



CATOLICA

CIEP · CENTRO DE INVESTIGAÇÃO
DO INSTITUTO DE ESTUDOS POLÍTICOS

LISBOA

A ideia de uma sociedade cristã, o liberalismo e as duas cidades

Pedro Ferro

Working Paper 02/2020

Research Group in Political Theory and Comparative Politics

CIEP – Centro de Investigação do Instituto de Estudos Políticos
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa | +351 217214129 | ciep@ucp.pt
<https://iep.lisboa.ucp.pt/pt-pt/ciep-working-papers>

Neste texto, revisito a relação entre o liberalismo político e “a ideia de uma sociedade cristã”, à luz do reacender do debate acadêmico e ideológico sobre a salubridade moral e social do liberalismo contemporâneo e sobre a (in)compatibilidade entre a modernidade liberal secular e os valores da tradição judaico-cristã. Para este efeito, remonto, primeiro, à linhagem histórica e conceptual do(s) liberalismo(s). Detenho-me na sugestão de Böckenförde, segundo a qual o Estado constitucional é sobretudo uma ordem de liberdade e de paz, em contraste com a antiga ordem de verdade e virtude, sublinhando que a ordem liberal democrática assenta na especificidade da ética política e institucional e na ideia de “razão pública”. Depois, abordo os limites, riscos e eventuais contradições desta concepção, no que respeita à neutralidade moral do Estado e à relação entre “statecraft” e “soulcraft”, atendendo também à evidência crescente de um liberalismo iliberal. Expresso a minha convicção de que a ordem liberal não é autossuficiente: precisa de um suplemento de alma, necessita de conversar com algo que lhe é exterior, nomeadamente com a tradição clássica e a Fé bíblica. Finalmente, discuto qual o significado e o lugar, num regime liberal, da “ideia de uma sociedade cristã”.

In this paper I revisit the relationship between political liberalism and “the idea of a Christian society”, in light of the rekindling of the academic and ideological debate about the moral and social sanity of contemporary liberalism and about the (in)compatibility between the secular liberal modernity and the values of the Judeo-Christian tradition. Firstly, I go back to the historical and conceptual lineage of liberalism(s). I dwell on Böckenförde's suggestion that the constitutional state is above all an order of freedom and peace, in contrast to the old order of truth and virtue, stressing that the liberal democratic order is based on the specificity of political and institutional ethics and in the idea of “public reason”. Then, I address the limits, risks and possible contradictions of this conception, with regard to the moral neutrality of the State and to the relationship between statecraft and soulcraft, also taking into account the growing evidence of an un-liberal liberalism. I express my conviction that the liberal order is not self-sufficient: it needs a soul supplement, it needs to talk to something outside it, namely with the classical tradition and the biblical Faith. Finally, I discuss what is the meaning and the place, in a liberal regime, of “the idea of a Christian society”.

A ideia de uma sociedade cristã, o liberalismo e as Duas Cidades

J'espère mourir un religieux pénitent et un libéral impénitent.

Henri-Dominique Lacordaire

A frase em epígrafe é uma provocação, mas não inteiramente. Trata-se do suposto epitáfio de Lacordaire, e ecoa as desventuras do “catolicismo (politicamente) liberal”¹ francês no século XIX. Nos últimos tempos, assistimos ao ressuscitar do debate académico e ideológico – mormente nos EUA e no Canadá – sobre a salubridade moral e social do liberalismo contemporâneo e, nomeadamente, sobre a compatibilidade entre a modernidade liberal secular e os valores da tradição judaico-cristã, em geral, e do catolicismo, em particular.² O ponto de ignição tem sido o crescente assédio administrativo, laboral, judicial, mediático e (mais recentemente) legislativo a pasteleiros, floristas e fotógrafos que se recusam, por razões religiosas e de consciência, a participar na celebração de *casamentos* entre pessoas do mesmo sexo; a professores (ou estudantes) e clérigos que ousam pronunciamentos “politicamente incorrectos” sobre a homossexualidade ou sobre a “ideologia de género”; a instituições relutantes em promover a adopção de crianças por dois *pais* ou duas *mães*, ou em abonar o transgnderismo, ou em facultar o aborto e a contracepção (como no caso da Irmãzinhas dos Pobres, face ao Obamacare), etc. Tudo isto não é propriamente novo, mas depois da constitucionalização do dito *casamento* pelo Supremo Tribunal dos EUA, no caso *Obergefell v. Hodges*, essa tendência tornou-se – como seria de esperar – mais hostil e sufocante, comprimindo a liberdade religiosa e o espaço de objecção de consciência. E o mesmo acontece no Reino Unido, em França, em Espanha, na Austrália...e, ao seu nível, na UE e na ONU.

Por um lado, assistimos – na cultura e discurso dominantes – a uma redefinição orwelliana dos conceitos de natureza, homem e mulher, família, igualdade, liberdade, direitos, tolerância, discriminação, etc., em chave mais ou menos niilista e materialista.

¹ Embora o assunto seja discutido, este ensaio pressupõe não existir umnexo conceptual entre o constitucionalismo liberal, por um lado, e o chamado liberalismo religioso ou a teologia liberal, por outro.

² Ver, por todos, *A Liberalism Safe for Catholicism? Perspectives from The Review of Politics*, Edited by Daniel Philpott and Ryan T. Anderson, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2017 (doravante, LSC), passim.

Por outro lado, o “politeísmo de valores” é agora a religião civil da modernidade secular, tornada confessional. Agora, o monoteísmo bíblico é o pecado capital.³ Não porque cristãos ou judeus queiram “impor a sua moral” aos outros, como se costuma dizer, ou porque recusem o pluralismo. Mas porque quem afirma – como eles devem afirmar – que os deuses da Cidade são falsos ídolos (ou mesmo que são demónios), e resiste a prestar-lhe culto e sacrifícios, é réu de intolerância, impiedade e *ateísmo*, porquanto ameaça a ordem pública e os “bons costumes” (tal como na antiga Roma pagã). Naturalmente, esse amoralismo tornou-se – ele próprio – um moralismo censório: a nova “ortodoxia secularista”. Para o paganismo ético reinante, os cristãos ou judeus ortodoxos, entre outros, não podem ser tolerados, não podem verdadeiramente ser bons cidadãos. Como disse o *católico* renegado (e Governador de New York) Andrew Cuomo, eles «não têm lugar no Estado de New York». Ser contra o *casamento* gay é ser «anti-New York. É também ser anti-americano».⁴ Restar-lhes-ia o exílio, o gueto ou a catacumba. Consta que o antigo Cardeal de Chicago, Francis George, confidenciou no final da sua vida: «Eu espero morrer na cama, o meu sucessor morrerá na prisão, e o seu sucessor morrerá como mártir na praça pública».⁵

Neste ensaio, gostaria de participar – ainda que a traços gerais e inevitavelmente parcelares – no debate sobre se este estado de coisas corresponde a um lapso e *fracasso* ou, ao contrário, a um *sucesso* do liberalismo: se é defeito ou feitio. Ou, por outras palavras, se resulta de uma infeliz traição, desfiguração e degeneração do *verdadeiro* liberalismo, eventualmente sanável, ou se é uma manifestação do seu autêntico rosto, da sua alma.

³ Ver Joseph Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, San Francisco: Ignatius Press, 2004, p. 231: «Platão tinha razão quando identificava a maior divindade com a ideia de bem (...). Mais ainda: as três questões – as que dizem respeito à verdade, ao bem e a Deus – não são senão uma única questão».

⁴ Cf. George J. Marlin, “Andrew Cuomo, the Catholic Anti-Catholic”, *The Catholic Thing*, April 9, 2014. Disponível em: <https://www.thecatholicthing.org/2014/04/09/andrew-cuomo-the-catholic-anti-catholic/> (2018-07-21); cf. *The Christian Post*, “Christian Group asks Cuomo for Apology over Gay Marriage Comments”, Oct 25, 2011. Disponível em: <https://www.christianpost.com/news/christian-group-asks-cuomo-for-apology-over-gay-marriage-comments-59346/~> (2018-07-19).

⁵ Infelizmente, não parece que o seu sucessor na diocese de Chicago – o arcebispo *liberal* Blase Cupich – faça tenções de morrer na prisão (por estas razões) ... Contudo, as palavras seguintes de Francis George, na mesma ocasião, são esperançosas: «o seu sucessor [o sucessor do sucessor de Cupich] apanhará do chão os cacos de uma sociedade em ruínas e ajudará a reconstruir, pouco a pouco, a civilização, como a Igreja tem feito com tanta frequência na história da humanidade». Cf. John L. Allen Jr., “Chicago Cardinal Francis George, the ‘American Ratzinger,’ dies”, *Crux*, Apr 17, 2015. Disponível em: <https://cruxnow.com/church/2015/04/17/chicago-cardinal-francis-george-the-american-ratzinger-dies/> (2018-07-21).

Aristóteles ou Nietzsche ou nada?

Para boa parte dos defensores da segunda alternativa, os problemas do liberalismo são fundacionais e estão inscritos no seu código genético. Brotariam do impulso filosófico político nascido de Maquiavel, Francis Bacon e Thomas Hobbes, e do seu epicurismo e «furor antiteológico», nos termos de Leo Strauss.⁶ Nomeadamente, radicariam no materialismo, empirismo e «hedonismo político» hobbesiano; e no respectivo conceito – demasiado rasteiro, estreito e hirto – de bem humano, marcado pelo direito absoluto e incondicional do homem à auto-preservação (no estado de natureza), que seria também a sua mais poderosa paixão. Resultariam do cancelamento da vocação da pessoa humana para o seu fim ou perfeição (a *vida boa* ou o *summum bonum* dos clássicos e cristãos), de acordo com a sua natureza. Assentariam na substituição da antiga “lei natural” pelos “direitos naturais” modernos, e pelo «pequeno catecismo dos direitos do homem» (como diria Burke), depois; e na consequente prioridade dos direitos do indivíduo sobre os deveres perante Deus e os outros.⁷ Derivariam da convicção de que o homem é um animal apolítico; e de que as obrigações e valores humanos significativos têm um fundamento somente contratual, consensual e autonomista. Decorreriam de uma concepção puramente negativa de liberdade (entendida como ausência de coerção), desconsiderando quer a bondade intrínseca do objecto das escolhas humanas – i.e., o valor positivo do exercício de liberdade – quer os obstáculos internos à liberdade (por fraqueza moral),⁸ e descaindo no subjectivismo e na arbitrariedade.

Hobbes seria não talvez o pai, mas o avô, quer do liberalismo quer da democracia. Por sua vez, a antropologia do «judicioso Locke», como diz Strauss,⁹ seria ainda basicamente hobbesiana – ainda que convenientemente domesticada – consagrando a hegemonia do interesse próprio no concerto das pulsões humanas, e favorecendo o individualismo crasso, o obscurecimento da ideia de bem comum, o utilitarismo, o

⁶ Cf. Leo Strauss, “The Three Waves of Modernity”, in *An Introduction to Political Philosophy*, pp. 84 ss.; e *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953, pp. 165 ss.

⁷ Cf. Ernest L. Fortin, “The Natural Wrong in Natural Rights—and the Problem With Communitarianism”, *Crisis Magazine*, May 1, 1994. Disponível em: <https://www.crisismagazine.com/1994/the-natural-wrong-in-natural-rights-and-the-problem-with-communitarianism> (2019-05-30).

⁸ Cf. Charles Taylor, “What's Wrong with Negative Liberty” (1979), in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1991, passim.

⁹ Cf. Strauss, *Natural Right and History*, p. 166. Strauss alude ironicamente às numerosas referências de Locke, no *Treatise of Civil Government*, ao «judicioso [Richard] Hooker» (um sincero cristão aristotélico do século anterior), descobrindo aí vestígios esotéricos de um cripto-hobbesiano Locke.

animus aquisitivo, o economicismo, etc. A seu tempo, Tocqueville tinha já vislumbrado as densas e escuras nuvens que pairavam sobre o futuro da democracia americana, avisando sobre o seu potencial de egoísmo, materialismo, conformismo, mediocridade e avidez, sob um «doce despotismo». Entretanto, a liquefacção das conexões e laços naturais ou tradicionais – não propriamente escolhidos – teriam contribuído mais ainda para o “atomismo social” (desenraizando o homem democrático dos seus semelhantes e dos seus vizinhos, do seu passado e da sua terra) e, finalmente, para a recusa, *emancipação* e manipulação da sua própria natureza, agora despojada de qualquer mensagem moral.

Para Patrick Deneen, entre outros, os males do liberalismo (progressista ou conservador) reinante seriam, na prática, o produto lógico do liberalismo lockeano ao longo tempo: corresponderiam a uma cristalização das suas próprias premissas.¹⁰ Estaríamos a assistir à rebentação violenta das ondas da modernidade, e à sua espuma. Durante estes três últimos séculos, os efeitos destruidores desse *tsunami* teriam sido represados – como por um gigantesco dique – pelo travejamento cultural judaico-cristão. Agora, com a corrosão daquele escoramento moral e intelectual, os destroços estariam à vista. Strauss vê o niilismo de Nietzsche como o último momento dessas vagas.¹¹ MacIntyre, por caminho muito diverso (e com um antiliberalismo que seria injusto assacar a Strauss), arriba a conclusões análogas. O projecto iluminista fracassara – na tentativa baldada de fundar a razoabilidade moral de modo universal e definitivo, na certeza de uma razão *científica* e anti-teleológica, meramente calculadora, desencarnada e a-histórica¹² – e desembocara na bancarrota ética e na rejeição da possibilidade de qualquer racionalidade moral. E, para o filósofo escocês, a única alternativa credível e sólida ao relativismo, pragmatismo e emotivismo do nosso actual mundo nietzschiano seria o regresso a Aristóteles,¹³ na articulação de Aquino.

¹⁰ Cf. Patrick J. Deneen, *Why Liberalism Failed*, New Haven and London: Yale University, 2018, passim.

¹¹ Cf. Strauss, “The Three Waves of Modernity”, pp. 94 ss

¹² Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, Caps. 5, 6 e 18.

¹³ Cf. MacIntyre, *After Virtue*, Cap. 18.

Genealogia(s) do(s) liberalismo(s)

Não creio que se possa desvalorizar inteiramente o retrato acima pincelado. O liberalismo secular(ista) contemporâneo, contém efectivamente algo de alienante, dissolvente e corrosivo do bem humano, negligencia a *vida boa*, enferma de um excessivo individualismo, propugna uma autonomia demasiado radical (e ilusória), canoniza uma orgulhosa emancipação de Deus, e tende perigosamente à autodestruição.

Todavia, esse quadro pode ser matizado e qualificado. Em primeiro lugar, no que respeita á linhagem histórica e conceptual do(s) liberalismo(s). Não tenho pretensões de pontificar sobre quão «judiciosamente» hobbesiano, ou quão cristão, seria Locke, mas sei pelo menos que a questão é disputada,¹⁴ e que essa árvore genealógica é talvez menos linear, vertical e endogâmica do que alguns inferem da tese straussiana. É óbvio que as ideias de Bacon, Hobbes e Locke tiveram consequências, e tiveram certamente influência sobre o pensamento dos autores posteriores e no imanentismo, empirismo e racionalismo unilaterais que marcaram a filosofia setecentista e oitocentista. Contudo, as vias para modernidade são múltiplas e entrecruzadas (e às três indicadas por Gertrude Himmelfarb – a britânica «sociologia da virtude», a «ideologia da razão» francesa e a «política da liberdade» americana¹⁵ –, por exemplo, poder-se-ia acrescentar, desde logo, o iluminismo de língua alemã). Talvez não se possa meter no mesmo saco liberalismos tão díspares como os de Hume, Kant, Jefferson, Constant, Humboldt, Burke e Paine, Madison, Tocqueville, Lacordaire, Stuart Mill, Lorde Acton, Hayek, Raz e Rawls... Há liberalismos jacobinos e cristãos, contratualistas e o seu contrário, liberalismos perfeccionistas e deontológicos; há o liberalismo de Manchester e o liberalismo de Massachusetts; há liberalismos formais e *ideológicos*, conservadores e progressistas,

¹⁴ Ver Victor Nuovo, *John Locke: The Philosopher as Christian Virtuoso*, Oxford University Press, 2017; Adam Seagrave, *The Foundations of Natural Morality: On the Compatibility of Natural Law and Natural Right*, Chicago: University of Chicago Press, 2014; Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of Locke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002; e Michael P. Zuckert, *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy*, University Press of Kansas, 2002. Ver também Robert R. Reilly "Not Hobbesian but Christian: Why Patrick Deneen's Misinterpretation of the American Founding Matters", *Public Discourse*, October 17, 2017, disponível em: <http://www.thepublicdiscourse.com/2017/10/20248/> (2018-08-20); e Adam Seagrave, "Christianity and American Founding Principles: A Response to Patrick Deneen and Robert Reilly", *Public Discourse*, October 3, 2017, disponível em: <http://www.thepublicdiscourse.com/2017/10/20172/> (2018-08-20).

¹⁵ Cf. Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, New York: Vintage Books, 2005. Ver também Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

etc.¹⁶ É difícil reconhecer uma «tradição unificada». ¹⁷ O liberalismo, mais do que várias faces,¹⁸ tem várias almas, correspondentes ao conceito de liberdade que o anima.

Para além disso, e apesar das alegadas descontinuidades entre Antigos e Modernos, pode considerar-se que o constitucionalismo demoliberal entronca (ou está enxertado) numa tradição prévia e independente: remonta à *Magna Charta*, às doutrinas tardo-medievais de representação política, governo limitado e soberania popular, de lei natural, do direito de resistência e do conciliarismo, etc.¹⁹ (ideias depois revividas e aprofundadas pelos teólogos da Escola de Salamanca). A “*rule of law*” anglo-saxónica é herdeira daquelas velhas tradições (feudais) medievais, muito antes de Locke; e o ideal da liberdade latente no humanismo renascentista precede Maquiavel. Por outro lado, e mais profundamente, a ideia de “direitos humanos naturais” e o liberalismo clássico têm as suas raízes em premissas culturais e históricas de fundo bíblico, cristão e greco-romano – como notaram Charles Taylor ou Karl Popper²⁰ – e pressupõe a verdade de algumas asserções básicas (pré-liberais) sobre o ser humano, a sociedade e o poder político. Assim como a democracia liberal se pode considerar um “regime misto” (em sentido aristotélico), porquanto incorpora também elementos aristocráticos e não democráticos,²¹ do mesmo modo seria preciso reconhecer que nem tudo no liberalismo é geneticamente *liberal*, quer para o entender bem, quer para o proteger da autofagia a que uma interpretação unilateral o conduziria.²² O valor, dignidade e inviolabilidade da

¹⁶ Simetricamente, algures em *The Anatomy of Antiliberalism*, Stephen Holmes sugere que Joseph de Maistre e Carl Schmitt só se distinguem de Michael Sandel ou MacIntyre, por exemplo, porque a estes últimos falta a audácia e vontade política que aqueles tinham para esmagar as liberdades: os fundamentos intelectuais de ambos os bandos – quer dos “antiliberais duros”, quer dos “brandos” – seriam comuns. Trata-se de uma simplificação crassa, análoga à que se deve evitar ao abordar a *anatomia* do liberalismo...

¹⁷ Ver John Gray, *Liberalism* [1986], University of Minnesota Press, 1995, passim.

¹⁸ Ver John Gray, *Two Faces of Liberalism*, Cambridge: Polity Press, 2000.

¹⁹ Ver Martin Rhonheimer, “The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s «Political Liberalism» Revisited” (Notre Dame Law School, Natural Law Lecture 2005), *The American Journal of Jurisprudence*, 50, 2005, pp. 3 ss. Ver Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 2, *The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, passim. Ver Carl J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy* [1950], Blaisdell Publishing Company, 1965, passim.

²⁰ Ver Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 62; e Karl Popper, *Conjecturas e Refutações*, Coimbra: Almedina, 2003, pp. 491- 492. Para uma *arqueologia* da ideia de “direitos naturais” no Antigo e Novo Testamentos, nos Padres da Igreja e na Idade Média, ver Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton: Princeton University Press, 2008, Caps. 2, 3, 4 e 5, pp. 44-131.

²¹ Cf. Harvey Mansfield, “Liberal Democracy as a Mixed Regime”, *The Alternative*, June 1975, pp. 11-12.

²² Cf. Rhonheimer, “The Political Ethos...”, p. 5.

pessoa humana foram afirmados, clarificados e desenvolvidos (embora também, talvez, esquecidos ou traídos) pelo cristianismo sociológico, antes de serem ideais liberais, na valorização da razão, individualidade, liberdade, universalismo, igualdade.... E mesmo quando enlouquecidas e desorbitadas – como aconteceu na modernidade, em parte – essas ideias são ainda heresias cristãs. Pode acrescentar-se, aliás, que foi mérito do iluminismo (pese embora a sua *hubris* e a mantra um pouco beata “razão-ciência-humanismo-progresso-felicidade...”, ao estilo de *Steven Pinker*) ter reivindicado e reactivado alguns daqueles ideais, germinados em húmus cristão.²³

Enfim, ao contrário do que se poderia interpretar das intervenções magisteriais de Gregório XVI (em *Singulari Nos* e *Mirari Vos*), Pio IX (em *Quanta Cura*) e Leão XIII (em *Immortale Dei* e *Libertas Praestantissimum*) – que não podem ser lidas com abstracção das peculiares circunstâncias históricas em que ocorreram – a tolerância, liberdades e instituições liberais não derivam (necessariamente) da rejeição de que «todo poder vem de Deus» (*Rom* 13,1), nem do relativismo, nem do indiferentismo moral e religioso, nem de um suposto direito moral ao erro (ou ao mal), nem do anticlericalismo grosso, nem de uma secularização mal entendida.²⁴ Resultam, sim, do reconhecimento de alguns direitos básicos das pessoas face ao Estado, do direito moral de procurar a verdade (e adorar o Deus verdadeiro) sem coacção, e da valorização da consciência individual de modo coerente com a dignidade da pessoa, mesmo da pessoa que erra. A animosidade histórica entre o catolicismo e o liberalismo deve-se certamente a discrepâncias de princípio ao nível antropológico, mas também a equívocos e preconceitos.²⁵ Em qualquer caso, julgo não ser aceitável a famigerada “doutrina da tese-hipótese”: quando os católicos estivessem em minoria reclamariam liberdade, em nome dos princípios liberais; quando em maioria, recusariam a liberdade alheia, em nome da verdade.²⁶ Isso corresponderia a uma espécie de “jogo duplo” que

²³ Ver Joseph Ratzinger, *Europe's Crisis of Culture*, April 1 2015. Disponível em: <https://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/cardinal-ratzinger-on-europe-s-crisis-of-culture.html> (2018-08-12).

²⁴ Ver Philpott and Anderson, in LSC, “Introduction”.

²⁵ Embora esses preconceitos e mal-entendidos sejam responsabilidade das duas partes, vale a pena lembrar que o anticatolicismo foi considerado «*the deepest bias in the history of the American people*» (pelo historiador Arthur Schlesinger Sr., cf. John Tracy Ellis, *American Catholicism*, University of Chicago Press, 1956), «*the anti-Semitism of the liberals*» (por Peter Viereck, cf. Will Herberg, “Religion in a Secularized Society: Some Aspects of America’s Three-Religion Pluralism”, *Review of Religious Research*, vol. 4 no. 1, Autumn, 1962, p. 37) e «*the last acceptable prejudice*» (cf. Philip Jenkins, *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice*, Oxford University Press, 2003).

²⁶ Ver Philpott and Anderson, “Introduction”, in LSC, p. 1 ss.

não respeitaria a Regra de Ouro. Devemos querer uma igual liberdade para todos, dentro de limites razoáveis da ordem pública: não porque todas as religiões sejam equivalentes ou verdadeiras, como se todas fossem caminhos alternativos e igualmente viáveis para alcançar a salvação e aceder a Deus (o que para um cristão é obviamente falso); mas porque todas as pessoas têm igual direito a procurá-Lo, livremente. A mudança de atitude da Igreja no Concílio Vaticano II não correspondeu a um ajustamento prudencial e *estratégico* – um contexto pluralista e secular em que os cristãos são agora minoria – mas uma rectificação de princípio, de modo mais congruente com o espírito do Evangelho.²⁷

Comunidade ou indivíduo? Virtude ou liberdade?

De acordo com a conhecida formulação de Ernst-Wolfgang Böckenförde, o Estado constitucional democrático é sobretudo uma «ordem de liberdade e de paz», mais do que uma «ordem de verdade e virtude»²⁸. Podemos descobrir uma insinuação desta antítese (e, de certo modo, da dicotomia *perfeccionismo* vs. *liberalismo*) no Livro III da *Política* de Aristóteles: a lei existe para aperfeiçoar os homens – «por mor de nobres acções», como diz o Estagirita²⁹ –, ou existe meramente para poder «viver em comum», sendo apenas, «em frase do sofista Lycophron, uma garantia das reivindicações justas que os homens têm entre si, sem pretender fazê-los virtuosos e justos»?³⁰

Como sabemos, Aristóteles prefere a primeira hipótese. A sua *polis* é um empreendimento pedagógico (e nisso Aristóteles é ainda um fiel discípulo de Platão): as leis teriam como finalidade produzir cidadãos virtuosos e educá-los em conformidade,

²⁷ Ver Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a Liberdade Religiosa. Ver Martin Rhonheimer, “Christian secularity and the culture of human rights”, Symposium *A Growing Gap - Living and Forgotten Christian Roots in Europe and the United States*, Vienna 26-29.04.06, p. 2.

²⁸ Cf. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, pp. 42-64, referido por Martin Rhonheimer em “The Democratic Constitutional State and the Common Good”, in *The Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*, William F. Murphy, Jr. (Translator), Washington, DC: Catholic University of America Press, 2013, pp. 74 ss.

²⁹ Cf. Aristóteles, *Política*, 1281a. Ver Robert P. George, *Para hacer mejores a los hombres. Libertades Civiles y moralidade pública*, [1993], Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2002, pp. 35 ss e 46 ss.

³⁰ Cf. Aristóteles, *Política*, 1280b.

através da coerção legal.³¹ Para o Filósofo, há também uma correspondência entre a perfeição da comunidade e a perfeição da alma, num contexto em que a Cidade terá uma clara prioridade substancial sobre o indivíduo.³² Ora, esta posição tem os seus problemas. Em primeiro lugar, por questões de princípio: a legislação – a que está sempre associada a coacção – pode obrigar os cidadãos a comportar-se externamente de determinada maneira, mas não consegue *obrigar* os cidadãos a ser bons, mesmo tendo em conta os seus inegáveis efeitos pedagógicos,³³ uma vez que – por definição – o acto virtuoso exige que o agente *escolha* livremente o bem por boas razões; por outro lado, a liberdade é constitutiva da própria pessoa: a sua autonomia na procura do bem não deve ser violada, em geral, senão por muito graves razões de ordem pública. Em segundo lugar, o comunitarismo e eudemonismo aristotélicos são problemáticos também por razões prudenciais: se concedermos ao Estado a legitimidade para prosseguir uma agenda moral em sentido forte – para educar e aperfeiçoar os cidadãos e para os conduzir à verdade – estaremos vulneráveis (com maior probabilidade, nos tempos que correm) a que o Estado promova com igual direito uma outra agenda (i)moral e possa degradar os cidadãos. Por último (e em ligação com os argumentos anteriores), ergue-se o “facto do pluralismo, desacordo, ou conflito moral” típico das sociedades modernas: não existe já o consenso moral e religioso, ou a “totalidade ética”, que se poderia presumir no mundo antigo ou medieval (que impedia a inteligibilidade da distinção entre o bem do indivíduo e o bem da comunidade) e que poderia tornar elegível aquele paternalismo moral. Não que Aristóteles não tenha razão quando sustenta que vivemos juntos com vista a viver bem e não apenas para sobreviver. Mas isso, insisto, não justifica a atribuição ao Estado do papel de guardião coercivo da virtude dos cidadãos. O Estado não pode (não consegue) e não deve ambicionar garantir o bem comum *integral* mas *apenas* o bem comum político, parcial³⁴, restrito à ordem da liberdade, justiça e paz. O bem comum *integral* compete à sociedade como um todo e às pessoas que a compõem. Só a esse nível se poderão conciliar as duas ordens a que se referia Böckenförde.

³¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1179b ss. e *Política*, 1335a ss. Ver Rhonheimer, “The Political Ethos...”, pp. 10-11.

³² Cf. Aristóteles, *Ética...*, 1094b.

³³ Na ética-política aristotélica, a repressão das paixões – por via da ameaça de punição legal – é o primeiro momento (o momento *negativo*) dessa pedagogia, enquanto (ou quando) elas não são educáveis pela razão e virtude.

³⁴ Cf. Martin Rhonheimer, “Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta”, *Acta Philosophica*, vol. 1, 1992, pp. 252-255.

À visão aristotélica – que contém certamente muito de certo, mas que se poderia dizer demasiado grandiosa e totalizante, e também monista, quase organicista – julgo ser preferível uma perspectiva mais modesta da política, de acordo com uma interpretação possível do dualismo cristão agostiniano (mas nos antípodas do chamado “agostinianismo político”), baseado nas duas ordens institucionais, a de César e a de Deus: o domínio do poder coercivo do Estado, visando a convivência pacífica dos cidadãos, por um lado; e o ministério espiritual da Igreja, promovendo nos corações humanos a Cidade de Deus, a santidade e a salvação eterna, por outro. Deus não é César, como aconteceu outrora nalguns regimes confessionais e acontece actualmente nos países islâmicos. Nem César é Deus, como aconteceu em muitas sociedades orientais. A esfera política não almeja a perfeição da *polis*, muito menos a perfeição da alma, e menos ainda a sua redenção, embora não deva desfavorecer estas últimas. Dá por assente que a cidade dos homens – tal como eles – será sempre imperfeita. E – frente à ideia do governo como «*soulcraft*»³⁵ – admite a prioridade política da liberdade, da justiça institucional e da paz sobre a virtude pessoal. Não uma prioridade lexicográfica, mas uma espécie de presunção favorável, que conhece também as reivindicações legítimas (e às vezes rivais) da segurança e da ordem, da igualdade, da tradição, do amor à pátria..., de acordo com as circunstâncias.

O primado político da liberdade acolhe um certo pluralismo em questões morais fundamentais – explicável por factores epistemológicos compreensíveis, mas também por ignorância, abuso ou vício – que, numa sociedade democrática, pode gerar soluções políticas concretas que lesem gravemente o bem comum. Mas inibir o pluralismo – *razoável* ou não – exigiria suprimir a liberdade.³⁶ Por outro lado, a primazia política da liberdade individual pode obviamente degenerar em individualismo. Mas isto não significa que – no seio de pensamento liberal clássico – a sociedade e o Estado possam

³⁵ Cf. George F. Will, *Statecraft as Soulcraft. What Government Does*, New York: Simon & Schuster, 1983.

³⁶ Na política, o pluralismo e a concorrência de ideias não são apenas indissociáveis da liberdade: têm, além disso, um valor intrínseco, em geral, por conhecidas razões epistemológicas e morais. Contudo, em matérias de grave injustiça, o pluralismo ou desacordo moral não parece ser um bem *em si mesmo*. Por exemplo, é difícil considerar que o pluralismo quanto à moralidade da escravatura seja algo positivo ou sequer aceitável; ao contrário, considera-se desejável uma convergência de juízos, um monismo. E, a meu ver, o mesmo se poderia dizer – embora não se diga – quanto à moralidade do aborto. Claro que nem sempre é fácil distinguir as duas situações, razão pela qual se justifica uma presunção favorável ao pluralismo. Voltaremos ao assunto mais à frente. Ver Christopher O. Tollefsen, “Is There Value in Religious Pluralism?”, *The Public Discourse*, June 12, 2009. Disponível em: <https://www.thepublicdiscourse.com/2009/06/270/> (2019-12-24).

ser entendidos única e exclusivamente como instrumentos de promoção dos interesses e preferências de indivíduos egocêntricos. No liberalismo clássico, o interesse próprio não seria solipsista: estaria intrincado quer com as conexões e unidades sociais básicas e pré-políticas – o casamento, a família, os amigos... – quer com aquilo que é comum à sociedade como um todo.³⁷ O “bem comum” corresponde precisamente àquele conjunto de bens pessoais aos quais o indivíduo só pode aceder em comunidade; bens que partilha com os outros – visto como iguais – e que só pode obter nessa condição. O bem individual não se pode separar inteiramente do bem comum, atenta a natureza essencialmente discursiva e relacional (e, portanto, *política*) da pessoa humana, como Aristóteles notou. E, no pensamento cristão, essa inter-relação está marcada pela preponderância da caridade e da preocupação com os outros. Mas o primado político da liberdade significa certamente que o Estado e a sociedade estão ao serviço das pessoas individuais – e não ao contrário –, e que faz parte do bem comum que cada pessoa possa escolher o seu bem pessoal, dentro de limites razoáveis. Por outras palavras: não é o bem da comunidade que define o bem dos indivíduos, mas é aquele que se define a partir deste último. E isto não será alheio ao advento do que poderíamos chamar “individualismo cristão”, enquanto oposto ao *comunitarismo* greco-romano.

Ética pessoal e ética política institucional

O constitucionalismo liberal assume uma concepção de bem comum político que consiste primariamente na garantia dos direitos e liberdades fundamentais, em torno de instituições legais e políticas que tornem possível a cooperação pacífica dos cidadãos. É um sistema de regras gerais e imparciais que enfatiza a importância das formalidades e do processo justo – e, nomeadamente, do processo político democrático –, mais do que dos fins a alcançar. Nestes termos, a democracia liberal mantém-se, em princípio, aquém de uma concepção plena de *vida boa*, num contexto de conflito e pluralismo morais e existenciais. Para alguns,³⁸ a característica definidora do liberalismo seria precisamente essa *magreza* da sua visão do mundo e da pessoa humana: uma metafísica, moral e antropologia minimalistas. Mas, embora associado a uma visão da pessoa dita

³⁷ Cf. Rhonheimer, “The Political Ethos ...”, pp. 25-26, citando Locke, Kant, Althusius e Stuart Mill.

³⁸ Ver Ryszard Legutko, “What's Wrong With Liberalism?”, *Intercollegiate Studies Institute, Inc.*, Wilmington, DE, Winter 2008. Disponível em: <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8389> (2018-11-11).

“restrita”, não é isso que o define. O que o define é a percepção de que a razoabilidade política exige uma prudência especial (embora com princípios), atento o facto de que a política versa sobre o governo de uma multidão de pessoas livres e iguais, e deve justificar aquilo que o Estado pode legitimamente impor aos cidadãos (a nós e aos outros), em matéria politicamente relevante, através coerção legal. Distingue, portanto, entre a ética política e institucional – âmbito da “razão pública” – e a ética individual. Essa distinção não implica uma completa independência (como veremos adiante) mas reconhece a especificidade do *político*.³⁹ Não significa forçosamente – repito – indiferença ou relativismo quanto à verdade sobre o homem. Significa uma tentativa de limitar o poder coercivo do Estado ao mínimo razoavelmente exigido pelo funcionamento pacífico da fábrica da sociedade e pela convivência política. Do mesmo modo, o conceito liberal clássico de liberdade é fundamentalmente *negativo* não porque presuma forçosamente qualquer irrelevância ou arbitrariedade no que respeita aos fins humanos que tornam a liberdade significativa, mas porque corresponde a uma concepção *política* de liberdade: porque visa proteger uma esfera de não interferência externa que preserve a autonomia da pessoa, uma vez que ela é uma condição para o agir moral. É certo que uma vida boa não é a mesma coisa que uma vida que subjectivamente se considera ser boa.⁴⁰ O valor da autodeterminação não decorre de que ela seja condição suficiente para actuar bem, mas de que ela é certamente uma condição necessária.

Note-se, contudo, que o *ethos* do constitucionalismo liberal – o bem comum político e a justiça processual – não é estritamente neutro e exclusivamente formal, mas é também, de algum modo, substantivo. Implica valores morais: valoriza a paz civil, o direito, a justiça e a liberdade, e deriva de uma concepção de ser humano que reconhece a igual dignidade de todas as pessoas e a importância da auto-finalização do indivíduo. E, politicamente, a liberdade não é um mero valor formal, mas um valor material – a que corresponde um direito fundamental – que impõe limites a legislação e à vontade da maioria, em nome dos “direitos do homem”.⁴¹

³⁹ Ver Rhonheimer, “The Political Ethos ...”, pp. 5-7.

⁴⁰ Ver Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 202-205.

⁴¹ Cf. Rhonheimer, “The Democratic Constitutional State ...”, p. 121.

Neutralidade moral e *liberalismo* iliberal

Tudo isto faz sentido, a meu ver. Mas não está isento de riscos e contradições.

Por um lado, ao secundarizar politicamente – ou privatizar – o florescimento humano (o sentido da vida, a plenitude humana, a religião...) separando-o do que é politicamente fundamental – a coexistência pacífica e livre entre pessoas que discordam (razoavelmente ou não) sobre o que seja a *vida boa* –, o liberalismo torna-se permeável à famigerada “degradação de padrões”: a focalização no que é ordinário, pedestre, vulgar e útil, a satisfação das necessidades materiais, a promoção dos apetites e impulsos mais básicos, a desistência da educação das paixões, etc., em detrimento do que é mais nobre, valioso e elevado. Renuncia aos «melhores motivos»⁴² para se render ao «único ponto imutável no coração humano»⁴³: o interesse próprio.

Por outro lado, o liberalismo – em algumas das suas versões – entenderia o Estado apenas (ou sobretudo) como garante de um *modus vivendi* – entre pessoas com interesses e visões morais contrastantes – insuficientemente denso para suscitar (e merecer) piedade, patriotismo e fidelidade política. Em vez de uma associação de pessoas fundada na justiça, e estruturada em torno de uma visão comum, um “amor comum” e valores partilhados – como os Antigos concebiam a comunidade política – restaria um clausulado baço visando acalmar a ansiedade humana quanto à segurança física de pessoas e bens e à satisfação do interesse próprio individual. Ora, como dizia Burke, numa tirada de ressonância aristotélica, o Estado não poderia nem deveria «ser considerado como nada melhor do que uma parceria para o comércio de pimenta e café, calico ou tabaco, ou qualquer outro assunto menor, que possa ser tomado por algo de pequeno e temporário interesse, susceptível de dissolução ao capricho das partes. Deve ser olhado com outra reverência, porque não é uma parceria em coisas subservientes apenas à existência animal bruta, de provisória e perecível natureza. É uma parceria em toda a ciência, uma parceria em toda a arte, uma parceria em toda a virtude e em toda a perfeição».⁴⁴ Deste modo grandiloquente, Burke sugere que a sociedade política implica

⁴² Cf. Alexander Madison, *The Federalist* 51.

⁴³ Cf. Alexis de Tocqueville, *Da Democracia na América* [*De la Démocratie en Amérique*, 1848], Cascais: Principia, 2001, I-II.vi.

⁴⁴ Cf. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* [1790], Indianapolis: Liberty Fund, 1999, p. 193.

uma certa continuidade moral, uma comunidade de memória e de esperança, de valores e ideais: i.e., partilha um *ethos* e um *telos* que alimentam as razões da cidadania comum, pelas quais os cidadãos dispensam ao Estado a sua lealdade política fundamental.

Ao contrário de Burke, boa parte do liberalismo contemporâneo consagra, em teoria, a neutralidade quase absoluta do Estado quanto ao conteúdo do que seja uma *vida boa* (ou melhor), presumindo poder edificar uma sociedade bem ordenada a partir de princípios de justiça puramente processual e de justiça comunicativa.⁴⁵ Defende a liberdade de pensamento ou o direito de cada indivíduo procurar a felicidade à sua maneira, por exemplo – o que é certamente justo e necessário – mas não diz nada (nem quer dizer, por princípio) sobre como formar ou identificar um juízo verdadeiro, ou como encontrar a felicidade.⁴⁶ O único e absoluto critério de valor seria a liberdade e autonomia do indivíduo. Ora, a liberdade – pese embora a sua primazia política – não é um fim pessoal em si mesmo, é *apenas* condição necessária para a auto-finalização significativa. É impossível considerar seriamente a vida humana sem aspirar a um fito para além de uma liberdade carente de sentido. Nestes termos, o problema intrínseco do liberalismo seria o seu indeterminismo e reduccionismo antropológico.⁴⁷ No entanto, na prática, o *liberalismo* estaria mesmo a conformar profundamente, e mesmo corromper – em nome dessa pretensa neutralidade teórica – a vida moral e social: a atitude face à religião, a conduta sexual, a natalidade, a dieta alimentar, o curriculum das escolas, a relação com a natureza, a perspectiva quanto ao início, à fragilidade e ao final da vida humana, as relações entre homens e mulheres, entre pais e filhos, entre pessoas e animais...⁴⁸ Paradoxalmente, esse liberalismo dito neutral e *negativo* tornou-se uma religião secular, e esse indeterminismo está efectivamente a produzir uma determinada espécie de sociedade, uma determinada cultura e uma determinada forma de vida: um *liberalismo* iliberal,⁴⁹ que não dispensa a sua polícia de opinião.

⁴⁵ William Galston (em *Liberal purposes: goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991), e Joseph Raz (em *The morality of Freedom*, Clarendon Press, 1986), por exemplo, constituem notáveis exceções ao neutralismo liberal.

⁴⁶ Cf. Pierre Manent, “The Greatness and Misery of Liberalism”, *Modern Age*, Summer 2010, pp. 181-182.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cf. Seagrave, “Christianity and American Founding Principles”, e Legutko, “What's Wrong With Liberalism?”, *op. cit.*

⁴⁹ Ver John Gray, “Un-liberty. Some problems with the cult of hyper-liberalism”, *The Times Literary Supplement*, March 30 2018, pp. 3 ss.

Haverá várias razões para que seja assim. Como ponto prévio, pode admitir-se que toda a política – mesmo que inconscientemente, mesmo que inintencionalmente, por acção ou omissão – acaba sempre por afectar ou impressionar a alma dos cidadãos. «É geralmente considerado como óbvio que o governo não deve, na verdade não pode, legislar sobre a moralidade. Mas de facto fá-lo: (...) proscreeve, manda, regula ou subsidia comportamentos que, com o tempo, terão o efeito previsível de criar, reforçar ou alterar hábitos, disposições e valores em larga escala».⁵⁰ Embora de modo diferente, tão pouco o sistema económico é moralmente neutro: seja ele qual for, afecta o carácter dos cidadãos e a “alma da cidade”. Para o bem ou para o mal, de alguma forma, «*statecraft is soulcraft*».⁵¹ Aquela suposta assepsia moral não é, pura e simplesmente, possível, atendendo à porosidade das fronteiras entre o âmbito privado e o público, à imprecisão da demarcação entre o justo e o bem, ou à fluidez da distinção entre a ética pessoal e a ética institucional.⁵² Do mesmo modo, não se vê como seria viável a equidistância ou neutralidade absoluta entre religião e irreligião ou o despojamento da filosofia moral pública de todos e quaisquer fundamentos religiosos. Depois, a herança da raquítica antropologia hobbesiana, associada ao foco unilateral na emancipação dos obstáculos externos à liberdade individual, também não é propriamente neutra ou inócua: obscurece a necessidade do autodomínio, como condição para que a liberdade e a auto-determinação pessoais sejam efectivas; turva a consciência de que há actividades, objectivos e propósitos mais significativos, fundamentais e nobres do que outros;⁵³ e fomenta, conseqüentemente, a convicção de que deve haver uma autoridade suprema que imponha a todos a regra da essencial igualdade de todas as posições éticas.⁵⁴ Além disso, o liberalismo relativista não tem recursos cognitivos ou morais para se opor aos avanços dos radicalismos progressistas iliberais. Como sugeriu T. S. Eliot, uma cultura meramente *negativa* – invertebrada e desalmada, anémica e anómica (como seria a do liberalismo que Eliot tinha em mente) – tecida apenas de neutralidade, tolerância e inclusão, seria inerentemente instável e não poderia subsistir: dissolver-se-ia ou, mais

⁵⁰ Cf. George Will, *Statecraft as Soulcraft*, pp.19-20.

⁵¹ *Ibidem*, p. 144.

⁵² Recorde-se, por exemplo, ambigüidade dos esforços de John Gray por manter que há “bens universais”, valores objectivos e uma moralidade mínima universal que refletem a “permanência da natureza humana”, bem como as suas declarações de rejeição do cepticismo, subjectivismo ou relativismo, apelando às “experiências comuns da humanidade”, por um lado; e a sua concomitante recusa de uma ética universal, por outro. Ver John Horton, “John Gray and the Political Theory of *Modus Vivendi*”, in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 9, nº 2, June 2006, pp. 157 ss. Ver Gray, *Two Faces of Liberalism*, pp. 63, 66, 67, 138.

⁵³ Cf. Taylor, “What's Wrong with Negative Liberty”, pp. 175-193.

⁵⁴ Cf. Legutko, “What's Wrong With Liberalism?”, *op. cit.*

provavelmente, seria absorvida ou devorada por uma cultura mais ou menos pagã (ou islâmica, poder-se-ia agora acrescentar), *positiva* e forte,⁵⁵ resvalando irresistivelmente para o dogmatismo ou despotismo. E mesmo quando não relativista – como no caso de Rawls, assente na impossibilidade de acordo racional sobre os bens humanos – o liberalismo pode ser de algum modo contaminante, na prática, de um certo relativismo e de indiferença moral e religiosa. Por outro lado ainda, o liberalismo progressista pode tender a uma certa uniformização – precisamente em ordem ao *progresso* – ao desprezar como preconceitos atávicos as reivindicações da identidade comum, da tradição e da cultura pátria.

Assim, não é estranho que o “híper-liberalismo” se tenha tornado iliberal. De facto, o problema crucial do liberalismo progressista secular é a sua latência totalitária: a expansão tendencial do Estado a todas as esferas da vida pessoal, colonizando a almas dos cidadãos (para empregar uma expressão de W. T. Cavanaugh). Em nome de uma impossível neutralidade, o Estado tornou-se o zelador – coercivo – do que passou a ser a nova máxima da ética pública: todas as concepções particulares de bem são preferências arbitrárias, e portanto moralmente equivalentes e igualmente legítimas. As posições morais substantivas que contrariem aquele mandamento são uma ameaça, cuja censura pública se estende agora ao foro privado.⁵⁶ E compreende-se: sem Deus, não há verdade moral e nada que seja absoluto. Nesse caso, resta apenas o Estado. E aqui voltamos ao ponto de partida deste ensaio. Joseph Ratzinger recorda que, nos primórdios do cristianismo, o Estado romano era perverso e anticristão precisamente porque pretendia subsumir em si mesmo a totalidade das possibilidades e esperanças humanas. O cristianismo desmitologizou o Estado antigo e libertou o homem. Agora, com o declinar da fé cristã, «o mito do Estado divino ergue-se novamente, porque o homem não pode prescindir da totalidade da esperança. Embora tais promessas se apresentem como progresso e apropriem as palavras de ordem do progresso [...], vistas historicamente, elas são, no entanto, uma regressão a uma era anterior ao *novum* do cristianismo, um retrocesso histórico.⁵⁷

⁵⁵ Cf. T. S. Eliot, “The Idea of a Christian Society” (1939), *Christianity and Culture*, New York: Harcourt, Brace and World, 1949, pp. 1-78. Disponível em <http://keever.us/eliotidea.html> (2018-08-06).

⁵⁶ Cf. Pedro Rosa Ferro, *Democracia Liberal. A política, o justo e o bem*, Lisboa: Almedina, 2010, p. 10.

⁵⁷ Cf. Joseph Ratzinger, *Biblical Aspects of the Theme of Faith and Politics*, November 26, 1981. Disponível em: http://www.ignatiusinsight.com/features2008/ratzinger_faithpolcep_oct08.asp (2019-05-29).

Um liberalismo “bem entendido”?

Como sabemos, a literatura sobre este assunto é imensa. E nela se descobre também a ideia segundo a qual a melhor alternativa ao “liberalismo” poderia ser encontrada não na rejeição do liberalismo *tout court*, mas na opção por uma versão diferente – menos agnóstica e, ao mesmo tempo, menos dogmática; menos abstracta e racionalista e mais histórica e socialmente encarnada – do liberalismo⁵⁸ (aquilo a que se poderia chamar um “liberalismo sustentável”⁵⁹), e é esse também o meu entendimento. Por um lado, há abordagens liberais alternativas ao *liberalismo* dogmático. No caso da política educativa, por exemplo, a solução *liberal* progressista consistiu, num primeiro momento, em assumir que tolerância e pluralismo significam equivalência ou arbitrariedade entre todos os subsistemas particulares de valores, produzindo centralmente um programa único, de tipo panorâmico. Aqui, o pluralismo torna-se ele próprio um subsistema particular de valores – um monismo – que impera dogmaticamente sobre todos os outros, e que cancela, paradoxalmente, a tolerância, a diversidade cultural e o sentido do conflito moral. Posteriormente (e actualmente), esse *liberalismo* escorregou para uma posição ainda menos plural e liberal: a imposição de uma ideologia facciosa – mormente em temas relacionados com a família e sexualidade – em nome da “cidadania” ou da “não discriminação” (ou equivalente). A alternativa – mais liberal – seria permitir que diferentes escolas adoptem projectos educativos concordes com a particular visão do bem das famílias que as escolhem, promovem ou frequentam.⁶⁰ Algo de parecido se verifica também no tocante à liberdade de religião, em que a neutralidade e o pluralismo religioso verdadeiramente liberais tendem a ser substituídos por um secularismo público compulsório, em que todos os cidadãos são avisados de que a religião é uma questão puramente privada, proibida de consequências no espaço público.⁶¹

Por outro lado, é possível entender o liberalismo de forma menos agnóstica, liberta da “falácia da neutralidade”. Uma sociedade aberta não pode ser completamente aberta e *neutral*. Tem que ter linhas vermelhas: o que a faz ser e permanecer aberta e liberal é o

⁵⁸ Cf. Daniel McCarthy, “An Autopsy: Why Liberalism Failed”, *The National Interest*. Disponível em: <https://nationalinterest.org/feature/autopsy-why-liberalism-failed-26267> (2018-08-20).

⁵⁹ Cf. Nathan Schlueter, “Sustainable Liberalism”, *Public Discourse*, December 7, 2012. Disponível em: <https://www.thepublicdiscourse.com/2012/12/7322/> (2019-07-09).

⁶⁰ Cf. João Carlos Espada, “Dois Conceitos de Pluralismo”, *Nova Cidadania*, Jan.-Mar., 2001, pp. 55-56.

⁶¹ Cf. Gary D. Glenn and John Stack, “Is American Democracy Safe for Catholicism?”, in LSC, p. 455.

apego irreduzível a certos princípios.⁶² É impossível fundar uma qualquer comunidade política com base na ideia de que «no coração da liberdade está o direito de definir o seu próprio conceito de existência, do sentido, do universo, e do mistério da vida humana»,⁶³ por exemplo. Isto soa bem, mas tal latitude seria disfuncional. O pluralismo não pode ser infinito, nem inqualificadamente multicultural, sem comprometer a cooperação social, a paz e coesão no interior da ordem constitucional, e os seus próprios valores. Aliás, «não há nenhuma maneira de lidar politicamente com o problema do desacordo razoável que não seja, ela própria, pelo menos potencialmente, objecto de desacordo razoável. Os princípios de legitimidade devem ser julgados não pela sua capacidade de escapar à controvérsia mas pelos valores morais que lhes estão subjacentes».⁶⁴

Como é evidente, a autonomia pessoal pode ser, e às vezes deve ser, restringida por razões públicas e de bem comum. E há matérias fundamentais, “de vida ou de morte”, – como as do aborto e eutanásia, ou o *casamento* entre pessoas do mesmo sexo – em que não é possível qualquer «*overlapping consensus*» e em que a lei tem de adoptar uma posição particular, e essa posição – num sentido ou noutro – é necessariamente moral. Aqui os princípios, critérios e conceitos liberais rawlsianos de legitimidade, reciprocidade e razoabilidade política – supostamente *freestanding* – são insuficientes. O respeito pelos outros cidadãos como «livres e iguais» depende do reconhecimento do que é a cidadania, de que os cidadãos são pessoas, e do que são as pessoas, enquanto seres naturalmente sociais. A política liberal não pode ignorar (sob qualquer véu) alguns “factos da vida” pré-políticos e algumas propriedades naturais da sociedade, quando politicamente relevantes. Não é possível construir uma concepção política de justiça *ex nihilo*, independentemente das raízes mesmas da vida social. Por outras palavras, não é possível, nem desejável, imunizar a “razão pública” face qualquer exigência básica da lei natural.⁶⁵

Nenhum Estado pode deixar de satisfazer aquelas condições institucionais sem as quais nenhum bem pode ser perseguido e nenhuma vida boa pode ser realizada. Nem pode

⁶² Cf. George Will, *Statecraft as Soulcraft*, p. 50

⁶³ Cf. Anthony Kennedy e outros, *Planned Parenthood V. Casey*, United States Supreme Court, 505 U.S. 833; 112 S. Ct. 2791; 120 L. Ed. 2d. 674 (1992). Disponível em: <https://web.utk.edu/~scheb/decisions/Casey.htm> (2019-03-31).

⁶⁴ Cf. Charles Larmore, “What Is Political Philosophy?”, *Journal of Moral Philosophy*, 2012, p. 21.

⁶⁵ Cf. Rhonheimer, “The Political Ethos ...”, pp. 26, 42 ss e 67 ss.

ignorar que certas formas de vida dos indivíduos favorecem o bem comum e outras não.⁶⁶ Aliás, é necessário reconhecer que, de acordo com uma corrente importante do liberalismo – presente, desde logo, em Burke e Tocqueville, mas também em John Adams e James Madison, por exemplo – um regime liberal só seria sustentável numa sociedade minimamente virtuosa e solidária, onde vigorasse uma certa concepção, ainda que lata, do bem humano. Na mesma linha, Burke dizia que «os homens são capazes da liberdade civil na proporção exacta da sua disposição para colocar as exigências morais acima dos seus apetites (...). Nenhuma sociedade pode subsistir se não for estabelecido algures um poder disciplinador sobre a vontade e sobre o apetite [do povo] e, quanto menor for o controlo a partir de dentro [o autocontrolo], maior terá que ser o controlo externo.⁶⁷ A alternativa a uma liberdade ordeira (ordenada internamente pela virtude pessoal dos cidadãos e, em última análise, “*under God*”) seria uma ordem sem liberdade. Recorde-se ainda a sugestão de William Galston segundo a qual a sociedade liberal não conseguirá sustentar-se sem uma base de moralidade religiosamente fundada, especialmente o que refere à família e educação das crianças.⁶⁸ Por si mesmo, sozinho, o liberalismo – tendo apenas como critério a autonomia individual – não é capaz de distinguir o «pluralismo razoável» daquele que o não é, nem de discriminar entre divergências morais respeitáveis⁶⁹ e aquelas que o não são.

Tudo isto revela talvez que a política não consegue colocar inteiramente entre parêntesis a questão da verdade, nem esquivar completamente a pergunta primordial sobre quem somos e como devemos viver (ou, pelo menos, como não devemos viver). E, mesmo quando desdenha essa pergunta, já lhe está a dar resposta. Os valores políticos nunca são completamente imunes a considerações morais. E se não houver bons argumentos morais, prevalecerão maus argumentos morais.⁷⁰ Por outro lado, corrobora também a convicção de que aquela pergunta não é pacífica. E que é tão perigoso arvorar-se em detentor da verdade como abdicar de a procurar. Assim, o problema consiste em perceber quão esquelética poderá ser – ou deverá ser – a concepção de bem humano e quão *negativo* pode ser – ou deve ser – o conceito de liberdade subjacentes a uma

⁶⁶ Ver Rhonheimer, “The Democratic Constitutional State...”, p. 132.

⁶⁷ Cf. Edmund Burke, “Letter to a Member of the National Assembly” [1791], *Further Reflections on the Revolution in France*, Indianapolis: Liberty Fund, 1992, p. 69.

⁶⁸ Cf. William Galston, *Liberal purposes: goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, Chap. 12.

⁶⁹ Ver Amy Gutmann and Dennis Thompson, “Moral Conflict and Political Consensus”, in *Liberalism and the Good*, ed. R. Bruce Douglass et al., London: Routledge, Chapman and Hall, 1990, pp.131 ss.

⁷⁰ Cf. George Will, *Statecraft as Soulcraft*, p. 92.

sociedade funcional e saudável. O liberalismo político – em nome do princípio do governo limitado e da separação entre o Estado e a sociedade – tem uma compreensível relutância em indicar quais aquelas «exigências morais» e em providenciar o «controle externo» a que se referia Burke. A solução desse problema político está fora do seu alcance. O que recorda o famoso “*Böckenförde-Diktum*”, segundo o qual o Estado secular depende de pré-requisitos que ele não pode gerar ou garantir por si próprio.

A força do liberalismo reside na sua defesa da liberdade e dos direitos individuais. A sua fraqueza, aparentemente inevitável, consistirá em que não proporciona orientação suficiente para essa liberdade, em ordem a uma *vida boa*, e que esse indeterminismo, mais tarde ou mais cedo, se vira contra si próprio. Nestes termos, o liberalismo contemporâneo enfrenta dois riscos simétricos e irmãos: o do vazio axiológico e o do paternalismo (*i*)liberal, autoritário e moralista ao contrário.⁷¹ Estaremos «condenados a vacilar entre uma autonomia e liberdade crescentemente vazias e “verdades” arbitrariamente decretadas?»⁷² Pierre Manent observa que se este dilema dramático já tivesse encontrado uma saída airosa isso já se teria sabido.⁷³ Entretanto, teremos que enfrentar a realidade: o “problema político” numa sociedade livre não tem uma solução perfeita, e as soluções que houver não serão inteiramente políticas. De resto, vale a pena recordar a advertência aristotélica quando à inexistência de regimes completos e perfeitos e quantos aos riscos (que impendem sobre os regimes realmente existentes) de degeneração, ou mesmo auto-destruição, por efeito da hipertrofia (e depois hiperplasia) dos seus traços característicos e tendência dominante – que, no caso do liberalismo, poderá corresponder à autonomia individual – quando afirmados unilateralmente, sem mistura (com outros aspectos do bem comum), moderação ou prudência.⁷⁴ Enfim, como já foi dito por muitos, a igualdade e liberdade liberais não serão autossuficientes: precisam de um suplemento de alma, de uma transfusão de sangue; necessitam de

⁷¹ «Telescopic morality disdains the mundane values of everyday life as experienced by ordinary people – the “bourgeois values” of family, fidelity, chastity, sobriety, personal responsibility. Instead it embodies a new moral code that is more intrusive and repressive than the old because is based not on familiar, accepted principles but on new and recondite ones, as if designed for another culture or tribe». Ver Himmelfarb, *The De-moralization of Society*, p. 261.

⁷² Cf. Manent, “The Greatness and Misery ...”, p. 182.

⁷³ *Ibidem*, pp. 181-183.

⁷⁴ Ver Harvey Mansfield, “Executive Power and the Passion for Virtue,” *Studies in American Political Development*, Vol. 6, 1992, pp. 218-219. Ver Thomas S. Hibbs, “MacIntyre, Aquinas, and Politics” (2004), in LSC, p.539.

conversar com algo que lhe é exterior, nomeadamente com a tradição clássica e a Fé bíblica.

Cristianizar a sociedade?

Será talvez injusto culpar as instituições liberais pelo deslizamento niilista da democracia liberal contemporânea. As ideias, valores, cultura e costumes sociais são condicionados mas não inteiramente determinados pelo sistema político. Mais provavelmente sucederá o contrário: são os indivíduos (nomeadamente, as elites), as famílias, escolas e *media*, comunidades e igrejas que produzem a cultura, valores e práticas sociais e dão orientação ao sistema político. Mas, por sua vez, é o Estado que proporciona a estrutura e o clima do espaço em que aqueles operam e podem respirar. Existe uma conexão recíproca entre o *ethos* da sociedade civil – os hábitos e disposições cidadãos – e as suas leis.⁷⁵ Tocqueville explicou de modo eloquente quer a influência profunda que o corpo político exerce sobre a sociedade, quer o efeito inverso, sem deixar de advertir para os perigos do Estado «imenso» – particularmente num regime democrático e liberal – tutor dos cidadãos, «pastor» de um «rebanho de animais tímidos e industriais».⁷⁶

Neste contexto, como se poderia enquadrar a relação entre o liberalismo e o cristianismo? Olhando para trás, podemos talvez considerar – embora muito esquematicamente – três perspectivas (do ponto de vista cristão) quanto a essa relação. A primeira é a visão antagónica. O liberalismo não seria, de modo nenhum, um sistema neutro e meramente processual: seria, sim, um sistema de crenças substantivas, um credo, com pressupostos metafísicos e antropológicos – quanto à natureza, razão e liberdade humanas, e quanto às fontes das nossas obrigações morais – opostos e alternativos aos da visão bíblica.⁷⁷ Esta será, mais ou menos, a posição de MacIntyre, Ernest Fortin⁷⁸ e John Aldane,⁷⁹ de Patrick Deneem e da “*Benedict Option*” de Rod

⁷⁵ Cf. Gertrude Himmelfarb, *The De-moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*, New York: Vintage Books, 1996, pp. 66-69.

⁷⁶ Cf. Tocqueville, *Da Democracia na América*, II-IV.vi, pp. 837-838.

⁷⁷ Cf. Yoram Hazony, “Conservative Democracy”, *First Things*, January 2019. Disponível em: <https://www.firstthings.com/article/2019/01/conservative-democracy> (2019-05-20).

⁷⁸ Cf. Ernest L. Fortin, “The New Rights Theory and the Natural Law” (1982), in LSC, pp. 171 ss.

Dreher, entre outros. A segunda abordagem comunga da mesma visão negativa sobre a “ideologia liberal”, mas valoriza positivamente as liberdades cívicas e as instituições liberais, enfatizando que é possível e preferível fundar o constitucionalismo liberal em argumentos de direito natural radicados na tradição clássica e cristã,⁸⁰ em alternativa aos aduzidos pelos pensadores liberais, e propondo um paternalismo e perfeccionismo moderados. Seria a posição de Robert George ou John Finnis, por exemplo, a que podemos associar, talvez, os nomes de Courtney Murray, James Schall, Michael Novak e George Weigel, e que podemos remontar ao “catolicismo liberal” de Newman e, mais tarde, de Luigi Sturzo e Jacques Maritain.⁸¹ A terceira perspectiva (para a qual me inclino) afirma não apenas que a secularidade política tem raízes cristãs e que a ideia de fundo dos “direitos humanos” está em continuidade com a tradição cristã de direito natural (ainda que os respectivos veículos linguísticos e conceptuais sejam muito diferentes), mas também que o liberalismo clássico e o iluminismo contêm elementos valiosos – como a presunção favorável à liberdade (“dos Modernos”) e à individualidade – relativamente menosprezados pelos Antigos, e aportariam um certo melhoramento ao acervo pré-moderno. Neste sentido, Lord Acton pôde dizer, algures (com bastante exagero, a meu ver), que Tomás de Aquino teria sido «*the first Whig*». Essas três visões não excluem outras eventuais alternativas e não são completamente disjuntas: há zonas de intersecção, nomeadamente entre as duas últimas. E o desacordo entre elas decorre parcialmente de leituras diversas da história da filosofia e do pensamento político, como vimos atrás.

Em qualquer caso, nenhuma dessas perspectivas propugna a reversão das instituições liberais ou o retorno a uma suposta idade de ouro pré-moderna. E nenhuma nega o descarrilamento niilista do *liberalismo* contemporâneo. Em todas elas permanece a convicção de que a referência (e reverência) a Deus é parte fundamental do bem comum integral e que a rejeição de Deus equivale à negação dos valores humanos: sem Deus, os homens – todos os homens, incluindo aqueles desprovidos de *capacidades* – não teriam direitos, nem dignidade. A ideia de direitos humanos – a definição dos seus limites e a sua justificação – só se sustentaria, em última instância, se estivesse ancorada na fé num

⁷⁹ Cf. John Haldane, “Can a Catholic be a liberal?”, in *Faithful Reason: Essays Catholic and Philosophical*, London: Routledge, 2004, pp. 164-175.

⁸⁰ Ver, por exemplo, John Finnis, “Grounding Human Rights in Natural Law” (2015), in LSC, pp. 194 ss.

⁸¹ Ver Philpott and Anderson, “Introduction”, in LSC, pp.7 ss.

Deus criador, verdadeiro e bom.⁸² Em qualquer caso, os cristãos sabem que são chamados a ser «sal da terra» e «luz do mundo» (Mt 5,13-14) e a promover o “reinado de Cristo”, contribuindo para a *cristianização* da sociedade e para a “transformação das estruturas”⁸³, cultura, instituições e costumes.

Mas, num regime liberal, qual o lugar da “ideia de uma sociedade cristã”? O que significará cristianizar a sociedade? «É possível para um Cristão que acredita numa determinada verdade religiosa e cultiva valores morais objectivos nela radicados, participar numa cultura política definida por valores seculares, pelo pluralismo e pela neutralidade relativamente a essa verdade religiosa e às exigências morais que dela dependem?»,⁸⁴ mais ainda quando essa neutralidade se converteu em hostilidade?

Cristo Rei ou “colónias cristãs”? Jerusalém ou Babilónia?

Sabemos que nenhum tipo de regime passado ou futuro foi ou será *seguro* para os católicos.⁸⁵ Os cristãos, um certo sentido, serão sempre «estrangeiros e peregrinos [ou exilados] nesta terra» (1 Ped 2,11), «*resident aliens*»,⁸⁶ mesmo que a cidade terrena não seja já a “Babilónia” – de Nero e Domiciano – de que também falava S. Pedro (1 Ped 5, 13).⁸⁷ De algum modo, a Fé cristã será sempre subversiva da ordem instalada (porque esta estará sempre carente de purificação) e vice-versa. Nunca será inteiramente *respeitável*, terá sempre algo de *profético* e resistirá á *domesticação*. Mas isto é apenas uma parte da verdade. Quer a «ideia de uma sociedade cristã» e de “reinado de Cristo”, quer a ideia simétrica do “exílio interno”⁸⁸ em *comunidades*, oásis ou enclaves cristãos (como em MacIntyre, Deneem, Dreher ou Hauerwas) precisam de ser qualificadas.

⁸² Cf. Joseph Ratzinger, “La multiplicación de los derechos y la destrucción del concepto de derecho”, *Instituto Acton*, 4 julio, 2018. Disponível em: <http://institutoacton.org/2018/07/04/la-multiplicacion-de-los-derechos-y-la-destruccion-del-concepto-de-derecho-texto-inedito-de-ratzinger/> (2019-06-30). Ver Wolterstorff, “Is a Secular Grounding of Human Rights possible?” e “A Theistic Grounding of Human Rights”, em *Justice*, pp. 323-341, e 342-361, respectivamente.

⁸³ Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, *Nota doutrinal sobre algumas questões relativas à participação e comportamento dos católicos na vida política*, 24 de Novembro de 2002, passim.

⁸⁴ Cf. Rhonheimer, “Christian secularity and the culture of human rights”, p.2.

⁸⁵ Cf. Michael Novak, “Democracy Unsafe, Compared to What?” in *LSC*, pp. 479 ss.

⁸⁶ Cf. Stanley Hauerwas and William Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Abingdon Press, 1989.

⁸⁷ Cf. Ratzinger, *Biblical Aspects...* op. cit.

⁸⁸ Cf. Gertrude Himmelfarb, “Democratic remedies for democratic disorders”, in *Public Interest*, Spring, 1998, p. 9.

Haverá sempre uma certa e salutar tensão entre a cidade de Deus e a dos homens. Mas o cristão é cidadão de pleno direito – e de bom grado – das duas cidades, como refere a Carta a Diogneto. A este propósito, Joseph Ratzinger evoca as recomendações de Jeremias aos judeus exilados na Babilónia histórica – «edificai casas e habitai-as; plantai jardins e comei do seu fruto (...). Procurai a paz do país para onde vos exilei, e orai por ele ao Senhor; porque na sua paz vós tereis a vossa» (Jer 29, 5-7) –, sugerindo uma visão positiva da ordem política e a responsabilidade por se envolver nela e por preservar e reforçar o que tenha de bom.⁸⁹

Neste cenário, é importante recordar que o *lugar* do reinado de Cristo é, antes do mais, o coração das pessoas que a ele livremente aderem, independentemente dos seus efeitos na ordem temporal. Neste sentido, o Seu reino é extrapolítico e a Cidade de Deus «não é deste mundo» (Jo 18, 36).⁹⁰ Por outro lado, contudo, o Seu reino será já deste mundo (ao nível pré-político), na medida em que os costumes e as relações sociais forem vivificados pelo amor e virtudes evangélicas – justiça, solidariedade, generosidade, laboriosidade, respeito, honradez – através da actuação livre e pessoalmente responsável dos cristãos, em coerência com a sua Fé, em todas as actividades e instituições humanas.⁹¹ Aí, cada um deles participará na edificação da cidade temporal, propondo as soluções que consideram conducentes ao bem comum, em pé de igualdade com os seus concidadãos e em conjunto com eles, sem renunciar, relativizar, silenciar ou pôr entre parêntesis as suas convicções. Ter Fé no Senhor não é como uma vestidura que se possa colocar ou despir (quando se entra no espaço público). Não é confinável à esfera da piedade privada, algo meramente intelectual ou espiritualista, indiferente à sorte da cidade dos homens, com uma dimensão unicamente escatológica. É uma adesão vital a um Deus pessoal, algo que compromete a vida, a totalidade do ser, e deve ser encarnada neste século. Com a Fé tudo muda. A Fé revela ao homem o que é o homem⁹², e afecta também – ilumina e julga – as actividades políticas e económicas, embora respeitando a sua autonomia.

⁸⁹ Cf. Ratzinger, *Biblical Aspects...*, op. cit.

⁹⁰ Ver Henri-Irénée Marrou, “La civilisation chrétienne”, in *Théologie de l’histoire*, Paris: Éditions du Seuil, 1968, pp. 154 ss.

⁹¹ Cf. Ernst Burkhardt y Javier Lopez, “El reinado de Cristo en la sociedad y en el mundo”, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, Vol. 1, Madrid: Ediciones Rialp, pp. 411 ss.

⁹² Cf. *Gaudium et Spes*, 22

Por seu lado, a secularidade política bem entendida não exige a profanidade e assepsia absoluta do espaço público. E, nessa esfera, não há motivo *a priori* para que as “crenças religiosas” sejam discriminadas relativamente às crenças não religiosas, dependendo o seu alcance político do valor público dos argumentos e razões apresentadas. Por outro lado, a sentença (suponho que cunhada por Mario Cuomo, a propósito do “direito ao aborto”, e adoptada pelo seu filho, bem como por Joe Biden, Nancy Pelosi ou Rudolph Giuliani, para referir apenas nomes de políticos católicos americanos, entre muitos outros) segundo a qual “eu, pessoalmente, sou contra, mas não posso impor as minhas convicções religiosas aos outros” é falaciosa.⁹³ Seria plausível se estivéssemos a falar de mistérios revelados (a Santíssima Trindade ou a Eucaristia, por exemplo), de dilemas morais ou existenciais de âmbito privado – “questões de consciência” – em que o Estado se deveria abster. Mas não se aplica quando se trata de matérias morais politicamente relevantes, passíveis de articulação racional e debate público, e tramitadas em processo político legítimo.

Todavia, no seio de um regime liberal democrático, a participação dos cristãos na política implicará a capacidade de se “sentir em casa” (conquanto provisória), e de cooperar com os outros no processo político (mesmo em situações de desacordo em questões essenciais), e de lidar com concretas manifestações de pluralismo gravemente lesivas do bem comum, reconhecendo e respeitando a legitimidade processual democrática. Exigirá a aptidão para discernir entre o que pertence à “razão pública” e aquilo que lhe é alheio, e a firme disposição para alterar o que estiver mal na legislação ou nos costumes, ou para procurar um mal menor, por esses mesmos meios.⁹⁴ Por outras palavras, requer prudência política, no seu sentido clássico e cristão. Nesse esforço, aliás, os cristãos actuarão com frequência de modo disperso e em legítimo desacordo entre si, cada um segundo o que lhe dite a consciência e juízo, uma vez os problemas políticos não têm uma única solução (cristã). Tudo isto não significa qualquer duplicidade ou tacticismo, nem a desistência de transformar o mundo. A moralidade política «não é o moralismo aventureiro que quer fazer ele próprio o trabalho de Deus, mas a honestidade que aceita os padrões do homem e neles faz o trabalho do homem. Nas coisas políticas, não é na recusa do compromisso – mas sim no compromisso – que

⁹³ Ver Glenn and Stack, “Is American Democracy Safe for Catholicism?”, pp. 459 ss.

⁹⁴ Cf. Rhonheimer, “Christian Secularity...”, pp. 3 ss.

consiste a verdadeira moralidade».⁹⁵ Por vezes, como escrevia Pascal referindo-se aos cristãos, «*on agit comme si on avait mission pour faire triompher la vérité, au lieu que nous n'avons mission que pour combattre pour elle*».⁹⁶ Na mesma linha, Thomas More poderia perfeitamente ter dito a William Roper (como imaginou Robert Bolt): «*let me draw your attention to a fact – I'm not God*».⁹⁷ Contudo, que esse compromisso não é sempre possível, o próprio More depois o testemunhou. Entretanto, devemos desejar mais liberdade política, não menos.

O fosso que sempre separou, separa e separará a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus não é franqueável.⁹⁸ Segundo Henri-Irénée Marrou, todas as grandes civilizações – ainda que não sejam moral e politicamente equivalentes – constituem uma *Tentativa* de realizar aqui na terra uma aproximação tosca, uma imagem fosca, da Cidade de Deus; ao mesmo tempo, constituem também uma *Tentação*: a de identificar as duas cidades, como se o destino do homem se pudesse cumprir nesta terra carnal. Mas toda a cidade terrena – dizia ainda Marrou – é inevitavelmente uma mistura instável e ambivalente de Jerusalém e Babilónia que, todavia (e sem descair no conformismo), não é razoável lamentar.⁹⁹ É esse o risco da liberdade do homem, que Deus quis correr.

Resta-nos a *Tentativa*.

⁹⁵ Cf. Ratzinger, *Biblical Aspects...*, op. cit.

⁹⁶ Cf. Blaise Pascal, “Lettre, Juin 1657”, *Oeuvres Complètes*, Paris, du Seuil, 1963, p. 281.

⁹⁷ Cf. Robert Bolt, *A Man for all Seasons*, [1960], New York: Vintage International, 1990, p. 65.

⁹⁸ Ver S. Adam Seagrave *Christianity and American Founding Principles: A Response to Patrick Deneen and Robert Reilly*, *The Public Discourse*, October 3, 2017. Disponível em <https://www.thepublicdiscourse.com/2017/10/20172/> (2019-07-14).

⁹⁹ Cf. Marrou, “Échec de toute civilization”, in *Théologie de l'histoire*, p. 174.