

André Ricardo Randazzo Gomes

**A renovação da civilização
ocidental em Jacques Maritain:
Uma introdução**

André Ricardo Randazzo Gomes

**A renovação da civilização
ocidental em Jacques Maritain:
Uma introdução**

2026 by Atena Editora

Copyright © 2026 Atena Editora

Copyright do texto © 2026, o autor

Copyright da edição © 2026, Atena Editora

Os direitos desta edição foram cedidos à Atena Editora pelo autor.

Open access publication by Atena Editora

Editora chefe

Prof^a Dr^a Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira Scheffer

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Yago Raphael Massuqueto Rocha



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

A Atena Editora tem um compromisso sério com a transparência e a qualidade em todo o processo de publicação. Trabalhamos para garantir que tudo seja feito de forma ética, evitando problemas como plágio, manipulação de informações ou qualquer interferência externa que possa comprometer o trabalho.

Se surgir qualquer suspeita de irregularidade, ela será analisada com atenção e tratada com responsabilidade.

O conteúdo do livro, textos, dados e informações, é de responsabilidade total do autor e não representa necessariamente a opinião da Atena Editora. A obra pode ser baixada, compartilhada, adaptada ou reutilizada livremente, desde que o autor e a editora sejam mencionados, conforme a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Cada trabalho recebeu a atenção de especialistas antes da publicação. A equipe editorial da Atena avaliou as produções nacionais, e revisores externos analisaram os materiais de autores internacionais.

Todos os textos foram aprovados com base em critérios de imparcialidade e responsabilidade.

A renovação da civilização ocidental em Jacques Maritain: Uma introdução

| Autores:

André Ricardo Randazzo Gomes

| Revisão:

Os autores

| Diagramação:

Jeniffer Paula dos Santos

| Capa:

Yago Raphael Massuqueto Rocha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G633 Gomes, André Ricardo Randazzo
A renovação da civilização ocidental em Jacques
Maritain: uma introdução / André Ricardo Randazzo
Gomes. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2026.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-4073-4

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.734260402>

1. Maritain, Jacques, 1882-1973. 2. Filosofia política.
3. Humanismo cristão. I. Gomes, André Ricardo
Randazzo. II. Título.

CDD 194

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

☎ +55 (42) 3323-5493

☎ +55 (42) 99955-2866

🌐 www.atenaeditora.com.br

✉ contato@atenaeditora.com.br

CONSELHO EDITORIAL

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Amanda Vasconcelos Guimarães – Universidade Federal de Lavras
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Profª Drª Ariadna Faria Vieira – Universidade Estadual do Piauí
Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Cirênio de Almeida Barbosa – Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Dr. Cláudio José de Souza – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Daniela Reis Joaquim de Freitas – Universidade Federal do Piauí
Profª Drª. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Fabrício Moraes de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Glécilla Colombelli de Souza Nunes – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco
Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus – Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

PREFÁCIO

PREFÁCIO

Neste livro, procurarei introduzir o leitor à concepção que o filósofo francês Jacques Maritain (1882-1973) tem sobre como a civilização ocidental pode renovar-se. No primeiro capítulo, irei expor como Maritain concebe o ideal do humanismo cristão (ou humanismo integral), que contém as características essenciais da civilização ocidental renovada e é a meta em função da qual, segundo ele, deveríamos trabalhar hoje. No segundo capítulo, irei expor como Maritain concebe a distinção entre indivíduo e pessoa e como ele a usa para explicar a diferença entre as seguintes concepções políticas: as totalitárias, a democrática individualista e a democrática personalista (ou cristã). E no terceiro capítulo, irei expor como Maritain concebe a situação do Cristianismo e da civilização cristã em meio à política internacional contemporânea. Os dois primeiros capítulos são inéditos, mas o terceiro foi anteriormente publicado como: Exposição de “Cristianismo e civilizações terrenas” de Jacques Maritain, *Thaumazein*, v. 14, n. 28, 2022, pp. 51-63. Maritain se apresenta como um filósofo cristão e seguidor de Tomás de Aquino, e propõe que as teses de Tomás podem também ser renovadas. Ele chegou a visitar o Brasil e teve muitos adeptos neste país. Espero que este livro seja útil aos que desejam conhecer melhor a doutrina de Jacques Maritain e a aplicação que ele faz da doutrina de Tomás de Aquino.

André Ricardo Randazzo Gomes

AGRADECIMENTOS

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, pelo afeto; e à Atena Editora, por ter ajudado a publicar os meus livros.

SUMÁRIO

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 9

EXPOSIÇÃO DE “HUMANISMO CRISTÃO” DE JACQUES MARITAIN

André Ricardo Randazzo Gomes

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.7342604021>

CAPÍTULO 2 20

EXPOSIÇÃO DE “A PESSOA HUMANA E A SOCIEDADE” DE JACQUES MARITAIN

André Ricardo Randazzo Gomes

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.7342604022>

CAPÍTULO 3 35

EXPOSIÇÃO DE “CRISTIANISMO E CIVILIZAÇÕES TERRENAS” DE JACQUES MARITAIN

André Ricardo Randazzo Gomes

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.7342604023>

SOBRE O AUTOR 51



CAPÍTULO 1

EXPOSIÇÃO DE “HUMANISMO CRISTÃO” DE JACQUES MARITAIN

André Ricardo Randazzo Gomes

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, procurarei fazer uma exposição de “Christian humanism” – “Humanismo cristão”, que é o décimo quarto capítulo do livro *The range of reason* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1952), de Jacques Maritain. Para isso, apresentarei as principais teses do texto, fazendo algo próximo de uma tradução, sem adicionar comentários. Maritain pretende mostrar que, se hoje vier a existir uma nova era do Cristianismo, a imagem do homem que ela terá será diferente da imagem do homem medieval e da imagem do homem moderno, embora retenha certas características destas duas. Isso é tratado com mais detalhes no livro de Maritain intitulado *Humanismo integral: Problemas temporais e espirituais de uma nova cristandade* (Tradução de Margarida Hulshof. São Paulo: Cultor de livros, 2018). O texto é dividido por Maritain em sete seções, que passo agora a apresentar.

1. A SECULARIZAÇÃO DA IMAGEM CRISTÃ DO HOMEM

Em todo grande período da civilização, predomina alguma imagem do homem que é elaborada pelo próprio homem. O comportamento do homem depende da natureza humana e de tal imagem. Essa imagem é compreendida claramente por alguns pensadores representativos e de maneira mais ou menos inconsciente pelas massas, e ela é capaz de moldar as formações sociais e políticas de sua época cultural.

Em linhas gerais, a imagem do homem que reinou na Cristandade medieval era baseada em São Paulo e em Santo Agostinho. Essa imagem desintegrou-se com a Reforma e o Renascimento, isto é, dilacerou-se em meio a um completo pessimismo cristão que se desesperava com a natureza humana e a um completo otimismo cristão que contava mais com o esforço humano do que com a graça divina. A imagem do homem que reinou nos tempos modernos era baseada em Descartes, em John Locke, no Iluminismo e em Rousseau.

Com isso, a imagem do homem se secularizou. O homem do racionalismo cartesiano era uma pura mente concebida como um anjo. O homem da Religião Natural era um cavaleiro cristão que não precisava da graça nem da revelação e que se tornava virtuoso pela sua própria natureza. O homem de Rousseau era o homem de São Paulo transferido ao plano da natureza pura. Ele seria redimido e libertado não por Cristo, mas pela bondade da natureza humana, que deve ser restaurada pela educação e deve revelar-se na Cidade do Homem dos próximos séculos.

Esse foi um processo de secularização da imagem do homem cristão, do homem que foi elevado acima da natureza por Deus e chamado a uma perfeição divina. Assim, o homem foi trazido de volta ao reino do próprio homem, originando o humanismo antropocêntrico, mantendo uma fachada cristã e substituindo o Evangelho pela razão humana e esperando da natureza humana o que se esperava da virtude de Deus. Enormes promessas foram feitas ao homem na aurora dos tempos modernos. Acreditou-se que a ciência iria libertar o homem e torná-lo possuidor de toda a natureza. Um progresso automático e necessário iria conduzi-lo ao reino terreno da paz, àquela Jerusalém que nossas mãos iriam construir pela transformação da vida social e política, onde o homem se tornaria o supremo senhor de sua própria história, e cuja irradiação iria despertar a esperança e a energia dos grandes revolucionários modernos.

2. O HOMEM MODERNO

Para esclarecer os resultados finais de tal processo de secularização, seria preciso descrever a progressiva perda de todas as certezas que provinham da compreensão metafísica ou da fé religiosa e que davam realidade à imagem do homem da Cristandade. Houve também o fracasso da razão filosófica que foi incapaz de sustentar a sua própria pretensão metafísica e a sua própria justificação do homem cristão secularizado e que foi obrigada a decair para uma negação positivista desta mesma justificação. A razão humana perdeu a sua compreensão do ser e se dispôs apenas a fazer a leitura matemática dos fenômenos sensitivos e a construir técnicas materiais.

O homem moderno, que já está ficando obsoleto, conheceu verdades, como por exemplo as verdades relativas e mutáveis da ciência, mas sem qualquer verdade supra-temporal alcançada pela metafísica ou pela fé. O homem moderno reivindicou direitos humanos e dignidade humana, mas sem Deus, pois os fundamentou na autonomia infinita da vontade humana, que qualquer regra externa ofenderia e destruiria. O homem moderno confiou na paz e na fraternidade, mas sem Cristo, pois não precisava de um redentor, mas se salvaria por si mesmo sozinho, e o seu amor pela humanidade não precisava fundar-se na caridade divina. O homem moderno progrediu na direção do bem e da posse da terra, mas sem enfrentar o mal na terra,

pois não acreditava na existência do mal, visto que o mal seria apenas um estágio imperfeito na evolução, a qual viria a transcendê-lo. O homem moderno desfrutou da vida humana e adorou a vida humana como tendo um valor infinito, mas sem possuir uma alma, pois a alma era apenas um conceito não-científico.

Quanto à civilização, o homem moderno tinha no estado burguês uma vida social e política, uma vida em comum, mas sem bem comum ou trabalho comum, pois o propósito da vida comum consistia apenas na preservação da liberdade de todos para desfrutar da propriedade privada, adquirir riqueza e buscar o seu próprio prazer. O homem moderno acreditou na liberdade, mas sem o autodomínio ou a responsabilidade moral, pois o livre-arbítrio era incompatível com o determinismo científico. Ele acreditou na igualdade, mas sem justiça, pois a justiça também era uma ideia metafísica que havia perdido fundamento racional na perspectiva biológica e sociológica. O homem moderno colocou sua esperança no maquinismo, na técnica e na civilização industrial, mas sem sabedoria para dominá-las e colocá-las a serviço do bem humano, pois ele esperou que a liberdade viria do próprio desenvolvimento das técnicas e não de um esforço ascético na direção da posse interior do eu.

E quanto ao dinamismo interno da vida humana, o homem moderno buscou a felicidade, mas sem qualquer fim último a ser almejado e sem qualquer padrão racional a ser aderido, e assim o conceito ou a força motivadora mais natural, que é a felicidade, foi desvirtuada pela perda do conceito e do senso de propósito ou finalidade. A felicidade se tornou o próprio movimento em direção à felicidade, um movimento ilimitado e cada vez mais estagnado. E o homem moderno buscou a democracia, mas sem qualquer tarefa heroica de justiça a ser realizada e sem qualquer amor fraternal do qual obter inspiração. O avanço político mais significativo dos tempos modernos, que foi o conceito dos direitos da pessoa humana e dos direitos do povo, foi desvirtuado pela mesma perda do conceito e do sentido de propósito ou finalidade e pelo repúdio ao fermento evangélico que age na história humana, e assim a democracia tendeu a se tornar uma incorporação da vontade soberana do povo na maquinaria de um estado burocrático cada vez mais irresponsável e dormente.

3. A CRISE DE NOSSA CIVILIZAÇÃO

Os resultados da secularização da imagem do homem nos tempos modernos foram ruins. Porém, na realidade concreta da história humana, ocorreu um processo de crescimento e de grandes conquistas, o qual se deveu ao movimento natural da civilização e ao impulso evangélico em direção ao ideal democrático. A civilização do século 19 permaneceu cristã em seus princípios, embora esquecidos; ela reteve a liberdade religiosa e a ênfase na razão; e reteve o sentimento secularizado, que inspirou avanços sociais e políticos.

Entretanto, foi aumentando a disparidade entre o comportamento real do mundo cristão secularizado e os princípios espirituais e morais que davam significado e consistência a ele. Assim, tal mundo foi esvaziando-se de seus princípios e tendeu a se tornar um universo de palavras, vivendo por hábito e pela força do passado e não por sua própria força. Ele era capitalista e alcançou grandes conquistas sobre a natureza material. Mas, como observou Werner Sombart, o homem desta era não era nem "ontológico" nem "erótico", ou seja, ele havia perdido o senso do ser e do amor.

Apesar de tal imagem desfigurada do homem, a nossa civilização porta em sua substância a herança sagrada de valores divinos e humanos que se baseia na luta de nossos antepassados pela liberdade, na tradição judaico-cristã e na antiguidade clássica. Ela se enfraqueceu em sua eficiência, mas não foi destruída em suas reservas potenciais.

Na presente crise, nós esquecemos os princípios verdadeiros e autênticos, mas de maneira mais ou menos consciente sentimos a fraqueza da ideologia insubstancial que os parasita.

4. AS ILUSÕES MARXISTA E RACISTA

Os grandes movimentos revolucionários que reagiram contra o nosso mundo cristão secularizado agravaram o mal e o levaram ao ápice. Pois eles romperam definitivamente com os valores cristãos, realizando uma oposição doutrinal e uma oposição existencial ao Cristianismo e à ação de Cristo no centro da história humana.

Um primeiro desdobramento prolongou e acentuou a tendência da razão secularizada, do "humanismo antropocêntrico", na direção das esperanças racionalistas, consideradas não apenas como uma ideologia filosófica, mas como uma religião vivida. Esse desdobramento surge a partir do princípio de que o homem sozinho e por si mesmo realiza a sua salvação.

O caso mais puro dessa tendência é o marxismo. Embora sejam fortes alguns aspectos pessimistas do marxismo, ele permanece vinculado a esse postulado. O materialismo marxista permanece racionalista, tanto que, para ele, o movimento próprio da matéria é dialético.

Se o homem sozinho e por si mesmo realiza a sua salvação, então essa salvação é puramente temporal e deve ser realizada sem Deus e até mesmo contra Deus, visto que qualquer coisa que, no homem, porte a semelhança de Deus é chamada de "alienação". Essa salvação exige o abandono da personalidade e a organização do homem coletivo em um único corpo cujo destino supremo é ganhar domínio sobre a matéria e sobre a história humana. Assim, considera-se que o homem não é mais a criatura e a imagem de Deus, nem uma personalidade que tem livre-arbítrio

e responsabilidade sobre um destino eterno, nem um ser que possui direitos e é chamado à conquista da liberdade e à autorrealização que consiste no amor e na caridade. Ele é uma partícula do todo social e vive na consciência coletiva do todo e a sua felicidade e liberdade reside em servir ao trabalho do todo. Este todo é um todo econômico e industrial, e o seu trabalho essencial é a dominação industrial sobre a natureza, em favor do todo que é o único valor absoluto e não tem nada acima dele. Há uma sede de comunhão, mas esta é buscada na atividade econômica, na pura produtividade, que é considerada como o paraíso e a única finalidade genuína do esforço humano, mas é o mundo de uma razão decapitada, que não busca mais a verdade. A pessoa humana é sacrificada em favor do titanismo da indústria, que é o deus da comunidade meramente industrial.

A razão racionalista se dissolve na intoxicação com a matéria, e assim entra em um processo de auto-degradação. Então, no materialismo marxista, o otimismo racionalista vem a coincidir, em muitos aspectos, com outro desdobramento, que se baseia em uma tendência oposta e que pode ser descrita como uma reação completa contra todo tipo de racionalismo e humanismo. As raízes deste outro desdobramento são pessimistas e ele corresponde a um processo de animalização da imagem do homem, no qual uma metafísica amorfa se vale de interpretações errôneas de dados científicos e sociológicos para satisfazer um ressentimento oculto contra a razão e contra a dignidade humana. De acordo com essa tendência, a espécie humana é apenas um galho que brotou por acaso na árvore genealógica dos macacos; e todos os nossos sistemas de ideias e valores são apenas epifenômenos da evolução social do clã primitivo ou a superestrutura ideológica determinada pela luta de interesses de classes e por ambições imperialistas. Todo o nosso comportamento aparentemente racional e livre é apenas uma aparência ilusória que emerge do inferno do nosso inconsciente e do instinto. Todas as nossas atividades aparentemente espirituais, a criação poética, a piedade humana, a fé religiosa, o amor contemplativo, são apenas a sublimação da libido sexual ou um fruto da matéria. Tão logo o homem seja desmascarado, a face da besta aparece. A especificidade humana, que o racionalismo havia feito desaparecer no puro espírito, agora desaparece na animalidade.

No entanto, este desdobramento tem suas verdadeiras fontes em algo muito mais profundo, que começou a se revelar na segunda metade do século 19: angústia e desespero. Um abismo mais profundo do que a animalidade aparece no desmascaramento do homem. Após ter abandonado Deus para ser autossuficiente, o homem perdeu o rumo de sua alma. Ele busca a si mesmo em vão, vira o universo de ponta-cabeça tentando encontrar-se, encontra máscaras, e, por trás das máscaras, a morte.

Assim, testemunha-se o espetáculo de uma onda de irracionalidade, de ódio à inteligência, do despertar de uma trágica oposição entre vida e espírito. Para superar o desespero, Nietzsche proclamou o advento do super-homem da vontade de poder, da morte da verdade, da morte de Deus. Vozes terríveis, as vozes de uma multidão vil gritam: basta de otimismo mentiroso e de moralidade ilusória, basta de liberdade e de dignidade pessoal e de justiça e de paz e de fidelidade e de bondade que nos deixaram loucos com aflição; aceitemos as infinitas promessas do mal, da morte, da escravidão e do desespero!

O caso mais puro dessa tendência foi o racismo nazista. Ele se baseou não em uma idolatria da razão que termina no ódio a todo valor transcendente, mas em um misticismo do instinto e da vida que termina no ódio à razão. Para ele, a inteligência só tem utilidade para desenvolver técnicas de destruição e perverter a função da linguagem. A sua religiosidade demoníaca tentou perverter a própria natureza de Deus e fazer de Deus um ídolo. Ela invocou Deus, mas como um espírito protetor vinculado à glória de um povo ou estado, ou como um demônio da raça. Um deus que terminará sendo identificado com uma força invencível em operação no sangue, tal deus foi colocado contra o Deus do Sinai e contra o Deus do Calvário, contra aquele cuja lei rege a natureza e a consciência humana, contra o Deus que é dito ser amor.

Assim, considera-se que o homem não é mais a criatura e imagem de Deus, nem uma pessoa animada por uma alma espiritual e dotada de livre-arbítrio, e responsável por um destino eterno, e que possui direitos e é chamada à conquista da liberdade e a uma autorrealização que consiste no amor e na caridade. Essa imagem desfigurada do homem tem raízes em um pessimismo guerreiro. O homem é uma partícula do todo político, e vive pelo "espírito do povo", mas mesmo esse todo coletivo não tem mais qualquer atrativo de felicidade e liberdade e emancipação universal, mas apenas de poder e autorrealização através da violência. A comunhão é buscada na glorificação da raça e em um ódio comum a algum inimigo, no sangue animal, o qual, separado do espírito, não é mais do que um inferno biológico. A pessoa humana é sacrificada ao demônio do sangue, que é o deus da comunidade de sangue.

Do comunismo e do racismo não se pode esperar nada além de desespero humano. De um lado, o racismo, com sua base irracional e biológica, rejeita todo universalismo e rompe até mesmo a unidade natural da raça humana, para impor a hegemonia de uma essência racial considerada superior. De outro lado, o comunismo é o estado final do racionalismo antropocêntrico. Em virtude da universalidade inerente à razão, mesmo à razão enlouquecida, o comunismo sonha com uma emancipação abrangente e pretende substituir o universalismo do Cristianismo pelo seu próprio universalismo terreno, o universalismo do Engano e do Terror e do sacrifício do homem ao deus cego da história.

5. A IDEIA DE UMA NOVA CIVILIZAÇÃO CRISTÃ

A única maneira de regenerar a comunidade humana é pela redescoberta da verdadeira imagem do homem e pela tentativa em direção a uma nova civilização cristã, uma nova Cristandade. Os tempos modernos buscaram muitas coisas boas por caminhos errados. Agora deve-se buscar essas coisas boas por caminhos certos e salvar os valores humanos e as realizações humanas e ter a coragem e a audácia de propor para nós mesmos uma grande tarefa de renovação, de transformação interna e externa. Um covarde foge para trás, para longe de coisas novas. O corajoso vai para a frente, em meio às coisas novas.

Na ordem da civilização temporal, os cristãos se encontram hoje diante de problemas semelhantes àqueles diante dos quais os seus antepassados se encontravam nos séculos 16 e 17. Naquela época, a física e a astronomia em nascimento estavam juntas com os sistemas filosóficos elaborados contra a tradição cristã. Os defensores dessa tradição não sabiam fazer a distinção necessária; colocaram-se contra a ciência moderna e contra os erros filosóficos que a parasitavam. Foram precisos três séculos para se desfazer tal mal-entendido. Seria desastroso hoje cair novamente em erros semelhantes no campo da filosofia da civilização. A verdadeira substância das aspirações do século 19, e os ganhos humanos alcançados por elas, devem ser salvos de seus erros e da agressão da barbárie totalitária. Deve-se construir um mundo de humanismo genuíno e de inspiração cristã.

Uma nova civilização cristã será bem diferente da civilização medieval, embora o Cristianismo esteja na raiz de ambas. Pois o clima histórico da Idade Média e o dos tempos modernos são totalmente diferentes. Em resumo, a civilização medieval, cujo ideal histórico era o Sacro Império, constituía uma civilização cristã “sacral”, na qual as coisas temporais, a razão filosófica e científica, e os poderes reinantes, eram órgãos subservientes ou instrumentos de coisas espirituais, da fé religiosa e da Igreja. No curso dos séculos seguintes, as coisas temporais ganharam uma posição de autonomia, e isso foi um processo normal. O infortúnio foi que esse processo foi desvirtuado, e em vez de ser um processo de distinção em favor de uma forma melhor de união, ele cada vez mais separou a civilização terrena da inspiração evangélica.

Uma nova era da Cristandade, se ela vier, será uma era de reconciliação daquilo que estava separado, a era de uma civilização cristã “secular”, na qual as coisas temporais, a razão filosófica e científica, e a sociedade civil, terão sua autonomia e reconhecerão o papel vivificante e inspirador que as coisas espirituais, a fé religiosa e a Igreja desempenham desde o seu plano superior. Então, uma filosofia cristã da vida guiaria uma comunidade que seria vitalmente e não decorativamente cristã, uma comunidade de direitos humanos e da dignidade da pessoa humana, na qual homens pertencentes a descendências raciais diversas e a linhagens espirituais diversas trabalhariam em uma tarefa temporal comum que seria verdadeiramente humana e progressiva.

Desde o final da Idade Média, um momento em que a criatura humana, acordando para si mesma, sentiu-se oprimida e esmagada em sua solidão, os tempos modernos ansiaram por uma reabilitação da criatura humana. Eles buscaram essa reabilitação em uma separação em relação a Deus. Mas deveria ser buscada em Deus. A criatura humana reivindica o direito de ser amada, e só pode ser realmente amada em Deus. Ela deve ser respeitada na sua conexão mesma com Deus e porque recebe tudo, incluindo sua dignidade, de Deus. Após a grande desilusão do "humanismo antropocêntrico" e a experiência atroz do anti-humanismo de nossa época, o mundo precisa de um novo humanismo, um humanismo "teocêntrico" ou integral, que consideraria o homem em toda a sua grandeza natural e fraqueza, na totalidade de seu ser ferido habitado por Deus, na completa realidade da natureza, do pecado e da santidade. Tal humanismo reconheceria tudo o que é irracional no homem, a fim de domá-lo com a razão, e tudo o que é supra-razional, a fim de ter a razão vivificada e de abrir o homem à descida do divino nele. O seu trabalho principal seria fazer com que o fermento e a inspiração do Evangelho penetre nas estruturas seculares da vida, um trabalho de santificação da ordem temporal.

Esse "humanismo da Encarnação" se preocuparia com as massas, com o seu direito a uma condição temporal digna do homem e à vida espiritual, e com o movimento que conduz o trabalho à responsabilidade social de seu amadurecimento. Ele tenderia a substituir a civilização materialista-individualista e o sistema econômico baseado na fecundidade do dinheiro, não por uma economia coletivista, mas por uma democracia cristã-personalista. Essa tarefa se une ao esforço crucial de hoje para preservar a liberdade em relação à agressão totalitária e se une a um trabalho simultâneo de reconstrução que requer não menos vigor. Ela também se une a um despertar completo da consciência religiosa. Uma das piores doenças do mundo moderno é o seu dualismo, a dissociação entre as coisas de Deus e as coisas do mundo. Estas últimas, as coisas da vida social, econômica e política, foram abandonadas à sua própria lei carnal e removidas das exigências do Evangelho. O resultado é que tornou-se cada vez mais impossível viver com tais exigências. Ao mesmo tempo, a ética cristã, não permeando a vida social do povo, tornou-se, no comportamento cultural geral, um universo de fórmulas e palavras, e esse universo tornou-se subserviente, no comportamento prático, às energias reais desse mesmo mundo temporal que é existencialmente desvinculado de Cristo.

Ademais, a civilização moderna, que hoje paga caro pelo passado, parece impulsionada pela autocontradição e pelas compulsões cegas que sofre em direção a formas contrastantes de miséria e materialismo intensificado. Para nos elevarmos acima dessas compulsões cegas, precisamos de um despertar da liberdade e de suas forças criativas. O homem não se torna capaz desse despertar por graça do estado ou de qualquer pedagogia partidária, mas por aquele amor que fixa o centro da

vida infinitamente acima do mundo e da história temporal. A paganização geral de nossa civilização fez com que o homem colocasse a sua esperança na força sozinha e na eficácia do ódio. Porém, para o humanismo integral, a única coisa capaz de dirigir o trabalho de regeneração social é um ideal político de justiça e amizade cívica, que requer vigor político e equipamento técnico e é inspirado pelo amor.

6. A VERDADEIRA IMAGEM DO HOMEM

No humanismo integral, a imagem do homem é aquela de um ser feito de matéria e espírito, cujo corpo pode ter emergido da evolução histórica das formas animais, mas cuja alma imortal procede diretamente da criação divina. Ele é feito para a verdade, é capaz de conhecer pela sua razão Deus como a causa do ser e de conhecer pelo dom da fé Deus em sua vida íntima. A dignidade do homem é aquela de uma imagem de Deus, e os seus direitos e deveres derivam da lei natural, cujas exigências expressam o plano eterno da sabedoria criativa na criatura. O homem, ferido pelo pecado e pela morte no primeiro pecado de sua raça, cujo fardo pesa sobre todos nós, torna-se, por Cristo, membro da raça e linhagem de Deus, vivendo pela vida divina, e chamado a entrar, pelo sofrimento e amor, na própria obra de redenção efetuada por Cristo. Por outro lado, chamado pela sua natureza a desenvolver historicamente as suas potencialidades internas, realizando pouco a pouco a dominação da razão sobre a sua própria animalidade e sobre o universo material, o seu progresso na terra não é automático ou meramente natural, mas é realizado com liberdade e com a ajuda interior de Deus, e constantemente desvirtuado pelo poder do mal, que é o poder de espíritos criados de injetar o nada no ser, e que tende incessantemente a degradar a história humana, enquanto incessantemente e com maior força as energias criativas da razão e do amor revitalizam e elevam essa mesma história.

O nosso amor natural a Deus e ao ser humano é frágil; só a caridade recebida de Deus como participação na vida dele faz com que o homem ame a Deus eficazmente acima de tudo e a cada pessoa humana em Deus. Assim, o amor fraternal traz à terra o fogo da vida eterna, que é o verdadeiro pacificador, e deve vivificar desde dentro a virtude natural da amizade, que é desconsiderada por tantos tolos e é a própria vida das comunidades sociais. O sangue do homem é de valor infinito e deve ser derramado pelas estradas da humanidade “para redimir o sangue do homem”. Por um lado, nada no mundo é mais precioso do que uma única pessoa humana. Por outro lado, não há nada que o homem exponha mais voluntariamente a todo perigo do que o seu próprio ser, e essa condição é normal. O significado desse paradoxo é que o homem sabe muito bem que a morte não é um fim, mas um começo. A vida precívél do homem é algo naturalmente sagrado, mas muitas coisas são ainda mais preciosas: o homem pode ser requisitado a sacrificá-la por devoção ao seu próximo

ou pelo seu dever ao seu país. Ademais, uma única palavra é mais preciosa do que a vida humana, se ao pronunciá-la um homem desafia um tirano em prol da verdade ou da liberdade. Quanto à vida imperecível do homem, aquela vida que o torna "um deus por participação" e que, começando aqui embaixo, consistirá em ver a Deus face a face, nada no mundo é mais precioso do que a vida humana. E quanto mais um homem se dá, mais ele torna essa vida intensa dentro dele. Todo auto-sacrifício, todo dom de si mesmo, implica, mesmo um pouco, um morrer por aquele que amamos. O homem que sabe que, "afinal, a morte é apenas um episódio", está pronto para se dar com humildade, e nada é mais humano e mais divino do que o dom de si mesmo, pois "é mais abençoado dar do que receber".

Quanto à civilização, o homem do humanismo cristão sabe que a vida política almeja um bem comum que é superior à mera coleção dos bens dos indivíduos e que deve reverter sobre as pessoas humanas. Ele sabe que o trabalho comum deve tender sobretudo à melhoria da própria vida humana, possibilitando que todos existam na terra como homens livres e desfrutem dos frutos da cultura e do espírito. Ele sabe que a autoridade daqueles que são encarregados do bem comum e que são, em uma comunidade de homens livres, designados pelo povo e respondem ao povo, origina-se no Autor da Natureza e portanto vincula na consciência, desde que tal autoridade seja justa. O homem do humanismo cristão aprecia a liberdade como algo do qual ele deve ser digno; ele realiza a sua igualdade essencial com outros homens em termos de respeito e companheirismo, e vê na justiça a força de preservação da comunidade política e o pré-requisito que, "trazendo desiguais à igualdade", possibilita a emergência da amizade cívica. Ele é ciente da tremenda provação que o advento do maquinismo impõe à história humana, e do maravilhoso poder de libertação que este oferece ao homem, se o instinto bruto de dominação não se valer das técnicas do maquinismo e da ciência para escravizar a humanidade, e se a razão e a sabedoria forem fortes o bastante para colocá-las a serviço de finalidades verdadeiramente humanas e aplicar a elas os padrões da vida humana. O homem do humanismo cristão não busca uma civilização meramente industrial, mas uma civilização integralmente humana (mesmo que seja industrial quanto às condições materiais) e de inspiração evangélica.

7. O MOVIMENTO VERTICAL E O MOVIMENTO HORIZONTAL NA VIDA DO HOMEM

E quanto ao dinamismo interno da vida humana, o homem do humanismo cristão tem um fim último, Deus a ser visto e possuído, e ele tende à auto-perfeição, que é o principal elemento daquela felicidade imperfeita que é acessível para ele na existência terrena. Assim, a vida tem significado e uma direção para ele, e ele pode crescer no caminho, sem desviar e oscilar e sem permanecer espiritualmente como

uma criança. Essa perfeição à qual ele tende não é a perfeição de um atletismo estoico, no qual um homem se faria impecável, mas é a perfeição do amor, do amor ao Outro que ele ama mais do que a si mesmo, e ao qual ele anseia sobretudo se unir e amar ainda mais, mesmo que no processo ele carregue consigo imperfeições e fraquezas. Nessa perfeição evangélica é que reside a liberdade perfeita, que deve ser conquistada por esforço ascético, mas que é finalmente dada por Aquele que é amado e que foi o primeiro a nos amar.

Entretanto, esse movimento vertical em direção à união divina e à auto-perfeição não é o único movimento envolvido no dinamismo interno da vida humana. O segundo, o movimento horizontal, se refere à evolução da humanidade e revela progressivamente a substância e as forças criativas do homem na história. O movimento horizontal da civilização, quando dirigido às suas autênticas finalidades temporais, ajuda o movimento vertical das almas. E sem o movimento das almas em direção à sua finalidade eterna, o movimento da civilização perderia a carga de energia espiritual, a pressão humana e a radiação criativa que a anima em direção à sua realização temporal. Para o homem do humanismo cristão, a história tem um significado e uma direção. A progressiva integração da humanidade também é uma progressiva emancipação da servidão humana e da miséria e das restrições da natureza material. O ideal supremo que o trabalho político e social na humanidade tem de almejar é a inauguração de uma cidade fraternal, que não implica a esperança de que todos os homens irão algum dia ser perfeitos na terra e amar-se fraternalmente, mas a esperança de que o estado existencial da vida humana e as estruturas da civilização irão se aproximar de sua perfeição, cujo padrão é a justiça e a amizade, visto que uma finalidade só pode ser uma perfeição. O ideal supremo é o de uma democracia genuína, o da nova democracia que estamos esperando. Ele requer não só o desenvolvimento de poderoso equipamento técnico e de uma firme e racional organização político-social nas comunidades humanas, mas também uma heroica filosofia de vida e o vivificante fermento interior de inspiração evangélica. É para avançar na direção de tal ideal que a comunidade deve ser forte. A inauguração de uma vida comum que responda à verdade de nossa natureza, à liberdade a ser alcançada, e à amizade a ser instaurada no centro de tal civilização vivificada por virtudes superiores às virtudes cívicas, tudo isso define o ideal histórico pelo qual os homens podem ser solicitados a trabalhar, lutar e morrer. Contra os mitos enganosos lançados pelos poderes da ilusão, uma esperança maior e mais vasta deve se elevar, uma promessa mais audaz deve ser feita à raça humana. A verdade da imagem de Deus, tal como é naturalmente impressa em nós, a liberdade e a fraternidade não estão mortas. Se a nossa civilização luta contra a morte, a razão não é que ela ousa demais e propõe demais aos homens. A razão é que ela não ousa o bastante nem propõe o bastante a eles. Ela reviverá, uma nova civilização virá à vida, desde que ela espere, queira e ame verdadeiramente e heroicamente a verdade, a liberdade e a fraternidade.



CAPÍTULO 2

EXPOSIÇÃO DE “A PESSOA HUMANA E A SOCIEDADE” DE JACQUES MARITAIN

André Ricardo Randazzo Gomes

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, procurarei fazer uma exposição de “The human person and society” – “A pessoa humana e a sociedade”, que é o terceiro capítulo do livro *Scholasticism and Politics* (New York: The Macmillan Company, 1940), de Jacques Maritain. Para isso, apresentarei as principais teses do texto, fazendo algo próximo de uma tradução, sem adicionar comentários. Maritain começa afirmando que o tema da pessoa humana e a sociedade é o assunto fundamental de toda a filosofia política e social. E divide o texto em três seções: (1) primeiro, explicará como o homem é inteiramente um indivíduo e também é inteiramente uma pessoa, mas o foco da individualidade é bem diferente do foco da personalidade; (2) depois, esclarecerá como essa distinção se aplica a assuntos sociais; e (3) por fim, argumentará que a democracia do indivíduo, que vem do século 19, deve ser substituída pela democracia da pessoa, se quisermos salvar a civilização. Passemos à exposição.

1. INDIVIDUALIDADE E PERSONALIDADE

O ser humano se sustenta entre dois polos: um polo material, que consiste na condição material e na sombra da personalidade, e um polo espiritual, que consiste na própria personalidade. Essa distinção não é nova; na verdade, é uma distinção clássica que pertence à herança intelectual da humanidade e é fundamental na doutrina de Santo Tomás de Aquino.

Para Tomás de Aquino, a individualidade dos seres inanimados e animados tem raiz na matéria, na medida em que a matéria tem determinações singularmente distintas em termos de localização no espaço. O conceito de matéria prima, tal como usado na filosofia, designa a pura potencialidade e ela não pode existir e nem ser pensada em si mesma. Ela é um tipo de não-ser, uma simples potência de receptividade e de mutabilidade substancial, uma avidez de ser. Todos os seres corpóreos são feitos dela. Em todo ser feito de matéria, tal avidez se dirige a receber uma forma

ou alma, que constitui com a matéria uma unidade substancial. De acordo com essa doutrina, a alma humana constitui, com a matéria com a qual ela se relaciona, uma substância singular, que é espiritual e carnal. Descartes errou ao pensar que a alma é uma coisa completa (o pensamento) e o corpo é outra coisa completa (extensão). Na verdade, a alma e a matéria são dois co-princípios substanciais de um mesmo ser, que é o homem. Como cada alma é criada para animar um corpo particular, e como cada alma tem uma relação substancial com um corpo particular, então cada alma tem características individuais que a diferenciam de todas as outras almas humanas. Para o homem, e para todos os outros seres corpóreos, a individualidade tem a sua raiz ontológica primária na matéria. Ao menos esta é a doutrina de Tomás sobre a individualidade.

O homem, na medida em que é uma individualidade material, tem uma unidade precária, que deseja apenas escorregar para a multiplicidade, pois a matéria, como tal, tende a se decompor. Na medida em que somos indivíduos, cada um de nós é um fragmento de uma espécie, uma parte do universo, um mero ponto na imensa rede de forças e influências cósmicas, étnicas, históricas, cujas leis obedecemos. Assim, estamos sujeitos ao determinismo do mundo físico. Mas cada homem é também uma pessoa e, na medida em que é uma pessoa, não está sujeito às estrelas e aos átomos, pois ele subsiste inteiramente na subsistência de sua alma espiritual, e esta é um princípio de unidade criativa, de independência e de liberdade.

A personalidade é um mistério ainda maior do que a individualidade. Para fazermos a descoberta filosófica da personalidade, o melhor caminho é considerar a relação entre a personalidade e o amor. É errado dizer que amamos apenas qualidades e não uma pessoa. O que eu amo é a realidade mais profunda, a realidade mais substancial, oculta e existente no amado, isto é, um centro metafísico, mais profundo do que todas as qualidades e essências que eu possa descobrir e enumerar no amado. O amor se dirige a esse centro, fundindo-o com as qualidades. Esse centro é, de certo modo, inexaurivelmente, uma fonte de existência, de bondade e de ação, capaz de dar e de se dar, e capaz de receber não apenas este ou aquele dom do outro, mas o outro como dom e como doador. Assim, considerando a própria lei do amor, somos introduzidos ao problema metafísico da pessoa. O amor não se dirige a qualidades ou a naturezas ou a essências, mas a pessoas.

Para alguém poder se dar, alguém precisa primeiro existir como uma coisa que subsiste e que exerce a existência por si mesmo. E precisa existir não apenas como outras coisas, mas existir de modo eminente, possuindo a si mesmo, com uma existência espiritual, capaz de se envolver pela inteligência e pela liberdade e de super-existir em conhecimento e amor livre. Por isso é que a tradição metafísica ocidental define a pessoa pela independência: a pessoa é uma realidade que, subsistindo espiritualmente, constitui um universo em si mesmo e um todo independente

(relativamente independente), dentro do grande todo do universo cósmico e diante do Todo transcendente que é Deus. E é por isso que essa tradição filosófica vê em Deus a personalidade soberana, visto que a existência de Deus consiste em uma super-existência pura e absoluta de inteligência e amor. A noção de personalidade não se refere à matéria, como o faz a noção de individualidade. Ela se refere às mais altas e profundas dimensões do ser. A personalidade tem raiz no espírito, na medida em que o espírito existe por si mesmo e super-abunda em existência. Considerada metafisicamente, a personalidade, sendo a assinatura ou o selo que habilita alguém a aperfeiçoar livremente e a dar livremente a sua substância, evidencia em cada um de nós aquela expansividade de ser que, em um ser corporal-espiritual, é vinculada ao espírito e que constitui, nas profundezas secretas de nossa estrutura ontológica, uma fonte de unidade dinâmica e de unificação interior.

Assim, a personalidade significa a interioridade a si mesmo. Mas como é o espírito que, de modo impossível à planta e ao animal, faz o homem cruzar o limiar da independência e da interioridade a si mesmo, então a subjetividade da pessoa não tem nada em comum com a unidade sem portas nem janelas do conceito de mônada de Leibniz; pois ela exige as comunicações de inteligência e amor. Por causa do fato de que eu sou uma pessoa e me expesso a mim mesmo, eu busco comunicar-me com o outro e com os outros, na ordem do conhecimento e do amor. É essencial à personalidade pedir um diálogo, no qual eu realmente me dou e sou realmente recebido. Será que tal diálogo é realmente possível? É por isso que a personalidade no homem parece estar mais ligada à experiência do sofrimento de maneira mais profunda do que à experiência do conflito criativo. A pessoa inteira se refere ao absoluto, que é a única coisa na qual ela pode encontrar a sua realização. A sua pátria espiritual é a ordem inteira dos bens que têm um valor absoluto e que servem como uma introdução ao Todo absoluto, que transcende o mundo. Ademais, a pessoa humana tem em comum com Deus não só a semelhança comum que as outras criaturas também têm, mas se assemelha a ele de um modo próprio e peculiar. Ela é a imagem de Deus. Pois Deus é espírito, e a pessoa procede dele, tendo como princípio de vida uma alma espiritual, um espírito capaz de conhecer e amar e de ser elevado pela graça a participar na própria vida de Deus, a fim de amá-lo e conhecê-lo tal como ele conhece e ama a si mesmo.

Tais são os dois aspectos metafísicos do ser humano: a individualidade e a personalidade, cada uma com a sua fisionomia ontológica. Elas não são duas coisas separadas. Não há em mim uma realidade chamada de minha individualidade e outra chamada de minha personalidade. O mesmo ser inteiro é, em um sentido, um indivíduo e, em outro sentido, uma pessoa. Eu sou totalmente um indivíduo, em razão do que recebo da matéria, e eu sou totalmente uma pessoa, em razão do que recebo do espírito, assim como a pintura é em sua inteireza um complexo físico-químico, em razão dos materiais coloridos dos quais é feita, e é uma obra de beleza, em razão da arte do pintor.

Ademais, a individualidade material não é algo ruim em si mesmo. Ela é algo bom, visto que é a própria condição de nossa existência. Mas é precisamente em relação à personalidade que a individualidade é boa. O que é ruim é deixar esse aspecto de nosso ser predominar em nossas ações. Cada um de meus atos é um ato do eu individual e um ato do eu pessoal. No entanto, na medida em que é livre e envolve o meu eu inteiro, cada um de meus atos é puxado ou para o movimento que tende ao centro supremo para o qual a minha personalidade se empenha, ou para o movimento que tende à dispersão, no qual a individualidade material, se deixada por si mesma, tende a cair.

É importante observar que o homem deve completar, pela sua própria vontade, o que é esboçado em sua natureza. Na ordem moral, o homem deve conquistar por si mesmo a sua liberdade e a sua personalidade. Em outras palavras, a sua ação pode seguir ou a rampa da personalidade, ou a rampa da individualidade. Se o desenvolvimento do ser humano seguir a direção da individualidade material, ele será levado à direção do «ego odioso», cuja lei é sequestrar, absorver para si mesmo. Neste caso, a personalidade como tal tenderá a se adulterar, a se dissolver. Se, ao contrário, o desenvolvimento seguir a direção da personalidade espiritual, então o homem será levado à direção do eu generoso dos santos e heróis. O homem será realmente uma pessoa na medida em que a vida do espírito e da liberdade dominar a vida da paixão e dos sentidos.

O que é especialmente importante para a educação e o progresso do ser humano, na ordem moral e espiritual (assim como na ordem do crescimento orgânico), é o princípio interior, ou seja, a natureza e a graça. Os meios educacionais corretos são apenas auxiliares. A arte, a arte cooperante, está apenas a serviço desse princípio interior. E a arte inteira consiste em aparar e podar, tanto no caso da pessoa quanto no caso do indivíduo, de tal modo que, na intimidade do nosso ser, o peso da individualidade diminua e o peso da personalidade real e da sua generosidade aumente. E realizar isso é, de fato, muito difícil.

2. APLICAÇÕES A ASSUNTOS SOCIAIS

É essencial à personalidade tender à comunhão. A pessoa, em virtude de sua dignidade e em virtude de suas carências, requer ser membro de uma sociedade. As sociedades animais são impropriamente chamadas de sociedades. A sociedade humana é uma sociedade de pessoas.

Por que a pessoa exige para si mesma a vida em sociedade? Em primeiro lugar, ela exige isso por causa das perfeições que lhe são inerentes e porque ela é aberta às comunicações de conhecimento e amor, as quais requerem entrar em relações com outras pessoas. Como tem um aspecto de generosidade radical, a pessoa

humana tende a super-abundar em comunicações sociais, de acordo com a lei de super-abundância que está inscrita nas profundezas do ser, da vida, da inteligência e do amor. E em segundo lugar, a pessoa exige a vida em sociedade por causa de suas carências. Como tem um aspecto de indigência, ela exige ser integrada a um corpo de comunicações sociais, sem o qual é impossível que ela alcance a sua vida plena e a sua realização.

Assim, a sociedade aparece como fornecendo à pessoa as condições de existência e desenvolvimento das quais ela precisa. A pessoa humana não é capaz de alcançar a sua plenitude sozinha, mas apenas se receber da sociedade certos bens essenciais. Não apenas bens materiais, como pão, vestimenta e abrigo, pelos quais o homem depende da ajuda de seus companheiros. Mas também, e em primeiro lugar, o bem de agir de acordo com a razão e a virtude, que corresponde ao caráter específico do ser humano. Para alcançar um certo grau de elevação em conhecimento e perfeição da vida moral, o homem precisa de educação e da ajuda concedida por seus companheiros. Disso vem o sentido das palavras de Aristóteles: o homem é naturalmente um animal político. Ele é um animal político porque é um animal racional, porque a sua razão busca desenvolver-se com a ajuda da educação, através do ensino e da cooperação de outros homens, e porque a sociedade é requerida para realizar a dignidade humana.

Não se pode dizer que a finalidade da sociedade é o bem individual (ou a mera coleção de bens individuais) de cada pessoa que a constitui. Dizer isso dissolveria a sociedade enquanto tal em benefício de suas partes e levaria à anarquia dos átomos. E significaria ou uma concepção francamente anárquica, ou a velha concepção anárquica do liberalismo individualista, segundo o qual o dever inteiro da sociedade consiste em cuidar para que a liberdade de cada um seja respeitada, embora isso permita que os fortes oprimam livremente os fracos.

O fim da sociedade é o seu bem comum, o bem do corpo político. Mas, se não se entender que o bem do corpo político é um bem comum de pessoas humanas, visto que o corpo social é um todo composto de pessoas humanas, essa afirmação pode levar a outros erros de tipo coletivista ou totalitário. O bem comum da sociedade não é nem uma simples coleção de bens privados, nem um bem que pertence a um todo que puxa as partes para si mesmo, como se elas fossem puramente meios para servi-lo. O bem comum é a boa vida humana da multidão, de uma multidão de pessoas, é a comunhão delas na vida boa, é portanto comum ao todo e às partes, e reverte sobre as partes, as quais devem todas beneficiar-se dele. Para não se desnaturar, tal bem comum implica e exige o reconhecimento dos direitos fundamentais da pessoa¹ (e dos direitos da família, na qual as pessoas estão envolvidas em um modo de vida

¹ Sobre o entendimento que Jacques Maritain tem sobre os direitos da pessoa, ver seu livro: *The rights of man and natural law*. Translated by Doris C. Anson. New York: Charles Scribner's Sons, 1943.

comunal mais primitivo do que na sociedade política). O bem comum envolve, como seu valor principal, a adesão mais alta possível (uma adesão compatível com o bem do todo) das pessoas à sua vida como pessoas e à sua liberdade de expansão² e às comunicações de bondade que procedem dele.

O fim do estado é o bem comum, que não é apenas uma coleção de vantagens e utilidades, mas também a retidão da vida, um fim bom em si mesmo, que os antigos filósofos chamavam de bem honesto, o bem intrinsecamente digno. Pois, por um lado, garantir a existência da multidão é uma coisa boa em si mesma. E, por outro lado, o que deve ser garantido é a existência justa e moralmente boa da comunidade. É só sob essa condição, de estar de acordo com a justiça e com o bem moral, que o bem comum é o que ele é: o bem de um povo, o bem de uma cidade, e não o bem de uma associação de gangsteres e assassinos. Por isso é que a perfídia, o desprezo de tratados e da fé jurada, o assassinato político ou a guerra injusta, todas essas coisas podem ser úteis a um governo e buscar, ainda que por um momento, vantagens aos povos que recorrem a elas; mas elas rebaixam e destroem o bem comum desses povos.

O bem comum é uma coisa eticamente boa. E esse bem comum inclui, como elemento essencial, o maior desenvolvimento possível das pessoas humanas, das pessoas que formam a multidão, as quais, para constituir uma comunidade, são unidas de acordo com relações não apenas de poder, mas também de justiça. As condições históricas, e o presente estado inferior do desenvolvimento da humanidade, tornam difícil que a vida social alcance plenamente o seu fim. Mas o fim ao qual ela tende é buscar o bem comum da multidão de tal modo que a pessoa concreta ganhe uma independência real em relação à natureza, o que é garantido através de garantias econômicas de trabalho e propriedade, através de direitos políticos, das virtudes civis e da cultura da mente.

A pessoa, enquanto tal, é um todo, um todo aberto e generoso. Se a sociedade humana fosse uma sociedade de puras pessoas, o bem da sociedade e o bem de cada pessoa seriam um único bem. Porém, o homem está muito longe de ser uma pura pessoa. A pessoa humana é um infeliz indivíduo material, um animal que nasce em um estado infinitamente mais depravado do que todos os outros animais. Se a pessoa, enquanto tal, é um todo independente e é aquilo que é mais nobre em toda a natureza, a pessoa humana se situa no grau mais baixo de personalidade. Ela é destituída e miserável, uma pessoa indigente, cheia de carências. Por causa dessas profundas indigências, que derivam do corpo e da individualidade material, e por causa das limitações de sua própria perfeição, que também derivam da individualidade material, ocorre que, quando tal pessoa entra na sociedade de seus

² Sobre o entendimento que Jacques Maritain tem sobre o conceito tomista de liberdade, ver o capítulo V, "The Thomist idea of freedom", do seu livro *Scholasticism and Politics*.

companheiros, ela se torna uma parte de um todo, um todo que é maior e melhor que as partes. De acordo com todos os complementos que ela recebe da sociedade, sem os quais ela permaneceria em um estado de vida latente, a pessoa humana é parte de um todo maior, um todo que ultrapassa a pessoa enquanto ela é uma parte e enquanto o bem comum é diverso do bem de cada um (e da soma dos bens de cada um). Entretanto, é em razão da personalidade, enquanto tal, e das perfeições que ela envolve como um todo independente e aberto, que o homem deve entrar em sociedade, de tal modo que é necessário que o bem do todo social reverta para cada pessoa membro. É a pessoa humana que entra em sociedade. E na medida em que ela é uma individualidade material, ela entra em sociedade como uma parte cujo bem é inferior ao bem do todo; mas esse bem do todo, para ser o que é, para ser superior ao bem privado, deve necessariamente beneficiar pessoas individuais e se redistribuir para elas, em respeito aos seus direitos e à sua dignidade. Pois a sociedade, como é um todo de pessoas, é um todo de todos.

Por outro lado, em razão de sua destinação para o absoluto, e como ela é chamada a realizar um destino superior ao tempo, ou seja, de acordo com as mais altas exigências da personalidade, a pessoa humana, sendo uma totalidade espiritual que se refere ao Todo transcendente, ultrapassa todas as sociedades temporais e é superior a elas. E então, considerando as coisas que não são de César, a sociedade e o seu bem comum são subordinados à realização perfeita da pessoa e de suas aspirações supra-temporais, como sendo o fim de outra ordem, que os transcende. Uma única alma humana é de maior valor do que o universo inteiro de corpos e bens materiais. Não há nada acima da alma humana, a não ser Deus. Considerando o destino eterno da alma e os seus bens supra-temporais, a sociedade existe para cada pessoa e é subordinada a esta.

Em resumo, na medida em que a pessoa como tal é uma totalidade, o indivíduo como tal é uma parte. Na medida em que a pessoa como totalidade exige que o bem comum da sociedade temporal deve reverter para ela, e na medida em que através de sua ordenação ao todo transcendente ela ultrapassa a sociedade temporal, a mesma pessoa, como indivíduo ou parte, é inferior ao todo social e deve servir ao bem comum como membro do todo.

Assim, há um estado de tensão e conflito implicado na sociedade humana. A vida social é naturalmente ordenada ao bem e à liberdade da pessoa. Entretanto, há nessa mesma vida social uma tendência natural a escravizar a pessoa e a diminuí-la, na medida em que essa pessoa é considerada pela sociedade como uma simples parte e um simples indivíduo material. A pessoa, como pessoa, deseja servir ao bem comum livremente, tendendo ao mesmo tempo à sua própria plenitude, ultrapassando a comunidade e a si mesma, em seu movimento em direção ao Todo transcendente. E na medida em que é uma individualidade material, a pessoa é obrigada a servir à comunidade e ao bem comum por necessidade e até mesmo por compulsão, sendo ultrapassada por eles, como a parte pelo todo.

Esse paradoxo, essa tensão e conflito, são algo natural e inevitável. A sua solução não é estática, mas é dinâmica, em movimento. Pois assim se provoca um duplo movimento, certamente mais profundo do que o movimento dialético dos marxistas. O primeiro desses movimentos é o horizontal, o da progressão das sociedades temporais, que opera sobretudo através das energias do espírito e da liberdade e que é continuamente desvirtuado pelas forças da inércia e da degradação: esse movimento tende a fazer com que a lei da personalidade prevaleça sobre a lei da individualidade na vida social. Ele tende à realização da aspiração do homem de ser tratado na própria vida social como um todo e não como uma parte. Essa afirmação oferece uma definição abstrata, mas correta do ideal supremo ao qual as democracias modernas estão aspirando e que tem sido traído por uma falsa filosofia de vida. Esse ideal deve ser completamente realizado apenas no final da história humana; ele requer o clima de uma concepção heroica da vida, fixada no absoluto e nos valores espirituais. Ele pode ser progressivamente realizado apenas por meio do desenvolvimento de um sentimento sagrado pela justiça e pela honra e por meio do desenvolvimento da lei e da amizade cívica. Pois a justiça e a lei, governando o homem como um agente moral, e apelando à razão e ao livre-arbítrio, referem-se à personalidade como tal e transformam em uma relação entre dois todos, o pessoal e o social, o que seria uma mera subordinação da parte ao todo. E o amor, assumindo voluntariamente aquilo que seria servidão, a transfigura em liberdade e em livre dom.

O segundo movimento é o que se pode chamar de vertical, o movimento da vida das próprias pessoas dentro da vida social. Ele se refere à diferença de nível entre o plano no qual a pessoa tem o centro de sua vida como pessoa e o nível mais raso onde ela se constitui como uma parte de uma comunidade social. Em razão dessa diferença de nível, a pessoa sempre reivindica a sociedade, mas tende a ultrapassá-la.

O homem é constituído como pessoa, feito para Deus e para a vida eterna, antes de ser constituído como parte de uma comunidade humana; e ele é constituído como parte de uma sociedade familiar antes de ser constituído como parte de uma sociedade política. Assim, há direitos primordiais que a sociedade política deve respeitar e que ela não pode ousar violar quando requer a ajuda de seus membros porque estes são suas partes.

É a própria pessoa que entra em sociedade, mas é em razão de sua individualidade material que a pessoa está na sociedade como parte, cujo bem é inferior ao bem do todo.

3. DEMOCRACIA DO INDIVÍDUO E DEMOCRACIA DA PESSOA

Agora, veremos como as filosofias materialistas (as concepções materialistas do mundo e da vida) consideram a pessoa humana. Ao tratarmos dessas filosofias, devemos distinguir três pontos: (1) os valores de sentimento da filosofia que exercem sedução sobre as mentes de seus seguidores e as aspirações humanas que tais seguidores obedecem; (2) o que a filosofia diz; e (3) o que a filosofia faz e quais são seus resultados. Assim, observaremos que tais filosofias, embora sejam materialistas, acabam seduzindo graças à atração que os seus valores exercem, valores que são próprios da personalidade, como a justiça e a liberdade.

Tais filosofias materialistas reconhecem no homem apenas a sombra da personalidade real, ou seja, a individualidade material. Portanto, o que elas fazem e os resultados que elas alcançam são a deterioração, o rebaixamento e a escravização da pessoa, dissolvendo-a na anarquia ou submetendo-a inteiramente ao corpo social como Número, ou como Comunidade Econômica, ou como Estado.

Faremos brevemente a crítica às três formas principais de filosofia materialista da sociedade: o individualismo burguês, o anti-individualismo comunista, e o anti-individualismo e anti-comunismo do tipo ditatorial ou totalitário. Essas três doutrinas ignoram a pessoa humana e se reduzem a considerar apenas o indivíduo material.

O liberalismo burguês, cuja pretensão é fundamentar tudo no indivíduo considerado como um pequeno deus, e no seu capricho, na liberdade absoluta da propriedade e do comércio e dos prazeres da vida, esse liberalismo inevitavelmente termina no estatismo, isto é, na hipertrofia e absoluta primazia do Estado. O governo dos números produz a onipotência do Estado, um Estado do tipo ruminante ou plutocrático. Se a pretensão é construir uma cidade com indivíduos que são livres neste sentido e que têm como primeiro dever obedecer apenas a si mesmos, isso será possível apenas na condição de que cada um ceda a sua própria vontade para a Vontade Geral. O homem, considerado em sua individualidade material, sendo apenas uma parte e não um todo, irá no fim encontrar-se inteiramente submetido ao todo social pelas conexões mecânicas que garantem a sua junção com ele. A sua liberdade permanecerá total e completa, mas de modo ilusório e no mundo dos sonhos. Ou então ele irá anarquicamente recusar as condições da vida social e haverá a insurreição das partes contra o todo, tal como mencionado por Auguste Comte.

O comunismo pode ser considerado como uma reação contra esse individualismo. A sua pretensão é almejar a libertação absoluta do homem, que se tornará o deus da história. Mas essa libertação, se for realizada, seria a libertação do homem coletivo e não da pessoa humana. E mesmo supondo-se que o Estado político seja finalmente abolido, a Sociedade, como uma comunidade econômica, passaria a subjugar a vida inteira da pessoa. Por quê? Porque a realidade da pessoa como tal

foi ignorada desde o começo e, com ela, a própria função da sociedade civil, que é buscar um bem comum essencialmente humano, cujo valor principal é a liberdade de expansão das pessoas, com todas as garantias que isso implica. Sob o pretexto de substituir o governo dos homens pela administração das coisas, transforma-se essa administração das coisas, isto é, as funções econômicas de produção e distribuição, no trabalho principal da sociedade civil. Mas, de acordo com a natureza das coisas, o trabalho da sociedade civil mobiliza para si mesmo a vida humana das pessoas; e portanto, essa vida, não sendo mais mobilizada para um trabalho comum cujo fim principal é a liberdade de expansão das pessoas, mas apenas para o resultado econômico, irá encontrar-se inevitavelmente referida em sua totalidade a tal resultado e à sociedade que o busca.

Quanto à reação anti-comunista e anti-individualista de tipo totalitário ou ditatorial, não é em nome da comunidade social ou da liberdade do homem coletivo, mas em nome da dignidade soberana do Estado ou em nome do espírito do povo, ou em nome da raça e sangue, que tal reação busca anexar o homem inteiro a um todo social, composto de uma multidão de individualidades materiais e não de pessoas genuínas. E é na pessoa de um mestre, a única pessoa na vida política que permanece diante de um mundo controlado de individualidades materiais, e é absorvida na pessoa única desse mestre, que a multidão se tornará consciente de si mesma e realizará a sua onipotência.

Nos três casos, vemos o conflito do todo com as partes, e da vida social com o homem, considerado como individualidade material. Aquilo que é inerente na pessoa humana como pessoa, e aquilo que é inerente na sociedade como comunidade de pessoas, desapareceram por igual.

Hoje testemunhamos uma certa tragédia dessas três formas opostas de materialismo social e político. A tragédia do individualismo burguês aparece muito claramente na crise de moralidade da nossa civilização ocidental e nos espasmos desastrosos da economia capitalista e liberal.

A tragédia do comunismo manifesta-se sobretudo no fracasso interior ao qual as suas primeiras realizações levaram na Rússia, e nos conflitos internos que ele não consegue evitar de gerar. As ondas sucessivas de terrorismo nas Repúblicas Soviéticas têm uma significação extraordinária para o filósofo: o comunismo, que é um tipo de teocracia econômica, requer uma disciplina extremamente rigorosa e tensa. Mas ele só pode buscar essa disciplina através de métodos externos de pedagogia e coação. Porém, sem algum tipo de ética interior, que considere e respeite as aspirações da alma e da pessoa, e sem uma fé vívida que comunique o seu fervor às mentes das pessoas, nenhuma disciplina forte é possível. E assim é inevitável o conflito interno entre uma anarquia de paixões, ambições, energias individuais, empregando seja lá quais meios, enfim, entre uma anarquia continuamente renascida e uma "ordem" que ignora o próprio princípio da ordem.

E a tragédia dos Estados totalitários manifesta-se especialmente no fato de que, requisitando para si mesmos a devoção total da pessoa, mas não tendo respeito pela pessoa e pelas suas reservas interiores, eles buscam fatalmente um princípio de exaltação humana nos mitos de grandeza externa, e num esforço em direção ao prestígio e poder externo, que nunca serão alcançados. E isso leva inevitavelmente à guerra e à auto-destruição da comunidade civilizada.

Assim, as concepções materialistas da vida e do mundo, filosofias que não reconhecem no homem o eterno, o elemento espiritual, são incapazes de guiar o homem na construção de uma sociedade, porque são incapazes de respeitar as exigências da pessoa, e isso significa que elas não conseguem entender a natureza da sociedade. Se esse elemento eterno e espiritual for reconhecido, então também se reconhece a aspiração, imanente na pessoa, a ultrapassar, em razão do que é mais elevado nela, a vida e as condições das sociedades temporais. E então, a sociedade temporal pode ser construída de acordo com a ordem própria do seu ser. E entende-se a sua natureza como uma sociedade de pessoas, e também entende-se a tendência natural da pessoa à sociedade, e o seu pertencimento moral e legal à sociedade.

Isso significa, definitivamente, que a relação do indivíduo com a sociedade não deve ser concebida de acordo com o modo atomista e mecanicista do individualismo burguês, que suprime a totalidade social orgânica; nem deve ser concebida de acordo com o modo biológico e animal, típico das doutrinas comunista e totalitária, que absorvem a pessoa como um elemento histológico de Beemot ou de Leviatã no corpo da comunidade social ou do Estado, e que a escravizam no trabalho dessa totalidade. A relação do indivíduo com a sociedade deve ser concebida de acordo com um modo que é irredutivelmente humano e especificamente ético-social, ou seja, personalista e comunal, e isso significa uma organização de liberdades. Mas isso é inconcebível sem aquelas realidades morais que se chamam justiça e amizade cívica, esta última sendo uma correspondência natural e temporal daquilo que, no plano espiritual e sobrenatural, se chama amor fraternal no Evangelho.

Então, fica claro que o trabalho comum mais excelente ao qual, como a um ideal heroico, a cidade dos nossos desejos deve tender é a instauração árdua dessa amizade entre irmãos no trabalho e na esperança da comunidade terrena, que não é dada pronta pela natureza, mas que deve ser alcançada pela virtude.

Assim se vê como, através de um movimento de progressão que nunca encontrará o seu término na terra, se resolve o paradoxo da vida social, mencionado acima. Há um trabalho comum a ser realizado pelo todo social como tal, por aquele todo do qual as pessoas humanas são partes, e o qual não é "neutro", e o qual é empenhado em um chamado temporal. E assim as pessoas são subordinadas a esse trabalho comum. E no entanto, não apenas na ordem temporal, é essencial que o bem

comum reverta para as pessoas; mas além disso, em relação a uma outra ordem, que se refere ao que é mais profundo na pessoa, ao seu chamado eterno, com os bens vinculados a esse chamado, há em cada pessoa humana um fim transcendente, ao qual a própria sociedade e o seu trabalho comum são subordinados.

O trabalho comum da sociedade tem o seu valor principal na liberdade de expansão pessoal, com as garantias que ele envolve e com a difusão da bondade que procede dele. Como o bem comum temporal é um bem comum de pessoas humanas, ocorre, por graça da justiça e da amizade, que ao se subordinar ao trabalho comum, cada um ainda se subordina ao bem das pessoas, isto é, à realização da vida pessoal dos outros, e ao mesmo tempo à dignidade interior de sua própria pessoa. Mas essa solução só pode adquirir um valor prático se a verdadeira natureza do trabalho comum for reconhecida, e se ao mesmo tempo forem reconhecidos, como ensinou Aristóteles, o valor político e a importância da virtude da amizade.

É difícil não pensar que o advento temporal de tal cidade de pessoas viria como consequência e efetuação terrena da consciência da dignidade da pessoa humana e de seu chamado eterno em todo homem, consciência que penetrou para sempre, através do Evangelho, no coração da humanidade. A democracia inspirada por Rousseau, que agora está ameaçada no mundo, sofre de uma filosofia de vida que tentou uma naturalização ilusória ou secularização de verdades evangélicas. Mas parece que a história humana está trabalhando para realizar outro tipo de democracia, que seria uma evangelização da natureza.

Em seu livro *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, Bergson enfatizou o caráter originalmente religioso do ideal democrático. Em uma afirmação carregada de sentido (e até mesmo de sentidos opostos), ele escreve que deve-se perceber “no estado mental democrático um grande esforço cuja direção é inversa à da natureza”.

Isso pode significar que é um esforço finalmente contrário à natureza, o que se refere exatamente à falsa democracia, como aquela do individualismo burguês que se origina nas concepções de Rousseau e que fundamenta tudo na bondade nativa e na liberdade nativa do indivíduo, um indivíduo fictício, fechado em si mesmo. Mas também pode significar um esforço propriamente humano para ajudar a natureza, um esforço que está ligado aos desenvolvimentos da razão e da justiça e que deve ser realizado na humanidade sob a influência do fermento cristão; um esforço que exige que a natureza humana seja elevada em sua própria ordem, na ordem do movimento da civilização, através da ação desse fermento cristão. Isso vale para a genuína democracia, a democracia orgânica, ordenada à expansão humana de pessoas concretas e abertas. É em favor da preparação dessa democracia que uma filosofia bem fundada da história e da sociedade nos convida a trabalhar.

A democracia do indivíduo e o humanismo do indivíduo surgem de uma inspiração antropocêntrica. O materialismo, o ateísmo, a ditadura, são suas fatalidades. Ao dizer para os homens, vocês são deuses por sua própria essência e vontade, eles rebaixaram os homens. Na prática, eles não deixaram para os homens nenhum outro peso interno senão o simples egoísmo e o anseio por posses materiais.

A democracia da pessoa e o humanismo da pessoa provêm de uma inspiração teocêntrica. A conquista da liberdade na ordem social e política, e na ordem espiritual, é a sua finalidade, ou seja, a liberdade de expansão, de exultação e de autonomia, na medida em que a pessoa corresponde à imagem de Deus. Tal democracia e tal humanismo dizem aos homens: vocês são deuses pelo dom e chamado de Deus, deuses em movimento e em sofrimento e em esperança; deuses por meio da humildade, da virtude e da graça. O peso deles nos homens é o peso do amor. Eles dignificam a criatura realmente, em Deus e na medida em que é feita por Deus e para Deus; não ilusoriamente, como um deus em si mesmo. Conhecem a grandeza do homem e conhecem a sua miséria. Respeitam a dignidade humana, não como algo abstrato, atemporal e não-existente, ignorando condições históricas e diversidades históricas e devorando os homens impiedosamente. Respeitam a dignidade humana em cada pessoa concreta e existente, em sua carne e sangue e em seu contexto histórico de vida.

É à democracia da pessoa que se deve aplicar, não sem alguns comentários, o pensamento de Bergson quando ele escreve que, no extremo limite, pode-se dizer: «a democracia é evangélica em sua essência, e o seu poder motivador é o amor».

Com a citação de Bergson, não se pretende vincular a religião e o Evangelho com nenhuma forma de governo. A religião cristã não é escrava de nenhum regime temporal. Ela é compatível com todas as formas de governo legítimo. Não cabe a ela determinar qual delas deve ser adotada pelos homens aqui e agora. Ela não impõe nenhuma delas à preferência deles. E nem ela impõe, desde que certos princípios superiores estejam protegidos, uma filosofia política particular. Em contraste com a democracia individualista, inspirada por Rousseau, que tem algumas implicações (por exemplo, a ideia de que a lei obtém do Número e não da justiça a sua força) que não podem ser reconciliadas com os princípios cristãos, não há nada na democracia personalista que não esteja em acordo com a doutrina comum da Igreja Católica. As concepções rousseauísta e personalista são concepções muito gerais da vida política, reconciliáveis com uma forma de governo monárquica e com uma forma de governo estritamente democrática. Porém, ao contrário da concepção de Rousseau, a concepção personalista da democracia é em primeiro lugar determinada pela ideia do homem como imagem de Deus e pela ideia do bem comum, dos direitos humanos e da liberdade concreta, e é baseada no humanismo cristão. Não se pode pretender, entretanto, que a democracia personalista seja imposta em nome do credo cristão, assim como, na ordem especulativa, a metafísica tomista não pode ser imposta em nome desse credo.

Porém, a relação que é notada por Bergson entre o Evangelho e a democracia não é uma relação de direito, que nos obrigaria, em nome da doutrina cristã e do Reino de Deus, a reconhecer uma certa concepção temporal e uma certa filosofia política e social. É uma relação de fato, que se refere apenas, como na questão da escravidão, às germinações naturalmente produzidas nas profundezas da consciência temporal e profana sob a influência do fermento cristão. É desde o ponto de vista histórico e cultural, ou seja, desde o ponto de vista da filosofia da história e da cultura, que as coisas são consideradas aqui. Mesmo sob formas mistas e aberrantes, e mesmo na tendência rousseauísta de naturalizar (e desnaturar) o Evangelho, parece que o fermento cristão é visto fermentar no seio da história humana, enquanto a aventura infeliz da democracia individualista se desdobra. Sob formas mais puras, e tendendo desta vez a evangelizar a natureza, parece que sempre, e mais verdadeiramente, é o fermento cristão que está em operação na história, preparando nela uma democracia personalista.

Em suma, a questão é saber se, de fato, no desenrolar histórico da humanidade, uma lenta operação não está sendo realizada, uma lenta e espontânea ativação da massa humana e da consciência profana, tendendo a trazer o regime temporal dos homens mais próximo de uma ordem, da qual a democracia do indivíduo era apenas uma falsificação, e a qual é a democracia da pessoa. E a questão também é saber se essa democracia da pessoa não é inconcebível sem a elevação que a natureza e as civilizações temporais recebem, em sua própria ordem, das energias da vida cristã.

Essas reflexões levam a pensar que o drama das democracias modernas é terem buscado, sem o saber, algo bom: a democracia da pessoa, disfarçada de um erro, isto é, a democracia do indivíduo, que leva por si mesma a sérios fracassos. Se as democracias ainda puderem escapar de graves perigos, isso será feito se elas mudarem decisivamente em direção a um tipo essencialmente diferente: a democracia da pessoa, descoberta em sua significação real. E isso pressupõe algo bem diferente do que um simples enfraquecimento ou uma simples extenuação dos erros da democracia do indivíduo: significa uma transformação interna, uma completa virada para o espírito.

Parece que a tragédia de nossa época reside no fato de que as democracias modernas perderam toda a confiança em si mesmas. O seu princípio vital é a justiça, e elas não querem correr os riscos da justiça. Elas não querem correr nenhum risco. Elas invocam a justiça, mas buscam a política puramente utilitária, e a buscam de modo ineficiente. No mesmo período, as ditaduras totalitárias, que colocam a política maquiavélica em prática de modo muito mais eficiente, têm a máxima confiança em seu princípio, que é a força bárbara, e arriscam tudo.

As democracias modernas sofrem de uma filosofia de vida que mina e aniquila o seu princípio vital desde dentro. Para elas reencontrarem o senso de justiça e de risco e de heroísmo, elas devem rejeitar a sua filosofia materialista e ver à plena luz a concepção personalista da vida e da sociedade.

Assim, após o humanismo desumano do indivíduo, sucederia um novo humanismo: o humanismo integral da pessoa, aberto àquilo que a ultrapassa e a leva à realização, e aberto ao serviço comum da justiça e da amizade.



CAPÍTULO 3

EXPOSIÇÃO DE “CRISTIANISMO E CIVILIZAÇÕES TERRENAS” DE JACQUES MARITAIN

André Ricardo Randazzo Gomes

INTRODUÇÃO

Jacques Maritain (1882-1973) foi um filósofo francês que orientou sua filosofia pelas obras de Tomás de Aquino e dos maiores seguidores deste autor medieval. Como Tomás de Aquino foi um filósofo e também um teólogo cristão, a filosofia de Maritain é chamada por ele mesmo de filosofia cristã, isto é, uma filosofia que amplia seu escopo para considerar conceitos que são mais próprios da teologia cristã, principalmente no campo da filosofia moral e política. No século 20, Maritain teve muitos adeptos e admiradores brasileiros, como mostra uma obra chamada *Presença de Maritain: Testemunhos* (POZZOLI, Lafayette; LIMA, Jorge da Cunha, org. São Paulo: LTr, 2012), que reúne testemunhos de vinte e dois deles, sendo intelectuais, políticos, padres e bispos católicos. Em 1936, Maritain chegou a visitar o Brasil. A obra total de Maritain compreende dezenas e dezenas de livros, e uma parte deles foi traduzida ao português. Hoje, é possível encontrar alguns de seus livros em inglês prontos para a leitura em alguns websites como o do Liberty Fund e o do Maritain Center da University of Notre Dame. Um livro publicado em inglês que nunca foi traduzido ao português e parece não ter sido objeto de estudos universitários no Brasil é *Scholasticism and Politics* (New York: Macmillan, 1940). No prólogo deste livro, Maritain afirma que os nove capítulos que o compõem são os textos de aulas que ele proferiu nos Estados Unidos em 1938. Ainda nesse prólogo, Maritain indica que todo o conteúdo do livro pertence ao campo da filosofia prática (isto é, moral e política) e que ele foi escrito com o propósito de enfatizar a ideia da pessoa humana considerada em sua dignidade espiritual e em suas condições concretas de existência, além de reforçar a esperança de uma nova Cristandade, isto é, uma nova ordem social inspirada pelo Cristianismo.

Neste capítulo, pretendo expor o texto do nono capítulo deste livro, chamado “Christianity and earthly civilizations” – “Cristianismo e civilizações terrenas”. Para isso, farei a tradução ou uma paráfrase do texto, indicando seus principais pontos e as conexões implícitas com outros textos de Maritain. Assim, facilitarei a leitura e a compreensão do sentido imediato do texto por leitores de língua portuguesa, o que é pré-requisito para uma avaliação crítica dele. O texto é dividido em quatro seções, que passo agora a apresentar. Todas as minhas intervenções serão inseridas entre colchetes.

1. A IGREJA E O MUNDO

[São sete os pontos nessa seção. 1º) Maritain apresenta a distinção entre a Igreja (ou Reino de Deus) e as civilizações terrenas, usando dois conceitos: (a) o conceito de bem comum, e (b) o conceito de virtude. 2º) O conceito de união e subordinação entre o fim natural e o fim sobrenatural. 3º) A distinção entre o estado concreto da civilização e o estado de natureza pura da civilização. 4º) A Igreja como agente de cooperação entre as civilizações. 5º) A distinção feita por Maritain entre três tipos de civilização. 6º) A distinção feita por Toynbee entre cinco tipos de civilização. 7º) A distinção entre a causalidade comum e a causalidade própria da ação dos cristãos.]

O contato ou o encontro entre a Igreja e as civilizações terrenas é o encontro do Reino de Deus com o mundo. Trata-se de dois universos heterogêneos que entram nas relações mais próximas em um terreno comum, isto é, o homem. A unidade da Igreja é sobrenatural. As civilizações são da ordem natural. Para entendermos isso, devemos considerar dois pontos de doutrina: (1) o bem comum da Igreja e o bem comum da civilização; e (2) as virtudes naturais (adquiridas) e as virtudes sobrenaturais (infusas). [Deve-se lembrar que Maritain usa os termos “civilização” e “cultura” como sendo a mesma coisa; mas ele considera o catolicismo e a civilização católica como duas coisas bem diferentes; sobre isso, pode-se ver seu ensaio “Religion and culture” em: DAWSON, Christopher. *Essays in order*. New York: The Macmillan Company, 1931, pp. 3-64. O livro em que Maritain explica melhor o que entende por “bem comum” é: *The person and the common good*. Translated by John J. Fitzgerald. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.]

O bem comum da Igreja é a vida eterna e a união com as pessoas divinas [isto é, com o Pai, o Filho e o Espírito Santo], ao passo que o bem comum de uma civilização é a vida reta [moral] de um povo ou grupo de povos. São dois fins claramente distintos, que se diferenciam tanto quanto o Céu difere da Terra. O fim terreno não é o fim último, ou então é último apenas em certo sentido e em uma dada ordem. A vida eterna é o fim propriamente último, e por isso qualquer ordem da civilização é indiretamente relacionada ou subordinada à ordem espiritual.

As virtudes que dizem respeito à vida da civilização são agrupadas em torno das quatro virtudes cardeais, que são a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. Uma verdadeira vida social e política que seja digna do homem é centrada nas virtudes naturais da justiça e da amizade entre os membros da sociedade [Maritain, em outros livros, costuma citar um artigo sobre justiça e amizade, que se baseia em Tomás de Aquino: PHELAN, Gerald. *Justice and friendship. The Thomist*, v. 5, 1943, pp. 153-170.]. As virtudes que nos tornam companheiros dos santos e membros do Reino do Deus são as três virtudes teologais (fé, esperança e caridade) e as virtudes cardeais infusas, que têm os mesmos nomes que as virtudes cardeais adquiridas. [Maritain toma da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino essa lista de quatro virtudes cardeais (as adquiridas e as infusas) e três virtudes teologais.] O Reino de Deus começa aqui na Terra, ensinando, lutando, e sofrendo.

Não há prudência [administração] política infusa na vida terrena da sociedade, mas apenas no governo da Igreja de Cristo.

Entre as virtudes cardeais adquiridas e as virtudes infusas, não há separação nem ruptura, mas uma união orgânica e uma subordinação. Não há virtude perfeita sem o amor da caridade. As virtudes cardeais, para chegarem ao estado pleno de virtude, devem estar unidas à caridade e às virtudes morais infusas. A caridade e as virtudes infusas elevam as virtudes adquiridas e as vinculam aos fins supra-temporais da pessoa humana. [Maritain se baseia em Tomás de Aquino ao falar das virtudes infusas e das virtudes adquiridas. Mas há pelo menos duas maneiras de entender como Tomás de Aquino vê a relação entre as virtudes infusas e as virtudes adquiridas na vida da pessoa cristã. Uma teoria afirma que esses dois tipos de virtude coexistem na vida da pessoa cristã. Outra teoria propõe que as virtudes infusas transformam as virtudes adquiridas e unificam todas as virtudes como virtudes infusas. Sobre isso, pode-se ver: KNOBEL, Angela McKay. *Two theories of Christian virtue. American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 84, n. 3, 2010, pp. 599-618. Parece que Maritain adere à primeira teoria.]

Só há perfeita virtude natural da prudência política se ela estiver unida aos dons e virtudes infusos.

As civilizações, visto que pertencem à ordem natural, não podem chegar ao estado pleno e à dignidade plena como civilizações, a não ser que forem elevadas em sua própria ordem pela influência daquelas virtudes que surgem nelas a partir do que é de Deus e não a partir do que é de César.

É possível conceber em abstrato uma civilização que una todos os homens na unidade puramente natural da vida temporal, conduzida de acordo com a pura razão. Entretanto, isso é uma ficção, porque a humanidade não está em um estado de natureza pura, mas no estado de uma natureza que decaiu e foi redimida. [Aqui,

Maritain mostra que está praticando um tipo de filosofia que ele mesmo chama de filosofia cristã, ou, mais particularmente, de filosofia moral adequadamente considerada, pois esse tipo de filosofia não considera o ser humano apenas em seu estado natural, mas sim em seu estado concreto que só a teologia cristã pode entender, isto é, no estado que ocorre após o pecado original e após a redenção efetuada por Cristo. A filosofia moral se torna adequada, na medida em que toma de empréstimo esses conceitos da teologia cristã e se subordina a esta. Sobre isso, pode-se ver a obra de Maritain: *An essay on Christian philosophy*. Translated by Edward H. Flannery. New York: Philosophical Library, 1955.]

Se um dia chegar a existir uma civilização verdadeiramente universal, não importando o quanto sejam fortes suas diferenças internas, mas que seja fundada em primeiros princípios comuns e reconhecendo de maneira orgânica e real o mesmo bem comum, ela terá sido elevada em sua própria ordem pela influência das energias cuja fonte é a graça de Cristo. [Maritain trata dos aspectos filosóficos do estabelecimento da Organização das Nações Unidas na obra: *O homem e o Estado*. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1966. O capítulo IV tem os seguintes assuntos: "Homens mutuamente opostos em suas concepções teóricas podem chegar a um acordo meramente prático com relação a uma lista de direitos humanos"; "O aspecto filosófico do problema se refere à fundamentação racional dos direitos humanos"; "Os direitos do homem e a lei natural". O capítulo VIII tem os seguintes assuntos: "O problema do governo mundial"; "A alternativa (ou a paz duradoura, ou o sério risco de destruição total)"; "Pela rejeição da assim chamada soberania do Estado"; "Necessidade de uma sociedade política universal"; "Teoria plenamente política contra teoria meramente governamental"; "Um conselho consultivo supranacional". Maritain escreve este último capítulo com referências a dois livros que ele considera importantes: ADLER, Mortimer. *How to think about war and peace*. New York: Simon & Schuster, 1944. HUTCHINS, Robert. *St. Thomas and the World State (Aquinas Lecture)*. Milwaukee: Marquette University Press, 1949.]

A Igreja Católica, isto é, o Corpo Místico de Cristo, embora esteja espalhada em meio a formações sociais mutuamente opostas, é por excelência um agente de cooperação entre as civilizações, pois ela é de uma alta unidade da ordem supratemporal, transcendente. Como corpo místico, a Igreja chama todos os homens a si mesma, como companheiros dos santos e íntimos de Deus, em uma unidade de fé sobrenatural e atividade espiritual. No entanto, ela realiza seu trabalho em meio a corpos naturais da sociedade que vivem a vida deste mundo e que dividem esses mesmos homens em grupos terrenos que a sua própria lei carnal leva à oposição e ao conflito, se esta lei não for impedida por uma lei superior. [No discurso inaugural na Segunda Conferência Internacional da UNESCO, Maritain trata filosoficamente das "Possibilidades da cooperação em um mundo dividido"; ver seu livro: *The range*

of reason. New York: Charles Scribner's Sons, 1952, capítulo XIII. Em outro livro, Maritain trata da seguinte questão: a diversidade de crenças religiosas deve ser tomada como um obstáculo insuperável à colaboração humana? Ver: *Princípios duma política humanista*. Tradução de Antonio Alçada Baptista. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1960, capítulo IV, "Quem é o meu próximo?"

Em nosso tempo, coexistem civilizações de diferentes origens e idades. Em seu *Estudo sobre a História*, Arnold Toynbee, após eliminar 600 sociedades primitivas, enumera 27 civilizações distintas em tempos históricos, cinco das quais sobrevivem hoje. Tomando como ponto de partida cronológico os séculos em que a Idade Média Cristã alcançou seu nível cultural mais alto, ou seja, os séculos doze e treze, podemos caracterizar sumariamente as civilizações como: (1) de origem *pré-medieval* (civilizações da China e do Extremo Oriente, Hindu, e Islâmica), (2) civilizações de origem *medieval* (nossas civilizações ocidentais), e (3) formas que só recentemente surgiram na história, que aspiram a estabelecer *novas* civilizações (soviética, fascista, nacional-socialista...).

As cinco civilizações descritas por Toynbee são: (1) as civilizações da China e do Extremo Oriente, (2) a civilização Hindu, (3) a civilização Islâmica, (4) a civilização Ocidental, que abrange a Europa e o Novo Mundo, e (5) a civilização da Cristandade Greco-Russa ou Ortodoxa. A nova civilização que o comunismo soviético afirma estabelecer deve ser colocada no quadro histórico da quinta civilização. E as novas civilizações que o Fascismo e o Nacional-Socialismo afirmam estabelecer devem ser colocadas no quadro histórico da civilização Ocidental. Talvez poder-se-ia falar de ainda outras formas de civilização, isto é, aquelas que estão se desenvolvendo na China e no Japão, que deveriam ser colocadas no quadro da civilização do Extremo Oriente. Entretanto, essa novidade parece ser de uma ordem técnica e morfológica, sem alterar o espírito tradicional da Ásia. [No restante deste texto, Maritain parece acabar não tratando diretamente da civilização da Cristandade Ortodoxa, nem da Islâmica, nem da Hindu, mas se refere em geral às "civilizações do Oriente".]

Os cristãos que vivem nas diferentes civilizações participam da unidade supratemporal da Igreja e se esforçam para merecer o céu ao viverem suas vidas privadas como cristãos, porém, com isso apenas, eles não exercem de maneira suficientemente eficaz seu ofício como agentes de cooperação e vivificação no mundo temporal. É preciso introduzir aqui uma distinção filosófica entre causalidade comum e causalidade própria. A primeira coisa de que o mundo necessita é a contemplação dos santos e o seu amor, porque isso faz com que os dons da vida divina e do amor substancial abundem na Terra. Se os cristãos realmente se esforçarem com todo o seu coração por uma vida de união com Deus, e se cada cristão, em seus juízos e atos privados, tentar dar testemunho da justiça, do amor fraternal e da verdade, resistir às influências do ódio, da calúnia, do ressentimento e do pânico, às tempestades

nervosas coletivas a que as nações são expostas nas eras tumultuadas de sua história, então os centros de vigilância e paz interiores se multiplicarão, e a sua influência modificará imperceptivelmente, mas realmente e efetivamente, a atmosfera em que a história mundial se desenrola. No entanto, a causalidade exercida assim na ordem social e política, no fluxo da civilização, é uma causalidade chamada “comum”. E essa causalidade, necessária e primordial o quanto seja, não basta para o desenvolvimento da vida social requerida pela natureza e pela Providência.

Os cristãos devem exercer uma causalidade chamada “própria” na ordem social temporal. Pois os seres, para sua comunicação recíproca de energia e movimento, exigem causas diretas em proporção à sua natureza. Na esfera da vida privada, somos chamados a exercer as virtudes naturais e sobrenaturais da vida cristã. Mas, na esfera da vida social e política, somos chamados também a exercer as virtudes naturais (guiadas e elevadas pelas sobrenaturais) que têm a ver propriamente com essa esfera e por meio das quais as regras da justiça e da caridade cristãs podem ser introduzidas nela. Os papas dos últimos setenta anos vêm lembrando os católicos de que o Cristianismo deve penetrar na vida social e cultural, nessa própria ordem. Se o mundo cristão não se tivesse mostrado tão desatencioso a esse apelo, e se os católicos conscientes desse dever não tivessem sido confrontados em toda parte com tanta amargura e suspeita, a civilização Ocidental não estaria agora em face de sofrimentos e provações tão profundos.

2. CIVILIZAÇÕES DE ORIGEM PRÉ-MEDIEVAL

[São oito os pontos nessa seção. 1º) Maritain afirma que o Cristianismo deve ensinar às civilizações do Extremo Oriente, à Hindu e à Islâmica a distinção entre as coisas que são de César e as coisas que são de Deus. 2º) Essas três civilizações, para se renovarem, adotam muitas vezes as influências mais destrutivas do Ocidente. 3º) Outras vezes, essas civilizações rejeitam todas as influências do Ocidente, inclusive o Cristianismo, pensando que o Cristianismo é próprio apenas do Ocidente. 4º) A influência do Ocidente nas civilizações orientais teve o efeito de fazer com que elas entrassem no movimento da história. 5º) O Cristianismo age como um agente de cooperação entre as civilizações, de três modos. 6º) Maritain apresenta a distinção entre “espírito” no sentido psicológico e “espírito” no sentido de dons infusos da graça. As civilizações orientais são conhecidas por serem espirituais, mas isso no primeiro sentido apenas. 7º) A civilização do Extremo Oriente pode se renovar de acordo com a lei carnal ou de acordo com a lei da graça. 8º) O Oriente e o Ocidente precisam se decidir se querem se renovar de acordo com as energias deste mundo ou de acordo com as forças sagradas do Reino de Deus. Na segunda alternativa, poderiam realizar o ideal do humanismo integral.]

A principal dificuldade, em relação às civilizações de origem pré-medieval, é que elas não conhecem (ou conhecem de modo muito imperfeito) a distinção entre as coisas que são de César e as coisas que são de Deus. O Cristianismo deve ensinar-lhes essa distinção, respeitando ao mesmo tempo as estruturas temporais próprias a elas. Além disso, a situação se complica ainda mais, porque essas grandes civilizações – Extremo Oriente, Hindu e Islâmica – estão perfuradas por profundos conflitos e antagonismos e estão sofrendo com processos de desintegração e mudanças infligidos por influências culturais ocidentais, frequentemente as mais negativas e destrutivas (tais como a idolatria de técnicas, um modernismo religioso desintegrador, materialismo, ateísmo, rousseauísmo, marxismo, racismo, e adoração nacionalista do Estado).

Às vezes, as civilizações do Extremo Oriente fazem uso dessas influências de uma maneira própria para se renovarem de acordo com seus fins e com suas próprias ambições. Outras vezes, elas se voltam contra essas influências e tentam se livrar delas, inclusive do Cristianismo, imaginando que ele seja uma parte da civilização Ocidental e esteja embutido nesta civilização, não reconhecendo a transcendência e a universalidade dele. Devemos admitir que elas são confirmadas nesse erro pelos preconceitos e estreiteza de espírito de muitos católicos do Velho Mundo que, como Hilaire Belloc, parecem acreditar que a fé é a Europa, ou que imaginam que a expansão do Reino de Deus entre os povos do mundo consiste em lhes impor a civilização Ocidental com seus vários “benefícios” comerciais, industriais, políticos e militares.

Deve-se reconhecer, entretanto, que os conflitos da civilização têm sua utilidade histórica; isto é, que o ativismo e o imperialismo ocidentais tiveram o efeito de obrigar – embora pelos meios mais indignos – as civilizações orientais, que são em si mesmas imóveis ou destinadas a um tipo de movimento circular, a entrar no grande e terrível movimento da história, que viaja e avança no tempo (para o bem e para o mal). Mas a que preço! Quantas perdas para o Reino de Deus! O Reino de Deus avança como um ladrão, beneficiando-se com os acidentes da história, suas mudanças, seus escândalos e seus crimes, pois Deus tira o bem a partir do mal. A civilização oriental poderia ter avançado como um rei de humildade, se o Ocidente cristão tivesse sido verdadeiramente cristão em sua própria vida política e em suas relações com outras civilizações. [Para que se entenda o que Maritain quer dizer com “movimento da história”, pode-se consultar seu livro: *Sobre a filosofia da história*. Tradução de Edgar de Godoi da Mata Machado. São Paulo: Editora Herder, 1962. Parece que o que Maritain quer dizer é que a filosofia da história das civilizações do Oriente e a filosofia da história do Ocidente são duas coisas muito diferentes.]

O problema da atividade missionária cristã se torna mais difícil em relação às civilizações orientais do que em relação às sociedades primitivas. O Cristianismo

age como um agente de cooperação de três modos. Em primeiro lugar, ele ensina a civilização Ocidental a respeitar e promover os valores humanos de outras civilizações e sua vocação histórica. Métodos que impõem conformidade não são métodos cristãos, embora tenham sido praticados por cristãos. Em segundo lugar, o catolicismo afirma sua própria universalidade sobrenatural e se dissocia de particularismos étnicos ou culturais; por isso, para os povos de todas as cores e culturas, ele dá testemunho não só da catolicidade do Reino de Deus, mas também da catolicidade natural da razão e dos princípios da lei natural e das virtudes fundamentais da civilização. Em terceiro lugar, na medida em que o catolicismo suceda em penetrar nas civilizações de origem pré-medieval e ajudá-las em suas próprias aspirações e reivindicações, ele as leva a colaborar de maneira fraternal com a civilização Ocidental.

Em relação ao segundo modo pelo qual o catolicismo age como agente de cooperação, é preciso fazer uma distinção de máxima importância a respeito da frase de Okakura Kakuzo: “a Ásia não é nada, se não é espiritual”. A palavra “espiritual” pode ser entendida em dois sentidos diferentes: em um sentido psicológico e cultural, e em um sentido sobrenatural de “*pneuma*”. No primeiro sentido, ela tem a ver com as atividades naturais mais elevadas do ser humano (que podem ser elevadas pela graça). É nesse sentido que cada civilização se caracteriza antes de tudo por um espírito típico e irredutível. Se o Oriente ostenta uma civilização mais espiritual que a do Ocidente, isso se refere à espiritualidade que permanece psicológica (ainda que o *pneuma* não esteja ausente). Isso significa que no Oriente as coisas da espiritualidade natural foram levadas a um extremo maior de refinamento e elevação, ao passo que, por um curioso fenômeno de diferenciação, o Ocidente cristão, entregando à Igreja o cuidado da espiritualidade sobrenatural, cuidou menos do espírito na ordem da natureza e da civilização.

No segundo sentido, a palavra “espírito” se refere aos dons infusos do homem espiritual, e nesse sentido só há uma espiritualidade da graça, que é espalhada pelo Espírito de Deus a todos os membros, visíveis e invisíveis, do Corpo Místico de Cristo, e que aparece particularmente manifestada nos santos da Igreja. Tal Espírito da Igreja não destrói o espírito característico das diferentes civilizações, nem permanece separado delas. Em razão de sua transcendência realmente divina, ele pode penetrar e elevar, e assim transfigurar, mas não destruir, os espíritos terrenos com os quais lida.

O espírito das civilizações do Extremo Oriente pode vir a se renovar e reavivar de acordo com a lei carnal do *animalis homo* deixado aos seus próprios artifícios, isto é, por meio de um imperialismo político que agrava o particularismo étnico mais perigoso; mas pode também renovar-se de acordo com a lei da graça do *spiritualis homo*, e por meio de uma ascensão ao mundo religioso da Encarnação, através do qual esse espírito da civilização do Extremo Oriente, permanecendo verdadeiramente ele mesmo, será purificado e tornado mais capaz de comunhão universal.

Eis as duas alternativas que confrontam o mundo, no Ocidente e no Oriente. Ou as civilizações, em meio a oposições internas inexoráveis, irão se levantar e se defender sem penitência do coração, de acordo com as energias deste mundo e com a lei das trevas e do pecado que é o mundo da política separada dos dons d'Ele que ilumina todo homem que vem ao mundo, e então a comunidade temporal, ou a raça, ou a nação, ou o Estado, ou até a liberdade, irá se tornar um ídolo devorador para o homem. Ou então, permitindo-se serem penetradas pelas sagradas forças do Reino de Deus, as civilizações serão transformadas e receberão no âmago da ordem temporal e social o influxo de vida que desce do Amor Incrindo e que é prometido aos homens de boa vontade. Assim, após seja lá qual acerto de contas, as civilizações finalmente entrariam na plenitude de sua idade e almejavam um ideal heroico de amor fraternal e um entendimento da dignidade da pessoa humana, o que pode ser chamado de ideal de um humanismo integral. [Sobre o que Maritain propõe como Humanismo Integral, ver seu livro: *Humanismo integral. Problemas temporais e espirituais de uma nova cristandade*. Tradução de Margarida Hulshof. São Paulo: Cultor de livros, 2018.]

3. CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

[São quatro os pontos nessa seção. 1º) Maritain argumenta que os cristãos da era moderna, especialmente os católicos, deixaram de cuidar para que as estruturas sociais de seus países sejam cristãs, porque deram como dado que tais estruturas foram formadas pelo Cristianismo. 2º) No entanto, na era moderna, a civilização Ocidental sofreu crises terríveis que culminaram nas grandes catástrofes do século XX. Foram três grandes crises: (a) o imanentismo luterano, (b) o racionalismo cartesiano, e (c) o otimismo e individualismo de Jean Jacques Rousseau. 3º) Na era moderna, a forma espiritual da civilização Ocidental se encontra em três coisas, que já perderam muito de sua influência: (a) no catolicismo, (b) no protestantismo do tipo puritano e anglo-saxão, e (c) na democracia do tipo francês. 4º) O movimento totalitário comunista e o movimento totalitário nacional-socialista herdaram duas grandes rupturas religiosas com a comunidade católica, que foram a ruptura do mundo oriental ortodoxo e a ruptura do mundo alemão protestante.]

A civilização Ocidental é dominada, não importa o que ela faça, e até quando ela o nega, pelo Cristianismo. Uma observação pode explicar a falta de atenção às diretivas papais sobre a ação dos cristãos na vida social e cultural. O Cristianismo penetrou tão profundamente nas estruturas naturais da cultura e da civilização, especialmente em países de antiga cultura católica, que não havia necessidade de saber que elas eram cristãs nem de tomar um cuidado particular de que elas fossem assim. Em nossas civilizações de origem medieval, os católicos consideraram por muito tempo que para eles, no que diz respeito aos assuntos sociais, bastava

repousar sobre as estruturas da civilização existente, sem realizar nessa ordem nenhuma ação pessoal de natureza propriamente social. Estamos agora pagando por esse otimismo, que, especialmente após a vitória da economia capitalista e liberal, levou ao egoísmo e a pecados de omissão.

Temos muito terreno a recuperar, em meio à crise pela qual a civilização Ocidental está passando, para entrar novamente no papel que a atividade cristã deve desempenhar no movimento da história temporal e na transformação social, política e cultural do mundo.

A civilização Ocidental, na própria ordem das formas culturais “cristãs” das quais ela depende, tem sofrido certas crises terríveis, das quais as atuais catástrofes são a consequência lógica e inevitável. A primeira crise foi a do imanentismo luterano; a segunda, a do racionalismo cartesiano; e a terceira, a do otimismo e individualismo que derivou de Jean Jacques Rousseau. [Maritain trata de Lutero, Descartes e Rousseau em seu livro: *Three reformers. Luther, Descartes, Rousseau*. New York: Charles Scriber’s Sons, 1929.] Do ponto de vista cultural, esses três grandes choques foram um processo de crescimento e alteração em uma civilização cristã; e, do ponto de vista religioso, eles foram um fenômeno cristão e também de desintegração do Cristianismo. Por um lado, eles resultaram em impulsos e movimentos cada vez mais intensos e generalizados de separatismo; e por outro lado, resultaram em esforços contrários de conservação e restauração.

Se buscarmos o que constitui na era moderna a enteléquia (forma) espiritual da civilização Ocidental, encontraremos, em primeiro lugar, o catolicismo, cuja forma própria é transcendente, isto é, a Igreja ou o Reino de Deus. Mas as suas projeções na esfera temporal são inevitavelmente misturadas com forças e interesses mais ou menos puros e ele tem sofrido há três séculos com a ação constante e violenta de forças adversas. Assim, as estruturas do mundo ocidental têm escapado progressivamente, em grandes áreas, do raio de influência do catolicismo. Em segundo lugar, encontramos o protestantismo do tipo puritano e anglo-saxão, cuja forma era originalmente coextensiva ao império britânico e suas zonas de influência e tinha grande força, mas que agora parece ter perdido seu domínio em vastas seções dessas partes do mundo. Finalmente, em terceiro lugar, encontramos a democracia do tipo francês, racionalista e rousseauísta, que representa uma forma inferior e inteiramente secular de energias cristãs, mas que também parece ter perdido o domínio sobre uma vasta seção da civilização.

Após muitas mudanças, o dinamismo revolucionário das forças que produziram as três grandes rupturas mencionadas acima passou para dois movimentos: o primeiro é movimento totalitário comunista que conseguiu tomar como laboratório uma grande parte da antiga civilização Cristã-Ortodoxa e que deseja conquistar o mundo;

e o segundo é o movimento totalitário alemão racista que deseja subjugar a antiga civilização Ocidental e o mundo inteiro. É notável que as duas grandes rupturas na civilização que vemos hoje parecem ter tomado sua direção a partir das rupturas religiosas que ocorreram em tempos anteriores e que se separaram da comunidade católica, primeiro o mundo oriental ortodoxo e depois o mundo alemão protestante.

4. TENTATIVAS DE NOVAS CIVILIZAÇÕES

[São oito os pontos nessa seção. 1º) Maritain afirma que, para que as civilizações totalitárias triunfem, é necessário que as civilizações de origem medieval se desintegrem. 2º) As novas formas de civilização (totalitárias) são completamente opostas a toda expansão do Cristianismo. 3º) Distinção entre o totalitarismo em seu princípio abstrato e em suas manifestações particulares. 4º) Os três totalitarismos – o fascismo italiano, o nacional-socialismo alemão, e o comunismo russo – pretendem fundar civilizações inéditas, exceto o fascismo. 5º) Devemos trabalhar para o nascimento de uma nova Cristandade, isto é, uma nova ordem temporal inspirada pelo Cristianismo. 6º) Para a realização de uma nova Cristandade, são necessárias duas condições: (a) a reintegração das massas, e (b) a purificação dos meios. 7º) O Cristianismo enfrenta hoje um problema de universalidade espiritual. 8º) A relação entre desapego e encarnação.]

Agora tratar-se-á das novas civilizações. Não é que elas existem, mas sim que elas afirmam ou aspiram a existir.

Todo processo de geração implica um processo de corrupção. Portanto, a produção de novas formas de civilização implica a desintegração das civilizações de origem medieval. As novas formas estão vinculadas a princípios que são definitivamente opostos a toda expansão do Cristianismo no domínio temporal, social e político.

A palavra “totalitário” deve ser entendida analogicamente e designa coisas muito diferentes. Em relação ao fascismo italiano, ela se refere ao totalitarismo político do Estado. Em relação ao nacional-socialismo alemão, ela se refere ao totalitarismo biológico e panteísta da “comunidade do povo”. Em relação ao comunismo russo, ela se refere a um totalitarismo dialético e universalista que leva a um tipo de monismo do trabalho humano coletivo. O princípio totalitário, considerado em abstrato, reivindica a pessoa humana inteira para a comunidade social terrena ou para o Estado e exige que a pessoa humana dê a essa comunidade o amor messiânico que é devido apenas ao Reino de Deus. [Sobre essa ideia de que os totalitarismos reivindicam a pessoa inteira para a comunidade social terrena, ver o capítulo III, “A pessoa humana e a sociedade”, de *Scholasticism and Politics*, e o capítulo V, “Contemporary problems”, de *The person and the common good*.]

Nossa cultura comum da Europa e da América está em perigo de sofrer uma ruptura fundamental. Por causa das transformações e secularizações que ela sofreu, por exemplo, com o Iluminismo e a Revolução Francesa, ela está hoje enfrentando formas muito diferentes que buscam erguer novas civilizações.

A forma de civilização que está sendo trabalhada na Rússia comunista pretende se tornar uma cultura fundamentalmente diferente. O ateísmo seria um dos valores fundamentais dessa nova civilização. Quanto ao fascismo italiano, não se pode dizer que ele represente uma forma de civilização fundamentalmente nova, embora ele diga o contrário. Ele se baseia em pouco mais do que a velha política de Maquiavel e a ideia clássica do Império Romano. Mas parece quase inevitável que ele passará a ficar sob o domínio de um ou outro de seus grandes rivais totalitários. No momento, ele parece estar bem mais sujeito ao totalitarismo racial (nacional-socialista). [Maritain escreveu um ensaio sobre o maquiavelismo; é o capítulo XI, "The end of Machiavellianism", da obra *The range of reason*.]

O totalitarismo racial e nacional-socialista tende a introduzir uma forma de civilização que é fundamentalmente nova, cujo coeficiente religioso é tão incompatível com a civilização Ocidental do presente quanto o ateísmo o é. O significado religioso do racismo é um parateísmo demoníaco, tão destrutivo e blasfemo quanto o ateísmo, e talvez mais tentador, pérfido e perverso. A atitude espiritual do racismo é totalmente oposta aos elementos fundamentais da civilização Ocidental tradicional. Ela vê no sangue e na raça os veículos necessários do espírito e da cultura; ela busca nacionalizar até a ciência, pois, de acordo com o sangue do qual a ciência vem, o pensamento terá um caráter essencialmente diferente. A universalidade natural da razão é um valor que é diretamente negado e atacado pelo nacional-socialismo. Portanto, é o denominador comum da civilização Ocidental que está em perigo com isso.

Assim, considerados segundo os seus princípios espirituais, o movimento russo-comunista e o movimento germano-racista excluem rigorosamente o Cristianismo como força animadora da ética da comunidade temporal, da civilização, da lei e das estruturas políticas e sociais. A penetração do Cristianismo no coração da vida social e cultural, que reconhecemos no início deste texto como indispensável à realização humana e à perfeição de toda civilização, é tornada impossível por esses dois movimentos. Se o espírito desses movimentos for realizado efetivamente, qualquer forma de civilização cristã passará o limite que separa uma simples "alteração" progressiva de uma pura rejeição da forma. [Para que se entenda como Maritain concebe as origens culturais dos totalitarismos e o significado religioso deles, pode-se consultar o primeiro capítulo, "Integral humanism and the crisis of modern times", de *Scholasticism and Politics*, e pode-se ver também o livro de Maritain: *The twilight of civilization*. Translated by Lionel Landry. New York: Sheed & Ward, 1943. Parece pertinente também consultar o sentido em que Maritain defende a democracia;

sobre isso, pode-se ver o capítulo IV, "Democracy and authority", de *Scholasticism and Politics*, e também o livro de Maritain: *Cristianismo e democracia*. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1964.]

Se o que resta da cultura cristã não recompuser suas forças, se a antiga vitalidade cristã da civilização Ocidental não se reequer com vigor e pureza sob o efeito de uma renovação das concepções sócio-temporais vivificadas pelo espírito do Evangelho, não se pode ver como a civilização Ocidental possa resistir aos germes da morte que estão trabalhando dentro dela. (Pode até ser que ela passará por um tipo de morte para se reerguer.)

Quando consideramos o assustador panorama das nações, somos obrigados a deixar claro que o espírito é humilhado hoje de uma maneira extraordinariamente profunda. É verdade que o espírito é punido por suas próprias faltas e negligências. As forças que hoje se vingam da espiritualidade são as forças animais e elementares, que castigam o espírito por ter falhado por muito tempo em seus próprios deveres e nas realidades humanas. Não há outro recurso para o espírito senão descer, com a consciência do amor, às profundezas dessas realidades elementares. Dessa maneira, uma nova Cristandade pode emergir. Nunca devemos renunciar à esperança de uma nova Cristandade, isto é, uma nova ordem temporal inspirada pelo Cristianismo. Para o futuro advento de tal ordem temporal, duas condições se colocam de imediato.

A primeira condição diz respeito à reintegração das massas. A reintegração das massas ao Cristianismo é um requisito primordial para a cura da civilização. Para que o povo possa existir com Cristo, os cristãos devem existir com o povo. Essa reintegração temporal é difícil e lenta, e deve ser obtida realmente, isto é, humanamente, remoldando as estruturas sociais de acordo com a justiça e a dignidade humana, e com a cooperação livre das classes trabalhadoras, para ir além do sistema capitalista e do culto social dos bens materiais e do poder material. [Esta condição é tratada por Maritain no livro *Humanismo integral* (capítulo VI).]

A segunda condição para uma nova ordem temporal cristã diz respeito à questão dos meios. Os meios devem corresponder aos fins. Por isso, para preparar uma ordem social consoante com a dignidade humana, nenhum meio indigno do homem pode ser usado. Os meios devem ser purificados, para que se evite alcançar fins bons por meios maus. Os cristãos devem entender a lei própria da ação cristã, como filhos da luz que são. Eles devem reconhecer a importância primária daqueles meios fundados na energia interna ou moral, na firmeza espiritual, na coragem pessoal, no risco e no sofrimento. É notável que nas grandes ditaduras que têm tanto poder, um único homem que possa dizer: "Eu não concordo", passa a ser um inimigo intolerável e extremamente perigoso. Na consciência, na honra, na verdade, na paciência e no amor, existe uma força oculta que os ídolos totalitários temem. Devemos aperfeiçoar os recursos extraordinários dessa força oculta. A civilização Ocidental deve se tornar consciente de seus próprios princípios e ter grande confiança

em seus próprios meios. [Esta condição é tratada por Maritain no capítulo III, “On the purification of means”, do livro *Freedom in the modern world*. Translated by Richard O’Sullivan. London: Sheed & Ward, 1935.]

O Cristianismo hoje enfrenta um problema absolutamente vital de universalidade espiritual. No plano transcendente, esse problema foi resolvido no tempo de São Paulo, ao escapar do particularismo judaico-cristão. [Parece que Maritain se refere ao fato de que todas as pessoas do mundo são chamadas à santidade cristã.] No plano da civilização temporal, tal problema foi resolvido no tempo da queda do Império Romano. [Parece que Maritain se refere à distinção entre a Cidade de Deus e a Cidade dos homens, como tratada por Agostinho.] Na prática, esse problema só pode ser resolvido por uma efusão de santidade. Isso exige um desapego heroico testemunhando a primazia do espírito. Sobretudo, deve-se afirmar a independência da religião de Cristo em relação aos regimes da civilização terrena e à carga de injustiça que costuma onerar esses regimes. Ademais, deve-se afirmar sua absoluta recusa às formas de idolatria que provêm da raça, da classe, da nação ou do Estado, quando são elevados a absolutos. [A “efusão de santidade”, à qual Maritain se refere, parece estar relacionada com o que Maritain escreve no capítulo VII, “Action and contemplation”, do livro *Scholasticism and Politics*, onde afirma que a “contemplação dos santos”, que é aberta a todas as pessoas do mundo, procede da descida da plenitude divina até nós e super-abunda em amor e atividade. Sobre a primazia do espírito, ver o livro de Maritain: *The things that are not Caesar’s*. Translated by J. F. Scanlan. New York: Charles Scribner’s Sons, 1931. Sobre a unidade do gênero humano segundo a filosofia cristã de Maritain, ver o capítulo III, “A igualdade humana”, do livro de Maritain citado acima: *Princípios duma política humanista*.]

Porém, esse desapego não deve ser feito em função de um isolamento idealista ou angélico. Pois a Lei Soberana da Encarnação continua sua influência nesse ponto. Enquanto as coisas do Reino de Deus se desapegam de formações históricas que tendem a subjugar a vida que é liberdade, a lei da Encarnação permanece a lei da super-abundância e da frutificação, isto é, a doação de si que é própria do amor. Assim, as forças do Cristianismo devem se envolver novamente na carne da humanidade, para que, na ordem da civilização terrena, elas façam nascer formações que sejam novas e mais puras. A liberdade cristã é uma liberdade prometida, que transporta as pesadas montanhas da história. Na medida em que essa liberdade se envolve mais profundamente na história e no mundo, nessa mesma medida ela permanece livre, pois assim ela dá testemunho de que ela não vem nem da história nem do mundo, mas do Deus Vivo.

CONCLUSÃO

Com essa exposição, espera-se que o leitor de língua portuguesa possa entender o sentido mais imediato do texto, abrindo-se a uma compreensão mais ampla do pensamento moral e político de Jacques Maritain e talvez até do pensamento de Tomás de Aquino.

REFERÊNCIAS

ADLER, Mortimer. *How to think about war and peace*. New York: Simon & Schuster, 1944.

HUTCHINS, Robert. *St. Thomas and the World State (Aquinas Lecture)*. Milwaukee: Marquette University Press, 1949.

KNOBEL, Angela McKay. Two theories of Christian virtue. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 84, n. 3, 2010, pp. 599-618.

MARITAIN, Jacques. *An essay on Christian philosophy*. Translated by Edward H. Flannery. New York: Philosophical Library, 1955.

MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e democracia*. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1964.

MARITAIN, Jacques. *Freedom in the modern world*. Translated by Richard O'Sullivan. London: Sheed & Ward, 1935.

MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral. Problemas temporais e espirituais de uma nova cristandade*. Tradução de Margarida Hulshof. São Paulo: Cultor de livros, 2018.

MARITAIN, Jacques. *O homem e o Estado*. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1966.

MARITAIN, Jacques. *Princípios duma política humanista*. Tradução de Antonio Alçada Baptista. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1960.

MARITAIN, Jacques. Religion and culture. In: DAWSON, Christopher. *Essays in order*. New York: The Macmillan Company, 1931, pp. 3-64.

MARITAIN, Jacques. *Scholasticism and Politics*. New York: Macmillan, 1940.

MARITAIN, Jacques. *Sobre a filosofia da história*. Tradução de Edgar de Godoi da Mata

Machado. São Paulo: Editora Herder, 1962.

MARITAIN, Jacques. *The person and the common good*. Translated by John J. Fitzgerald. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.

MARITAIN, Jacques. *The range of reason*. New York: Charles Scribner's Sons, 1952.

MARITAIN, Jacques. *The things that are not Caesar's*. Translated by J. F. Scanlan. New York: Charles Scribner's Sons, 1931.

MARITAIN, Jacques. *The twilight of civilization*. Translated by Lionel Landry. New York: Sheed & Ward, 1943.

MARITAIN, Jacques. *Three reformers. Luther, Descartes, Rousseau*. New York: Charles Scriber's Sons, 1929.

PHELAN, Gerald. Justice and friendship. *The Thomist*, v. 5, 1943, pp. 153-170.

POZZOLI, Lafayette; LIMA, Jorge da Cunha, org. *Presença de Maritain: Testemunhos*. São Paulo: LTr, 2012

SOBRE O AUTOR

ANDRÉ RICARDO RANDAZZO GOMES: É mestre em Filosofia e bacharel em Relações Internacionais. Dedicou-se a estudar Tomás de Aquino e os tomistas. É autor de oito livros, vários artigos acadêmicos e algumas traduções.

A renovação da civilização ocidental em Jacques Maritain: Uma introdução



www.atenaeditora.com.br



contato@atenaeditora.com.br



[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)



www.facebook.com/atenaeditora.com.br

A renovação da civilização ocidental em Jacques Maritain: Uma introdução



www.atenaeditora.com.br



contato@atenaeditora.com.br



[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)



www.facebook.com/atenaeditora.com.br