

# Notas breves sobre a política no pontificado de Bento XVI

MIGUEL MORGADO

Instituto de Estudos Políticos (UCP), Lisboa

## I

Por mais estranho que pareça, ocorreu-me que uma boa maneira de introduzir esta complexa questão da política no contexto do pontificado de Bento XVI seria recordar uma troca epistolar entre Michel Foucault e o seu editor na Gallimard, Claude Mauriac. Como se sabe, Foucault apoiou a Revolução iraniana que acabaria por derrubar o governo do Xá no final da década de 70. Os nossos propósitos aqui não nos obrigam a ponderar as razões desse apoio. Mas a troca verbal entre os dois é digna de registo. Mauriac, representando aqui o típico intelectual secularizante, não compreendia a opção de Foucault, e fez questão de recordá-lo de uma certa conclusão histórica. A de que quando se pondera a questão da “espiritualidade e da política”, dizia Mauriac, “já vimos o que isso nos deu”. A resposta de Foucault foi surpreendente e lapidar. Limitou-se a dizer: “E a política sem espiritualidade, meu caro Claude?”<sup>1</sup> Numa palavra, o que é que a política sem espiritualidade nos deu?

<sup>1</sup> Cit. in Bonnie Honig, “What Foucault Saw at the Revolution. On the Use and Abuse of Theology for Politics”, *Political Theory*, 36, 2, 2008, p. 309.

Esta é uma pergunta a que Bento XVI não tem fugido. Está sempre presente quando o Papa recapitula as críticas dos totalitarismos, bem como quando repudia as tentações da estatização da sociedade por meios não totalitários. Está sempre presente quando escutamos as recorrentes críticas do materialismo e do relativismo das sociedades ocidentais, da degradação da ecologia humana na banalização da dignidade da pessoa humana, na dissolução da família, na aceitação da prática do aborto ou na abertura irreflectida a todo o tipo de técnicas ultramodernas da biotecnologia. Está presente quando o Papa reclama a permeabilidade do espaço público formal e informal nas várias comunidades políticas ao discurso assumidamente cristão, ao diálogo que não assenta na renúncia ou omissão a referências de cariz directa ou indirectamente religioso. Está presente quando o Bento XVI apela a uma nova concepção de cooperação e coordenação entre os povos do mundo para a resolução de problemas como a pobreza e a fome, os conflitos militares ou a opressão de minorias étnicas ou religiosas. Está presente quando no dia anterior à morte de João Paulo II, o então Cardeal Ratzinger avisava que “o perigo real e mais grave nos nossos tempos reside, precisamente, neste desequilíbrio entre as possibilidades técnicas e a energia moral”<sup>2</sup>.

Nada disto, porém, deve sugerir que o Papa se deixou seduzir por uma qualquer versão de uma teologia política. Nas Encíclicas *Deus Caritas est* e *Caritas in veritate* a justa autonomia da esfera temporal se viu reafirmada com todo o vigor. Mas a autonomia da esfera temporal relativamente à espiritual não indica que elas estejam separadas por uma espécie de cordão sanitário. Tal seria até impossível. A política e a justiça são inseparáveis: “A justa ordem da sociedade e do Estado é dever central da política. (...) A justiça é o objectivo e, conseqüentemente, também a medida intrínseca de toda a política. A política é mais do que uma simples técnica para a definição dos ordenamentos públicos: a sua origem e o seu objectivo estão precisamente na justiça, e esta é de natureza ética. Assim, o Estado defronta-se inevitavelmente com a questão: como realizar a justiça aqui e agora? Mas esta pergunta pressupõe outra mais radical: o que é a justiça?”<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, “On Europe’s Crisis of Culture”, 1 de Abril de 2005, consultado em <http://www.catholiceducation.org/articles/politics/pg0143.html>.

<sup>3</sup> Bento XVI, *Deus Caritas est*, §28.

As exigências da política são de tal ordem que podem conduzir os seus actores a uma “cegueira ética”<sup>4</sup>. A tendência para o empobrecimento espiritual das sociedades ocidentais estimula as condições propiciadoras dessa mesma “cegueira ética” que afecta, ou pode afectar, políticos e cidadãos comuns. Superar a “cegueira ética” solicita uma certa força espiritual que é difícil, se não impossível, receber sem o auxílio da fé ou da abertura à verdade da fé. É certo que a política mobiliza o uso da razão, e não da fé. Mas as perdições da razão requerem uma orientação ou uma bússola que só pode provir de um domínio que transcenda a própria política.

Note-se que o Papa não pretende que a Igreja se imiscua nas questões do Estado, nem criar um falso vínculo entre a adesão à fé e conduta católicas, por um lado, e a política sã, por outro. Bento XVI aceita como aquisições que podem reclamar validade universal a proibição da imposição de uma religião pelo poder do Estado e a liberdade religiosa, o respeito pelos direitos fundamentais e iguais para todos os homens, e a separação de poderes e o controlo da acção do Estado<sup>5</sup>. (Embora se admita que a concretização destes princípios deve proceder de contextos sócio-históricos adequados).

O que me parece ser crucial para este Papa é que a voz da fé possa assumir-se, sem complexos, nem pressões externas, como interlocutor indispensável na orientação da razão política nas sociedades. Na Encíclica já citada, o Papa indica que não cabe à Igreja impor uma sua doutrina à sociedade e à vida política do Estado como sistema normativo exclusivo. A doutrina do direito natural seria aqui um bom exemplo. Também não cabe à Igreja a edificação de uma ordem política, nem se deixar seduzir por uma esperança vã de realizar aqui e agora uma sociedade perfeitamente justa. Nada é mais repetido do que a condenação da politização da religião e nada é mais recordado do que os limites essenciais da política e da acção política.

O que o Papa não diz, mas que me parece estar implícito no que escreve, pode ser descrito do seguinte modo: para que os católicos e a Igreja possam cumprir o seu papel de interlocutores no espaço público plural das sociedades modernas é preciso levar a cabo a sua remobilização política. Mobilização política quer dizer participação política; significa participação no espaço público-político comum. Evidentemente, não se trata aqui de

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ratzinger, “On Europe’s Crisis of Culture”.

fundar partidos políticos, nem movimentos eleitorais, nem sequer de criar Ligas Católicas dispersas pelos vários partidos já existentes. Trata-se, antes, de interromper uma tendência de apatia ou pelo menos de desmobilização dos católicos enquanto cidadãos *católicos* nas sociedades modernas. Portanto, trata-se de assumir uma responsabilidade pública.

Na verdade, é possível ler as considerações do Papa como uma chamada à responsabilidade cívica dos católicos. Até porque a Igreja sempre denunciou a ilusão de que as estruturas políticas estatais pudessem substituir a espiritualidade que preenche realmente de sentido as instituições infra-políticas, assim como as inúmeras práticas públicas, semi-públicas e privadas. E tão-pouco a espiritualidade cristã pode ser substituída pelas normas e conteúdos do Iluminismo setecentista que alguns reclamam como a única fonte legítima do tecido moral das sociedades modernas. A assunção desta responsabilidade implica que a atitude cristã diante da política nunca poderia ser a do alheamento ou do distanciamento olímpico. A Igreja não *pertence* ao mundo da política, mas está presente, e no centro, se é lícito dizê-lo, do mundo da política.

É verdade que a Igreja não é um “agente da sociedade”, mas antes uma “sociedade distinta”, e com uma vocação própria<sup>6</sup>. Mas nas questões da justiça e do bem comum, e enquanto “sociedade distinta”, a Igreja não está situada fora das fronteiras da política e da discussão pública. De resto, como nota Bento XVI, apoiando-se evidentemente na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, “[o]s olhos da fé permitem-nos vislumbrar que as cidades celestes e as cidades terrenas se compenetraram de forma mútua e estão intrinsecamente ordenadas umas para as outras”<sup>7</sup>. A Igreja possui até um conjunto de princípios que deve orientar pelo menos o julgamento das políticas e práticas temporais: o princípio da dignidade da pessoa humana, da solidariedade, da subsidiariedade e do bem comum enquanto bem complexo que inclui os aspectos individuais e comunais da pessoa. Esses princípios são morais e políticos, mas são iluminados por uma sabedoria que não provém da humanidade reduzida a si mesma. A enunciação destes princípios, uma vez mais, desperta uma responsabilidade, a saber, a “responsabilidade dos

<sup>6</sup> Richard John Neuhaus, “Pope Benedict on Love and Justice”, *First Things*, Maio 2006, p. 62.

<sup>7</sup> Bento XVI, “Discurso aos Participantes na Sessão Plenária da Pontifícia Academia das Ciências Sociais”, 3 de Maio de 2008, consultado em [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080503\\_social-sciences\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080503_social-sciences_po.html).

cristãos de trabalhar pela paz e a justiça e o seu compromisso irrenunciável em vista de construir o bem comum”<sup>8</sup>. É, pois, a responsabilidade cívica de assumir tarefas indeclináveis associadas à participação política, cívica e comunitária, nas redes sociais, nas associações voluntárias, nas famílias, nos grupos comunitários. A afirmação do princípio da subsidiariedade traz consigo e imediatamente a afirmação da responsabilidade e da liberdade. E é num contexto de responsabilidade e de liberdade que se geram as relações autênticas de amor. Os católicos devem envolver-se na sociedade num espírito de serviço que obedece ao amor que se desdobra na dedicação ao bem do próximo.

## II

Não é muito frequente o Papa recomendar a leitura de obras sobre política ou de filosofia política. No entanto, foi precisamente isso que fez numa alocução dedicada à figura de João de Salisbúria, um grande pensador do século XII. Claro que o Papa falou sobretudo da grande obra filosófica de João de Salisbúria, o *Metalogicon*, mas não deixou de sublinhar o *Policraticus*, uma obra exclusivamente dedicada aos problemas da filosofia política e, diga-se, muito pouco dócil – contém uma doutrina ríspida do tiranicídio, por exemplo. Apesar de ter elogiado a elegância do título da obra *Policraticus*, Bento XVI, talvez por economia de palavras, não mencionou o sugestivo subtítulo da mesma “Das frivolidades dos Cortesãos e as Pegadas dos Filósofos”.

Lendo João de Salisbúria percebemos imediatamente que o autor não poupa os lisonjeadores, sobretudo os lisonjeadores do poder. E João sublinha que o compromisso com a verdade supõe a disposição contrária à do lisonjeador e à do cortesão: “A verdade é dura e muitas vezes é a progenitora das dificuldades na medida em que recusa lisonjear quem quer que seja”<sup>9</sup>. Na política, o cristão deve orientar a sua conduta pela virtude da moderação, mas não pode adotar a disposição do lisonjeador sem se trair a si mesmo. A adulação dos poderes fácticos é uma forma de servidão infame.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> João de Salisbúria, *Policraticus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), III.6.

Noutro ponto do *Policraticus*, João recomenda ao governante uma posição de equilíbrio entre a arrogância e a pusilanimidade, isto é, que o governante deve reconhecer a dignidade própria do seu “esplendor público” e a necessária humildade que a sua condição privada torna indispensável. O governante tem de preservar a sua dignidade pública sem atentar contra a dignidade dos outros que governa. Mas, para preservar a sua dignidade pública, o governante não pode descurar a dignidade intrínseca à sua pessoa privada. Nem a dele nem a dos outros<sup>10</sup>. No capítulo seguinte, João faz uma recomendação ainda mais interessante, desta feita de validade mais geral. Diz ele que os cidadãos não podem preferir os seus próprios assuntos aos assuntos dos outros. Devem cumprir o movimento da afeição que os une aos seus semelhantes, os quais com a força da caridade se convertem em seus irmãos. Mas não deixa de avisar que esta comunhão entre os concidadãos deve ser orientada e limitada pela moderação. O que quer João dizer com isto? Que se o cidadão ama os seus irmãos, então tem de procurar corrigir os seus erros quando eles se desviam do caminho da rectidão. É como se lhes devesse isso. E João não ilude o carácter doloroso de tamanha tarefa. Doloroso para todos: tanto para quem corrige, como para quem é corrigido<sup>11</sup>. Seja como for, o cidadão não pode evadir-se desta responsabilidade.

Em tempos democráticos, a formulação de João deste problema político não pode ser recuperada nos mesmos termos. Porém, não é impossível encontrar uma tradução ou uma adaptação coerente. Em parte, talvez encontremos algum eco da recomendação de João de Salisbúria nas palavras do antecessor de Bento XVI, Bento XV. Foi ele quem apelou a uma certa “nobreza” encarregue de um “sacerdócio” temporal específico. Não que essa “nobreza” denominasse uma qualquer classe social concreta e rígida; antes remetia para a nobreza das virtudes cristãs, a qual tinha por missão a elevação e “purificação do mundo”<sup>12</sup>. Na democracia dos nossos tempos, e além da força do exemplo pessoal e da entrega silenciosa ao outro, o cuidado com os nossos concidadãos exprime-se também, em condições de liberdade, na acção comunicativa, ou, por outras palavras, na participação no espaço público democrático de comunicação. Integrando a recomenda-

<sup>10</sup> Ibid., IV.7.

<sup>11</sup> Ibid., IV.8.

<sup>12</sup> *L'Osservatore Romano*, 5/6 de Janeiro 1920, citado em Plínio Corrêa de Oliveira, “Genesi della Nobiltà. La sua Missione nel Passato e nel Presente”, *Con-tratto*, 1998, pp. 46-48.

ção de João, poderia dizer-se que essa participação não pode implicar a abdicação da verdade que o cristão, enquanto cristão, partilha. E não pode implicar a renúncia a fazer uso da palavra com os conteúdos próprios que definem o cristão enquanto cristão.

Segundo Bento XVI, a tese central do *Policraticus* pode ser apresentada nos seguintes termos: “existe uma verdade objectiva e imutável, cuja origem é Deus, acessível à razão humana. Esta verdade diz respeito à actuação prática e social. É uma lei natural, onde as leis humanas e políticas e a autoridade religiosa devem inspirar-se para que possam promover o bem comum. Esta lei natural é caracterizada por uma propriedade a que João chama ‘equidade’, isto é, a atribuição a cada pessoa dos seus direitos. Daqui seguem-se preceitos que são legítimos para todos os povos e que não podem em ocasião alguma ser ab-rogados”<sup>13</sup>. Já vimos que Bento XVI exclui a imposição unilateral da doutrina da lei natural no campo do sistema normativo das sociedades modernas ocidentais. Contudo, neste comentário, mais do que a apologia de uma determinada concepção do direito natural, transparece uma consideração urgente sobre a vida moral, política e intelectual dos povos contemporâneos. O que seduz Bento XVI é precisamente a articulação entre a razão e os conteúdos éticos. Por outras palavras, que nenhuma sociedade política sã pode ser fundada no irracionalismo moral, no emotivismo ou nas várias índoles do subjectivismo; que a concepção da pessoa humana como sujeito de direitos não procede de uma perspectiva radicalmente individualista ou atomista, mas da articulação de uma verdade que estrutura a vida social e espiritual dos homens. Também não deixa de ser interessante a associação entre aquilo a que João chamava a “tirania dos príncipes” e o que Bento denomina “ditadura do relativismo”. A opressão política aparece como uma espécie de imagem da opressão gerada pelo predomínio do “relativismo” em muitas esferas das sociedades contemporâneas e que começa por ser uma opressão intelectual até penetrar no domínio da moral e do social. Tal como o príncipe tirânico absorve para si, e consome, a personalidade dos seus súbditos, também a uniformidade do relativismo esgota a energia intelectual, fecha o espírito humano e corrói a vivência social. Razão, ética, liberdade e responsabilidade consti-

<sup>13</sup> Audiência Geral de 16 de Dezembro de 2009 – João de Salisbúria, consultado [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20091216\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091216_en.html).

tuem as palavras-chave da actualização de João de Salisbúria levada a cabo por Bento XVI.

Por outro lado, João de Salisbúria e Bento XVI estão de acordo quanto à questão de que o poder político tem de estar submetido à lei e que não existe cidadania em liberdade sem respeito e confiança na lei. Mas não se trata aqui de uma concepção meramente positivista da lei, em que a lei escrita ou positiva esgota o direito. Ambos sabem muito bem que a lei escrita pode ser um mero instrumento do poder e, por conseguinte, causa de injustiça. Bento XVI adapta João quando invoca a concepção especificamente democrática da criação da lei, isto é, que esta deve decorrer de um processo de formação colectiva. Na realidade concreta, falar de processos de participação colectiva na criação das leis é, de um modo ou de outro, falar na legitimidade da maioria para definir o que é a lei. E imediatamente isso levanta o problema clássico das maiorias injustas ou corruptas. Mas não só. Levanta igualmente o problema de uma concepção estritamente voluntarista da lei positiva de um Estado, isto é, que tudo o que resulte da vontade de uma maioria legitimamente formada é legal e, portanto, justo. Por outras palavras, que o que a maioria quer é justo. Ora, para Bento XVI e João de Salisbúria há coisas, actos e práticas que são intrinsecamente justas e outras que são intrinsecamente injustas e que, portanto, nunca podem ser legais. Independentemente das maiorias que possam ser mobilizadas para as desrespeitar ou legitimar.

Em paralelo, Bento XVI subscreve a doutrina geral dos direitos humanos – sem ter aí a companhia de João, claro. Mas já nos tempos em que ainda era Cardeal não deixou de sugerir que hoje em dia essa doutrina deveria ser complementada por uma outra que indicasse os “deveres do homem” e dos seus limites. No fundo, esta preocupação caminha a par com a insistência da associação íntima entre liberdade, própria da natureza do homem, e a responsabilidade. Por um lado, temos a recapitulação da antiquíssima conclusão de que liberdade sem responsabilidade degenera em licenciosidade. Por outro lado, temos uma consideração mais profunda e que decorre da crítica a concepções radicais da liberdade humana em que esta é entendida não só como livre-arbítrio, não só como auto-interpretação, mas sobretudo como criação do homem por si mesmo. Numa palavra, a liberdade converte-se no todo da natureza humana, e, no mesmo movimento, aniquila a própria noção de natureza do homem. Ora, assim como o ho-



mem não pode recorrer às tecnologias para se tornar num “produto de si mesmo”, também as comunidades políticas e os cidadãos não podem agir num horizonte de pura criação irrestrita de si próprios.

Neste sentido, o desígnio de Bento XVI de articular a liberdade humana com a responsabilidade, a razão com os conteúdos éticos, a solidariedade com o amor, corresponde, em última análise, a um esforço profundo de edificação da boa sociedade. É o seu contributo para uma sociedade que prefigure a Cidade de Deus. Por vezes diz-se que, neste domínio, o Papa é “conservador”. De uma certa perspectiva, o epíteto não é inteiramente enganador. Afinal, o propósito de proteger e reconstituir os conteúdos morais da sociedade que não podem estar à mercê do ímpeto destruidor de certas forças sociais, económicas, políticas e históricas, pode ser visto com um acto de *conservação*. Porquanto há coisas e práticas, costumes e símbolos, que é conveniente e necessário conservar. Mas este seria apenas um ponto de vista excessivamente unilateral. É que, como nesta concepção a boa sociedade, e os conteúdos morais que a acompanham, são elevados pelo amor, a atitude meramente *passiva* de conservação perde consistência. O amor, ou a caridade na verdade, é sempre, como se sabe, promessa de transformação.