrentamos atualmente. Ou seja, os problemas de um mundo profundamente interdependente, no qual diversas comunidades não somente são fronteiriças, mas devem confiar umas nas outras para sua própria sobrevivência, sugerem um passo além. Isto requer um envolvimento positivo com todos aqueles que são diferentes. Tal envolvimento não pode ser comandado necessariamente por um Estado administrativo ou por um Estado autoritário. Ele pode ser tratado apenas no nível cultural, isto é, no domínio em que os valores das pessoas e sua visão do bem operem interativamente uns com os outros sem

coerção, livres. Portanto, esta solidariedade universal é um tipo de virtude que os membros do corpo político ou a sociedade civil são capazes de realizar.

A solidariedade não aparece entre as virtudes cardeais da prudência, justiça, temperança e fortaleza que eram centrais para os gregos e romanos, nem entre as virtudes teológicas da fé, esperança e amor postuladas por teólogos cristãos como Agostinho e Tomás de Aquino. O papa João Paulo II, no entanto, propôs adicionar solidariedade a estas listas clássicas chamando a solidariedade de uma virtude chave, imprescindível na resolução dos problemas do mundo contemporâneo. Ele definiu esta virtude como uma firme e perseverante determinação de se empenhar pelo bem comum²³. É uma atitude moral e uma consciência social que transforma, de fato, a interdependência das pessoas e grupos em um vínculo consciente de mútua responsabilidade.

Essa solidariedade na teologia de Hollenbach tem dimensões intelectual e social. Daí advém sua proposta de denominar a solidariedade intelectual como uma disposição de espírito para tratar outras pessoas e grupos de modo suficientemente sério a fim de envolvê-los no diálogo e no debate sobre como o mundo interdependente que compartilhamos deve ser construído e estruturado. Dessa maneira, Hollenbach apela e convoca para um discurso público sobre as diversas visões da vida boa. Tal discurso é diferente da tolerância recomendada por Rawls enquanto resposta ao pluralismo hodierno. A tolerância é uma estratégia de desengajamento e repulsão às questões de valor fundamental na vida pública. Esse desengajamento é precisamente o que não deve ocorrer, caso o intento seja formar uma existência interdependente de modo humanamente digno. Contrastando com esse ponto de vista, a solidariedade intelectual requer o envolvimento com o outro, permitindo a ambos ouvir e falar, na esperança de que

²³ “Trata-se antes de tudo da interdependência apreendida como *sistema determinante* de relações no mundo contemporâneo, com as suas componentes – econômica, cultural, política e religiosa – e assumida como *categoria moral*. Quando a interdependência é reconhecida assim, a resposta correlativa, como atitude moral e social e como virtude, é a *solidariedade*. Esta, portanto, não é um sentimento de compaixão vaga ou de enternecimento superficial pelos males sofridos por tantas pessoas próximas ou distantes. Pelo contrário, é a *determinação firme e perseverante* de se empenhar pelo *bem comum*; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque *todos* nós somos verdadeiramente responsáveis *por todos*. Esta determinação está fundada na *firme* convicção de que as causas que entravam o desenvolvimento integral são aquela avidez do lucro e aquela sede do poder de que se falou. Estas atitudes e estas estruturas de pecado só poderão ser vencidas – pressupondo o auxílio da graça divina – com uma *atitude diametralmente oposta*: a aplicação em prol do bem do próximo, com a disponibilidade, em sentido evangélico, para perder-se em benefício do próximo em vez de explorá-lo, e para servi-lo em vez de oprimi-lo para proveito próprio (cf. *Mt* 10, 40-42; 20, 25; *Mc* 10, 42-45; *Lc* 22, 25-27).” SRS, n. 38.

o entendimento possa substituir incompreensões e que, talvez, algum consenso resulte daí.

Os principais espaços em que a solidariedade intelectual pode se desenvolver são os domínios da sociedade civil e da cultura. Embora sua concretização tenha importantes implicações políticas e econômicas, não deixa de ter um caráter utópico e uma ampla visão do que fazer para o bem da pessoa humana, mais do que debater sobre políticas públicas específicas. Se o respeito mútuo no ouvir e falar é uma exigência da solidariedade intelectual, então ela só pode ocorrer em um ambiente onde todos são verdadeiramente livres para definir a sua visão do bem comum e as razões que lhe dão sustentabilidade. Aristóteles afirmava que a própria existência da pólis dependia do poder humano de expressão, isto é, a capacidade dos cidadãos de expor o seu entendimento do conveniente e do inconveniente, do justo e do injusto. Estas compreensões estão enraizadas num sentido do bem e do mal que somente os seres humanos possuem. Assim, evitar a seriedade do discurso público sobre a vida boa e a boa sociedade é, por si só, render-se a uma importante dimensão do bem humano. Além disso, o discurso público terá o efeito de solapar as condições concretas necessárias para uma vida de liberdade, pois pelo fato de a solidariedade intelectual exigir mutualidade, a liberdade que ela pressupõe e gera não será a liberdade de um “eu imparcial”. Onde o diálogo sobre a vida boa começa e se desenvolve na solidariedade intelectual, uma comunidade de liberdade começa a existir – e esta é em si uma parte importante do bem comum. De fato, essa liberdade no diálogo recíproco é uma das características que distingue uma comunidade de solidariedade de outra marcada pela dominação e pela repressão.

O diálogo e o debate sobre o bem comum não ocorrerão, num primeiro momento, na esfera política e legislativa, concebida como o domínio em que os conflitos de interesse e poder são julgados. Ao contrário, eles se desenvolverão livremente e de maneira genuína naqueles componentes da sociedade civil que são os primeiros portadores de significado cultural e de valor, que incluem as universidades, as comunidades religiosas, o mundo das artes, os órgãos civis de imprensa, etc. Esse processo pode acontecer a qualquer tempo em que as pessoas trouxerem suas tradições culturais sobre o significado da vida boa para um encontro inteligente e crítico, cujas compreensões do bem alcançado sejam também postuladas por outros povos com diferentes tradições a respeito desse

bem. Em suma, ele ocorre em qualquer espaço onde, educadamente e seriamente, alguém indagar sobre o significado da vida boa.

Apesar de sua aparente abstração, a virtude da solidariedade intelectual tem implicações bastante concretas. As universidades, por exemplo, devem ser locais onde verdadeiros argumentos sobre a adequação e a verdade de diversas visões do bem comum sejam debatidos. Infelizmente, o esforço de Rawls para a construção de uma filosofia política baseada na convicção de que esse argumento seria infrutífero parece, segundo Hollenbach, um conselho desesperado, que não só incentiva a alienação política, mas também ameaça a missão intelectual da universidade.

As comunidades religiosas são igualmente desafiadas a ser espaço de verdadeiros encontros e diálogos com pessoas de outras religiões que buscam alguma compreensão comum da convivência no mesmo planeta. Grande parte da discussão sobre o papel público da religião nos últimos anos, pressupõe o pensamento político de que a religião mais provavelmente atija as chamas da discórdia do que contribui para a harmonia social. Essa ideia pode ser verdadeira quando contempladas algumas formas de crença religiosa, mas não deve ser estendida a todas. Muitas comunidades religiosas reconhecem que suas tradições são dinâmicas e que suas compreensões de Deus não são idênticas à realidade de Deus. Comunidades que assim se reconhecem podem futuramente envolver-se com a solidariedade intelectual, cujo equivalente religioso é chamado de diálogo ecumênico ou inter-religioso.

Além desses aspectos intelectuais, a virtude da solidariedade também tem uma dimensão social. Uma virtuosa comunidade de liberdade deve estar atenta não apenas aos avanços próprios da cultura humana, mas também às profundezas do sofrimento que acometem as sociedades. Hollenbach aponta, desde a realidade de vida norte-americana, obstáculos que isolam as partes privilegiadas da sociedade civil da experiência de sofrimento vivida em outras partes do corpo político. Embora seja óbvio que indivíduos e grupos não podem compartilhar a mesma experiência de todos os outros, o empenho pelo bem comum convida a novas formas de superação deste insolamento de forma criativa. Novamente entram em cena as universidades, igrejas, o universo das artes e a mídia, que

podem desempenhar importante papel na abertura de espaços de maior solidariedade social²⁴.

O impacto do crescimento destas formas de solidariedade via sociedade civil e cultura na esfera política governamental será indireto, mas sua importância não deve ser subestimada. Rawls diz que a estrutura básica de sociedades democráticas e as políticas mais específicas que dependem do poder coercitivo do governo devem ser baseadas na “razão pública”, além de defender que a sociologia do senso comum político das sociedades democráticas indica que um acordo completo sobre o significado da vida boa é inatingível numa sociedade pluralista. Hollenbach se põe de acordo com Rawls sobre este último ponto: um consenso unânime sobre o significado pleno do bem comum não é historicamente realizável. Mas isso definitivamente não significa que nenhum consenso seja possível – visão rejeitada por Rawls – ou que as variações no grau e no escopo do consenso sejam insignificantes. O diálogo e o debate que ocorrerem na sociedade civil quando os cidadãos agirem com base nas virtudes da solidariedade intelectual e social pode ampliar e aprofundar o nível de consenso a ser alcançado. Por outro lado, a incapacidade de agir de acordo com estas virtudes vai diminuir o espaço comum que compartilham. Isto significa que o senso comum que regula o que conta como “razão pública”, argumentando sobre as instituições básicas e as políticas públicas, pode vir a ter significados diversos em momentos históricos diferentes. A interação que ocorre na comunidade de liberdade, que é a sociedade civil, determina que tipo de argumentação possa legitimamente ser articulada sobre o uso do poder político²⁵.

²⁴ Cf. HOLLENBACH, David. “Virtue, the Common Good, and Democracy”, p. 152-153.

²⁵ Ao tecer considerações num discurso – que na verdade não ocorreu – na universidade romana La Sapienza no ano de 2008, Bento XVI disse da razão que quer “autoconstruir-se unicamente com base no círculo das suas próprias argumentações e naquilo que de momento a convence e preocupada com a sua laicidade se separa das raízes de que vive, então não se torna mais razoável nem mais pura, mas desagrega-se e fragmenta-se. [...] Seguramente, [o Papa] não deve procurar impor de modo autoritário aos outros a fé, a qual pode ser dada somente em liberdade. [Mas] é sua missão manter desperta a sensibilidade pela verdade; convidar sempre de novo a razão a pôr-se à procura da verdade, do bem [...] a história do humanismo desenvolvido sobre a base da fé cristã demonstra a verdade desta fé no seu núcleo essencial, tornando-a desta forma também um paradigma para a razão pública. Sem dúvida, muito do que dizem a teologia e a fé só pode ser assumido no âmbito da fé e, portanto, não pode apresentar-se como exigência para aqueles a quem esta fé permanece inacessível. Ao mesmo tempo, porém, resta verdadeiro que a mensagem da fé cristã nunca é somente uma “*comprehensive religious doctrine*”, no sentido de Rawls, mas uma força purificadora para a própria razão, que a ajuda a ser cada vez mais ela mesma. Com base na sua origem, a mensagem cristã deveria ser sempre um encorajamento à verdade e, consequentemente, uma força contra a pressão do poder e dos interesses.” Disponível em:

A título de exemplo, a abolição da escravatura, a expansão do sufrágio com a inclusão das mulheres, o desenvolvimento da legislação trabalhista, o movimento dos direitos civis, os esforços crescentes para garantir cuidados adequados de saúde e um crescimento econômico sustentável, com qualidade de vida para todos, exigiram e continuam a exigir uma guinada desafiadora nos padrões reinantes no senso comum. Segundo Hollenbach, igrejas, universidades e inúmeras outras associações ofereceram sua contribuição argumentando que não era o momento tido como certo na cultura, mas que posteriormente passou a ser. Ao fazê-lo, ajudaram a construir novos padrões de racionalidade política nos Estados Unidos.

Este processo de expansão e aprofundamento do consenso já conquistado deve continuar, sobretudo para lidar com novas formas de interdependência social que marcaram o final do século XX e adentram com força o século XXI. As virtudes de solidariedade e mútua responsabilidade entre cidadãos são pré-requisitos para abordar esta interdependência de forma que seja orientada para o bem comum sem perder o seu viés e sua força democrática.

4.2

O bem comum, a justiça e o mercado

A justiça é concebida pelo pensamento social cristão como um dos valores fundamentais da vida social, que subjetivamente “se traduz na atitude determinada pela vontade de reconhecer o outro como pessoa” e, objetivamente, “ela constitui o critério determinante da moralidade no âmbito intersubjetivo e social”²⁶. Embora tenha o escopo de medir como um todo as relações jurídicas, políticas e sociais, pairam sobre a justiça algumas questões²⁷ que não maculam seu sentido, mas, no mínimo, reclamam uma fundamentação moral que leve em conta a contextualização histórico-crítica, assim como o universalismo da reivindicação

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_po.html. Acesso em: 01 de maio de 2013.

²⁶ CDS, n. 201.

²⁷ De que imparcialidade se fala quando, sem fazer distinções de pessoas, tem-se a pretensão de ser ‘justo’ para pessoas individuais? Como encontrar uma medida uniforme para a complexidade de pretensões em constante conflito? A possibilidade de um juízo definitivo não está pautada por normas válidas de modo absoluto, quase que inacessível aos seres humanos? Cf. FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 7-8.

por justiça. É gritante a necessidade de um verdadeiro mercado concorrencial, que seja “um instrumento eficaz para alcançar importantes objetivos de justiça”²⁸. Isto habilita a ideia de que na vida econômico-social a dignidade da pessoa humana, em sua plenitude, bem como de toda a sociedade, deve ser promovida. A destinação humana e social que também convém à economia, não a desobriga de satisfazer as exigências humanas básicas, “pelas quais há a necessidade de bens que, ‘pela sua natureza, não são, nem podem ser simples mercadoria’, bens não negociáveis segundo a regra da ‘troca de equivalentes’ e a lógica do contrato, típicas do mercado”²⁹.

Na década de 60, no século XX, o processo de expansão do capitalismo, em busca de matéria-prima e novos mercados, acarretou uma incorporação dos países do Terceiro Mundo ao mercado global, mas relegava-os a uma situação de periferia e dependência. Desde então, ocorre uma profunda inversão nas relações entre política e economia. Nos anos 80 a situação de interdependência comercial e o domínio das grandes potências industriais se confirmaram³⁰. O impacto das novas tecnologias foi reduzindo as distâncias, provocando a reestruturação do mercado de trabalho e imprimindo às relações os princípios da eficiência e da competitividade³¹. A globalização econômica criou um contexto novo para a problemática dos países emergentes, na medida em que gestou uma nova ordem internacional³². Diante das sucessivas crises econômicas e dos consequentes

²⁸ CDS, n. 347.

²⁹ Ibid., n. 349.

³⁰ Nas últimas décadas do século XX, as repercussões das políticas econômicas dos países ricos na economia mundial, bem como suas intervenções diretas e o controle exercido por elas sobre os organismos internacionais, especialmente o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, contribuíram para gestar a ideia do livre mercado e do comércio global como os motores do crescimento para os países em desenvolvimento.

³¹ “Na globalização, a dinâmica do mercado absolutiza com facilidade a eficácia e a produtividade como valores reguladores de todas as relações humanas. Esse caráter peculiar faz da globalização um processo promotor de iniquidades e injustiças múltiplas. [...] Conduzida por uma tendência que privilegia o lucro e estimula à concorrência, a globalização segue uma dinâmica de concentração de poder e riqueza em mãos de poucos.” DAp., n. 61-62.

³² “Na passagem para os anos 90, o mundo assiste ao fim do bipolarismo, dando lugar a uma nova ordem de caráter ocidental. No campo político, esta ordem aponta para a necessidade de as sociedades partilharem normas internas comuns identificadas com o pluralismo democrático. No campo econômico, o paradigma liberal passou a ser tanto o marco de referência da economia internacional quanto o orientador da execução de políticas de ajustes no interior dos Estados. Em termos produtivos, a transnacionalização progressiva que tomou impulso com os avanços tecnológicos atuou como parte deste processo. Esta nova ordem colocou, para os países do sul, novos constrangimentos assim como diferentes opções internacionais de inserção.” Cf. SARAIVA, Miriam Gomes. “As estratégias de cooperação Sul-Sul nos marcos da política externa brasileira de 1993 a 2007”. In: *Revista Brasileira de Política Internacional* 50 (2), 2007, p. 42-59. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbpi/v50n2/a04v50n2.pdf>.

rearranjos geopolíticos, uma pergunta remanesce inevitável: os países incapazes de entrar na lógica da globalização estariam condenados a viver na pobreza absoluta? A resposta a esta indagação requer um exame minucioso. Poucas pessoas se aventuram a questionar o fato de que os mercados são essenciais para o crescimento, mas muitos hesitam em afirmar que o crescimento econômico contribui automaticamente para o bem-estar das camadas mais pobres de uma sociedade³³.

Não é de hoje que esse paradoxo entre meios e fins do desenvolvimento frequenta a reflexão do Magistério sobre a justiça econômica. O pensamento social cristão incorporou a partir dos anos 60 o tema do desenvolvimento como uma das dimensões essenciais da ética social contemporânea³⁴. Após a denúncia da gravidade das desigualdades entre as diferentes regiões do mundo, feita pelo papa João XXIII, o Concílio Vaticano II, marco referencial para a Igreja na contemporaneidade, recolocou o homem na condição de autor e fim de toda a vida econômico-social³⁵, conclamando a um desenvolvimento integral e solidário. A vida econômico-social tem de estar a serviço da dignidade da pessoa e do bem comum, respeitando e promovendo a dignidade e a vocação integral da pessoa e o bem de toda a sociedade. O papa Paulo VI insistia na obrigação dos países

³³ Os 135 países analisados pela ONU em seu relatório 2010 de desenvolvimento humano incluem 92% da população mundial. Algumas inferências corroboram a desigualdade social mediante o avanço econômico: “O Relatório revela que, em geral, as pessoas têm atualmente mais saúde, maior riqueza e melhor educação do que antes”, realçou Helen Clark. ‘Embora nem todas as tendências sejam positivas, há muita coisa que os países podem fazer para melhorar as vidas das pessoas, mesmo em condições adversas. Contudo, isso requer liderança local corajosa, bem como o empenho continuado da comunidade internacional.’ [...] ‘Os nossos resultados confirmam, sem novos dados ou análises, duas afirmações centrais do Relatório do Desenvolvimento Humano desde o seu aparecimento: o desenvolvimento humano é diferente do crescimento econômico e as realizações substanciais são possíveis mesmo sem crescimento rápido’, diz Jeni Klugman, a principal autora. Também obtivemos novas perspectivas acerca dos países com melhor desempenho e dos diferentes padrões de progresso.’ [...] ‘Assistimos a grandes avanços, mas as mudanças das últimas décadas de modo algum foram plenamente positivas’, escrevem os autores. ‘Alguns países sofreram sérios reveses, particularmente na saúde, eliminando por vezes em poucos anos os ganhos acumulados ao longo de várias décadas. O crescimento econômico tem sido extremamente desigual, tanto nos países que têm um crescimento rápido como nos grupos que se beneficiam do progresso nacional. E as lacunas no desenvolvimento humano por todo o mundo, embora em diminuição, permanecem enormes’”. Cf. PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento). Relatório do Desenvolvimento Humano 2010: “A Verdadeira Riqueza das Nações: Vias para o Desenvolvimento Humano”. Disponível em: <http://hdr.undp.org/en/media/PR1-HDR10-overview-PT-rev2.pdf>. Acesso em: 11 de agosto de 2011.

³⁴ A riqueza textual do pensamento social cristão contempla, inclusive, iniciativas de Igrejas Particulares, como o caso de dois importantes documentos do episcopado norte-americano situados na década de 80: *Justiça econômica para todos* (1986) e *Alívio da dívida do Terceiro Mundo* (1989).

³⁵ GS, n. 63.

industrializados de ajudar os mais pobres, como forma de compensação por comportamentos injustificáveis em tempos idos. Ciente de que o desenvolvimento era o novo nome da paz, propunha uma ordem internacional baseada na justiça³⁶. É nesse diapasão que os pontificados que se sucederam, mesmo reconhecendo a eficiência e a produtividade das economias de mercado, apontam para a necessidade de que, “no mercado, se abram espaços para atividades econômicas realizadas por sujeitos que livremente escolhem configurar o próprio agir segundo princípios diversos do puro lucro, sem por isso renunciar a produzir valor econômico”³⁷.

O papa João Paulo II foi enfático ao criticar ideologias liberais que viam o livre mercado como sendo a solução para o problema da miséria:

[Os pobres], se não são propriamente explorados, veem-se amplamente marginalizados, e o progresso econômico desenvolve-se, por assim dizer, por cima das suas cabeças, quando não restringe ainda mais os espaços já estreitos das suas economias tradicionais de subsistência. Incapazes de resistir à concorrência de mercadorias produzidas em moldes novos e adequados às necessidades – que antes eles costumavam resolver através das formas organizativas tradicionais –, aliciados pelo esplendor de uma opulência ostensiva, mas para eles inacessível, e ao mesmo tempo constrangidos pela necessidade, estes homens aglomeram-se nas cidades do Terceiro Mundo, onde com frequência aparecem culturalmente desenraizados e encontram-se em situações de precariedade violenta, sem possibilidade de integração. Não se lhes reconhece, de fato, dignidade, e procura-se às vezes eliminá-los da história por meio de formas coercitivas de controle demográfico, contrárias à dignidade humana³⁸.

Ao reconhecer a existência de um materialismo prático, produzido pelo capitalismo e que leva à exploração e à exclusão dos pobres, João Paulo II reclama para o homem a condição de sujeito do trabalho, não seu mero objeto no processo econômico de maximização do lucro³⁹. Ele submete o “bem” mais caro à filosofia liberal capitalista, a propriedade privada, à sua índole social, alicerçada na lei do destino comum dos bens. Em tudo há a primazia do bem comum⁴⁰.

³⁶ Cf. PP, n. 14 e 87.

³⁷ CV, n. 37.

³⁸ CA, n. 33.

³⁹ Cf. LE, n. 13.

⁴⁰ “Deus deu a terra a todo o gênero humano, para que ela sustente todos os seus membros sem excluir nem privilegiar ninguém. Está aqui a *raiz do destino universal dos bens da terra*. Esta, pela sua própria fecundidade e capacidade de satisfazer as necessidades do homem, constitui o primeiro dom de Deus para o sustento da vida humana.” *Idem*. Carta Encíclica *Centesimus Annus*, n. 31. “É necessário recordar mais uma vez o princípio típico da doutrina social cristã: os bens deste mundo são *originariamente destinados a todos*. O direito à propriedade privada é válido e *necessário*, mas não anula o valor de tal princípio. Sobre a propriedade, de fato, grava ‘uma hipoteca social’, quer

As concepções de João Paulo II estão enraizadas na Tradição, nas Sagradas Escrituras, nos Padres da Igreja e na herança tomista, que conferem consistência à ação em favor da justiça e da participação na transformação da sociedade. A justiça é uma dimensão constitutiva da pregação do Evangelho, portanto da missão da própria Igreja⁴¹. Vinte anos após a *Populorum Progressio*, João Paulo II publica a *Sollicitudo Rei Socialis*, constatando um retrocesso no processo de desenvolvimento, onde a ânsia de lucro e de poder, convertidos em valores absolutos na sociedade contemporânea, passaram a nortear tanto as relações entre os indivíduos e os grupos quanto às relações entre nações. A um sistema baseado na competitividade, João Paulo II contrapõe como valor fundante a solidariedade⁴².

O bem comum é o rosto da justiça social, sendo também a essência do cristianismo, segundo o pensamento da patrística. É São João Crisóstomo que declara explicitamente que “a regra do cristianismo mais perfeito, a definição mais exata, seu ponto mais elevado, consiste em procurar o bem comum”⁴³. A circunstância de as pessoas serem somente administradoras dos bens foi enfatizada na afirmação de que não há proprietário dos bens terrenos, apenas administradores, uma vez que só existe o uso das coisas e não a posse ou a propriedade, já que tudo pertence a todos e o verdadeiro proprietário é Deus, que coloca o bem comum a serviço de todos. Isto levou Crisóstomo a pregar ardorosamente que a essência do cristianismo é o bem comum⁴⁴. Emerge do pensamento corrente na patrística a obrigação de partilhar para com os necessitados tudo o que excede o necessário para viver, uma verdadeira exigência da justiça. Não se trata, obviamente, de uma atitude assistencialista ou paternalista, mas de uma erradicação do mal em sua raiz: combater a não partilha dos bens, já que alguém se apoderou de maneira indevida do bem que é comum. A distribuição do que excede o necessário, assim como o não acúmulo de bens

dizer, nela é reconhecida, como qualidade intrínseca, uma função social, fundada e justificada precisamente pelo princípio da destinação universal dos bens. Nem se há de descurar, neste empenhamento pelos pobres, aquela *forma especial de pobreza* que é a privação dos direitos fundamentais da pessoa, em particular, do direito à liberdade religiosa e, ainda, do direito à iniciativa econômica.” SRS, n. 42.

⁴¹ Cf. JM, *Introdução*.

⁴² Cf. SRS, n. 39.

⁴³ SÃO JOÃO CRISÓSTOMO. *Homilia sobre a Primeira Epístola aos Coríntios* (MG 61, 2008).

⁴⁴ LEURIDAN, Juan e MÚGICA, Guillermo. *Por que a Igreja critica os ricos?* São Paulo: Paulinas, 1983, p. 34 e 123.

que pertencem também aos outros, que são comuns, reforçam a máxima patrística de que não há justiça onde não há igualdade.

Bebendo na fonte tomista, os sumos pontífices, especialmente João Paulo II, reafirmam que a justiça⁴⁵ é a virtude que incentiva a pessoa a estar atenta às necessidades do outro e a respeitar também a alteridade de cada um, porque cada pessoa é um outro. Para Tomás de Aquino a justiça é uma questão de direito, garantindo a cada pessoa a satisfação do próprio direito, é uma firme e constante vontade de dar a cada um aquilo que lhe pertence. A atenção dada ao bem de um, porém sem excluir ninguém, é uma consequência da prioridade do bem comum e é um meio para uma justa distribuição dos bens, respeitando o direito de que os bens devem beneficiar a todos e que cada pessoa tem o direito de usar do bem comum para a própria subsistência. A preocupação tomista é o bem pessoal individual como fruto do bem pessoal social, isto é, o fim não é o bem do indivíduo, mas da comunidade. Agindo dessa forma, realiza-se o dever de justiça, que é partilhar tudo aquilo que excede depois de ter atendido às necessidades fundamentais da vida. Não se trata de um dever de caridade, mas uma particularidade da justiça, ao realizar o plano divino sobre a origem da criação, que é fazer acontecer a justiça de Deus no mundo. O significado de justiça é, assim, imbricado na noção de bem comum. A justiça reclama solidariedade de um indivíduo para com seus concidadãos e, num horizonte maior, para com todos os outros seres humanos. A participação de todos na vida comum da sociedade os convoca a procurar o bem que é próprio do indivíduo, mas também o bem maior da comunidade⁴⁶. O bem comum exige que haja justiça para todos e que se protejam os direitos humanos de todos, de tal forma que o dever de justiça para todos significa que a reivindicação econômica mais urgente é aquela proveniente dos excluídos. Dessa forma, o bem-estar não é constrangido apenas pelas relações de troca individuais, mas também pela forma como as instituições sociais e as relações de poder moldam a dinâmica do mercado⁴⁷.

⁴⁵ “Se alguém quiser reduzir a definição da Justiça a sua devida forma, poderia dizer que a justiça é o hábito segundo o qual alguém, com constante e perpétua vontade, dá a cada qual seu direito.” Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, II-I. q. 58. art.1.

⁴⁶ “A indicação ‘dar a cada um o seu’ contempla seja o dever do particular em contribuir para o bem comum, seja o dever da comunidade de dar o próprio aos cidadãos como indivíduos”. Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso D’Aquino*. Edizioni Studio Domenicano, 1991, p. 288.

⁴⁷ Cf. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS., op. cit., n. 85-86.

Tomás de Aquino denomina a reciprocidade necessária nas relações comerciais entre indivíduos ou empresas de justiça comutativa. A vida econômica e social depende de que o compromisso entre ambos seja moralmente justo e evitado de boa-fé⁴⁸.

Os contratos estão sujeitos à justiça comutativa, que regula as permutas entre as pessoas e entre as instituições no exato respeito pelos seus direitos. A justiça comutativa obriga estritamente, exige a salvaguarda dos direitos de propriedade, o pagamento das dívidas e a prestação das obrigações livremente contraídas. Sem a justiça comutativa, nenhuma outra forma de justiça é possível. A justiça comutativa distingue-se da justiça legal, a qual diz respeito ao que o cidadão equitativamente deve à comunidade, e da justiça distributiva, que regula o que a comunidade deve aos cidadãos, proporcionalmente às suas contribuições e às suas necessidades. Em virtude da justiça comutativa, a reparação da injustiça cometida exige a restituição do bem roubado ao seu proprietário⁴⁹.

A forma como o mercado dispõe os contratos nem sempre contempla as dimensões essenciais da justiça, uma vez que há situações marcadas pelo desespero que obrigam os excluídos a condições degradantes, especialmente se considerada a questão salarial. A atual conjuntura corrobora a inviabilidade de permitir à dinâmica do mercado regular as relações de forma soberana. Em 1891 Leão XIII já afirmava que há uma demanda de justiça mais imperiosa e antiga que qualquer tipo de barganha no mercado. E essa justiça requer que as necessidades fundamentais das pessoas trabalhadoras sejam levadas em consideração⁵⁰. João Paulo II também recorda que a justiça não é uma simples convenção humana, porque o que é “justo” não é originalmente determinado pela lei, mas pela identidade profunda da pessoa humana⁵¹.

A justiça social, que diz respeito aos aspectos sociais, políticos e econômicos, demonstra a preocupação do Magistério com o que já apontava Tomás de Aquino ao dizer que a virtude de um bom cidadão é a justiça geral, pela qual a pessoa é direcionada para o bem comum⁵². Segundo David Hollenbach, o

⁴⁸ CIC, n. 2410.

⁴⁹ Ibid., n. 2411-2412.

⁵⁰ Cf. RN, n. 34.

⁵¹ Cf. SRS, n. 40.

⁵² Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, II-II, q. 58, art. 6.

episcopado norte-americano deu a esta ação o nome de “justiça contributiva”⁵³, pois ela explicita a contribuição para o bem comum que a justiça exige das pessoas individualmente como, por exemplo, na produção de bens e serviços dos quais depende o bem estar da sociedade em geral. Juntamente com o crescimento econômico estão o emprego, a alimentação, a saúde e a educação, que perfazem o rol de elementos do bem comum. A justiça contributiva significa que todos os cidadãos têm o dever de auxiliar na consecução desses aspectos do bem comum conforme sua capacidade permite fazê-lo. Além disso, a justiça contributiva conclama os cidadãos a ajudar no desenvolvimento de instituições que tornem o trabalho, a saúde, dentre outros bens sociais, acessíveis para todos os membros da sociedade.

A justiça deve, inclusive, destinar o bem comum de tal forma que leve ao bem-estar dos membros da sociedade. A justiça distributiva não trabalha com igualdade aritmética, mas se ocupa de assegurar aquilo do qual o mercado declina, isto é, que a distribuição de bens como saúde e educação seja proporcional à demanda.

Em alguma medida a igualdade é central para todas as formas de justiça. Se tal igualdade deve obedecer a critérios aritméticos ou proporcionais, o fato é que a justiça requer o estabelecimento de níveis mínimos de participação na vida da sociedade para todas as pessoas⁵⁴. As pessoas serão respeitadas em sua dignidade à medida que participarem da vida socioeconômica, política e cultural da sociedade. Esta participação é oriunda de uma cidadania ativa, já que a justiça exige que tais cidadãos contribuam ativamente na consecução do bem comum.

Aqueles cidadãos que abdicam de oferecer essas contribuições de maneira proporcional às suas capacidades, não cumprem com as obrigações mínimas de solidariedade. Doutro modo, quando os arranjos institucionais vigentes na

⁵³ “Justice also has implications for the way the larger social, economic, and political institutions of society are organized. *Social justice implies that persons have an obligation to be active and productive participants in the life of society and that society has a duty to enable them to participate in this way.* This form of justice can also be called “contributive,” for it stresses the duty of all who are able to help create the goods, services, and other nonmaterial or spiritual values necessary for the welfare of the whole community. In the words of Pius XI, “It is of the very essence of social justice to demand from each individual all that is necessary for the common good”. Productivity is essential if the community is to have the resources to serve the well-being of all. Productivity, however, cannot be measured solely by its output in goods and services. Patterns of production must also be measured in light of their impact on the fulfillment of basic needs, employment levels, patterns of discrimination, environmental quality, and sense of community.” NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS., op. cit., n. 71.

⁵⁴ Cf. Ibid., n. 77.

sociedade obstaculizam a participação no bem comum no nível que a dignidade das pessoas exige, a justiça distributiva é violentada. Nesse diapasão, Hollenbach lembra que a Carta Pastoral do episcopado norte-americano declara que a extrema injustiça para uma pessoa ou grupo consiste em ser tratada ativamente ou abandonada passivamente como se, simplesmente, não existisse na vida social⁵⁵. As obrigações mínimas de solidariedade estabelecem um fundamento básico de participação numa sociedade justa. E esses níveis mínimos de participação são exigências imprescindíveis para a justiça social, que evoca “as formas clássicas da justiça: a comutativa, a distributiva, a legal” na leitura da “dimensão estrutural dos problemas e das respectivas soluções”⁵⁶. O mercado obviamente tem uma função nessa estrutura, mas seu papel deve ser limitado e plasmado pela justiça no seu sentido inclusivo.

Portanto, a justiça requer um necessário nível de solidariedade social para assegurar que todos possam participar da vida em sociedade e partilhar do bem comum. O avesso disso tem como resultado uma exclusão injusta, evidente no cerceamento da liberdade de expressão ou do exercício de voto; no desemprego; no serviço público desqualificado de educação e saúde, boa parte em virtude dos pífios recursos destinados. Enveredar por formas de globalização que pressupõem exclusão é, minimamente, pecaminoso. Todas as pessoas, incluso os pobres e excluídos, devem ser capazes de compartilhar na vida social, atendidos nas necessidades que assegurem sua dignidade de seres humanos. As exigências da justiça estabelecem um nível mínimo para a solidariedade social, sob pena de fazer padecer alguns membros da sociedade, notadamente os mais pobres⁵⁷.

É inegável o papel dos mercados na economia globalizada, mas o modo como evoluem os sistemas econômicos e políticos pede uma nova reflexão, para que não ocorra, uma vez mais, a hegemonia dos ricos sobre os pobres. Hegemonia

⁵⁵ “These fundamental duties can be summarized this way: *basic justice demands the establishment of minimum levels of participation in the life of the human community for all persons*. The ultimate injustice is for a person or group to be treated actively or abandoned passively as if they were nonmembers of the human race.” Ibid.

⁵⁶ CDS, n. 201.

⁵⁷ A II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em 1968, já acenava para o fato de que “a paz é, antes de tudo, uma obra da justiça. Supõe e exige a instauração de uma ordem justa na qual as pessoas humanas podem realizar-se como pessoas humanas, na qual sua dignidade seja respeitada, suas legítimas aspirações satisfeitas, seu acesso à verdade reconhecido, sua liberdade pessoal garantida. Uma ordem na qual as pessoas não sejam objetos, senão agentes de sua própria história. Onde existem injustas desigualdades entre pessoas e nações se atenta contra a paz”. MEDELLÍN, n. 15.

que ganha força baseada nos poderes econômico e militar. Porém a não participação no mercado global tampouco trará uma perspectiva de superação da pobreza e garantia de vida digna para os excluídos. Ante as críticas à globalização, convém um esforço condizente com a visão sugerida por João Paulo II em sua Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1998:

Poderão *todos* tirar proveito de um mercado global? Terão *todos* finalmente a possibilidade de gozar da paz? As relações entre os Estados serão mais equitativas, ou, pelo contrário, a concorrência econômica e as rivalidades entre povos e nações conduzirão a humanidade para uma situação de instabilidade ainda maior? Visando uma sociedade mais equitativa e em prol duma paz mais estável num mundo a caminho da globalização, é tarefa urgente das organizações internacionais ajudar a promover o sentido de responsabilidade pelo bem comum. [...] Esta é a estrada para construir uma comunidade mundial, baseada na confiança recíproca, no apoio mútuo e no respeito sincero. Em suma, o desafio é assegurar uma globalização *na solidariedade*, uma globalização *sem marginalização*. Isto constitui claramente um dever de justiça, que comporta notáveis implicações morais na organização da vida econômica, social, cultural e política das nações⁵⁸.

As novas formas de parceria, cooperação e solidariedade no comércio global emergente é que poderão dar um novo norte às relações. “Se a paz é fruto da justiça, hoje poder-se-ia dizer, com a mesma justeza e com a mesma força de inspiração bíblica (cf. Is 32, 17; Tg 3, 18), *opus solidaritatis pax*: a paz é fruto da solidariedade”⁵⁹.

4.3

O bem comum e a globalização

O fenômeno da globalização certamente é um dos mais importantes sinais dos tempos na realidade contemporânea. Fenômenos desta proporção podem ser hospedeiros de crises de ideologias, de paradigmas, de utopias e de sentido, provocando rupturas e reprojeções. Para desvencilhar-se de um horizonte catastrófico, advindo de tais fenômenos, e imbuir-se de uma visão prospectiva da realidade, é preciso reconhecer que as encruzilhadas históricas não têm trilhas

⁵⁸ Cf. JOÃO PAULO II. *Da Justiça de Cada Um Nasce a Paz para Todos*. Mensagem para a Celebração do XXXI Dia Mundial da Paz, 01 de janeiro de 1998, n. 3. Disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121997_xxxi-world-day-for-peace_po.html. Acesso em: 19 de agosto de 2011.

⁵⁹ CDS, n. 203.

simples, mas combinadas, e que dependem da determinação de forças com capacidade de protagonismo e de inovação sociais, não pensadas apenas em termos locais, mas situadas no contexto global.

É inegável o fato de que vivemos numa sociedade globalizada, cujos aspectos positivos tais como a maior produção e circulação de bens, a facilidade de comunicação e os progressos tecnológicos, não se sobrepõem a outros que obscurecem os valores intrínsecos da pessoa humana e sua dignidade⁶⁰. Em discurso na Pontifícia Academia de Ciências Sociais, o papa João Paulo II declarou que

[...] *a priori*, a globalização não é positiva nem negativa. Ela será aquilo que dela se fizer. Nenhum sistema é um fim em si mesmo, e é necessário insistir sobre o fato de que a globalização, assim como qualquer outro sistema, deve estar a serviço da pessoa humana, da solidariedade e do bem comum⁶¹.

A afirmação pontifícia sugere importantes questões que implicam discernimento à luz do pensamento social e, particularmente, à luz do princípio do bem comum. Primeiro, a globalização não é uma realidade pronta e acabada, mas um processo em construção. Segundo, a globalização não é predeterminada por forças impessoais que fogem à ação da pessoa humana, mas ela pode [e deve] ser influenciada pelas opções e ações humanas. Finalmente, sendo um processo passível de intervenção humana, a globalização está sujeita à ética, o que não lhe permite atribuir de per si uma avaliação positiva ou negativa.

Para Hollenbach a globalização é uma das realidades centrais que devem ser abordadas pelo pensamento social cristão, enquanto destinado a traçar o seu curso para o futuro. Da herança social, especialmente o princípio do bem comum, podem ser extraídas as fontes necessárias ao enfrentamento dos desafios da globalização⁶². O aumento considerável das interações entre os povos em um mundo globalizado exige uma profunda compreensão do bem comum por eles partilhado. O pensamento social cristão apresenta-se, assim, como portador singular de uma vigorosa reflexão sobre o sentido do bem comum no cenário

⁶⁰ Cf. A avaliação ética do fenômeno da globalização postulada pelo Papa João Paulo II na Exortação Apostólica *Ecclesia in America*. Cf. EA, n. 20.

⁶¹ Cf. JOÃO PAULO II. *Discurso à Pontifícia Academia de Ciências Sociais* (27 de abril de 2001). Disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010427_pc-social-sciences_po.html. Acesso em: 13 de janeiro de 2012.

⁶² HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 243-244.

global. Isto se deve à forma particular de trabalhar a ideia de bem comum, vinculando-o a um horizonte de compreensão da solidariedade e da justiça. Dessa forma, o pensamento social traz uma contribuição significativa para os debates sobre a justiça na emergente interatividade global. Além disso, os agentes ligados à Igreja, cuja presença institucional é mundial, gozam de uma posição distinta para desenvolver a solidariedade global e a justiça. Consequentemente, também se apresentam aptos para ajudar a edificar o bem comum global.

Uma leitura ética e propositiva da globalização com seus riscos e oportunidades, à luz do pensamento social cristão, sob os critérios do humanismo integral, da solidariedade, da justiça e do bem comum, pode resultar em respostas mais efetivas às questões e desafios inerentes a esse processo no qual estamos mergulhados.

4.3.1

Globalização: riscos e oportunidades

Ao mencionar “As ‘res novae’ em economia” o Compêndio da Doutrina Social da Igreja relata que “o nosso tempo é marcado pelo complexo fenômeno da globalização econômico-financeira [...]”⁶³.” A referida complexidade não tem apenas uma vertente econômica, mas certamente o peso do mercado de capitais, capaz de operações vultosas em tempo real, dimensiona os riscos dessas relações comerciais e financeiras. Fazendo eco à voz do papa João Paulo II o Compêndio diz que “a globalização alimenta novas esperanças, mas também suscita interrogações inquietantes”⁶⁴.

Acadêmicos de diferentes segmentos concordam que um dos aspectos mais factíveis da globalização⁶⁵ é a ausência de uma definição satisfatória⁶⁶.

⁶³ CDS, n. 361.

⁶⁴ Ibid., n. 362.

⁶⁵ “Prospectivas futuras apontam para o crescimento do paradoxo da globalização que se assenta sobre a fragmentação vivida no cotidiano. Tudo é globalizado. Mas pessoas temerosas prendem-se a seu pequeno cotidiano, único, singular, original. Nesse jogo há muita ilusão. Nem a globalização é tão globalizante assim, nem o cotidiano é tão singular.” LIBANIO, João Batista. *Olhando para o Futuro – Prospectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 147.

⁶⁶ Cf. RYAN, William. “Personal Comments, Reflections, and Hopes.” In: COLEMAN, John A. & RYAN, William F. (ed.). op. cit., p. 249. Ryan formaliza a opinião de autores e participantes de um seminário internacional ocorrido no Canadá em setembro de 2003, organizado pela Canadian Jesuit province’s Jesuit Centre for Social Faith and Justice, de que o conceito de globalização é

Pautada ou não por razões que melhor a conceituem⁶⁷, o fato é que a globalização é notória e identificável através da expansão tecnológica; da intensificação das transações comerciais e econômicas globais; da fluidez do capital financeiro no mercado administrado pelas Bolsas de Valores; do surgimento de novos atores e movimentos sociais, protagonizados, sobretudo, pelas ONGs; da quantidade exorbitante de migrantes (legais e ilegais) que cruzam as fronteiras em busca de melhores condições de vida na aldeia global; dos desequilíbrios sociais, em parte oriundos do desemprego; da massa atônita e famigerada de refugiados em inúmeras regiões de conflito armado; além dos desequilíbrios ecológicos, indicam um processo em franco desenvolvimento⁶⁸.

Ao se postular uma definição fragmentada da globalização, emerge uma gama de significados e significações atribuídos a esse processo por diferentes⁶⁹ sujeitos, ativistas sociais, cientistas políticos, economistas, sociólogos, antropólogos, consumidores, políticos, etc., sem retirar-lhe o caráter de integração humana e social. A globalização enquanto processo encerra várias interfaces: política, economia, comunicação, tecnologia, educação, cultura, religião, ecologia, entre outras, que estão interligadas numa rede. As características que unem essas múltiplas interfaces no processo de globalização são as experiências de interconexão numa “civilização planetária”, onde as distâncias são reduzidas e o tempo comprimido, se comparados com a experiência de algumas décadas atrás.⁷⁰ Cada uma das interfaces tem sua leitura distinta e representa uma forma particular de globalização. Embora a globalidade admita perspectivas muito diversas e

multidimensional. Recorre ainda, como exemplo dessa dificuldade conceitual, à afirmação do filósofo político John Ralston Saul de que a globalização, com seu determinismo tecnocrático e tecnológico, adicionada à ideologia de mercado, teria 30 anos, porém atualmente estaria morta. Cf. SAUL, John Ralston. “The Collapse of Globalism – And the Rebirth of Nationalism.” In: *Harper's*, March 24, 2003, p. 33.

⁶⁷ Cf. BATISTA, Paulo Nogueira. “Um mito contemporâneo entre aspas.” *Folha de S.Paulo*, 3 de março de 2002 (Caderno MAIS), p. 16. O autor emitiu sua opinião dizendo que “boa parte da abundante literatura, acadêmica ou não, sobre globalização, ainda que se diga crítica, pode ser qualificada como ideológica no sentido de expressar um conjunto de crenças e valores, supostamente objetivos e científicos, mas que de fato camuflam interesses de classes ou de nações poderosas, e expressam o poder dos principais países desenvolvidos e de suas grandes corporações”.

⁶⁸ Cf. PÉREZ LINDO, Augusto. *A era das mutações: cenários e filosofias de mudanças no mundo*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 2000, p. 63-118. COLEMAN, John. “Making the Connections: Globalization and Catholic Social Thought.” In: COLEMAN, John and RYAN, William F. (eds.), op. cit., p. 9-27.

⁶⁹ GROODY, Daniel G. *Globalization, Spirituality, and Justice: Navigating the Path to Peace*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2007, p. 13.

⁷⁰ MIRANDA, Mario de França. *Igreja e Sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 27.

conclusões frequentemente contraditórias, a dimensão econômica da globalização tem sido apontada como chave, senão a gênese⁷¹, do processo, justamente por afetar bens e serviços, capitais, tecnologia, meio ambiente e pessoas.

O papa Bento XVI teceu a seguinte consideração acerca da globalização:

[...] numa sociedade em vias de globalização, o bem comum e o empenho em seu favor não podem deixar de assumir as dimensões da família humana inteira, ou seja, da comunidade dos povos e das nações, para dar forma de unidade e paz à *cidade do homem* e torná-la em certa medida antecipação que prefigura a cidade de Deus sem barreiras⁷².

Para adequar a cidade humana à divina, há necessidade de abandonar a vocação de meros recipientes ou nova vassalagem desse processo, uma vez que “a primeira e mais perniciosa injustiça da globalização é que às nações desenvolvidas é dito que não há escolha, a globalização deve simplesmente ser aceita⁷³” ou corre-se o risco de enfrentamento de demandas de marginalização e exclusão ainda mais intensas.

Em certo sentido, a globalização parece inevitável⁷⁴. As interfaces que a constituem tendem a encurtar todas as distâncias e intensificar a interdependência. Porém, o desempenho das várias globalizações, seus objetivos, consequências e métodos não estão predeterminados. Hollenbach crê que esquivar-se de um mundo globalizado não é uma opção sensata, porém as opções sobre quais tipos de interdependência global são dignas de comprometimento e o modo como relacionamos o pessoal, o nacional e o regional com o global, necessariamente, exigem uma boa dose de perspicácia e senso crítico⁷⁵. Assim sendo, o desenrolar da globalização será uma questão de ‘opção preferencial’, a ser realizada por pessoas capazes de discernimento ético⁷⁶.

⁷¹ Cf. LARAÑA, Ildelfonso Camacho. “Globalização: realidade e mitos.” In: DE LIMA, Degislano N. e TRUDEL, Jacques (orgs.). *Teologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 211.

⁷² CV, n. 7.

⁷³ WALIGGO, John Mary. “A Call for Prophetic Action.” In KEENAN, James (ed.). *Catholic Theological Ethics in the World Church*. Green Press Initiative, 2007, p. 254.

⁷⁴ Cf. LARAÑA, Ildelfonso Camacho., op. cit., p. 215.

⁷⁵ HOLLENBACH, David., op. cit., p. 219.

⁷⁶ “[A] tomada de posição, todavia, exige que se passe pela análise dos fatos, concretamente das oportunidades e ameaças que a globalização implica. Só uma análise paciente, o mais desapassionadamente possível, nos porá em condições de determinar em que direção, com que objetivos e com que estratégias pode ser conduzido o processo.” Cf. LARAÑA, Ildelfonso Camacho., op. cit., p. 216.

Sem a pretensão de sublimar outras perspectivas sobre a multidimensionalidade da globalização, o pensamento social cristão é rico em princípios capazes de orientar ou reorientar uma resposta ética a esse processo. A simples possibilidade que move o interesse da teologia moral em oferecer critérios avaliativos ao processo da globalização reflete a convicção de que ele não é uma força misteriosa avessa à influência da pessoa humana – a globalização está sujeita à ética⁷⁷. Os métodos empregados, os objetivos almejados, absolutamente nada na globalização deve ser tratado como imune às orientações ético-morais⁷⁸.

4.3.2

Globalização: os critérios do pensamento social cristão

Hollenbach afirma haver certa ironia no processo de globalização. Os defensores do liberalismo econômico advogam que ela é um processo que forja e expande as “redes de interação humana.” Na defesa desta “nova interdependência” criada pela globalização, ênfase é dada à autonomia e à independência. O ressurgimento do liberalismo econômico “sistematicamente evita tratar do impacto da interdependência humana sobre a qualidade de vida, desviando o foco para a liberdade de escolha dos indivíduos”⁷⁹. Hollenbach apela à necessária recuperação de uma perspectiva comunitária, que recoloca a interdependência entre as pessoas novamente de volta ao centro da questão social e moral⁸⁰. A globalização está criando novas formas de interação e interdependência que devem incitar-nos a avaliar a natureza e a qualidade das

⁷⁷ Cf. GROODY, Daniel G., op. cit., p. 118. Ao tecer comentários sobre a globalização da solidariedade, Thomas Groody lembra que a DSI oferece um inigualável conjunto de coordenadas éticas que podem ajudar a conduzir o navio da globalização na direção correta.

⁷⁸ “Um fenômeno de tal envergadura não pode deixar o moralista indiferente. Ele constata em primeiro lugar uma antinomia quase irredutível nos julgamentos. Para uns, a mundialização realiza de fato, e pouco a pouco, uma unificação da humanidade, destruindo as barreiras que isolam os homens e contribuem para sua incompreensão; dá corpo assim, graças à economia e às técnicas, a essa universalização de fato, com a qual certos filósofos tinham sonhado, ou ao menos a um cosmopolitismo pelo qual a sociedade civil torna-se uma; oferece possibilidades de reconhecimento mútuo mais abertas do que nunca. Mas para outros o preço desse cosmopolitismo é um nivelamento das culturas, em proveito de um único modelo dominante, em que a diversidade humana corre perigo, tornando impossível o reconhecimento mútuo sonhado, que supõe não o nivelamento, mas o jogo reconhecido e desejado das diferenças. Seja qual for o juízo proferido, há que admitir que a mundialização existe como uma realidade a considerar, realidade que abre problemas éticos e morais sem precedentes.” VALADIER, Paul. *Moral em desordem – um discurso em defesa do ser humano*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2003, p. 17.

⁷⁹ Ibid., p. 42.

⁸⁰ Ibid., p. 44.

relações humanas, assim como das comunidades que, de fato, cuidam do bem-estar da pessoa humana. Consequentemente, surge a necessidade de uma recuperação criativa da ideia de bem comum “numa estrutura normativa adequada para iluminar respostas às novas formas de conexão global”⁸¹.

Ao introduzir a noção de um bem comum universal ou global, o papa João XXIII realocou uma linguagem tradicional do bem comum, em sua vertente local e nacional, para um novo contexto. Tímidos na análise de conjuntura global do bem comum, os *insights* pontifícios ofereceram naquela época aos cientistas sociais a possibilidade de transpor fronteiras e analisar o bem comum em nível transnacional. Sua linguagem influenciou a maneira de pensar a interdependência, conceito exaustivamente tratado na segunda metade do século XX. A persistente desigualdade social, hoje também presente nos países ditos desenvolvidos; a preocupação com um desenvolvimento sustentável; e um modelo mais amplo das regulações comerciais e financeiras, são desafios que estão além-fronteiras e cujos tratamentos reclamam uma melhor adequação dos interesses nacionais dentro de um contexto de bem comum global. A visão social do papa João XXIII⁸² na carta encíclica *Pacem in Terris* permanece atual ante as tentações do capitalismo neoliberal subsistentes na ordem global. A corrida independente para obter êxito no plano nacional, consequentemente afasta qualquer possibilidade mais efetiva de multilateralidade. “A democracia da globalização não se fará sobre as ruínas das democracias nacionais e sim através de uma cooperação inteligente dessas democracias adaptadas às novas realidades”⁸³.

David Hollenbach não parte da presunção de que a herança social cristã sobre o bem comum, embora suficientemente rica desde a antropologia teológica e filosófica, se sobreponha à autonomia do indivíduo oferecida pelo neoliberalismo. A tradição cristã é imbuída de uma visão comunitária necessária para julgar os avanços e as sujeições ao processo de globalização. Como seres humanos que vivem numa rede complexa de inter-relações, um conjunto de

⁸¹ Ibid., p. 44.

⁸² “O bem comum universal levanta hoje problemas de dimensão mundial que não podem ser enfrentados e resolvidos adequadamente senão por poderes públicos que possuam autoridade, estruturas e meios de idênticas proporções, isto é, de poderes públicos que estejam em condições de agir de modo eficiente no plano mundial. Portanto, é a própria ordem moral que exige a instituição de alguma autoridade pública universal.” PT, n. 136.

⁸³ HANSENNE, Michel. “A crise econômica mundial: desafios e perspectivas.” In: NEUTZLING, Inácio (org.). *Bem comum e solidariedade – Por uma ética na economia e na política do Brasil*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 29.

valores que “prioriza a não interferência e o não julgamento, perde a oportunidade de oferecer critérios necessários ao desenvolvimento dessas relações embasados por um senso crítico”⁸⁴. Revela-se necessário, assim, um conjunto de valores que “possa avaliar o mérito relativo às diferentes maneiras de vida em sociedade”⁸⁵.

O pensamento social cristão representa um corpo formidável de *insights* e diretrizes, justamente por ter seu foco na pessoa humana⁸⁶. Nesse sentido, a tradição cristã é portadora de uma ‘pedagogia comunitária’,

[esta] exige também a capacidade de criar níveis diferentes de vivência comunitária, formas novas de comunidade, que somente surgem onde se conjugam liberdade e senso de realidade, espontaneidade e criação de estruturas estáveis. A vida comunitária exige reconhecimento das diferenças, das singularidades de cada membro. Implica a capacidade de viver com os demais⁸⁷.

À pretensa resistência do individualismo na cultura contemporânea, contrapõe-se a redescoberta de uma perspectiva relacional que conduz do “desejo de existir-para-o-outro” à necessidade de “viver-com-o-outro,” vital para o desenvolvimento integral da personalidade. Essa perspectiva tenderá, necessariamente, à consecução do bem comum.

4.3.3

O humanismo integral

Uma visão parcial da dignidade da pessoa humana pode levar à organização de políticas econômicas inadequadas. A primazia da pessoa humana é um princípio fundamental do pensamento social, reconhecido pela sociedade civil quando esta afirma a necessidade de pôr o ser humano no centro do desenvolvimento e orientar a economia de modo a que as necessidades humanas sejam atendidas eficazmente⁸⁸. O papa João Paulo II enfatiza na carta encíclica *Centesimus Annus* que o fundamento do pensamento social é uma antropologia teológica que, embora vise o homem inserido na complexa rede de relações das sociedades modernas (ser social), o vê englobado no mistério de Deus, cuja

⁸⁴ HOLLENBACH, David., op. cit., p. 56.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Cf. CATHOLIC BISHOPS’ CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES., op. cit., n. 3 e 12.

⁸⁷ LIBANIO, João Batista., op. cit., p. 229.

⁸⁸ Cf. CÚPULA MUNDIAL SOBRE DESENVOLVIMENTO SOCIAL. *Declaração de Copenhague sobre desenvolvimento social*, 1995, n. 26.

Revelação lhe confere o sentido humano⁸⁹. A correta compreensão da pessoa humana é essencial ao desenvolvimento de instituições políticas, econômicas e culturais que promovam o autêntico desenvolvimento da humanidade. Com os olhos voltados para o anúncio da salvação, interessam ao pensamento social todos os demais problemas que afetam o homem⁹⁰.

Na carta encíclica *Populorum Progressio*, o papa Paulo VI foi proeminente ao apontar o risco do desenvolvimento humano de cada povo e de cada pessoa pautado pelo reducionismo econômico. “O desenvolvimento não se reduz a um simples crescimento econômico. Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo [...]”⁹¹. Escrita num momento histórico em que a teoria de Rostow⁹² exercia forte influência na economia, Paulo VI optou por uma abordagem humanística, pautando o desenvolvimento por uma visão ética e cristã. Um desenvolvimento integral se justifica como algo que está além do desenvolvimento do indivíduo isolado, pois é a sociedade inteira que deve garantir as condições para o desenvolvimento de todos. No mesmo diapasão, ao falar de um desenvolvimento solidário, Paulo VI chama à responsabilidade coletiva do progresso conjunto da humanidade. A encíclica *Populorum Progressio* teve o feliz intuito de transformar o desenvolvimento econômico, sempre ambivalente⁹³, em um desenvolvimento humano, baseado num sadio equilíbrio entre o ter e o ser⁹⁴, e aberto à dimensão transcendental⁹⁵. Paulo VI descreveu as características de uma abordagem multifacetada para um autêntico desenvolvimento, baseado num humanismo integral, que é ter a posse do necessário; superar os flagelos sociais que geram a opressão; alargar os conhecimentos; adquirir cultura; considerar a dignidade dos outros; cooperar no bem comum; construir a paz; e reconhecer os valores supremos e Deus que é a origem e o termo deles, dom da fé, e a unidade na caridade⁹⁶.

⁸⁹ CA, n. 53-55.

⁹⁰ Ibid., n. 55.

⁹¹ PP, n. 14.

⁹² Cf. ROSTOW, W. *Las etapas del crecimiento económico*. Tradução espanhola. México: Fondo de Cultura Económica, 1961. Esta teoria propunha descobrir quais eram os fatores que incidiam em um determinado sistema socioeconômico, para provocar a “decolagem,” isto é, a passagem de uma economia estacionária para outra em processo de contínuo crescimento.

⁹³ PP, n. 19.

⁹⁴ Ibid., n. 19 e 21.

⁹⁵ Ibid., n. 21 e 42.

⁹⁶ PP, n. 21.

Diante da realidade globalizada, o pensamento social observa que o discernimento ético-moral ante o processo da globalização deve fundamentar-se no valor primordial da dignidade da pessoa humana. As pessoas têm uma dignidade que deve ser respeitada, uma vez que na construção de uma nova sociedade, em princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições humanas deve ser a pessoa humana⁹⁷, imagem de Deus, ser único, irrepitível, aberto à transcendência, em comunhão com os demais e com um projeto próprio de vida. Uma sociedade globalizada, competitiva e privatizada gera não só a fragmentação das instituições, mas, sobretudo, a perda da dimensão comunitária. Aliados por uma globalização econômica capaz de reduzir indivíduos à categoria de meros produtores ou consumidores; uma globalização política que enfraquece as instituições e torna apático o exercício da cidadania e desdenha um projeto de humanidade; e uma globalização cultural, onde se constata “uma pluralidade de culturas envolvidas numa hipercultura global, que as torna próximas e relativas, trazendo instabilidade e provocando animosidade”⁹⁸, diante de tal quadro torna-se crucial a persistência do pensamento social cristão na busca de um humanismo integral, pois a medida moral da globalização é o autêntico desenvolvimento de cada pessoa, pautado por um humanismo integral.

4.3.4

A solidariedade

O segundo critério fundamental do pensamento social cristão sobre a natureza da pessoa humana baseia-se no fato de que nós somos seres sociais. A comunidade não é uma opção à qual estamos inclinados, mas uma expressão de unidade da humanidade⁹⁹. Diminuir as distâncias entre as pessoas e grupos auxilia no aprimoramento das condições que permitem o desenvolvimento da personalidade humana, justamente porque somos seres sociáveis.

Para viver em comunidade, as pessoas precisam criar certos consensos, coordenar determinadas ações, inibir certas práticas e vislumbrar projetos comuns. Uma das características da comunidade é a inclinação natural de definir-se tendo

⁹⁷ Cf. GS, n. 25.

⁹⁸ MIRANDA, Mario de França., op. cit., p. 28.

⁹⁹ “A dignidade humana pode ser compreendida e protegida apenas em comunidade.” U.S. CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS., op. cit., n. 14.

como parâmetro aqueles que não fazem parte dela. Esta tendência traz implícita uma tentação de considerar os que estão fora da comunidade não somente como diferentes, mas também como inferiores. Discriminações de ordem racial, sexual, religiosa, política, xenofobia, etc., estão entre as que demonstram certos padrões de marginalização social que têm se repetido nos mais diversos contextos históricos da vida comunitária. A globalização pode propiciar novos laços de interdependência e fortalecer outros já existentes. O risco está no desenvolvimento de uma realidade empírica de interdependência que abdique de uma realidade moral de solidariedade. Esse hiato moral compromete a relação, diminuindo o outro a um patamar que não condiz com a sua dignidade e igualdade relacional.

Numa leitura teológica dos problemas modernos, o papa João Paulo II ressaltou o valor positivo e moral próprio da interdependência, compreendida “como sistema determinante de relações no mundo contemporâneo, com seus componentes – econômico, cultural, político e religioso – e assumida como categoria moral”¹⁰⁰. No mesmo diapasão, a solidariedade aí desponta como “resposta correlativa, como atitude moral e social e como virtude”¹⁰¹. A virtude social inerente à prática solidária permite

[...] ver o ‘outro’ – pessoa, povo ou nação – não como um instrumento qualquer, de que se explora, a baixo preço, a capacidade de trabalho e a resistência física, para abandoná-lo quando já não serve; mas sim como um nosso ‘semelhante’, um ‘auxílio’ (cf. Gn 2, 18.20), que há de tornar-se participante, como nós, do banquete da vida, para o qual todos os homens são igualmente convidados por Deus¹⁰².

Em sua mensagem por ocasião do Dia Mundial da Paz, o papa João Paulo II fez questão de retomar o elo necessário entre a vertente empírica e a moral no processo de globalização.

Não podemos certamente prever o futuro; mas é possível estabelecer este princípio impelente: haverá paz na medida em que toda a humanidade for capaz de redescobrir a sua vocação primordial de ser uma única família, na qual a dignidade e os direitos das pessoas — de qualquer estado, raça, religião — sejam afirmados como anteriores e predominantes relativamente a qualquer

¹⁰⁰ Cf. SRS, n. 38.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid., n. 39.

diferenciação e especificação. Tal consciência pode proporcionar alma, sentido e orientação ao contexto mundial atual, caracterizado pelos dinamismos da globalização. Ainda que não isentos de riscos, tais dinamismos contêm oportunidades extraordinárias e promissoras que apontam precisamente para a meta referida, ou seja, para fazer da humanidade uma só família, fundada sobre os valores da justiça, da equidade, da solidariedade¹⁰³.

David Hollenbach recorda que se as relações forjadas pela globalização refletem a ausência de reciprocidade, a desigualdade e a exclusão, convém reconsiderar a possibilidade de novas formas de solidariedade com as quais possam ser reestruturados os processos de interação que constituem a globalização¹⁰⁴. A solidariedade pode reordenar a lógica global de tal forma que o bem-estar da humanidade seja uma realidade para todos, portanto na contramão do fluxo que privilegia apenas alguns segmentos da população mundial. Enquanto virtude social a solidariedade é parte integrante do corpo ético através do qual a doutrina social discerne os avanços e retrocessos da globalização.

4.3.5

A justiça

O pensamento social cristão não acentua somente a necessidade de um espírito solidário nas formas de interdependência para transformá-las em benefício da comunidade humana, mas também reflete sobre que tipo de comunidade pode tornar a vida digna acessível a todos. O princípio básico é que uma comunidade verdadeiramente humana estabelece justiça para seus membros. No caso de uma comunidade global, significa que a justiça é assegurada para todas as pessoas e comunidades locais no âmbito da sociedade global.

É fato que pensamento social moderno surgiu em resposta aos abusos do liberalismo, durante a fase inicial do capitalismo industrial no século XIX. Porém, atualmente os seus militantes veem a fase inicial da globalização ser caracterizada, em grande parte, por um neoliberalismo que considera a desigualdade como um subproduto infeliz da liberdade, que deve ser mantida a

¹⁰³ PAPA JOÃO PAULO II. *Mensagem para o XXXIII Dia Mundial da Paz*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_po.html. Acesso em: 01 de fevereiro de 2012.

¹⁰⁴ HOLLENBACH, David., op. cit., p. 220ss.

fim de que sejam colhidos os benefícios da globalização¹⁰⁵. Assim, o livre comércio, o livre contrato e a livre circulação de capitais são defendidos como essenciais para a experiência da globalização econômica.

Embora reconhecendo o novo contexto global, não se deve esquecer os valores e princípios fundamentais que constituem o legado do pensamento social. Quando Leão XIII se deparou com o argumento da economia liberal de que os contratos livres eram intrínsecos ao livre mercado, ele afirmou que “acima da sua livre vontade está uma lei de justiça natural mais elevada e mais antiga, a saber, que o salário não deve ser insuficiente para assegurar a subsistência do operário sóbrio e honrado”¹⁰⁶. Esta afirmação de que a justiça triunfa sobre a liberdade na esfera econômica foi uma ruptura decisiva com a ideologia de livre mercado à época e, mesmo diante da posição da Igreja com relação aos direitos de propriedade, distanciou a doutrina social da ortodoxia liberal do livre mercado. A justiça é fundamental para o pensamento social como uma coordenada ética.

É amplamente reconhecido que o pensamento social sobre a justiça evoluiu de forma substancial, especialmente pelo endosso dado à linguagem dos direitos humanos. A encíclica *Pacem in terris*¹⁰⁷, escrita por João XXIII, é vista como um marco na abordagem que o magistério fez sobre os direitos humanos, a ponto de ser recorrente o seu uso por outros pontífices, estudiosos e ativistas. Em se tratando de direitos humanos o pensamento social encampa tanto os direitos comumente chamados civis e políticos, bem como aqueles rotulados de socioeconômicos¹⁰⁸. Estes últimos são compreendidos como profundamente enraizados dentro do pensamento social sobre a dignidade humana. Salvaguardadas as dimensões social e sagrada da pessoa, nucleares na teoria dos direitos humanos, estes também estão correlacionados com um forte senso de dever e responsabilidade para com a comunidade e o bem comum.

A promoção de um conjunto de direitos humanos básicos, que deveria ser universalmente estabelecido e reconhecido, é uma primorosa contribuição da noção de justiça que o pensamento social oferece para avaliar a globalização. Num ambiente globalizado há que se considerar a questão da relatividade cultural

¹⁰⁵ Cf. HUG, James. “Economic Justice and Globalization”. In: *Globalization and Catholic Social Thought*, p. 55-71.

¹⁰⁶ RN, n. 63.

¹⁰⁷ PT, n. 8-36.

¹⁰⁸ Cf. HOLLENBACH, David. *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*. Nova York: Paulist, 1979.

ao fazer julgamentos éticos. Por exemplo, ao abrir espaço para o pluralismo nas opções éticas, deve-se considerar que há um conjunto de direitos básicos que refletem os valores transculturais, direitos estes que devem ser respeitados; caso contrário, diante da “não sensibilidade cultural” pode proliferar a “ação imoral”¹⁰⁹.

Hollenbach diz que um mundo globalizado não deve negar às pessoas a experiência das comunidades locais, que reivindicam a sua lealdade, nem permitir que essas lealdades conflitem com os direitos humanos fundamentais das pessoas que são oprimidas por normas culturais locais. Sua proposta perpassa por um cosmopolitismo enraizado, capaz de realizar a mediação entre o cosmopolitismo puro de uma comunidade global e o completo relativismo cultural daqueles que absolutizam as prerrogativas de uma comunidade em particular. Os direitos humanos básicos servem como uma norma para determinados grupos, do mesmo modo como somos capazes de reconhecer a persistência de lealdades locais em meio à realidade da globalização¹¹⁰.

A justiça no pensamento social mais recente também foi enriquecida pelo destaque maior dado ao tema da participação. O papa Paulo VI, na carta apostólica *Octogesima Adveniens*, identifica participação e igualdade como aspirações fundamentais que são “duas formas de dignidade humana e da liberdade”¹¹¹. Para Paulo VI, o impulso à participação reflete um avanço em informação e educação entre as pessoas. Também provoca um impulso básico nas pessoas como busca de maior desenvolvimento: o legítimo desejo de compartilhar a responsabilidade por decisões que definem o futuro individual e coletivo.

No pensamento social a participação se aplica em vários âmbitos, mas tem uma contribuição distinta para a globalização política, uma vez que as atuais instituições globais sofrem de um “déficit democrático”¹¹². As evidências de que nos processos de tomada de decisão mundial existem falhas, emergem do fato de que, em muitos dos fóruns, conferências e encontros onde as regras e procedimentos da globalização são discutidos, a opinião das bases não recebe a

¹⁰⁹ Cf. AHNER, Gene. *Business Ethics: Making a Life, Not Just a Living*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2007, p. 192. Ahner trata das opções éticas no âmbito dos negócios, pressupondo o respeito a certos direitos básicos por parte da empresa, quando esta realiza negócios.

¹¹⁰ HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 220-221.

¹¹¹ OA, n. 22.

¹¹² Cf. NYE, Jr. Joseph S. “Globalization’s Democratic Deficit: How to Make International Institutions More Accountable”. In: *Foreign Affairs* 80.4 (2001), p. 2-6.

devida atenção. As decisões sobre o comércio, a dívida externa e o investimento de capital são feitas com a anuência de pouquíssimas ou nenhuma das pessoas afetadas.

Hollenbach observa que, embora essas organizações intergovernamentais “sejam formalmente responsáveis perante os Estados que são seus membros, elas representam tão somente determinados círculos eleitorais no interior desses Estados, conduzindo frequentemente as suas atividades em sessões fechadas e operando como burocracias distantes”¹¹³. Outro aspecto falho que Hollenbach destaca é que não existe somente uma divisão entre as elites e as classes mais populares, mas Estados inteiros, muitas vezes, carecem de verdadeira participação. “Os votos nessas agências internacionais muitas vezes são distribuídos em proporção à riqueza ou às contribuições orçamentais dos Estados-membros e, às vezes, não membros não são oficialmente representados”¹¹⁴. Em suma, o “déficit democrático” da globalização demonstra que um grande número de nações do mundo está “desqualificado” para participar de uma forma significativa nas decisões que implicam diretamente o seu bem-estar. Essa situação desponta como uma grave injustiça às pessoas cuja dignidade reclama o exercício criativo de sua representação moral.

4.3.6

O bem comum

O bem comum é um princípio vital no pensamento social cristão. Porém, a globalização exige que o pensamento social reconsidere este princípio fundamental numa nova perspectiva, desde o ponto em que questiona seu próprio significado, os responsáveis por sua definição, promoção e proteção¹¹⁵.

Costumeiramente o pensamento social delega ao Estado, enquanto instituição política de poder público, a responsabilidade pela consecução do bem comum. O papa João XXIII declarou que a

¹¹³ HOLLENBACH, David., op. cit., p. 224.

¹¹⁴ Ibid., p. 224.

¹¹⁵ Cf. CAHILL, Lisa Sowle. “Globalization and the Common Good.” In: COLEMAN, John A. and RYAN, William F., op. cit., p. 42-54.

[...] realização do bem comum constitui a própria razão de ser dos poderes públicos, os quais devem promovê-lo de tal modo que, ao mesmo tempo, respeitem os seus elementos essenciais e adaptem as suas exigências às atuais condições históricas¹¹⁶.

Consequentemente, ao tratar da existência de um bem comum global, o papa João XXIII percebeu um desafio à ordem mundial, visto que esta carecia de uma instituição responsável por tal bem comum à semelhança do que era o Estado para o bem comum local. Dizia ele na *Pacem in Terris* que

[...] o bem comum universal levanta hoje problemas de dimensão mundial que não podem ser enfrentados e resolvidos adequadamente senão por poderes públicos que possuam autoridade, estruturas e meios de idênticas proporções, isto é, de poderes públicos que estejam em condições de agir de modo eficiente no plano mundial. Portanto, é a própria ordem moral que exige a instituição de alguma autoridade pública universal¹¹⁷.

As dificuldades ao estabelecimento de tal autoridade eram evidentes, tanto que João XXIII¹¹⁸, ao seu tempo, estava ciente delas. Há que reconhecer que hodiernamente não há tal autoridade, malgrado os esforços empreendidos pela Organização das Nações Unidas. Em ações humanitárias ou nos esforços conjuntos de cooperação internacional, o número amplo de atores sociais inviabiliza a ascendência de uma autoridade assim constituída.

Ao pensamento social cristão incumbe o papel de pensar e auxiliar na consolidação de uma estrutura dentro da qual formas mais originais e efetivas de autoridade global possam ser imaginadas e exercidas concretamente. Decerto não é tarefa relegada tão somente ao pensamento social, uma vez que as análises no campo social, político, econômico, cultural e do meio ambiente, demandam “uma cooperação inteligente” das democracias nacionais, dentre outros atores, desde que adaptadas às novas realidades oriundas da globalização. Para “controlar a globalização”, faz-se necessário um “conjunto coerente de regras pouco numerosas e aplicáveis em todo lugar e a todos”¹¹⁹. Resta ao pensamento social cristão o desafio de mostrar se ele pode contribuir para o estabelecimento de uma ‘nova ordem’ capaz de promover o bem comum global.

¹¹⁶ PT, n. 54.

¹¹⁷ Ibid., n. 136.

¹¹⁸ Ibid., n. 138-144. São parágrafos em que João XXIII discorre sobre as dificuldades ao estabelecimento de uma autoridade política global, inclusive versando sobre o papel da ONU.

¹¹⁹ HANSENNE, Michel. “A crise econômica mundial: desafios e perspectivas. As possibilidades do bem comum e da solidariedade como princípios e instrumentos operacionais.” In: NEUTZLING, Inácio (org.), op. cit., p. 27-29.

Tradicionalmente, a ideia de bem comum estava associada à visão de uma ordem social hierarquizada e estática, composta de uma autoridade central que delegava às autoridades subordinadas um poder limitado a certas áreas. A imagem de sociedade era geralmente a de um corpo unificado e homogêneo, onde cada membro contribuía para o bem comum de acordo com o leque de direitos e deveres que lhe eram peculiares. Esses elementos tradicionais sofreram transformações e assumiram novas perspectivas: aspirações por igualdade e participação têm constante crescimento, a centralização do poder padece de relativização, a mobilidade geográfica e social imprimiu dinamicidade às sociedades e o sistema de valores dos indivíduos desenvolve-se dentro de uma visão pluralista. A partir dessas transformações, responsáveis por novas concepções de vida, há espaço para dar novo significado à noção de bem comum?

A teóloga norte-americana Lisa Sowle Cahill afirma que essa ressignificação pode ocorrer, desde que configurada dentro do processo de globalização. Livre de preconceitos no trato da ordem social, a principal questão em torno ao bem comum é que certos bens são básicos ao bem-estar da pessoa humana e necessários à manutenção de sua dignidade. Lisa Cahill diz que os

[...] bens humanos básicos são requeridos pela natureza humana e conhecidos pela razão humana; eles também definem a justiça ao reclamar relações sociais nas quais bens sociais e materiais sejam distribuídos com equidade, conflitos sejam resolvidos e violações sejam compensadas¹²⁰.

Em virtude do pluralismo, advento que ganha força na globalização, assim como das tentativas frustradas de universalismos falsos evidenciados na história, imaginar um bem comum global ou um conjunto universal de bens implica lidar com resistências. Dessa forma, qualquer projeto que considere o bem comum global deve prescindir de modelos antiquados de leitura da ordem social. Abordagens mais ousadas na definição do bem comum que se queiram persuasivas e úteis atualmente, necessariamente devem primar pelo caráter dialógico¹²¹. Com os olhos fitos no pensamento social, vislumbra-se necessário o

¹²⁰ “Basic human goods are required by human nature and known by human reason; they also define justice as social relations in which material and social goods are distributed fairly, conflicts resolved, and violations compensated.” CAHILL, Lisa Sowle. In: COLEMAN, John A. and RYAN, William F., op. cit., p. 47.

¹²¹ Cf. Ibid., p. 48. Lisa invoca David Hollenbach, que postula uma interação entre diferentes perspectivas culturais não primariamente em seu nível teórico ou intelectual, mas prático, gerando um compromisso comum na resolução de problemas que atingem comunidades locais, grupos

diálogo que produza um consenso sobre quais bens básicos deverão ser assegurados aos indivíduos e suas comunidades, assim como quais males deverão ser evitados. A busca de tal modelo permitirá ao pensamento social cristão enriquecer sua já vasta herança social, à medida que novos *insights*, provenientes de tradições diferentes da cristã, possam ser agregados. A motivação para esta abertura ou trabalho em conjunto está no fato de que há um compromisso comum com o desenvolvimento de uma ordem social que promova um autêntico e justo desenvolvimento dos povos.

Há muitos outros aspectos do pensamento social cristão capazes de iluminar o discernimento sobre a globalização. A opção preferencial pelos pobres é um elemento óbvio da tradição que irá enriquecer a avaliação ética do pensamento social sobre o processo de globalização. O objetivo não é realizar um tratamento exaustivo das riquezas do pensamento social da Igreja, mas uma abordagem sugestiva de considerar sua relevância permanente para a nova situação em que nos encontramos.

4.4

O bem comum e a universidade católica

Pode-se dizer que há uma busca incansável da universidade católica no intuito de redefinir seus caminhos dentro da sociedade e cultura contemporâneas, reafirmando sua identidade a fim de coadunar, de modo bastante coerente, sua finalidade acadêmica com os princípios cristãos. Na introdução do Compêndio da Doutrina Social¹²², fica claro qual o lugar que o pensamento social cristão ocupa na estrutura complexa e na dinâmica da universidade, quando fala de “princípios de reflexão”, “critérios de julgamento” e “diretrizes de ação”. A procura de caminhos apropriados para a ação requer leitura e releitura da realidade a partir dos diversos contextos que se interpõem ao universo acadêmico e seus atores, sem perder a referência, desde o pensamento social, que pode contribuir com a tradução de princípios cristãos na ação acadêmica própria da universidade.

étnicos, nações ou a humanidade como um todo. Hollenbach define esse processo de interação como “universalismo dialógico.”

¹²² Cf. CDS.

Segundo Hollenbach¹²³, os esforços de mostrar a contribuição da universidade católica para o bem comum têm sua base numa tradição riquíssima, pois o pensamento social cristão desde há muito tempo sustenta que o bem comum é o mais abrangente fim a ser alcançado na vida social e cultural. Se educação é o processo através do qual a cultura se sustenta e desenvolve, então a consecução ou não do bem comum será invariavelmente dependente de seu empenho educacional. À semelhança de outros países, os Estados Unidos enfrentam um crescente desafio na reflexão sobre o papel da educação na busca do bem comum: o pluralismo cultural. Como vimos na primeira parte da tese, uma sociedade pluralista se define como aquela em que há uma diversidade de compreensões sobre o significado e o propósito da vida humana, bem como uma ausência de consenso sobre o significado do bem humano. Tal constatação leva alguns à conclusão de que a ideia de bem comum não se coaduna com a realidade do pluralismo. Desse modo, a noção de bem comum e a reflexão sobre o papel da educação na sua consecução pode resultar numa tarefa inútil.

Por outro lado, David Hollenbach¹²⁴ credita motivações suficientes para enfrentar o desafio do pluralismo, reafirmando a contribuição para o avanço do bem comum através de um processo educativo baseado na tradição cristã. Segundo ele, a primeira motivação reside no fato de que, atualmente, alguns dos mais urgentes problemas sociais e culturais são imunes a soluções construídas sobre pressuposições individualistas. A necessidade de laços consistentes de solidariedade social e de esforços para conseguir um nível considerável de visão moral compartilhada (*shared moral vision*) é cada dia mais evidente. Além disso, outro fator motivador é que a tradição cristã possui fontes distintivas que podem lançar luz sobre o desafio do pluralismo e outros comuns da sociedade contemporânea, como o individualismo.

A tradição do pensamento social cristão, especialmente a que se desenvolveu ao longo do século passado, contribuiu de maneira significativa para o reconhecimento da importância de ambas as formas de comunidade, a local e a global. É particularmente digno de nota o fato de que intelectuais que se situam

¹²³ HOLLENBACH, David. "The common good, pluralism, and catholic education". In: MACLAUGHLIN, Terence H.; O'KEEFE, Joseph and O'KEEFFE, Bernadette (eds.). *The contemporary catholic school: context, identity and diversity*. Londres e Washington, D.C.: The Falmer Press, 1996, Chapter 6, p. 89-103.

¹²⁴ HOLLENBACH, David. "The catholic university and the common good", p. 3. In: ACCU – Current issues in catholic higher education, Volume 16, Number 1, Summer 1995, p. 3-15.

fora da tradição católica têm reconhecido esta contribuição. Por exemplo, William Lee Miller sugere que o compromisso da tradição católica com a ideia de interdependência na comunidade humana pode contribuir com meios que, tanto o protestantismo quanto o liberalismo secular, falharam em oferecer ao complexo sistema da república americana. Miller chama essa visão solidária de interdependência de comunitarismo personalista:

Algo parecido com um personalismo comunitário é a base necessária para uma república de verdade no mundo interdependente do terceiro século de existência desta nação. E a comunidade católica, intelectualmente e espiritualmente falando, é a mais autêntica portadora de tais ideias¹²⁵.

Esse comunitarismo personalista é baseado no reconhecimento de que a dignidade da pessoa humana é alcançada somente em comunhão com os outros. O célebre trecho do poeta inglês John Donne, de que nenhum homem é uma ilha, faz uma espécie de elogio à coletividade (ao “todo”), lembrando que ela é formada por indivíduos, ou seja, por pessoas que têm sua história, seus anseios, e contribuem para que esse “todo” seja o que é. Em outras palavras, a coletividade é o resultado das interações entre os indivíduos¹²⁶. Recorrendo à linguagem figurada, John Donne defende que todos os homens são “parte” de um mesmo “todo” e que a morte de qualquer indivíduo representa um prejuízo para todos, já que ninguém pode viver como “uma ilha, sozinho em si mesmo”. O que o poeta inglês diz em linguagem literária corresponde a um verdadeiro consenso entre os intelectuais das humanidades. A formulação aristotélica de que “o homem é um

¹²⁵ Cf. MILLER, William Lee. *The First Liberty: and the American Republic*. New York: Alfred A. Knopf, 1986, p. 288-89. Para outras perspectivas que também se situam no âmbito extraeclesial, outros autores são sugeridos por Hollenbach: DOUGLASS, R. Bruce. “First Things First: The Letter and the Common Good Tradition.” In: *The Deeper Meaning of Economic Life*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1986; STRAIN, Charles R. *Prophetic Visions and Economic Realities: Protestants, Jews, and Catholics Confront the Bishops' Letter on the Economy*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1989; Charles Lutz, ed., *God, Goods, and the Common Good*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg, 1986; GANNON, Thomas. *The Catholic Challenge to the American Economy*. Nova York: Macmillan, 1987. In: Ensaios de Ronald Green e Norman Birnbaum; KATZ, Michael, *The Undeserving Poor*. Nova York: Pantheon, 1989, p. 180-184. Todos estes autores foram citados por David Hollenbach. Cf. HOLLENBACH, David. “Is Tolerance Enough? The Catholic University and the Common Good.” *Conversations on Jesuit Higher Education* 13 (Spring, 1998), p. 9.

¹²⁶ “[...] Nenhum homem é uma ilha, sozinho em si mesmo; cada homem é parte do continente, parte do todo. Se um seixo for levado pelo mar, a Europa fica menor, como se fosse um promontório, como se fosse uma parte de vossos amigos ou mesmo vossa; a morte de qualquer homem me diminui, porque eu sou parte da humanidade; por isso, nunca procureis saber por quem os sinos dobram, eles dobram por vós. [...]”. Cf. DONNE, John (1572–1631), fragmento de *Meditações XVII*.

ser social” apenas confirma que os seres humanos se organizam em grupos, o que pressupõe, simultaneamente, a celebração dos valores comuns e a necessidade de conviver com as diferenças.

Essa compreensão do humano tem raízes bíblicas na noção de aliança – o fato de que Deus chamou Israel precisamente como povo, não como indivíduos, chamando-os um de cada vez. Ela também tem raízes gregas na filosofia de Aristóteles, para o qual o ser humano é um animal social ou político, cujo bem está essencialmente vinculado ao bem da pólis. Essa compreensão da pessoa humana tem implicações diretas para a ideia de liberdade em seu viés positivo, a capacidade de organizar a vida e o ambiente de uma forma ativa e criativa¹²⁷.

Para os gregos, a privacidade era um estado de privação, um fato ecoado na ligação etimológica de privacidade e de privação. Similarmente, a leitura bíblica de liberdade, retratada na história do Êxodo, não é simplesmente a ausência de restrição, mas a liberdade de participação na vida comum de um povo. Libertação significa sair do cativeiro para a vida em comunidade¹²⁸. A liberdade da opressão exige que a dignidade e os direitos da pessoa sejam protegidos da violação por parte de outros pela sociedade ou pelo Estado. Liberdade, em sua essência básica, é a liberdade da opressão. Mas a liberdade é compreendida de maneira truncada se o seu significado é entendido apenas como a imunidade negativa que protege contra interferência dos outros. O isolamento individualista é, finalmente, uma prisão, não uma libertação.

O pensamento social cristão em inúmeros documentos sublinhou a dimensão social da liberdade na vida democrática. A democracia requer mais do que tolerância para decisões feitas apenas por indivíduos autônomos. A liberdade democrática depende da participação nas relações comunitárias, oferecendo às pessoas uma medida do verdadeiro poder de construir o seu ambiente, incluso o

¹²⁷ “Ao atomizar o social, a dinâmica de individualização engendrou uma nova forma de insegurança identitária baseada na perda das ancoragens comunitárias. Daí a necessidade de identificar-se com comunidades particulares, étnicas, religiosas ou infranacionais capazes de recriar um sentimento de inclusão coletiva. Enquanto recuam os polos de identificação de caráter universal comparados a abstrações distantes, os indivíduos reinvestem em suas comunidades particulares e imediatas. A identificação dos indivíduos afirma-se cada vez menos pela adesão a princípios políticos gerais e cada vez mais por referenciais dependentes da história, da cultura, do religioso, da etnicidade. Explosão de identidades que engendra um processo de balcanização social feita de uma multiplicidade de minorias e de grupos que se ignoram ou são hostis uns aos outros.” LIPOVETSKY, Gilles & SERROY, Jean., op. cit., p. 52.

¹²⁸ Cf. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS., op. cit., n. 36.

ambiente político. Em termos contemporâneos, a democracia exige solidariedade com os outros que habitam uma mesma comunidade¹²⁹.

4.4.1

Educar para a virtude

A dificuldade de especificar como os cidadãos poderiam responder ao dever de educar para a virtude cívica ou solidariedade parece óbvia. Os indivíduos, pelo menos quando agem individualmente, são simplesmente incapazes de vislumbrar a qualidade de vida da comunidade num horizonte amplo, que contemple desde o mais próximo dos vizinhos até as pessoas que encontro pelo meio do caminho ao redor do mundo. Qualquer que seja o dever mais específico da virtude cívica ou da solidariedade, eles são necessariamente mediados por nossos papéis como cidadãos, como agentes econômicos e por nossas funções de responsabilidade no trabalho. Um dos papéis mais importantes através do qual essa responsabilidade é exercida parece ser aquele que os indivíduos e a comunidade desempenham na esfera da educação. Sob o ponto de vista eclesial, podemos estendê-lo à evangelização¹³⁰.

Uma educação virtuosa é aquela cujo desenvolvimento capacita as pessoas a tornarem-se bons cidadãos, dedicados à prossecução do bem comum. Nesse sentido, por mais antiquado que pareça, a longa tradição cristã possui fontes intelectuais distintas que podem fazer a diferença no atual cenário de pluralismo. O carro chefe desses recursos intelectuais pertinentes à tradição cristã é o que Hollenbach chamou de solidariedade intelectual. Na segunda parte da tese, a solidariedade intelectual foi definida como uma vontade de levar seriamente em conta as outras pessoas, de tal forma que elas se sintam envolvidas no diálogo sobre o que faz a vida valer a pena, incluso aí o que é necessário para melhorar a profunda interdependência na vida pública¹³¹. Este espírito inclui, mas vai muito além, de um apelo à tolerância. A tolerância é uma estratégia que prioriza a não interferência nas crenças e nos modos de vida daqueles que são diferentes. O

¹²⁹ Cf. ARISTÓTELES., op. cit., n. 1167a e b.

¹³⁰ Cf. Na sua introdução o Sínodo dos Bispos de 1971 indica que “a ação pela justiça e a participação na transformação do mundo aparecem-nos claramente como uma dimensão constitutiva da pregação do Evangelho, que o mesmo é dizer, da missão da Igreja, em prol da redenção e da libertação do gênero humano de todas as situações opressivas”. Cf. JM, *Introdução*.

¹³¹ Cf. HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*, p. 137.

espírito de solidariedade intelectual é similar à tolerância na medida em que reconhece e respeita essas diferenças. Ele não pretende eliminar o pluralismo através da coerção. Mas ele difere radicalmente da tolerância pura, buscando um envolvimento positivo com os outros através da livre conversação e da consequente escuta, que perfazem o diálogo. A solidariedade intelectual se fundamenta na esperança de que o entendimento pode substituir a incompreensão. Se há espaço para esse diálogo engajado sobre a vida boa, há possibilidade real de se desenvolver uma comunidade liberta. Hollenbach reafirma, no âmbito da educação para a virtude, que a solidariedade intelectual é condição *sine qua non* para a revitalização do bem comum numa sociedade global religiosa e culturalmente diversa¹³².

No âmbito de um discurso engajado, a solidariedade intelectual propõe uma conversação e discussão sobre a *ethos* cultural dos participantes, quer através das suas tradições comuns ou aquelas que poderiam compartilhar no futuro num mútuo entendimento. O fórum para essa discussão não é, em primeira instância, nem o poder legislativo nem o judiciário, mas todos os locais onde os homens de boa vontade abraçam a tarefa de recuperar, criticar e reconstruir compreensões do bem humano e transmiti-las às gerações futuras via educação.

4.5

O bem comum na pós-modernidade

Hollenbach não se furta a discutir a função da teologia na consecução do bem comum no universo pós-moderno, alertando que o significado de “pós-modernismo” ganhou uma configuração, quase que comum, de algo indefinível, fluido e inconsistente¹³³. Sob a bandeira pós-moderna navegam uma série de movimentos culturais e intelectuais em diversas áreas do conhecimento, como a crítica literária, a filosofia, a psicanálise, a teoria política, além de outras áreas de pesquisa no universo acadêmico contemporâneo. Sem a pretensão de desenvolver uma tipologia de pós-modernismos ou fornecer um mapa que liga estes fenômenos em uma única teoria da condição pós-moderna, convém destacar que a

¹³² Ibid., p. 138ss.

¹³³ Cf. HOLLENBACH, David. “The common good in the postmodern epoch: what role for theology?” Conferência realizada na Convenção Annual do College Theology Society. Worcester, Massachussets (College of the Holy Cross), June 1st, 1995.

respeitabilidade intelectual do termo veio com a publicação de *A condição pós-moderna*, do filósofo francês Jean François Lyotard¹³⁴. Como marca do pós-modernismo se dirá que

[...] o alcance político fez com que a obra de Lyotard – uma teorização sobre o pluralismo epistemológico das ciências naturais – adquirisse o caráter de uma espécie de manifesto em favor do relativismo *vulgar*... [Portanto,] a discussão sobre a existência ou não de uma Pós-Modernidade como ruptura com a Modernidade é permanente. O fenômeno existe. O que se discute é o significado do *pós*¹³⁵.

Dentre as características do “pensamento pós-moderno que entende a si mesmo como um processo de libertação do uno, do imutável e do eterno para a diferença, para a pluralidade, para a mudança, para o contingente e para o histórico”¹³⁶, Hollenbach parte da discussão sobre aquele aspecto do pensamento pós-moderno que lhe causa maior preocupação, que é a interpretação radical do problema do pluralismo¹³⁷. As interpretações pós-modernas do pluralismo colocam desafios fundamentais para a ideia de bem comum, tal como apresentadas no primeiro capítulo. Nesse universo eivado pelos traços marcantes do pensamento pós-moderno, há espaço para um questionamento sobre as possíveis contribuições da teologia para a promoção do bem comum.

4.5.1

A questão teológica

Hollenbach, mais que enveredar por uma análise de psicologia social, trata a questão em sua base teológica¹³⁸. A questão é: há modelos plausíveis para o envolvimento ativo das comunidades religiosas na consecução de uma visão do

¹³⁴ Cf. LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradativa, 1989, p. 84. Lyotard coloca em xeque as noções correntes de sociedade, que deixa de ser um todo integrado (Durkheim) e uma estrutura constituída de um jogo de forças contraditórias (Marx), onde não se pode mais buscar explicações macrosociológicas do vínculo social, mas sim uma rede invisível de comunicação linguística, os jogos da linguagem.

¹³⁵ TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (orgs.). *Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 59 e 61.

¹³⁶ TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (orgs.), op. cit., p. 24.

¹³⁷ “It remains the issue of pluralism, both within countries and globally. How to discover the common good when people have different cultural values and different economic situations is the major challenge we continue to face.” HOLLENBACH, David. Resposta via e-mail postada no dia 14 de abril de 2013.

¹³⁸ Cf. HOLLENBACH, David. op. cit.

bem comum numa sociedade pluralista teologicamente legítima? Se houver, este modelo depende de uma distinção bastante acurada entre a fé e a ética. A fé religiosa é uma expressão adequada na vida interna da Igreja, enquanto o discurso no universo maior e pluralista da vida pública deve ser realizado na linguagem da razão ou da lei natural. Hollenbach diz ser este um modelo adequado, porém não o suficiente para reconhecer os insights pós-modernos de que o que conta como razoável é construído pelas crenças de fundo, incluindo as crenças religiosas, daqueles que fazem o raciocínio. Esta é uma visão do comunitarismo que precisa ser reconhecida. Não há nenhuma razão pura ou experiência não interpretada. Assim, uma teoria da lei natural separada das convicções metafísicas ou teológicas mais profundas sobre a realidade final soa impossível. Neste sentido, Lindbeck e Hauerwas parecem estar corretos, porém cabe a pergunta sobre a veracidade de que as tradições religiosas são inteligíveis apenas dentro da própria Igreja – como ambos muitas vezes sugerem – esta reivindicação é a defesa de um comunitarismo realmente fechado e pouco contribuiria para o bem comum.

É fato que comunitaristas cristãos, como Hauerwas e Lindbeck, alimentam a esperança de que a fidelidade dos cristãos à vivência do Evangelho é capaz de oferecer um testemunho para a maior parte da sociedade e levar alguns de fora dessa Igreja a abraçar a visão cristã da vida boa como verdadeira. Se isto sucede, está corroborada a afirmação de que esse testemunho serve ao verdadeiro bem comum de todas as pessoas – esta teologia é excessivamente eclesiocêntrica. O *locus* da realização do verdadeiro bem comum dos seres humanos está na Igreja, através do discipulado fiel do grupo de seguidores de Jesus. Como diz Stanley Hauerwas, a comunidade cristã “deve saber que tem uma história e tradição que a separa do mundo. Essa separação é necessária pelo fato de que o mundo não conhece o Deus que encontramos na Escritura”¹³⁹.

Hollenbach afirma que há um fundo de razão nesta asserção¹⁴⁰. Se o pluralismo tem algum significado, isto implica que os não cristãos não interpretam as realidades humanas e cósmicas numa linguagem bíblica. Mas, em outro nível, o ontológico, é totalmente falso. O Deus em que os cristãos acreditam é o Deus de toda a criação, o Deus que construiu as bases do cosmos e, como Paulo proclamou

¹³⁹ HAUERWAS, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981, p. 68.

¹⁴⁰ Cf. HOLLENBACH, David. op. cit.

aos atenienses na Acrópole, o Deus em quem todas as criaturas vivem e têm seu ser. Assim, é possível esperar que a história cristã, narrada nas Escrituras, não é totalmente estranha para aqueles que estão fora da Igreja, abrindo a possibilidade de que seja reconhecida entre os que participam na busca do bem humano.

Uma afirmação como esta vai além da expectativa de que a sociedade americana secularizada responda à história cristã simplesmente pelo fato de ela ser historicamente constitutiva na formação de sua cultura. Também ultrapassa a expectativa de Robert Bellah e seus coautores quando afirmam a legitimidade dos esforços para recuperar a tradição da religião bíblica no discurso público norte-americano, precisamente porque a religião bíblica já está presente, embora submersa, em parte da cultura americana. Para Hollenbach esta perspectiva está próxima do que ocorreu quando Gandhi encontrou o Sermão da Montanha e os escritos de Tolstói sobre a não violência. Gandhi escreveu que os escritos de Tolstói foram sintomáticos para convencê-lo do poder do amor, mesmo não o levando a se tornar um cristão¹⁴¹. De Jesus, Gandhi apreendeu a crença de que a vida de todos, em maior ou menor grau, foi transformada pela sua presença, suas ações e as palavras pronunciadas por sua voz divina. Justamente por sua vida ter o sentido e a transcendência em que Gandhi também acreditava, dizia ele, Jesus não pertencia somente ao cristianismo, mas ao mundo inteiro¹⁴². Teologicamente, nunca se deve esquecer o momento apofático em cada legítima compreensão cristã da revelação. Essa revelação é sempre de um Deus finalmente incompreensível. De posse disto, pode-se começar a ver, sem idolatria, como a história de Jesus manifesta o amor divino, a misericórdia e a sabedoria como fundamento ontológico da sacralidade nos seres humanos e da vida comum da qual partilhamos, dentro e fora a Igreja.

Hollenbach relembra que David Tracy deu uma substancial contribuição teológica para a ideia de bem comum, resultado de um diálogo permanente entre a clássica história cristã contida na Bíblia, a subsequente tradição cristã e as inúmeras histórias que formam a cultura dos diversos grupos que perfazem o mundo pluralista. Um diálogo pode levar à manifestação de respostas potenciais

¹⁴¹ Cf. GANDHI, Mohandas K. *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*. Boston, MA: Beacon Press, 1957, p. 137.

¹⁴² Cf. GANDHI. *The Law of Love*. Editado por Anand T. Hingorani. Bharatiya Vidya Bhavan: 1962, p. 111. In: DOUGLASS, James W. *The Non-Violent Cross: A Theology of Revolution and Peace*. Nova York: Macmillan, 1968, p. 56.

para a questão do bem humano, especialmente quando a pergunta busca sua profundidade. Frequentemente, os pós-modernos rejeitam as respostas triviais a esta questão que são dadas por movimentos modernos como egoísmo racional, o capitalismo consumista, o pragmatismo de gestão e outras formas de pensamento moderno que sustentam a banalidade do mal em nosso tempo. As questões que se deparam com as tradições religiosas clássicas obrigam a ir além da trivialidade. São questões limite que emergem na vida de cada pessoa humana em um dado momento. Tracy evoca algumas destas questões:

[...] questões provocadas pela contingência radical e mortalidade; questões evocadas pela transitoriedade de todas as coisas humanas; questões relativas ao reconhecimento da contingência histórica e social de todos os valores abraçados e todas as convicções vividas; a questão do sofrimento, que contrasta a experiência por excelência, que invade a vida, em algum momento, interrompendo as suas continuidades e desafiando a sua segurança aparente; a questão do significado do tédio, que pode irromper em uma ansiedade generalizada ou terror, em face de algum outro problema inominável que parece ter-se apossado de nós em certos momentos; a questão do motivo pelo qual sentimos alguma responsabilidade de viver uma vida ética, mesmo quando não podemos provar racionalmente porque deve ser ética em tudo; [...] a questão de como compreender a opressão suportada por muitas pessoas vivas, bem como as memórias subversivas do sofrimento dos mortos na memória das narrativas, sagas e contos populares de cada povo; [...] a questão da necessidade de entender qual significado possível pode estar presente no amor profundo e na alegria que sentimos; a questão do por que possuímos uma confiança fundamental que tanto nos permite partilhar com todos e que não é redutível a todas as nossas outras confianças; [...] as questões provocadas pela sensação de que em cada ato de resistência uma estranha e inominável esperança, porém incipiente, revela-se¹⁴³.

Questões como estas surgem na vida de todo e qualquer ser humano que não tenha sucumbido à rotina do simples enfrentamento. São questões que devem ser tomadas a sério num esforço para saber o que é uma vida boa e o modo de viver uma vida assim: se há um bem comum do qual partilhamos e se somos capazes de encontrar respostas comuns aos desafios emergentes daí. Como cristãos, precisamos ir além do significado que tem a história de Israel e Jesus na Bíblia na resposta às questões. Devemos também perguntar como estas respostas cristãs se relacionam com aqueles de outras tradições, e como as semelhanças e diferenças dos diversos modos de responder podem se encontrar e iluminar umas às outras.

¹⁴³ Cf. TRACY, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco: Harper and Row, 1987, p. 86-87. Tradução livre.

Este encontro entre tradições exige a virtude da solidariedade intelectual – uma vontade de envolver outras pessoas, com outras tradições, em diálogo e debate sobre o que fazer para uma vida boa, incluindo o que eles pensam em realizar para o bem da pólis. A solidariedade intelectual é semelhante, mas, ao mesmo tempo, diferente da tolerância como resposta adequada ao pluralismo.

Hollenbach crê que a teologia pode contribuir para o bem comum de uma sociedade pluralista sendo, simultaneamente, plenamente teológica e totalmente pública¹⁴⁴. Assim, a teologia ilumina o significado do bem com a profundidade solicitada por estas questões-limite que nos impulsionam para o domínio religioso.

A contribuição mais importante da teologia para o bem comum em uma época pós-moderna, portanto, é manter-se fiel à vocação de buscar o entendimento no meio de um mundo pluralista. Para a teologia cristã, isto significa articular o significado da fé bíblica em diálogo com outras tradições que respondem às questões fundamentais sobre o bem humano. A comunidade cristã, que procura compreender e articular-se com outras tradições, não pode ser uma comunidade fechada, alicerçada exclusivamente em sua autocompreensão. O Deus de Jesus Cristo é sempre maior que a compreensão dos seres humanos, mesmo aquela dos cristãos. Portanto, estamos sempre a caminho de uma compreensão adequada do que o bem humano realmente é. Esta nossa compreensão do bem humano deve ser forjada e reforjada através do diálogo com o entendimento desse bem que outros pensam já ter alcançado. A fé cristã deve estar pronta para desafiar concepções do bem que violam o que aprendemos através de Jesus Cristo sobre a sacralidade da pessoa humana e que os sistemas e ações sociais devem refletir. Mas, também, a fé cristã deve estar pronta para apreender novos aspectos e significados, ainda mais profundos, do bem humano que as pessoas têm em comum na pólis. Tomás de Aquino afirmou que o bem supremo é próprio de Deus. Os seres humanos atingem o seu pleno cumprimento – o seu bem – somente quando estão unidos com Deus, uma união que os une uns aos outros e mesmo com toda a ordem criada. “A bondade de Deus [...] é o bem de todo o universo”¹⁴⁵. Se assim for, a teologia não só tem uma contribuição a dar para o bem comum na pós-

¹⁴⁴ Cf. HOLLENBACH, David., op. cit.

¹⁴⁵ Cf. AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*, Ia, IIae, q. 19, art. 10.

modernidade, mas essa contribuição é evidentemente mais necessária do que a época da modernidade ousaria sonhar.

4.6

O bem comum e a política americana¹⁴⁶

Poucos anos após o lançamento de sua principal obra sobre o bem comum, Hollenbach reafirmou princípios irrenunciáveis na busca da vida boa, que tem na via política um dos caminhos necessários à sua consecução. A filósofa política Hannah Arendt já havia escrito que “a esfera política surge diretamente do agir em conjunto, [...] é a organização do povo, uma vez que decorre de falar e agir conjuntamente”¹⁴⁷. Este falar e agir em conjunto, a partilha de palavras e atos, resgata as pessoas de seu isolamento no contexto da cidade. É um gesto que conduz para fora das ilhas de privacidade em direção à vida comum, onde o bem humano pode ser mais plenamente realizado. Portanto, a política é uma esfera fundamental para a realização de uma vida boa. O bem comum que pode ser alcançado na vida política está intimamente ligado com o bem-estar de cada pessoa. Sendo o ser humano um animal político ou social, que não vive isolado, o argumento de Hannah Arendt sobre o falar e agir juntos, recorrente na política, é essencial para a realização da autêntica liberdade humana.

4.6.1

A imprescindibilidade da solidariedade intelectual e social

Hollenbach toma como pertinente a perspectiva de Hannah Arendt sobre a importância do discurso e da ação em conjunto que trazem a vida política à existência, como base para suas reflexões sobre o bem comum e os problemas que acometem a política dos Estados Unidos. Sem abandonar as raízes que moldaram o pensamento ocidental e a moral cristã, ele sustenta que os cidadãos têm a responsabilidade moral de agir de forma a promover o bem comum da sociedade, ao invés de simplesmente buscar os seus próprios bens individuais. Já os gregos

¹⁴⁶ Cf. HOLLENBACH, David. “The Common Good and Issues in U.S. Politics – A Critical Catholic Approach.” *Journal of Religion and Society* 4 (2008), p. 33-46.

¹⁴⁷ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10ª. Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 177.

criam nesta maneira de exercício político, quando Aristóteles argumentava que o bem da comunidade devia definir a direção para a vida dos indivíduos, pois o bem comum é maior do que os bens particulares de pessoas individualizadas¹⁴⁸. Num contexto cristão, Santo Tomás de Aquino argumentou que uma correta relação com Deus exige o compromisso com o bem comum de nosso próximo e de toda a criação¹⁴⁹. Para os cristãos, a busca do bem comum decorre do duplo mandamento bíblico de amar a Deus com todo o coração e amar o próximo como a si mesmo. Na verdade Tomás de Aquino declarou que a finalidade principal de todo o direito civil é o avanço do bem comum. Para ele a justiça é a virtude moral central que direciona as ações da pessoa para o bem de outros seres humanos: “a virtude de um bom cidadão” é a justiça “pela qual uma pessoa é direcionada para o bem comum”¹⁵⁰.

Na tradição cristã o compromisso ativo para o bem comum é essencial para o bom andamento da vida política. Hannah Arendt aposta na atualização desse compromisso pelas ações e palavras, tanto nas ações realizadas por cidadãos que agem conjuntamente para o florescimento de uma vida comum quanto no discurso dos membros de uma comunidade ao discutir e deliberar uns com os outros sobre quais devem ser estas ações. Hollenbach denomina essas formas de interação de solidariedade social, o que tornaria possível que povos diversos participassem ativamente na vida política, contribuindo e se beneficiando dos padrões de interdependência que os mantêm unidos e a solidariedade intelectual, que conecta as pessoas entre si quando estabelecem, deliberadamente, um diálogo que ultrapassa as fronteiras que dividem o mundo.

Hollenbach julga serem de extrema importância essas duas formas de solidariedade na vida política atual dos Estados Unidos. Em sua perspectiva ele postula que a Igreja Católica nos Estados Unidos tem feito importantes contribuições para a solidariedade social ativa, imprescindível na realidade de crise que abate a comunidade norte-americana, mas que ela tem falhado ao não fazer as devidas contribuições, que lhe são pertinentes, através do diálogo deliberado chamado solidariedade intelectual. A verdade é que, apesar das contribuições positivas das lideranças da Igreja nas áreas de solidariedade social e

¹⁴⁸ Cf. ARISTÓTELES., op. cit., 1094b.

¹⁴⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, Tomás. *Suma contra os Gentios*, III, 17.

¹⁵⁰ Id., *Suma Teológica*, II–II, q. 58, art. 6.

da justiça social, o mesmo percurso não é realizado quando se trata do engajamento intelectual, especialmente com aqueles que discordam da doutrina oficial da Igreja. Na realidade norte-americana, as questões sobre o aborto, dentre outras nas áreas de moral sexual e ética médica, são bastante complexas.

Esta falha no engajamento intelectual, segundo Hollenbach, provoca um enfraquecimento do bem comum de ambos, da sociedade e da comunidade católica em si. Esta argumentação baseia-se, sobretudo, na função pública do episcopado norte-americano¹⁵¹. Para usar a terminologia de Hannah Arendt, o episcopado vê claramente que estar ligado a uma comunidade, cuja ação compartilhada em favor da justiça social e da solidariedade social são presentes, é essencial para atingir o bem comum. Os bispos repetidamente pregam a solidariedade social que aproxima as pessoas em ações para superar a pobreza, o desemprego, a ausência dos cuidados com a saúde e a degradação do meio ambiente. Porém, em outras questões-chave, como aquelas relativas à proteção da vida humana ou que envolvem a sexualidade humana, o episcopado tem uma resistência na realização de um intercâmbio intelectual, em debater e deliberar com aqueles que ocupam funções diferentes das deles, tanto no interior da própria instituição como na sociedade em geral. Esta falta de solidariedade intelectual que surge com a livre deliberação está minando o bem comum da própria Igreja, além de enfraquecer sua capacidade de contribuir para o bem comum da sociedade.

4.6.2

A contribuição do catolicismo para a solidariedade social

O compromisso do episcopado norte-americano para a promoção da solidariedade social, que pressupõe a justiça econômica, é evidente na maioria dos documentos mais recentes. Esta ênfase tem raízes profundas na tradição cristã já anteriormente discutida. Tomás de Aquino nomeia a virtude que leva as pessoas a trabalhar para o bem comum da comunidade de “justiça geral”. Ele confronta a “justiça particular”, virtude que especifica obrigações para os indivíduos, com a “geral”. As obrigações da justiça geral podem ser confrontadas com as obrigações

¹⁵¹ Hollenbach constrói seu argumento com base, embora não de modo exclusivo, na palavra do episcopado norte-americano, especialmente o documento *Forming Consciences for Faithful Citizenship: A Call to Political Responsibility from the Catholic Bishops of the United States*, publicado em 2007. Disponível em: <http://www.usccb.org/bishops/FCStatement.pdf>.

individualizadas dos pais para com o bem dos seus filhos ou os deveres especiais dos empregadores para proteger o bem de seus empregados, pagando um salário justo. Estas questões são, naturalmente, indispensáveis em qualquer vida virtuosa, mas não contemplam toda a virtude. O significado de justiça, tomada em seu sentido pleno, exige compromisso com o bem da comunidade. Trata-se de uma abordagem das formas como as estruturas da sociedade incluem ou excluem as pessoas, baseadas na sua classe social, raça ou sexo. Dessa forma, a justiça ultrapassa a concepção de imparcialidade e honestidade. A justiça social é uma virtude social, que governa os padrões e a organização da vida social, ordenando-os para o bem comum da comunidade.

Inúmeros comentários recentes sobre a vida pública norte-americana têm questionado se esse compromisso com o bem comum está presente na comunidade norte-americana e, de igual modo, se ele é possível na sociedade americana hodierna. A produção acadêmica norte-americana aponta nessa direção¹⁵². O argumento de Rawls é de que um acordo sobre um determinado bem comum simplesmente não é possível¹⁵³. Na verdade, quando determinados grupos de pessoas divergem sobre suas culturas, tradições e modos de vida, eles podem emergir como uma ameaça um para o outro. A interação com pessoas que são diferentes umas das outras pode ser percebida mais como um “mal comum” do que um bem a ser partilhado em comum. A defesa de um espaço privado se torna o primeiro requisito da vida boa. Recordando também a pesquisa de Alan Wolfe, percebeu-se que a experiência do pluralismo está levando muitos norte-americanos a dar um alto valor a uma forma de tolerância do tipo liberal: viver e deixar viver. Wolfe se referiu a esta maneira de conceber a convivência como moralidade mínima, em que os objetivos maiores de justiça social (ou geral, como queria Tomás de Aquino) e igualdade são inferiorizados, justamente por poderem levar ao conflito¹⁵⁴. À luz dos conflitos violentos do passado e do presente (guerras religiosas e conflitos ideológicos) esta postura soa encorajadora.

¹⁵² “We have seen the appearance of books with titles such as *The Fall of Public Man* and *Why Americans Hate Politics*. A book titled *Bowling Alone* uses the declining participation in bowling leagues as a symbol for what the author sees as the collapse of public, political life in the United States in recent decades. Some authors see this evanescence of the common good as a necessary consequence of the pluralism of American life today. Pluralism, by definition, means we disagree about what makes a good life for individuals.” Cf. HOLLENBACH, David., op. cit.

¹⁵³ Cf. RAWLS, John. *Political Liberalism*, p. 201.

¹⁵⁴ Cf. WOLFE, Alan. *One Nation After All: What Middle-Class Americans Really Think about God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, the Right, the Left*,

Esta não é, uma vez mais, a aposta de Hollenbach. Para ele a revitalização do tema clássico do bem comum é mais do que necessária se os Estados Unidos almejam navegar nas águas turbulentas da política. William Lee Miller, um estudioso protestante e especialista no desenvolvimento da Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos sugeriu que a recuperação do compromisso com o bem comum pode vir a ser “a base necessária para uma verdadeira república no mundo interdependente do terceiro século de existência desta nação”. Miller observou ainda que o catolicismo é uma das prováveis fontes capaz de suscitar uma recuperação do compromisso com o bem comum, uma vez que é a maior comunidade e aquela que, intelectualmente e espiritualmente, é a mais firme portadora da ideia do bem comum¹⁵⁵.

Os bispos norte-americanos concordam que a tradição cristã apresenta fontes que podem ajudar a encaminhar algumas das questões urgentes enfrentadas na sociedade norte-americana no seu estágio atual. Hollenbach recorda exemplos específicos de como os bispos estão ajudando a Igreja a contribuir para o bem comum através da solidariedade social da qual a sociedade norte-americana carece. Uma dessas grandes contribuições, já aventada anteriormente, é a Carta Pastoral do episcopado norte-americano *Economic Justice for All*¹⁵⁶, que apresentou as linhas gerais de uma visão bíblica e cristã da justiça. Sublinhou que esta visão da justiça pede ações que garantam a todas as pessoas os níveis mínimos de alimentação e atendimento de saúde, imprescindíveis para assegurar a dignidade humana. Reclamou a superação do desemprego que, ao deixar inúmeras pessoas à margem da sociedade, se coloca como uma exigência da justiça. A proteção da dignidade de cada pessoa foi compreendida na Carta como um projeto social. De fato, os bispos propuseram uma compreensão profundamente relacional ou solidária do que é ser humano: a dignidade humana só pode ser plenificada em comunidade. Desse modo, a exclusão da participação ativa na comunidade é uma violação da dignidade da pessoa. O bem de um indivíduo está entrelaçado com o bem social. Os direitos humanos também são definidos de forma relacional. Eles são chamados de condições mínimas para a vida em comunidade. Assim, ações de

and Each Other. Nova York: Viking, 1998, p. 54, 63 e 309. In: HOLLENBACH, David. “The Common Good and Issues in U.S. Politics – A Critical Catholic Approach.”

¹⁵⁵ Cf. MILLER, William Lee. *The First Liberty: Religion and the American Republic*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1986, p. 288-289. In: HOLLENBACH, David., op. cit.

¹⁵⁶ Cf. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS., op. cit.

proteção dos direitos humanos devem ser ações que objetivem aumentar a participação das pessoas na interação social e nas instituições sociais. Todas as pessoas que procuram trabalho devem ter a possibilidade de encontrar um trabalho dentro de um período de tempo razoável. Os jovens devem ter acesso a uma educação que lhes permita desenvolver suas capacidades e crescer em liberdade. Dessa maneira, a liberdade também é um produto social, pelo menos em parte. A proteção da saúde dos indivíduos é também um compromisso social, visto que tanto em sociedades avançadas quanto em desenvolvimento a saúde é cada vez mais dependente, seja para a obtenção de um ambiente saudável ou como forma terapêutica e preventiva básica de saúde. Todos esses bens são cada vez mais bens comuns, de modo que o bem-estar dos indivíduos é cada vez mais dependente da criação de padrões de vida social que permitam às pessoas atingi-los.

O papa João Paulo II, em suas encíclicas, chamou a atenção para a importância como a plenitude da vida humana é vivida em comum com os outros em suas constantes discussões da base moral da democracia. A democracia depende da participação de todos os cidadãos nas relações comunitárias, pois elas dão às pessoas uma medida do poder real para construir sua convivência. Ela requer a cooperação e a responsabilidade mútuas, que Aristóteles denominou de amizade cívica¹⁵⁷. Numa linguagem contemporânea mais apropriada, a democracia exige a solidariedade social com os outros. Nos termos de Hannah Arendt, as pessoas precisam ser capazes de agir em conjunto, e todos aqueles que são excluídos dessa interação social têm a sua liberdade e dignidade diminuídas.

É salutar frisar a definição dada por João Paulo II à solidariedade, uma virtude moral expressa na “determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos”¹⁵⁸. Esse compromisso com o bem comum se opõe diretamente às profundas divisões econômicas da maioria das sociedades neoliberais. Hollenbach recorda os abismos entre centro e subúrbios ou, ainda, entre as zonas rurais isoladas e os espaços dominados pelo crescimento e aprimoramento da alta tecnologia. Como o episcopado norte-americano propõe, o requisito básico da justiça exige trabalhar para “o estabelecimento de níveis

¹⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES., op. cit., 1067a, b.

¹⁵⁸ Cf. SRS, n. 38.

mínimos de participação na vida da comunidade humana para todas as pessoas”, que negativamente pode ser assim descrito: “a mais extrema injustiça é uma pessoa ou grupo ser tratados ativamente ou abandonados passivamente como se não fossem membros da raça humana”¹⁵⁹. Essa exclusão é o oposto da solidariedade, pois ela marginaliza as pessoas e grupos inteiros de sua participação na vida comum da comunidade humana. A situação de desemprego e miséria em inúmeras grandes cidades permite, segundo Hollenbach, invocar negativamente a expressão usada pelos bispos dos Estados Unidos em sua Carta Pastoral de 1986: “nós não precisamos de seu talento, não precisamos de sua iniciativa, não precisamos de você”¹⁶⁰. Esta constatação pode levar ao que Cornell West referiu-se como o “eclipse da esperança” – um “profundo sentimento de depressão psicológica, inutilidade pessoal e desespero social”¹⁶¹. Quando se diz repetidamente às pessoas que elas simplesmente não são necessárias, é preciso uma extraordinária autoconfiança para continuar tentando. Segundo Hollenbach, tais mensagens permeiam as estruturas de classe da vida norte-americana hodierna, levando às drogas e à violência na maioria dos grandes centros urbanos.

Quando os cidadãos simplesmente “toleram” tais condições sabendo que medidas corretivas poderiam ser tomadas, o bem comum é posto em xeque e a injustiça se estabelece. Dificilmente se pode pensar numa maneira mais eficaz para negar às pessoas a participação ativa na vida econômica da sociedade do que deixá-las numa situação de desemprego e abandono por anos a fio. Em uma sociedade tão rica como a norte-americana, essas pessoas praticamente são informadas de que não contam como membros da comunidade – seu bem não é parte de nenhuma comunidade. Foi assim que os bispos dos Estados Unidos propuseram em 1986, dizendo em sua Carta Pastoral que “a extensão do seu sofrimento [dos excluídos] é uma medida de quão longe estamos de ser uma verdadeira comunidade de pessoas”¹⁶². Os pobres do meio urbano ou rural são cidadãos norte-americanos e merecem ser tratados como tal. Para iniciar este processo, diz Hollenbach, faz-se necessário um compromisso renovado com um bem que deve estar acessível a todos, se for para estar acessível a qualquer um – o

¹⁵⁹ Cf. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS., op. cit., n. 77.

¹⁶⁰ Ibid., n. 141.

¹⁶¹ WEST, Cornell. *Race Matters*. Nova York: Vintage, 2001, p. 5 e 12-13. In: HOLLENBACH, David., op. cit.

¹⁶² Cf. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS., op. cit., n. 88.

bem comum. Começar a atuar juntos na consecução do bem comum põe a comunidade num caminho traçado em conformidade com as tradições do pensamento social cristão. Este seria o caminho para uma vida pública, na realidade norte-americana, curada de algumas de suas feridas mais profundas, além de ser o caminho para uma nova realização do bem que é comum.

O desafio da solidariedade social e do bem comum também se eleva em nível internacional. O fenômeno muito discutido da globalização sinaliza para as novas ligações entre as nações e povos que estão em desenvolvimento nos mais variados níveis, desde o político, o econômico (incluindo o comércio, as finanças, os investimentos, a produção e o consumo), o sociocultural (através da mídia, com os meios de comunicação de massa e a internet) e o ecológico. Ao se considerar o pensamento social cristão, alguns aspectos desta rede consistente de interdependência devem ser julgados negativos, porém outros extremamente positivos. A face negativa da globalização é evidente na realidade contínua de pobreza espalhada em alguns países em desenvolvimento, especialmente na África subsaariana, apesar do crescimento da economia global. Se por um lado os mercados e o comércio podem ser os motores da melhoria do bem-estar, por outro lado muitas pessoas sofrem com a falta de acesso a esses mercados e não participam dos benefícios advindos deles. A exclusão social novamente aparece como a marca da injustiça que causa a pobreza.

Em face da pobreza localizada em algumas áreas do globo, a questão central é como passar de padrões de interação global que deixam de fora nações inteiras e grandes partes de um continente inteiro para padrões baseados na inclusão e na reciprocidade. João Paulo II deu a esse novo padrão o nome de “globalização *na solidariedade*, uma globalização *sem marginalização*”¹⁶³. Esta é uma forma de interdependência amparada no princípio que a Conferência Episcopal norte-americana denominou “justiça básica” – a exigência de níveis mínimos de participação na vida da comunidade humana que permitem às pessoas viver com dignidade. Inclusão e participação com base na igualdade são as marcas fundamentais que devem envolver as instituições sociais, econômicas e políticas do mundo globalizado. Já em 2007, os bispos norte-americanos apelaram para um

¹⁶³ JOÃO PAULO II. “Da justiça de cada um nasce a paz para todos,” n. 3. *Mensagem XXXI Dia Mundial da Paz (01 de janeiro de 1998)*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121997_xxxi-world-day-for-peace_po.html. Acesso em: 21 de junho de 2011.

tipo de solidariedade global, a fim de superar o escândalo da pobreza e levando, ao mesmo tempo, à edificação do bem comum global¹⁶⁴.

De fato, a tarefa de assegurar a justiça mínima implica, necessariamente, uma superação das divisões tanto na vida interna dos Estados Unidos, enquanto tarefa doméstica, quanto na sociedade global, que exclui centenas de milhares de pessoas da participação no bem comum que, na verdade, a ação em conjunto deveria gerar. Hollenbach acena com uma proposta já encampada e, ao mesmo tempo, permanentemente nova: fazer uma “opção fundamental pelos pobres” e pelos excluídos ou marginalizados. Em 2007 os bispos norte-americanos se posicionaram da seguinte maneira: “Enquanto o bem comum abrange a todos, aqueles que são fracos, vulneráveis e a maioria que padece de necessidades merecem preocupação preferencial. Um teste moral básico para a nossa sociedade é a forma como tratamos os mais vulneráveis no meio de nós”¹⁶⁵.

A Igreja norte-americana parece ter obtido notável sucesso em comunicar a mensagem de que a preocupação com os pobres é parte central da vida cristã. Hollenbach aponta para o estudo realizado por William D'Antonio e seus coautores sobre as crenças dos católicos norte-americanos. O estudo concluiu que, em 2005, 84% dos católicos norte-americanos acreditavam que “ajudar os pobres” era “muito importante” para as suas vidas como cristãos católicos. O percentual é o mesmo que considerou que “a crença na ressurreição de Jesus dentre os mortos” é imprescindível para sua identidade católica. Tais números são notavelmente maiores do que os 47% que acreditavam que “os ensinamentos da Igreja Católica que se opõem ao casamento do mesmo sexo” são “muito importantes” ou os 44% que acreditavam que “os ensinamentos da Igreja Católica sobre o aborto” eram “muito importantes”¹⁶⁶. Os números são representativos de que as ações e o discurso compartilhados numa solidariedade social e intelectual contribuem para a ressignificação e o comprometimento com o princípio do bem comum.

¹⁶⁴ Cf. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. *Forming Consciences for Faithful Citizenship: A Call to Political Responsibility from the Catholic Bishops of the United States*, n. 88. Disponível em: <http://www.usccb.org/bishops/FCStatement.pdf>.

¹⁶⁵ *Ibid.*, n. 50.

¹⁶⁶ D'ANTONIO, William V. (eds.). *American Catholics Today: New Realities of Their Faith and Their Church*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2007, p. 24. Citado por: HOLLENBACH, David., op. cit.

4.7

Considerações preliminares

Na tentativa de construir uma concepção de bem comum plausível para cristãos e cidadãos, Hollenbach faz uso moderado da linguagem teológica, enquanto enfatiza o engajamento racional dos cristãos na economia de mercado, no âmbito universitário, no florescimento democrático, nos riscos e oportunidades da globalização e, de modo peculiar, nas questões políticas norte-americanas.

Os cristãos têm uma tradição de opção preferencial pelos pobres, assim como de liberdade religiosa e vida comunitária. Comunidades crentes normalmente têm acesso ao capital social e dão oportunidades iguais a todos. Fiel à abordagem clássica do pensamento social cristão, Hollenbach resiste aos dualismos. Ambas as tradições, a intelectual e a da fé, movimentam-se em direção à vida boa. Ambos, cristãos e cidadãos contribuem para o conceito de bem comum e o rumo da vida em comum. Seus esforços resultam numa noção coerente, integrada e acessível de bem comum.

A partir dessa compreensão reestruturada e revitalizada de bem comum, Hollenbach retoma dilemas sociais da sociedade contemporânea, que envolvem primordialmente a pobreza e a globalização. A responsabilidade individual, cujas ações e políticas promovem a pobreza ou a riqueza, é reorientada quando à luz dessa noção de bem comum. Essa mudança de foco insta a pensar sobre como campos de ação podem ser nivelados através de políticas e instituições, como o poder pode ser equilibrado em negociações contratuais, como os marginalizados podem ser incluídos e como todos podem ter acesso a bens comuns, tais como dignidade, trabalho, educação, saúde e moradia.

Para revitalizar o compromisso social a solidariedade intelectual deve estar enraizada na prática solidária. Neste sentido, conhecer histórias concretas em que ações pautadas pela noção de bem comum obtiveram sucesso, pode impulsionar alternativas para amenizar os efeitos negativos da globalização, bem como diminuir a pobreza nos grandes centros. Além disso, conhecer os fundamentos bíblicos do bem comum e da justiça social parece ser uma ferramenta extremamente útil às ações oriundas da comunidade cristã.

O duplo viés de solidariedade proposto por Hollenbach sinaliza positivamente no trato das questões relevantes para uma recompreensão dinâmica

do bem comum, seja a solidariedade social, que tornaria mais acessível à participação ativa de diferentes atores na vida política, contribuindo e se beneficiando dos padrões de interdependência que os mantêm unidos, seja a solidariedade intelectual, que facilita a conexão das pessoas entre si ao estabelecerem, deliberadamente, um diálogo capaz de ultrapassar as fronteiras que dividem os grupos, e neles, o mundo.

5

Considerações finais

Em meados de Abril de 2013, em correspondência virtual com o professor David Hollenbach, o indaguei sobre questões relativas ao bem comum. A primeira resposta de Hollenbach dizia que o individualismo presente na cultura norte-americana atual reclama cotidianamente uma ressignificação e o comprometimento com o princípio do bem comum. A segunda resposta acenou para sua preocupação acadêmica atual com o bem comum global, que levanta questões complexas sobre a soberania nacional e seus limites, especialmente o problema dos refugiados. E, por fim, Hollenbach confirmou uma de minhas expectativas ao estudar o tema, dizendo que o pluralismo dentro dos países e no âmbito global, permanece sendo o maior desafio na compreensão do bem comum. Pessoas que têm diferentes valores culturais e situações econômicas desafiam uma noção plausível para toda a comunidade.

Quando a religião é atuante em alguma forma ela está muito envolvida na sociedade. É muito difícil falar de religião como se ela fosse uma realidade à parte da sociedade. A função pública da religião é uma questão complexa até mesmo em sociedades com um alto nível de participação religiosa e com uma tradição de tolerância, pois as pessoas alimentam o receio de que grupos religiosos possam usar das políticas públicas para impor suas crenças sobre outros. Polarizações ao redor de temas polêmicos como aborto, sexualidade e valores familiares só fazem aumentar a desconfiança sobre organizações religiosas na política interna. Numa escala global, conflitos e fundamentalismos religiosos podem conduzir à conclusão de que a função pública da religião não é efetiva no mundo globalizado.

O autor estudado na tese, David Hollenbach, responde a estas preocupações com uma releitura do bem comum, um conceito significativo na teologia moral do pensamento social cristão, que se torna relevante no trato de problemas relativos à justiça e à comunidade na sociedade contemporânea. Em sua concepção tradicional, o bem comum é o bem relativo à vida humana em sociedade. Distingue-se do bem individual, embora em certa medida seja essencial para a realização de qualquer bem individual – como nos requisitos mínimos de

subsistência, ordem e justiça. O bem comum difere da relação com Deus, que é a plenitude de realização da vida humana (Sumo Bem). Também neste caso, a realização parcial do bem comum torna-se, no mínimo, instrumental para a realização individual. Dessa forma, os cristãos trazem para o centro do debate sobre a realização do bem comum uma motivação religiosa e lançam uma iluminação teológica distinta sobre seu conteúdo. Além disso, o interesse cristão na realização do bem comum motiva a uma partilha maior com os outros que, como eles, buscam uma vida boa em sociedade.

Obviamente nem todo tipo de compromisso religioso leva em consideração o bem comum. Um cristianismo que encontra paz somente no interior da comunidade de fé considerará a preocupação com a realização do bem comum um passatempo ou, ainda, uma ideologia. Hollenbach faz uso da tradição agostiniana, que vê o bem temporal da cidade terrena como responsabilidade daqueles que esperam a Cidade de Deus, e da tradição tomista, para quem as dimensões social e pessoal do bem humano são completadas, não negadas, pelo bem eterno da relação com Deus. Essa visão é consoante com a natureza social da pessoa, de tal forma que a realização plena dela só é possível em Deus, que é amor e comunhão. Consequentemente, a fé cristã exige a rejeição de toda tentativa de realizar em plenitude o bem comum, compreendido em sua perspectiva teológica, através de meios políticos. Diante da recusa ao totalitarismo e ao absolutismo, receios modernos em sua crítica à religião, há uma valorização da teia de relações que constitui a sociedade, tanto no âmbito político, como no de outras esferas de caráter econômico, eclesial, familiar, associativo, etc. Há, assim, uma salutar superação da distinção entre bens públicos e bens privados¹⁶⁷.

Esta compreensão mostra-se relevante não só na motivação cristã para participação na vida pública, mas também no encaminhamento de soluções para alguns problemas contemporâneos. Desde a modernidade, as sociedades ocidentais têm evitado controvérsias sobre o bem comum pelo viés de uma política da tolerância, que compreende a sociedade como uma estrutura na qual grupos e indivíduos buscam realizar sua noção privada de bem com o mínimo de interferência governamental. Alheio ao fato de que este individualismo moderno parece inapelável às sociedades tradicionais que se veem agora sob sua influência,

¹⁶⁷ HOLLENBACH, David. *The common good and Christian ethics*, p. 129 e 132ss.

Hollenbach argumenta que há problemas sociais críticos que simplesmente não encontram solução ao se adotar esta postura. O problema da pobreza nos grandes centros urbanos norte-americanos, entre outras realidades emergentes, indica que é preciso ir além dos valores predominantes de tolerância e não julgamento. Lidar com essas questões exige uma reviravolta na concepção de vida pública, marcada nos últimos séculos por uma privatização de todos os bens e pelos valores próprios que caracterizam a democracia liberal.

Hollenbach não sugere que o cristianismo ofereça uma solução pronta para a necessidade de uma nova abordagem da vida pública na sociedade contemporânea. As exigências do bem comum precisam ser discernidas e compreendidas quando em diferentes situações e contextos, por isso uma ampla participação na determinação dessas exigências já é parte do bem comum que os cristãos e os demais membros de uma sociedade buscam juntos.

Hollenbach encontra na solidariedade intelectual o instrumental capaz de conduzir essa discussão pública. O debate público não pode ser confinado às ideias laicas sobre o bem humano, mas todos os que participam dessa discussão pública devem fazê-lo imbuídos de uma empatia por outras formas de pensar e crer. A criatividade intelectual sobre as ideias centrais de uma dada tradição acerca do bem humano deve persuadir outras tradições para uma busca conjunta.

Entre apreciações positivas e negativas sobre o itinerário percorrido pelo autor, tratado na tese quase que em forma de esquetes, concordo que é urgente uma reflexão, confronto e um debate sobre o bem comum da humanidade em que todos sejam interlocutores e atores de pleno direito, porém favorecendo aqueles que atualmente estão em situações de desvantagem e exclusão. Hollenbach retoma esta questão ao tratar da pobreza nas grandes cidades norte-americanas.

Se no mundo contemporâneo é de fácil constatação o hiato existente entre lei moral e lei civil, este limite pede que o bem comum mantenha um caráter dinâmico para indicar que ele deve ser sempre compreendido. Hollenbach acentua não somente o caráter inteligível do bem comum, mas que uma política do bem comum é perfeitamente possível para uma sociedade plural e globalizada que valoriza a utilidade de parcerias temporárias e a tolerância de diferenças culturais e religiosas. O autor estudado assume uma noção de “bem comum” que é analógica, abarcando inteiramente diferentes tipos de comunidade. Uma das razões para pleitear o revigoramento do bem comum está no fato de que ele

favorece de maneira indébita as necessidades, mas seu objetivo é uma vida boa. Uma característica inerente à vida boa é a deliberação dos cidadãos livres e iguais sobre a forma de organizar a vida juntos. Para Hollenbach bens comuns são partilháveis, comunicáveis, não são necessariamente extrínsecos às relações que existem entre os que formam a comunidade. Sua leitura é positiva ao distinguir o bem comum daquele bem cuja função seja apenas agregar (bem-estar geral), assim como dos bens que são supostamente públicos somente enquanto eles se prestam ao bem-estar e aos direitos dos indivíduos (interesse público). Bens comuns são sempre enraizados na sociabilidade da comunidade. Um dos aspectos chaves do bem comum é o de bem de estar numa comunidade que é para todos.

Por este motivo, a concepção de justiça social apresentada nas asserções de Hollenbach não é, primordialmente, uma distribuição de coisas, mas uma maior participação efetiva em atividades sociais significativas. Esta definição se aproxima da clássica definição do pensamento social cristão. Hollenbach não se questiona sobre bens privados e em que sentido eles são privados. Uma lacuna que pode ser apontada em sua lógica de pensamento é o fato de ele não ter buscado fundamento no pensamento social para trabalhar a ideia de uma destinação universal dos bens – uma ideia que é controversa, mas que se coaduna perfeitamente com sua linha de raciocínio.

Numa realidade caracterizada por extremas desigualdades e injustiças nas mais variadas esferas de relações, recuperar o bem comum como justiça social, como na visão clássica, implica um comprometimento em prol dos menos favorecidos. Além disso, ela inclui e reforça quer a subsidiariedade, quer a atenção ao que já existe e é realizado em termos de promoção do bem comum, convidando a apoiar, aprofundar e ampliar os processos de transformação com compromissos educativos e formativos apropriados, postulados pelo autor na relação bem comum e democracia e bem comum e universidade católica. Hollenbach, ao refletir sobre as problemáticas sociais norte-americanas (centros urbanos degradados) e globais, ressalta a contribuição insubstituível desenvolvida por organismos internacionais, por organizações não governamentais, por associações e grupos, indicando que a promoção do bem comum depende em grande parte da atividade desenvolvida por estes corpos intermediários¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Cf. HOLLENBACH, David. *The common good and Christian ethics*, p. 173-244.

Hollenbach reafirma a necessária presença da sociedade civil – famílias, comunidades, redes de amizade, laços de solidariedade cultivados no trabalho, voluntariado, grupos e movimentos espontâneos – não para rejeitar, mas para completar o projeto da modernidade. A presença forte dos laços comuns encontrados nos diversos grupos da sociedade civil deve exercer um papel mais incisivo na seara pública.

Um dos objetivos de Hollenbach no trato do bem comum é mostrar os limites à aplicabilidade da tolerância. Segundo ele, a política liberal moderna é prudente ao lidar com o tipo de consenso e solidariedade que marcou os velhos regimes. Hollenbach argumenta que uma política liberal é capaz de muito mais que um deleite disfarçado de bens privados amparado numa tolerância de estilos de vida e religiões diversas. A tolerância pressupõe o bem de uma ordem social que permita às pessoas viver suas vidas sem indevidos transtornos. Ainda mais, a tolerância não é a melhor forma de apreensão de alguns bens sociais. Não há como tolerar a exclusão de cidadãos daquelas atividades majoritariamente distintivas da cidadania, tais como a liberdade e a igualdade na definição sobre como devemos viver nossas vidas em comum. Tendo em vista o viés político do bem comum, não há como tolerar a exclusão de bens que devem ser compartilhados, quando eles são um direito de todos.

Hollenbach vai além, ao dizer que nós não devemos tolerar os impedimentos de fato à participação no bem comum. A pesquisa da situação difícil da pobreza urbana utilizada por ele corrobora isto. O problema da pobreza urbana não pode ser remediado simplesmente pela tolerância racial, nem pela circulação de dinheiro e bens de utilidade. Sua proposta contempla a solidariedade como uma necessidade, um verdadeiro *modus vivendi* social compartilhado entre os cidadãos de ambas as categorias sociais. Interdependências meramente externas não são suficientes para constituir o bem comum.

Hollenbach é fiel às considerações teóricas aproximando-as da base onde se desenrola a interação social. Ações afirmativas requerem argumentos dinâmicos e matizados não baseados sobre a diversidade, mas sobre a solidariedade. Hollenbach censura uma sociedade liberal e tolerante pelo fato de subestimar as possibilidades práticas de solidariedade. Embora simpático a esta sua crítica, surge outra lacuna, perceptível em sua inabilidade de lidar com as complexidades de uma política de ações afirmativas.

Hollenbach é movido pelo interesse de esclarecer que as sociedades religiosas não são uma ameaça ao bem comum em seu viés político, pelo contrário, elas seriam uma base de experimentação. Uma tradição religiosa, como o catolicismo, tem fontes positivas capazes de motivar seus participantes a agir pelo bem comum. Parece irônico o fato de Hollenbach propor uma lista de movimentos ligados ao espectro religioso pautado pelo fundamentalismo. Diz ele que o fundamentalismo expressa-se através de uma atitude defensiva diante do pluralismo da cultura moderna. A mentalidade fundamentalista vê a modernidade como uma ameaça à própria identidade religiosa. Assim, é característica destas comunidades uma capacidade conflitiva inata e, conseqüentemente, uma inabilidade para o tipo de solidariedade intelectual proposto por Hollenbach. Sua postura poderia ser qualificada, em virtude do trato dado por ele a estas comunidades religiosas, um exercício fundamentalista.

O autor estudado postula que a comunidade cristã deve combinar fidelidade a uma visão particularizada de bem humano, de cunho evangélico, com um compromisso de discernir a moralidade comum necessária num mundo pluralista, mas interdependente. Em consideração a uma visão particularista do bem humano, universalizado pela virtude do diálogo, parece que Hollenbach utiliza de modo inadequado a *Gaudium et Spes*. Senão, qual seria o motivo pelo qual o Concílio começa sua Constituição sobre a Igreja com a palavra “luz das nações” – *Lumen Gentium*? Certamente não há intenção de mostrar que os cristãos são participantes salvos na esfera pública, mas acentuar sua contribuição à noção de solidariedade, inclusive enquanto esta é também uma realidade da cidade terrena. A definição de bem comum dada pela *Gaudium et Spes*¹⁶⁹ permite inferir a natureza relacional do sujeito e da sociedade como empenho que, em sua expressão, se encaminha para a perfeição pessoal e coletiva. Pela expressão “conjunto de condições” compreende-se o bem comum em termos quer qualitativos, como valor moral que facilita a consecução dos valores humanos, quer quantitativos, indicando os bens concretos necessários para a vida das pessoas e da sociedade. A pessoa humana se realiza na comunidade e a sociedade é compreendida como composta por várias comunidades ligadas de modo orgânico e solidário umas com as outras. É somente essa pertença, que implica

¹⁶⁹ GS, n. 74

participação ativa e criativa, dentro da variedade de tradições de comunidade, que conduz à plena realização humana.

Uma das críticas ácidas tecidas às considerações de Hollenbach pesa sobre sua visão de uma comunidade política plenamente inclusiva, que parece incompleta¹⁷⁰. Ele não responde adequadamente a questões instigantes como: para quem e para o que apelar diante de desentendimentos irreconciliáveis entre tradições sobre a natureza do bem? Seria o conceito pós-cristão do que é “razoável” compatível com as noções tradicionais de razão moral? Há possibilidade de um vocabulário comum para discutir a noção de bem? Hollenbach insiste que o conceito de bem cunhado pelo Concílio Vaticano II deixa em aberto a possibilidade de um engajamento fecundo entre conceitos alternativos. Isto pode até ser verdadeiro, mas quais garantias há de que os pensadores pós-modernos aderirão à proposta conciliar como sendo um conceito de bem universalmente acessível à razão humana? Por que quem rejeita a noção de verdade objetiva e transtemporal deve conceder prerrogativas políticas àqueles que sabem que professam tais verdades baseados na sua fé religiosa? Hollenbach simplesmente não parece responder a estas questões. Ademais, questões éticas pertinentes às divisões na atual sociedade norte-americana, cujos julgamentos correspondem às noções do bem, não são devidamente tratadas. Algumas dessas questões dizem respeito ao aborto *versus* “escolha”; homossexualidade e “casamento gay” *versus* as noções tradicionais de casamento; os direitos dos embriões *versus* a autonomia da comunidade científica. Não há discussão autêntica sobre como uma ética especificamente cristã concebe o bem comum ou qual função relevante alguns conceitos cristãos como discipulado, pecado, redenção e perdão devem ter na grande estrutura do debate. Hollenbach diz que o direito à liberdade religiosa avaliza, como um dever de justiça, a possibilidade de trazer o conceito religioso do bem para o diálogo com outras concepções desse mesmo bem. Esta postura soa plausível, porém discutível.

Por fim, a solidariedade não aparece entre as virtudes cardeais ou entre as virtudes teológicas, porém foi definida como uma firme e perseverante determinação de se empenhar pelo bem comum¹⁷¹. A solidariedade é uma atitude

¹⁷⁰ Cf. BRUGGER, E. Christian. *Journal of Markets & Morality*, Volume 7, Number 1 – Spring 2004, p. 132-135.

¹⁷¹ SRS, n. 38.

moral e uma consciência social que transforma, de fato, a interdependência das pessoas e grupos em um vínculo consciente de mútua responsabilidade. Essa solidariedade na teologia de Hollenbach tem dimensões intelectual e social. Daí advém sua proposta, extremamente importante no âmbito cultural, de denominar a solidariedade intelectual como uma disposição de espírito para tratar outras pessoas e grupos de modo suficientemente sério, a fim de envolvê-los no diálogo e no debate sobre como o mundo interdependente que compartilhamos deve ser construído e estruturado. Nas suas considerações sobre a solidariedade intelectual, Hollenbach deixa claro que a 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.

A compreensão expressa pelo autor no âmbito da solidariedade social e intelectual abre perspectivas para o reflorescimento do interesse pelo princípio do bem comum presente em diversas circunstâncias: no debate sobre os direitos humanos; na imposição da questão ética para o exercício político; na vitalidade da sociedade civil com suas múltiplas formas de interdependência, participação e subsidiariedade; e na crise do modelo de bem-estar social. Além disso, o interesse pelo bem comum é salutar para lidar com a insatisfação diante de uma ação democrática que se limita a procurar e a requerer o consenso às regras democráticas da vida civil, sem fundamentá-la num projeto de valor partilhado. A solidariedade é um paradigma partilhado da consciência social, que naturalmente remete a um aprofundamento dos temas da realidade da pessoa e da comunidade política, bem como de sua relação.

Finalmente, por causa da desconfiança de que as instituições políticas e econômicas darão voz e vez às questões supracitadas, talvez seja conveniente fomentar uma despretensiva conversão social, que seja capaz de penetrar nas organizações sociais, tecnológicas, ambientais, de saúde e, inclusive, alianças religiosas globais.