

A FRATERNIDADE COMO PRINCÍPIO (COSMO)POLÍTICO¹

Giuseppe Tosi-UFPB

A fraternidade é um princípio exclusivamente ético e religioso ou pode também ocupar um papel relevante na teoria e na prática política? Esta é a interrogação e o desafio que Antonio Maria Baggio lançou no livro coletivo: *O princípio esquecido. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*².

Neste breve ensaio aceitamos este desafio, propondo algumas reflexões iniciais sobre o tema como parte de um debate mais amplo que o prof. Baggio e os seus interlocutores estão realizando³. A hipótese central é definir os conceitos de fraternidade a partir da capacidade de promover uma maior solidariedade social, como anéis concêntricos que tendem a se propagar até à ideia de uma fraternidade tendencialmente universal. Desenvolveremos o nosso tema propondo um diálogo entre a leitura evangélica da fraternidade e a leitura sociológica de Max Weber.

1. Três conceitos de fraternidade

1.1. Fraternidade como vínculo de sangue, parentesco e vizinhança

No sentido mais original da palavra, fraternidade é entendida como vínculo de sangue, como sentimento de ligação a uma família, a um clã (família ampliada) ou a um povoado, bairro, grupo pequeno e circunscrito de vizinhança. É este o sentido primário da palavra “próximo”, quem está ao meu lado, vizinho a mim. Max Weber define este primeiro conceito de fraternidade como “comunidade de vizinhança”: o vizinho é o clássico prestador de ajuda e a vizinhança é, portanto, portadora da “fraternidade”, embora em um sentido da palavra “despojado de qualquer sentimentalismo, prevalentemente ético-econômico, como produto originário do princípio fundamental da pobre ética sentimental popular do mundo todo: como tu a mim, assim eu a ti”⁴.

O próximo ajuda o vizinho porque um dia ele também poderá precisar de ajuda deste último⁵. Esta fraternidade originária é parte da experiência comum de cada ser humano enquanto membro de uma família e de uma comunidade de pessoas que lhe são próximas, e pode ser classificada como o conteúdo, ao mesmo tempo, essencial e mínimo do conceito. Essencial porque a comunidade familiar fornece a identidade básica na qual se constrói a personalidade.

¹ Publicado originalmente em italiano na Revista *Nuova Umanità*, XXXII (2010/4-5) 190-191, pp. 525-547.

² Ver. BAGGIO, Antonio Maria (org.). *O princípio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*, Cidade Nova, São Paulo 2008; IDEM. (org.), *O princípio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*, Cidade Nova, São Paulo 2009.

³ O presente ensaio reelabora: TOSI, Giuseppe. *A fraternidade é uma categoria política?* in: BAGGIO, Antonio Maria (org.), *O princípio Esquecido/2*, cit., pp. 43-64.

⁴ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*, vol I e II. Brasília: UnB, 2004. Ver em particular II: L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali, pp. 59-60.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 264-265.

Apesar de todas as críticas à família e à comunidade como formas antiquadas e superadas de convivência social, elas ainda resistem nas modernas sociedades industrializadas e urbanas desenvolvidas, embora em formas diferentes. Tanto é verdade que, sem a aceitação adequada da família e da comunidade, as consequências sobre o desenvolvimento do indivíduo são sempre mais difíceis e frequentemente irreversíveis.

Se olharmos, porém, à família e à comunidade na perspectiva da capacidade de expressar solidariedade social, percebemos que estamos diante de uma sociabilidade limitada por dois fatores, um **interno** e outro **externo**. Uma primeira questão é referente à lógica da proximidade: apesar da força dos vínculos de sangue, não existe nenhum “instinto natural” que assegure que tais vínculos sejam fraternais no sentido de solidários: quantas lutas internas e intestinas atravessam as famílias, quantas violências acontecem dentro do lar, quantos episódios de desagregação são registrados naquela que deveria ser a “*cellula mater* da sociedade”.

Não é por acaso que a Bíblia registra, como primeiro ato da história humana depois da queda, um fratricídio: Caim assassina o irmão Abel! E quando é consultado por JHWH: «Onde está o seu irmão Abel?», ele responde: «Não sei. Por acaso eu sou o guardião do meu irmão?» (*Gn*, 4, 9-10). Caim era irmão no sentido carnal, mas não fraternal porque não se sentia responsável pelo outro.

Outra dificuldade é externa à família e à comunidade. Apesar das inimizades, das violências e das tensões, no grupo familiar e de vizinhança normalmente existe certa solidariedade e reciprocidade entre os que estão “dentro” dele, como observa Max Weber. Porém externamente, para o outro, para quem está fora, o estrangeiro, o diferente, quem não pertence à comunidade, prevalece a desconfiança, quando não uma aberta hostilidade.

Esta é uma constante na história da humanidade, que pode ser confirmada desde as comunidades primitivas até as complexas sociedades modernas: é a eterna luta entre “nós” e os “outros”⁶. Os fatos recentes de intolerância contra os migrantes, em vários Países europeus, demonstram a atualidade desta atitude de solidariedade de grupo que em nome dos valores “ancestrais”, ligados ao território, à comunidade, aos mitos sacros da “terra e do sangue”, ou se referindo paradoxalmente à identidade cristã, discriminam o diferente, o outro, o estrangeiro.

1.2. A fraternidade como princípio ético

Jesus Cristo, que viveu em uma época na qual os laços familiares e de vizinhança e de adesão a uma comunidade eram muito mais fortes do que hoje, propõe uma fraternidade não mais vinculada ao sangue, ao parentesco, mas a valores ético-religiosos comuns, introduzindo assim uma das grandes “boas novas” em relação à tradição judaica.

O Evangelho nos relata este fato:

⁶ Cf. TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. O problema do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. IDEM, *Nos e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*. Laterza, Bari 1972.

Jesus ainda estava falando às multidões. Sua mãe e seus irmãos (*adelphoi*) ficaram do lado de fora, procurando falar com ele. Alguém disse a Jesus: «Olha! tua mãe e teus irmãos estão aí fora, e querem falar contigo.» Jesus perguntou àquele que tinha falado: «Quem é minha mãe e quem são meus irmãos?» E, estendendo a mão para os discípulos, Jesus disse: «Aqui estão minha mãe e meus irmãos, pois todo aquele que faz a vontade do meu Pai que está no céu, esse é meu irmão, minha irmã e minha mãe.» (*Mt 12, 46-50*).

Jesus Cristo diz que os seus irmãos eram aqueles que estão dispostos a segui-lo, desvinculando desta maneira o sentido da fraternidade da proximidade de vizinhança para laços sempre mais extensos. A fraternidade é entendida como algo que se abre para uma comunidade ético-religiosa ampla, que inspira todas aquelas experiências de convivência fraterna que se desenvolveram durante os longos séculos do cristianismo, fundadas sobre a partilha de um ideal comum que se transforma em estilo de vida e que são uma das suas características mais preciosas: pensemos às comunidades da Igreja primitiva, às comunidades monásticas, às congregações religiosas, aos movimentos de apostolado cristão, etc.

São experiências de fraternidade que criam nos participantes um sentido de adesão a um projeto mais amplo de transformação pessoal e coletiva, que oferece um sentido profundo à própria vida em todos os seus aspectos e que constituem um pré-anúncio da utopia cristã do Reino de Deus. Jesus Cristo acaso não havia dito que «o reino de Deus está no meio de vós!»? (*Lc 17, 21*).

Mas, novamente Max Weber com a sua linguagem realista e cética para com as utopias, adverte que esta forma de fraternidade pode ser uma simples forma ampliada da fraternidade de vizinhança:

Aos laços do grupo parentesco, dos irmãos de sangue e de estirpe, a religiosidade comunitária acrescenta como objeto de solidariedade também os que aderem à comunidade. Isto é, ela os coloca no lugar dos membros do grupo de parentesco: quem não está disponível a abandonar pai e mãe não pode se tornar discípulo de Jesus⁷.

A fraternidade se estende, mas a lógica permanece a mesma, inclui todos aqueles que pertencem a uma mesma congregação e participam de uma mesma religião ou credo, mas exclui quem está de fora:

Disso nasceu posteriormente o imperativo da «fraternidade», que é específico da religiosidade comunitária, [...] pois ela impulsiona ao extremo a emancipação do grupo político. Também no Cristianismo primitivo, por exemplo em Clemente de Alexandria, a fraternidade tem pleno valor somente no interior do círculo dos associados pela fé, e não para o exterior⁸.

⁷ WEBER, Max. *Economia e Società*, cit., vol. II, p. 264.

⁸ IBID.

Weber mostra como este tipo de fraternidade, típica da religiosidade congregacional, não é universal porque conserva a distinção entre “nós” e os “outros”, entre quem aceita a mensagem de Cristo e quem a rejeita, entre os fiéis e os infiéis, reintroduzindo assim uma dialética que tende a aumentar os conflitos, o confronto, as intolerâncias e as guerras, como infelizmente demonstra *ad abundantiam* a história das religiões, incluindo a cristã.

Neste caso, afirma Weber: «o universalismo do amor», que as religiões congregacionais pregam, se encontra em dificuldade porque deve enfrentar a concorrência das outras religiosidades congregacionais, as quais também pretendem que o deus delas seja o único verdadeiro⁹. Segundo Weber, somente em alguns casos muito especiais esta Fraternidade se abre a algo mais universal: «Só o notável misturar-se de comunidades políticas e étnicas, e a separação do grupo político dos deuses, concebidos como forças universais, conduz à possibilidade do universalismo do amor»¹⁰.

A ética religiosa da fraternidade universaliza o princípio básico da ética da vizinhança, que se torna assim a famosa “regra de ouro” comum a várias religiões: «faz aos outros aquilo que gostaria que eles fizessem a você», vista não mais em um contexto cultural de proximidade, mas no contexto universal, do mandamento evangélico: «Ama o teu próximo como a ti mesmo». Mas aqui estamos entrando em outro conceito de fraternidade como categoria política no sentido mais amplo.

1.3. A fraternidade como princípio (cosmo)político

Para exemplificar este sentido de fraternidade partiremos de uma interpretação da parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37)¹¹. Lucas, Marcos e Mateus nos trazem o episódio de um homem da lei (*legisperitus*) que pergunta a Jesus o que fazer para possuir a vida eterna. Jesus responde que precisa procurar aquilo que está escrito na Lei. O homem então cita duas passagens fundamentais da Lei: «Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração e com toda a tua alma, com toda a tua força e com toda a tua inteligência¹², e ao teu próximo como a ti mesmo!¹³» (Lc 10, 27-28).

Dois evangelistas suspendem o diálogo neste ponto, mas Lucas nos conta como o homem da lei, que havia perguntado para «pôr Jesus em dificuldade», não se sentiu satisfeito e aproveitou a situação para apresentar ao *rabi* uma questão polemica para a comunidade hebraica da época (e também para a nossa): quem é o meu próximo? Jesus então responde com a parábola do bom samaritano.

⁹ WEBER, Max. *Economia e società*, cit., p. 265. Exemplar neste sentido é o debate sobre a conquista da América. Ver: TOSI, Giuseppe. “*Veri domini*” o “*servi a natura*”? *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul nuovo mondo* (1510-1573), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003. Ver. JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas: todos os direitos para todos*. São Paulo: Loyola, 2000.

¹⁰ WEBER, Max. *Economia e Società*, cit., vol. II, p. 265.

¹¹ Esta leitura deve muito a: BARZOTTO, Luis Fernando. *Pessoa, Fraternidade e Direito*. In: DI LORENZO, W. G (org.), *Anais do I Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito*. Porto Alegre: PUCRS, 2005. Disponível in: <http://mariapolitas.blogspot.com.br/2008/02/pessoa-direito-e-fraternidade-escrito.html>

¹² Deut. 6, 5.

¹³ Lev. 19, 18.

Certo homem se encontrava caído no caminho de Jerusalém para Jericó, na condição de «quase morto» (*semivivus*) e abandonado por ladrões que o haviam assaltado e espancado. Um sacerdote e um levita que passavam pelo mesmo caminho o viram, mas “passaram pelo outro lado” (vv. 31-32).

Comenta Luis Fernando Barzotto:

O homem caído não tem qualificações. Não se sabe se ele é judeu ou estrangeiro, pagão ou prosélito, essênio ou fariseu. Ao evitar aproximar-se para determinar se o homem caído é próximo ou não pelos critérios convencionais, o mandamento perde qualquer conteúdo, mesmo restrito. Como identificar o próximo no homem caído sem aproximar-se dele? O sacerdote e o levita, dois personagens que conhecem a Lei, não se aproximam do homem ferido. Para eles, não haverá próximo, em qualquer sentido, o que significa que aqui e agora, não há nenhuma obrigação, nenhum mandamento, nenhuma Lei. Viram mas não reconheceram. Se o reconhecimento do próximo é necessário para dar um conteúdo ao mandamento do amor ao próximo, constata-se que só sabe quem é o próximo aquele que se aproxima¹⁴.

Se o sacerdote e o levita tivessem chegado perto e tivessem reconhecido no homem caído um “deles”, provavelmente teriam parado, ou teriam sentido o dever de parar, mas não quiseram ter nada a ver com o homem caído, que permaneceu assim alguém totalmente estranho na sua indeterminação.

Passa então pelo caminho um samaritano, que pertencia a um grupo social inimigo dos judeus, política e religiosamente. Jesus conta que «passando-lhe ao lado, viu e teve compaixão» (v. 33). Comenta Barzotto:

Como estrangeiro, o samaritano não pode guiar-se no seu gesto por uma ética particularista da fraternidade. Ninguém na Judéia é seu vizinho, a ninguém ele deve reciprocidade. Do mesmo modo, ele não se guia por um código de hospitalidade, que disciplinaria as relações entre os membros do grupo e o estrangeiro. Ele é o estrangeiro. O samaritano tem todos os motivos para considerar aquele que está caído um inimigo, pois está na Judéia¹⁵.

Todavia o samaritano “se aproxima”, e não “passa pelo outro lado”. Esta é a primeira atitude de acolhida do outro como pessoa, o primeiro ato do processo de reconhecimento: transcender-se para caminhar em direção ao outro: e assim “ver” o outro. Mas não como o viram o sacerdote e o levita, que viraram as costas. Se aproximando, o samaritano vê o outro na sua integralidade: não vê o judeu ou o estrangeiro, mas uma “pessoa”. «E teve compaixão»: o samaritano vê o sofrimento do outro, vê a sua vulnerabilidade e si identifica com o outro, sente como sua a vulnerabilidade do outro. A ele também poderia acontecer a mesma coisa, ele também se encontra em um caminho perigoso.

¹⁴ BARZOTTO, L. F. *Pessoa, Fraternidade e Direito*, cit.

¹⁵ *Ibid.*,

Mas não é só uma lógica “pequena” da solidariedade de vizinhança, do *do ut des*, é algo mais universal. A sua solidariedade nasce do reconhecimento da comum fragilidade humana, da comoção de reproduzir em si aquilo que o outro sente. E é significativo que esta vulnerabilidade se refere ao corpo humano, ao sofrimento físico, à dor, à proximidade com a morte (*semivivus*, diz o Evangelho). Ele não se imagina como um ser superior que ajuda outro ser inferior. O outro é uma pessoa como ele, que compartilha as mesmas carências e necessidades: reconhecer o outro é ter compaixão, ou seja, identificar-se com uma pessoa igual a você. Este é o sentido profundo e originário da fraternidade que pode ser experimentado por cada ser humano.

Mas a parábola nos diz algo mais: a compaixão do samaritano não é estéril, é criativa. Ele socorre o ferido, o leva até a pensão, cuida dele, deixa as suas atividades para ocupar-se do outro, gasta o seu dinheiro. A parábola não nos diz se, na ação de se aproximar, o samaritano reconheceu no homem caído um correligionário ou um inimigo, outro samaritano ou um judeu: Jesus deixa propositalmente indefinida esta questão, como se o samaritano soubesse reconhecer o outro como uma “pessoa”, na sua generalidade, sem determinação¹⁶.

Em fim, Jesus faz ao homem da lei uma pergunta que nesta altura não deixa de ser retórica: «Quem destes, na sua opinião, foi o próximo?». E ele respondeu: «Quem teve compaixão dele». Assim fazendo, Jesus indica uma fraternidade tão ampla que inclui todos os seres humanos: “sem distinção alguma de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política e de qualquer outra opinião, de origem nacional ou social, que provenha de sorte, nascimento ou qualquer outra situação”, como reza o artigo 2 da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU em 1948. Uma fraternidade que poderemos definir política ou cosmo-política, que radicaliza o cosmopolitismo estóico grego-romano, num universalismo do amor que chega até a propor o amor pelo inimigo (*Mt* 5, 43-48).

2. As críticas realistas à fraternidade como princípio político

No percurso realizado até aqui, identificamos três conceitos de fraternidade: um mais originário do tipo “econômico” e que se manifesta na família e nos grupos de vizinhança; outro mais amplo de tipo “ético”, que supera os estreitos laços familiares em virtude da adesão a uma religião, a uma ideologia, a uma visão do mundo que supera as barreiras de sangue e de vizinhança e estende o conceito de próximo; e finalmente uma fraternidade ainda mais extensa, que pela sua universalidade definimos “cosmo-política”.

Sobre os primeiros dois conceitos de fraternidade existe certo consenso: a fraternidade tem um papel importante na comunidade familiar e de vizinhança

¹⁶ Como afirma Norberto Bobbio, uma das críticas movidas aos direitos humanos, de esquerda e/ou de direita, é a abstração e indefinição deles: falam de um homem e de uma humanidade no sentido geral que não existem a não ser nas declarações. Os marxistas o criticam por esconder deste modo, atrás da fachada do universalismo, os interesses da burguesia; os anti-revolucionários como De Maistre de não considerar as desigualdades naturais e históricas inelimináveis entre os homens. Mas será justamente esta abstração e generalidade do conceito que permitirá a inúmeras indivíduos e grupos sociais se reconhecerem nos direitos humanos através das lutas para o reconhecimento. Cf. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 110-120.

como conceito econômico, sustentado pelo princípio da reciprocidade, ou nas éticas mais universalistas, que se sustentam sobre a “regra de ouro” que é uma ampliação desta lógica primordial. Mas sobre a fraternidade como categoria política há mais dúvidas do que consensos. Por isso, como afirma Baggio, trata-se de um *princípio esquecido*, em relação aos outros dois conceitos da tríade revolucionária, liberdade e igualdade.

Podemos agora reformular a nossa questão inicial: como transformar a fraternidade entendida como valor ético-político tendencialmente universal em algo que possa servir para organizar o mundo político dos homens, em algo que possa ter uma eficácia histórica? É neste ponto que se encontra a dificuldade principal da fraternidade como categoria política: uma ética da fraternidade é uma ética, mas não uma política, ou seja, é um valor “realisticamente” mais difícil de realizar no mundo político dominado por interesses individuais ou coletivos, pelas relações de força, pelos conflitos, pela violência em todas as suas formas.

Neste ponto trata-se de fazer um passo mais exigente que deve enfrentar várias objeções e, de fato, a maior parte das doutrinas políticas modernas tem dificuldade em reconhecer a fraternidade como um princípio político.

Um **iluminista** como Kant veria a fraternidade como um conceito “paternalista”, que fere o princípio da autonomia do sujeito, na medida em que para reconhecer-se todos como irmãos deveríamos reconhecer um Deus pai, e portanto uma autoridade superior. A figura do pai permanece ainda ligada a uma maneira antropomórfica de conceber Deus que não combina com uma religião que deve respeitar os limites impostos a ela por uma razão que alcançou a sua maior idade¹⁷.

Por outro lado, porém, Kant é o filósofo moderno por excelência do cosmopolitismo, que pode ser lido como uma secularização do universalismo cristão, no reconhecimento da humanidade como “una”. Para Kant, a distinção entre moral e direito, e entre ética e política não significa uma “discordância” ou uma “incompatibilidade”, mas um «acordo possível segundo o conceito transcendental do direito público» que indica um «progresso moral» da humanidade, na ideia reguladora da realização da “paz perpétua”, através da criação de uma Federação Mundial de Estados governados pelo direito cosmopolita¹⁸.

Um **marxista** definiria a fraternidade como um conceito que camufla e esconde as divisões irreduzíveis entre as classes antagonistas; por tanto seria, na melhor das hipóteses, uma ilusão (como para Marx o era qualquer religião), e na pior das hipóteses um engano para amortizar os conflitos sociais.

Deste ponto de vista, o samaritano fez um belo gesto, que porém permaneceu fechado em si mesmo, um gesto “assistencialista” que não eliminou as injustiças estruturais da sociedade do seu tempo: o judeus e os samaritanos

¹⁷ Cf. KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo (1784). In *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf..

¹⁸ KANT, Immanuel. *Idea de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784). São Paulo: Martins Fonte, 2010.

continuaram a ser inimigos, e ambos continuaram a ser explorados pelo imperialismo romano: não há possibilidade de fraternidade entre classes antagônicas. O marxismo admite um espaço de fraternidade, mas só entre os proletários que compartilham a mesma condição de classe explorada e oprimida, ou na futura sociedade comunista, quando serão superadas as contradições estruturais do capitalismo e serão criadas as condições para uma sociedade mais solidária e fraternal, onde o Estado não será necessário, mas tudo será auto-regulamentado pelos produtores livremente associados.

Se para Marx a fraternidade é admitida, embora com reservas e projetada em um horizonte utópico de transformação revolucionária da sociedade, para um **realista político** conservador como Schmitt não existe absolutamente espaço para uma fraternidade universal, mas somente para um tipo de fraternidade que mantenha as diversidades irreduzíveis entre “nós” e os “outros”, porque sem esta distinção cairia o mesmo conceito de “político”.

Para Schmitt a fraternidade é um conceito tipicamente “apolítico”, que não reconhece a “categoria do político” por excelência, isto é a realidade das relações amigo/inimigo que é conatural à política. Projetar uma fraternidade sem limites, ou cujos limites coincidam com a inteira humanidade, significa imaginar a possibilidade de um mundo sem “o político”, onde não haveria espaço para o conflito amigo/inimigo, e portanto não haveria guerras: “A *humanidade* em quanto tal não pode conduzir nenhuma guerra, pois essa não tem inimigos, pelo menos não neste planeta. O conceito de humanidade exclui aquele de inimigo”¹⁹.

A fraternidade universal não somente seria para Schmitt uma ideia totalmente utópica, que desconhece a natureza humana, mas também um engano que esconde pretensões inconfessáveis, ou seja, a justificação ideológica da guerra em nome da humanidade. Por isto Schmitt, parafraseando Proudhon, afirma: “quem fala de humanidade, quer enganar-te”²⁰ e acrescenta:

Proclamar o conceito de *humanidade*, refazendo-se à humanidade, monopolizar esta palavra: tudo isto poderia manifestar só a terrível pretensão que ao inimigo seja tirada a qualidade de homem, que isto deve ser declarado *hors-la-loi* e *hors-l’humanité* e portanto que a guerra deve ser levada até à extrema inumanidade²¹.

A política é pensada de modo tão indissociável da guerra que para Schmitt o fim da guerra significaria também o fim do Estado:

Se um “Estado mundial” compreendesse o mundo inteiro e a inteira humanidade, isto não teria mais uma unidade política e poderia ser chamado de Estado como modo de dizer. [...] Essa [tal sociedade] não conheceria nem Estado, nem reino, nem império, nem república nem monarquia, nem aristocracia, nem democracia, nem proteção nem obediência, mas teria perdido completamente qualquer caráter político²².

¹⁹ SCHMITT, Carl. *La categoria del politico*. Bologna: il Mulino, 1972, p. 139.

²⁰ IDEM, *ibidem*.

²¹ IDEM, *ibidem*.

²² IDEM, p. 142.

Deste modo, Schmitt critica tanto a utopia da auto-organização dos produtores associados que Marx havia herdado do anarquismo, como o projeto cosmopolita kantiano da paz perpétua.

Esta visão radicalmente anti-cosmopolita é coerente com os seus pressupostos, mas se retiramos o conceito de político da sua associação indissolúvel com a relação amigo/inimigo, podemos imaginar uma sociedade mundial (ainda que como um ideal regulador), que seja governada por um governo mundial, que pode manter ainda a sua forma política (para Kant devia ser republicana), onde o Estado continue a existir e a administrar os conflitos, as tensões, a violência que continuarão a existir, mas onde será muito mais difícil promover a guerra, porque cada guerra será considerada uma guerra civil.

Max Weber, além das observações críticas sobre a fraternidade que citamos antes, acrescentaria também que a fraternidade não poderá se tornar uma categoria política porque no mundo da política domina realisticamente uma ética da responsabilidade (*Verantwortungsetisch*) incompatível com uma ética da convicção (*Gesinnungsethisch*) que seria própria da fraternidade.

Para Weber, o mundo seria pior se não existissem os grandes profetas religiosos com as suas mensagens de uma ética da convicção, da qual o Evangelho de Jesus é talvez a mais alta expressão; mas com a ética absoluta do *Sermão da montanha* não se governam as nações²³. A política, ao contrário, tem a que ver inevitavelmente com a força, «a força é o meio decisivo» e deve orientar-se através de uma ética da convicção que mede as previsíveis consequências das próprias ações. Este é o dilema da relação entre ética e política que, segundo Weber, não encontrou e não poderá nunca encontrar uma solução satisfatória na teoria e na prática.

Mas o *aut aut* que Weber põe entre as duas éticas esconde uma ambiguidade: no momento em que Weber afirma que a ética da convicção deve ser «considerada seriamente» e que essa exige o «tudo ou nada», faz uma dupla operação que invalida tanto a moral, porque reduz a ética à versão rígida do “se faça justiça, custe o que custar” (*fiat justitia pereat mundus*), como também qualquer aplicabilidade ética à política, que permanece dominada pela força.

3. Fraternidade e política.

Propor a fraternidade como categoria política significa ao contrário acreditar que seja possível superar esta alternativa absoluta entre ética e política, e indicar senão respostas, direções de pesquisas que possam demonstrar a eficácia e a validade política da fraternidade.

3.1. A política como serviço.

Prosseguindo a nossa leitura “política” do Evangelho, encontramos algumas indicações preciosas sobre a relação entre fraternidade e política. A posição de

²³ Cf. WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2004. A máxima de Weber se assemelha a uma frase de Cosimo de Medici, senhor de Florença, que havia afirmado que “não se governam os povos com os *pater noster* e o terço nas mãos”.

Jesus Cristo a respeito da política é complexa. Das poucas passagens dos evangelhos que tratam do tema, se observa que Jesus olhava o mundo da política com desconfiança, como se fosse um terreno perigoso, que era melhor evitar de percorrer.

Ele, por exemplo, manda um recado para Herodes chamando-o de «aquela raposa» (Lc 13, 32), procura separar (para protegê-lo) o espaço religioso do político: «pois dêem a César o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus» (Mt 22, 21-23), e reconhece diante de Pilatos que «O meu reino não é deste mundo» (Gv 18, 36). Parte daqui a sua rejeição a ser considerado um líder político revolucionário como queriam alguns grupos judaicos mais radicais da sua época (e como talvez esperavam alguns discípulos), que o incitavam à rebelião contra o Império Romano. Como sabemos, o conflito permanente entre Roma e os hebreus levará à terrível destruição romana de Jerusalém por meio dos exércitos de Tito no ano de 70 d.C. e à dispersão do povo hebreu (*diáspora*). Se Cristo tivesse escolhido este caminho a sua mensagem teria provavelmente desaparecido, como morreram várias seitas judaicas do seu tempo.

Mas não podemos reduzir a atitude de Jesus a um simples realismo e a uma prudência política. Jesus sabia muito bem que as raízes do mal e da violência que dominavam a política eram muito mais profundas e que somente uma mensagem ética e religiosa poderiam eliminá-las do coração dos homens; mas para isto precisava de uma reforma radical da própria religião que assumia no seu interno as mesmas lógicas de poder e de força da política.

Se é verdade que a mensagem de Jesus permanece fundamentalmente ético-religiosa, é verdade também que o Evangelho não é indiferente ao mundo da política e não renuncia a intervir nele. De fato, paradoxalmente (*ma non troppo*) Cristo foi condenado à morte por aqueles mesmos poderes que ele procurava evitar, porque a sua mensagem e a sua imagem foram percebidas como politicamente perigosas, tanto pelo poder político como pelo religioso.

O Evangelho fornece algumas chaves de leitura de como Jesus entendia o mundo político à luz do princípio da fraternidade. Em duas passagens mais radicais e significativas para o nosso tema se lê:

Vocês sabem que os governadores das nações têm poder sobre elas, e os grandes têm autoridade sobre elas. Entre vocês não deverá ser assim: quem de vocês quiser ser grande, deve tornar-se o servidor (*minister/diákonos*) de vocês; e quem de vocês quiser ser o primeiro, deverá tornar-se servo de vocês (*servus/doulos*) (Mt 20, 25-28).

Quanto a vocês, nunca se deixem chamar “rabí”, pois um só é o Mestre de vocês, e todos vocês são irmãos. Na terra, não chamem a ninguém Pai, pois um só é o Pai de vocês, aquele que está no céu. Não deixem que os outros chamem vocês líderes, pois um só é o Líder de vocês: o Cristo. Pelo contrário, o maior de vocês deve ser aquele que serve (*minister/diákonos*) a vocês. Quem se eleva será humilhado, e quem se humilha será elevado (Mt 23, 8-12).

Temos aqui três ideias (im)políticas muito fortes: a) uma concepção igualitária das relações humanas em nome da grandeza de Deus: só Deus é pai, mestre, doutor; diante da imensurável grandeza divina as diversidades entre os homens se tornam insignificantes; b) uma desconfiança para com o poder constituído, político ou religioso, quando é exercitado para dominar, oprimir, explorar os outros; c) uma recuperação da política quando é exercitada não como dominação mas como serviço (*ministerium/diakonia*).

São orientações que, se não fornecem os elementos para uma teologia política²⁴, indicam a possibilidade de exercer uma política em chave ética, como serviço ao próximo que permite superar o abismo que Weber havia colocado entre as duas dimensões.

3.2. Fraternidade e alteridade

Se colocarmos a fraternidade na referência com os outros dois valores da famosa tríade da revolução francesa, poderemos dizer que, de certo ponto de vista, a experiência da fraternidade é mais universal e difundida daquela da liberdade e da igualdade, porque é primordial.

Podem existir hoje, e certamente existiram no passado, sociedades onde a igualdade e a liberdade são ausentes, ou restritas a um pequeno grupo, mas é muito mais difícil imaginar uma sociedade humana onde não se experimente um qualquer tipo de fraternidade e de solidariedade, embora limitada. Segundo a antiga lição aristotélica, o homem é um animal naturalmente social e político, e esta sua sociabilidade primordial pode servir de base e de experiência para formas mais estendidas, dependendo das condições históricas e sociais. Para que isto se realize ocorre, portanto reformular a experiência inicial da fraternidade de vizinhança à luz de uma revisão da dialética identidade/alteridade.

Cada ser humano nasce em um determinado contexto geográfico e social, do qual assimila uma cultura, uma língua, um modo de estar no mundo, que o faz se tornar homem: não se nasce homens, mas se torna tais através de um processo de humanização que é um processo de socialização e de formação. É impossível renunciar a esta identidade originária que é parte constitutiva da nossa condição humana, enquanto seres não totalmente determinados pela natureza, mas por aquela “segunda natureza” que é a cultura. A identidade, portanto se constrói necessariamente em um diálogo intersubjetivo entre um “eu” e um “outro”, entre um “nós” e os “outros”.

Como diziam os escolásticos medievais: *“Omnis determinatio est negatio”*, cada determinação é ao mesmo tempo negação: o eu se define como tal em relação a um “não-eu”, o diferente, que se torna o inimigo, o adversário, aquele que é hostil a mim e do qual tenho que desconfiar. Mas esta negação, ao mesmo tempo lógica e ética, pode permanecer limitada ao momento negativo ou ir além, reconhecendo o que tem em comum na diversidade do outro, isto é uma identidade que é a comum condição humana.

²⁴ A história do conceito inicia com efeito com o apóstolo Paulo, o primeiro a elaborar uma teologia política e uma teologia da história.

Esta dialética, que é parte integrante do processo de reconhecimento pessoal e social ²⁵, vale tanto nas relações entre os indivíduos no cotidiano, como nas relações entre grupos, classes, povos, Estados, civilidades. A violência nasce da desqualificação do outro, da ação de retirar do outro as suas características humanas, desumanizando-o e reduzindo-o aos seus aspectos negativos. Este procedimento pode chegar até aos extremos do aniquilamento do outro, do diverso, do diferente quando isto é visto como um inimigo absoluto, como no caso da “solução final” adotada pelo nazismo contra os hebreus e todos os outros grupos e povos considerados inferiores²⁶. Mas pode ser usado para ler toda a história da humanidade.

Por exemplo, os teóricos realistas do *clash of civilizations* defendem a inevitabilidade do confronto entre Ocidente e Oriente. No imaginário ocidental alimentado pelos meios de comunicação, as civilidades não ocidentais, sobretudo o Islã, não são somente diferentes, mas perigosas e inimigas e devem ser combatidas: cada islâmico é visto como um perigoso terrorista. Na verdadeira a própria guerra que si combate nas periferias e nas *favelas* brasileiras entre os traficantes, a polícia e a população inerte se reproduzem todos os estereótipos da desqualificação do outro. Para matar, torturar, tratar mal o outro precisa matá-lo antes simbolicamente na própria mente, retirando-lhe as características humanas que o tornam igual e acentuando as características que o tornam diverso e inferior. Nas nossas relações cotidianas, recorremos frequentemente, conscientemente ou não, a mecanismos muito comuns de desqualificação e desumanização do outro: «este é um animal, um porco, não merece viver, etc.», que as vezes causam verdadeiros conflitos de sangue.

Como é notório, o homem é um dos poucos seres vivos que tem desenvolvido uma altíssima agressividade intra-específica, quase desconhecida no mundo natural, mesmo dominado por uma cruel luta para a sobrevivência, que é geralmente determinada por necessidades vitais e exercitada contra quem está fora da espécie. Ao contrário o homem possui uma alta dosagem de agressividade contra o próprio similar.

Assim como não existem mecanismos “naturais” que inibem esta agressividade, também não existem mecanismos naturais que a favoreçam: para que a agressividade instintiva se transforme em violência social necessita da mediação da sociedade e da cultura. Aqui entra em jogo o papel da educação no sentido amplo: a superação da dialética negativa da alteridade si dará só promovendo na sociedade, na sua totalidade para que o outro seja reconhecido não simplesmente como um “não eu”, mas com um “outro eu” ²⁷.

²⁵ HONNETH, Axel. *Luta pelo reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.

²⁶ Sobre o holocausto ver: LEVI, Primo. *Se isto é um homem*. Lisboa: Teorema, 2009

²⁷ Paul Ricoeur vai além propondo um reconhecimento dúplice: não só reconhecer o outro como eu mesmo, mas eu mesmo como outro: RICOEUR, Paul. *si mesmo como um outro*. São Paulo: Papyrus, 1991.

Reconhecer o outro como eu mesmo significa reconhecer a comum filiação à mesma condição humana: todos sofrem as mesmas dores, todos têm o mesmo corpo, todos sentem os mesmos sentimentos, todos precisam do reconhecimento individual e social, afetivo e racional, de serem reconhecidos na sua identidade e diversidade. Esta é a “regra de ouro” de todas as religiões, expressa no mandamento do amor ao próximo como a si mesmo, que “reúne em si toda a Lei e os profetas”, e é fruto da sabedoria dos povos durante os séculos.

3.3. Fraternidade e responsabilidade

Na segunda metade do século XX, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos do ano de 1948, surge uma lista crescente e tendencialmente ilimitada de “gerações” de direitos, que provocam uma proliferação incontrollada do “pedido de direitos”: multiplicação, especificação, universalização, positivação são processos que tem levado a um aumento da “quantidade e qualidade” dos direitos em nome dos princípios: “todos os direitos para todos”» e “todos tem direito a ter direitos”.

Esta proliferação não somente pode criar uma grande frustração prática, porque de fato o aumento da lista e das gerações de direitos corresponde ao aumento quanto vertiginoso da falta de respeito aos mesmos, mas também teórica. Em propor a questão do outro, a fraternidade coloca em discussão a estrutura individualista dos direitos humanos. Ao enfatizar a liberdade e a igualdade em detrimento da fraternidade, a modernidade tem acentuado os aspectos individualistas e egoístas dos direitos humanos, esquecendo o caráter social e solidário dos direitos que não são simplesmente aqueles do indivíduo, dos grupos, ou das classes, mas do outro, do mais fraco, do menos protegido, de quem é excluído pelo sistema, mas também da natureza ou das gerações futuras. Se a liberdade se refaz ao indivíduo na sua singularidade e a igualdade ou abre para uma dimensão social que permanece, porém no âmbito da identidade de um grupo ou classe, a fraternidade demanda a ideia de um outro para o qual não tem somente direitos para opor, mas responsabilidades para compartilhar.

Isto questiona o fundamento individualista e subjetivista dos direitos, a ilusão que não existam limites objetivos à acumulação de direitos, esconde o fato que o conjunto dos direitos não é harmônico, mas existem conflitos entre classes de direitos muitas vezes inconciliáveis ²⁸. Por exemplo, a questão ambiental e o nascimento dos direitos ecológicos mostram a existência de **limites naturais** à realização indefinida do crescimento econômico, limites assim rígidos que se não respeitados podem pôr em risco a mesma sobrevivência da espécie humana. O debate sobre a bioética tem colocado em evidência a existência de **limites éticos** à pesquisa biológica: não tudo que pode se fazer tecnicamente, deve ser feito. Os debates sobre o direito ao desenvolvimento tem evidenciado os **limites sociais** do desenvolvimento, se si quer que seja de verdade um desenvolvimento humano socialmente correto e distribuidor de rendas, e não somente um simples crescimento econômico, etc....

²⁸ Cf. BOBBIO, Norberto. Sobre o fundamento dos direitos humanos. In: IDEM. *A era dos direitos*, cit. pp. 5-16.

Tudo isto leva a pensar que uma ética dos direitos de tipo individualista seja insuficiente e precisa ser complementada por uma ética da responsabilidade que considere o outro ²⁹. Este parece ser o grande desafio que a ideia de fraternidade lança aos direitos humanos no século XXI, num mundo sempre mais globalizado: ir além de uma lógica puramente de identidade para o reconhecimento da alteridade, da diversidade e da reciprocidade no âmbito de uma ética da responsabilidade.

Conclusão

Um realista como Weber nos traria de novo para a realidade: onde estão as condições históricas, sociológicas, econômicas, políticas reais para que estas propostas encontrem um terreno efetivo de realização e não sejam só projetos sem fundamento, boas intenções? Aqui precisaria desenvolver toda outra pesquisa não mais sobre a fraternidade como categoria política, mas sobre o tipo de política capaz de atuar a fraternidade, que não era o objetivo deste breve ensaio³⁰. Nos limitaremos aqui a algumas considerações muito sumárias.

Tudo leva a acreditar que o mesmo processo de globalização esteja criando as condições para a realização destas propostas na medida na qual cria uma interdependência assim estreita entre todas as partes do mundo que obriga necessariamente encontrar uma solução coletiva ou uma queda coletiva. A ideia de fraternidade e solidariedade universais neste contexto pode ter um papel político e encontrar um amplo consentimento em uma época de globalização caracterizada como sociedade de risco (*Risikogesellschaft*), quando está em jogo a mesma sobrevivência da humanidade ³¹.

Do ponto de vista das relações internacionais há muitos indícios do fato que é sempre mais clara a necessidade da transição do direito internacional dos Estados soberanos para uma forma qualquer de direito cosmopolita, que tome conta das questões do meio ambiente, do desenvolvimento, da paz e da guerra, ou seja das questões que superam as fronteiras dos Estados e exigem uma superação da lógica puramente individualista de interesse referida a pessoas, grupos, classes ou Estados.

Na sociedade na qual vivemos (mas também nas sociedades que nos precederam) a política sempre foi realisticamente conduzida por interesses pessoais e de grupo, mas a urgência e a gravidade das questões em jogo podem “realisticamente” promover a necessidade de uma solução diferente. Diante dos perigos que ameaçam a sobrevivência da humanidade podemos prever cenários opostos: de modo pessimista ou realisticamente a «luta de todos contra todos» do estado com característica hobbesiana, ou o reconhecimento que estamos sobre o mesmo barco e devemos encontrar saídas coletivas que possam salvar todos e

²⁹ Cf. JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. São Paulo: contraponto, 2006. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Os direitos humanos na ótica da filosofia e da teologia latino-americana da libertação*. In «Teologia e Pastoral», Loyola, São Paulo 2002, pp. 59-81.

³⁰ Preciosas indicações neste sentido se encontram nos estudos dos dois volumes cuidados por Antonio Maria Baggio sobre a fraternidade como princípio esquecido, nota 1, p. 231.

³¹ Cf. U. Beck. *Lo sguardo cosmopolita*. Carocci, Roma 2005.

portanto a formação de um novo pacto social mundial para sair do estado de natureza que existe entre os Estados e fundar um estado civil³².

A história humana não nos autoriza a apostar no sucesso da segunda proposta, mas também não nos autoriza a permanecer na inércia. Como escreveu Norberto Bobbio citando Kant: «Aqueles que afirmam que o mundo irá da mesma forma de como foi até agora contribuem em fazer que a previsão deles se realize»³³. Para que se possa kantianamente falar de «progresso moral» da humanidade é importante não somente uma boa doutrina (*ortodoxia*), mas também uma prática (*ortopraxis*) de todas aquelas pessoas, grupos e instituições que pensam em realizar o ideal regulador do Reino de Deus, do qual falam os Evangelhos ou do Reino dos fins como dizia Kant na sua linguagem secularizada. Devemos perseverar neste caminho, com o otimismo da vontade e o realismo da inteligência.

³² Ver. PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza. Porque a violência diminuiu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

³³ BOBBIO, Norberto. *Kant e a Revolução Francesa*. In: IDEM. *A era dos direitos*, cit. P. 155.