

# A concepção de democracia cristã em Jacques Maritain

---

André Ricardo Randazzo Gomes

# A concepção de democracia cristã em Jacques Maritain

---

André Ricardo Randazzo Gomes

2025 by Atena Editora  
Copyright © 2025 Atena Editora  
Copyright do texto © 2025, o autor  
Copyright da edição © 2025, Atena Editora  
Os direitos desta edição foram cedidos à Atena Editora pelo autor.  
*Open access publication by Atena Editora*

**Editora chefe**

Profª Drª 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 concepção de democracia cristã em Jacques Maritain

## | Autores:

André Ricardo Randazzo Gomes

## | Revisão:

O autor

## | Diagramação:

Thamires Gayde

## | Capa:

Yago Raphael Massuqueto Rocha

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G633 Gomes, André Ricardo Randazzo  
A concepção de democracia cristã em Jacques Maritain /  
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 978-65-258-3994-3

DOI <https://doi.org/10.22533/at.ed.943261903>

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

CDD 194

## Atena Editora

+55 (42) 3323-5493

+55 (42) 99955-2866

[www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)

[contato@atenaeditora.com.br](mailto: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 Alfnas

# PREFÁCIO

## PREFÁCIO

Neste livro, pretendo mostrar como o filósofo francês Jacques Maritain (1882-1973) concebe a democracia cristã. No primeiro capítulo, tratarei dos princípios fundamentais que, segundo Maritain, constituem a democracia cristã. No segundo capítulo, tratarei de alguns aspectos que, segundo Maritain, dizem respeito à Carta democrática, que são: a fé democrática secular, o ensino da Carta democrática, e a autoridade na democracia. E no terceiro capítulo, tratarei da concepção que Maritain, baseando-se em Tomás de Aquino, tem sobre a liberdade. Este livro pode ser considerado como um complemento ao meu livro anterior: *A renovação da civilização ocidental em Jacques Maritain: Uma introdução* (Ponta Grossa: Atena, 2026). Maritain se apresenta como um filósofo cristão e seguidor de Tomás de Aquino. Ele chegou a visitar o Brasil e teve muitos adeptos neste país. Espero que este livro seja útil aos que desejam conhecer melhor a filosofia política e moral de Jacques Maritain.

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 ..... 1**

OS PRINCÍPIOS DA DEMOCRACIA CRISTÃ SEGUNDO JACQUES MARITAIN

**André Ricardo Randazzo Gomes**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.9432619031>

**CAPÍTULO 2 ..... 31**

ALGUNS ASPECTOS DA CARTA DEMOCRÁTICA SEGUNDO JACQUES MARITAIN

**André Ricardo Randazzo Gomes**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.9432619032>

**CAPÍTULO 3 ..... 47**

TOMÁS DE AQUINO E A LIBERDADE SEGUNDO JACQUES MARITAIN

**André Ricardo Randazzo Gomes**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.9432619033>

**SOBRE O AUTOR ..... 69**



## C A P Í T U L O 1

# OS PRINCÍPIOS DA DEMOCRACIA CRISTÃ SEGUNDO JACQUES MARITAIN

André Ricardo Randazzo Gomes

### INTRODUÇÃO

Neste capítulo, pretendo mostrar como Jacques Maritain concebe os princípios fundamentais da democracia cristã. Para isso, irei expor e comentar, parágrafo por parágrafo, o primeiro capítulo (dividido em onze seções) e a primeira seção do segundo capítulo de seu livro *Os direitos do homem e a lei natural* (Tradução de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1967). O primeiro capítulo se intitula “A sociedade das pessoas humanas”, ao passo que a primeira seção do segundo capítulo se intitula “O humanismo político”. Quando se apresentar um texto de Maritain, iniciarei com a marcação: “[**Texto**]”, e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: “[**Comentário**]”. Podemos começar.

### A PESSOA HUMANA

[**Texto**] Deixarei de lado muitos dos problemas filosóficos que a questão pressupõe, haja vista aquele que diz respeito a esses dois aspectos metafísicos: individualidade e personalidade, que são distintos em cada um de nós, criando em cada um de nós duas atrações em conflito uma com a outra. É todavia indispensável focalizar e esclarecer a noção de pessoa, a fim de caracterizar sumariamente as relações entre a pessoa humana e a sociedade (ver *The person and the common good*. Translated by John J. Fitzgerald. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966; e *Scholasticism and Politics*. New York: MacMillan, 1940, Capítulo III, “The human person and society”).

**Comentário:** todo ser humano é ao mesmo tempo um indivíduo e uma pessoa, mas o aspecto individual é atraído de um modo, ao passo que o aspecto pessoal é atraído de outro modo, e essas duas atrações são conflitantes entre si.

[**Texto**] Cada um de nós é portador de um grande mistério que é a personalidade humana. Sabemos que um traço essencial de uma civilização digna desse nome é a noção e o respeito da dignidade da pessoa humana; por outro lado, é ideia pacífica a de que para defender os direitos da pessoa humana, bem como para defender a liberdade, devemos estar sempre preparados para oferecer a própria vida. Por merecer tal sacrifício, qual é pois o valor implícito na personalidade do homem? Que desejamos com precisão designar quando falamos da pessoa humana?

**Comentário:** um dos fundamentos essenciais de toda civilização digna deste nome é o respeito pela dignidade da pessoa humana. Portanto, é necessário ter claro como se compreende a noção de pessoa humana.

[**Texto**] Ao afirmar que um homem é uma pessoa, queremos significar que ele não é somente uma porção de matéria, um elemento individual na natureza, como um átomo, um galho de chá, uma mosca ou um elefante são elementos individuais na natureza. Onde está a liberdade, onde a dignidade, onde os direitos de um pedaço individual de matéria? Não se compreende que uma mosca ou um elefante deem sua vida pela liberdade, a dignidade ou direitos da mosca ou do elefante. O homem é um animal e um indivíduo, porém diferentemente dos outros. O homem é um indivíduo que se sustenta e se conduz pela inteligência e pela vontade; não existe apenas de maneira física, há nele uma existência mais rica e mais elevada, que o faz superexistir espiritualmente em conhecimento e amor. É assim de algum modo um todo, e não somente uma parte, é em si mesmo um universo, um microcosmo, no qual o grande universo pode ser contido por inteiro graças ao conhecimento, e que pelo amor pode dar-se livremente a seres que são como outras tantas encarnações de si próprio. É impossível encontrar equivalente dessa relação por todo o universo físico. O que quer dizer, em termos filosóficos, que na carne e ossos do homem há uma alma que é um espírito e que vale mais do que todo o universo material. A pessoa humana, por mais dependente que seja dos menores acidentes da matéria, existe em virtude da própria existência de sua alma, que domina o tempo e a morte. É o espírito que é a raiz da personalidade.

**Comentário:** o aspecto individual do homem tem raiz na matéria e na animalidade, mas o aspecto pessoal do homem tem raiz na alma ou espírito. Essa alma é imaterial, imortal, e é a residência do intelecto e da vontade. Assim, pela alma, o homem tem mais valor do que o universo físico.

[**Texto**] Na noção de personalidade está encerrada assim a de totalidade e de independência; por mais indigente e esmagada que seja, uma pessoa é como tal um todo, e como pessoa ela subsiste de maneira independente. Asseverar que o homem é uma pessoa, quer dizer que no fundo de seu ser ele é um todo mais do que uma parte, e mais independente que servo. É esse mistério de nossa natureza

que o pensamento religioso designa, afirmando que a pessoa humana é a imagem de Deus. O valor da pessoa, sua liberdade, seus direitos, pertencem à ordem das coisas naturalmente sagradas, marcadas pelo sinete do Pai dos seres, e que têm nele o termo de seu movimento. A pessoa tem uma dignidade absoluta porquanto está em uma relação direta com o absoluto, no qual somente ela pode encontrar sua plena realização; sua pátria espiritual é todo o universo dos bens que têm um valor absoluto, que refletem de algum modo um Absoluto superior ao mundo e que são atraídos por ele.

**Comentário:** o homem é também um animal com carências, mas, enquanto é uma pessoa, ele é mais um todo do que uma parte e é mais independente do que servo. Por isso, o pensamento religioso chama o homem de imagem de Deus e o homem tem liberdade e direitos. É só como pessoa que o homem pode ter relação direta com Deus e com bens espirituais.

**[Texto]** Não esqueço que homens estranhos à filosofia cristã podem ter um senso profundo e autêntico da pessoa humana e de sua dignidade, e até mesmo mostrar em sua conduta um respeito prático desta dignidade, por bem poucos igualado. Segundo acredito, porém, a descrição aqui esboçada da pessoa é a única que, sem que tenham eles próprios consciência disto, oferece uma completa justificação racional de suas convicções práticas. Por outro lado esta descrição não é privilégio da filosofia cristã (se bem que ela a eleve a um ponto de acabamento superior). É comum a todas as filosofias que dessa ou daquela maneira reconhecem a existência de um Absoluto superior à ordem total do universo, e o valor supratemporal da alma humana.

**Comentário:** os não-cristãos também podem ter conhecimento e respeito pela pessoa humana, mas a explicação que Maritain defende sobre a pessoa humana é, segundo ele, a mais completa. Essa explicação pode convergir com outras filosofias, desde que elas reconheçam a existência de um Absoluto superior ao universo e o valor supratemporal da alma humana.

## PESSOA E SOCIEDADE

**[Texto]** A pessoa é um todo, mas não um todo fechado. É um todo aberto, e não um pequeno deus sem portas nem janelas como a mônada de Leibniz, ou um ídolo que não vê, não ouve, nem fala. Por sua própria natureza ela tende para a vida social e para a comunhão.

**Comentário:** a pessoa humana não é fechada, mas é aberta e tende naturalmente para a vida social e para a comunhão.

[**Texto**] Assim acontece não somente em virtude das necessidades e indigências da natureza humana, em razão das quais cada um tem necessidade dos outros para sua vida material, intelectual e moral, mas também por causa da generosidade radical inscrita no próprio ser da pessoa, e por ser espírito aberto às comunicações da inteligência e do amor, o que exige a relação com outras pessoas. Falando de maneira absoluta, a pessoa não pode estar só. O que ela sabe, quer transmitir; e a si mesma ela quer afirmar-se — a quem, se não a outras pessoas? Pode dizer-se com Jean-Jacques Rousseau que o hálito do homem é mortal ao homem; e com Sêneca: toda vez que estive entre os homens, voltei menos homem. Isto é verdade — e por um paradoxo fundamental, não podemos todavia ser homens e tornarmo-nos homens, sem viver no meio dos homens; não podemos fazer crescer em nós a vida e a atividade sem respirar o mesmo ar que os nossos semelhantes.

**Comentário:** o ser humano tem necessidade de relacionar-se com outros seres humanos, não apenas porque é um indivíduo material que carece da ajuda dos outros para aperfeiçoar sua vida material, intelectual e moral, mas também porque, como pessoa, é radicalmente generoso e assim é aberto às comunicações de conhecimento e amor.

[**Texto**] Assim, a sociedade forma-se como algo exigido pela natureza, e (dado que esta natureza é a natureza humana) como uma obra efetuada por um trabalho da razão e da vontade, e livremente consentida. O homem é um animal político, quer dizer, a pessoa humana exige a vida política, a vida em sociedade, e não somente quanto à sociedade familiar, mas também quanto à sociedade civil. E a cidade, tanto quanto mereça este nome, é uma sociedade de pessoas humanas.

**Comentário:** portanto, a sociedade humana forma-se naturalmente, por obra da razão e da vontade humanas. A pessoa humana exige viver na sociedade familiar e na sociedade política. A cidade é uma sociedade de pessoas humanas.

[**Texto**] Isso quer dizer que ela é um todo de todos — porquanto a pessoa como tal é um todo. E é um todo de liberdades, porquanto a pessoa como tal implica domínio de si ou independência (não digo independência absoluta, o que é peculiar a Deus). A sociedade é um todo cujas partes são em si mesmas outros todos, e é um organismo feito de liberdades, não de simples células vegetativas. Visa um bem que lhe é próprio e também uma obra, distintos do bem e da obra dos indivíduos que a compõem. Bem e obra estes, porém, são e devem ser por essência humanos, e por conseguinte pervertem-se caso não contribuam para o desenvolvimento e o aperfeiçoamento das pessoas humanas.

**Comentário:** a sociedade política é um todo que é feito de todos (pessoas) e de liberdades. Sendo um todo, a sociedade política tem um bem próprio e uma obra própria, que precisam contribuir para o aperfeiçoamento de seus membros que são pessoas.

## O BEM COMUM

[**Texto**] Importa tornar essas noções tão precisas e claras quanto possível.

[**Texto**] Não asseveremos que o fim da sociedade é o bem individual ou a simples coleção dos bens individuais de cada uma das pessoas que a constituem. Tal fórmula dissolveria a sociedade em benefício de suas partes e levaria à “anarquia dos átomos”: ela volveria, ou a uma concepção francamente anarquista, ou à velha concepção anarquista-mascarada do materialismo burguês, segundo a qual toda função da cidade é velar pelo respeito da liberdade de cada qual, o que redundaria em os fortes oprimirem livremente os fracos.

**Comentário:** não se pode sustentar que o fim da sociedade política seja o bem individual ou a simples soma dos bens individuais. Pois é preciso evitar dois erros: o erro da concepção abertamente anarquista, e o erro da concepção materialista burguesa, que diz velar pela liberdade de cada um, mas permite que os fortes oprimam livremente os fracos.

[**Texto**] O fim da sociedade é o seu bem comum, o bem comum do corpo social. Sem se compreender, porém, que este bem do corpo social é um bem comum de pessoas humanas, do mesmo modo como o próprio corpo social é um todo de pessoas humanas, esta fórmula, por sua vez, conduziria a outros erros, de tipo estatista ou coletivista. O bem comum da cidade não é nem a simples coleção dos bens privados, nem o bem próprio de um todo (tal como por exemplo a espécie em relação aos indivíduos ou como a colmeia em relação às abelhas) que somente diz respeito a si próprio e sacrifica as partes em seu proveito; é a boa vida humana da multidão, de uma multidão de pessoas, isto é, de totalidades a um tempo carnis e espirituais, principalmente espirituais, embora lhes aconteça viver mais frequentemente na carne que no espírito. O bem comum da cidade é sua comunhão no bem-viver; é pois comum ao todo e às partes, quero dizer às partes como todas elas próprias, porquanto a noção mesma de pessoa significa totalidade; é comum ao todo e às partes, sobre as quais ele transborda e as quais devem tirar proveito dele. Sob pena de desvirtuar a própria natureza, ele implica e exige o reconhecimento dos direitos fundamentais das pessoas (e o dos direitos da sociedade familiar, na qual as pessoas são comprometidas mais primitivamente do que na sociedade política); e comporta como valor principal a mais larga possibilidade de acesso (isto é, compatível com o bem do todo) das pessoas à sua vida de pessoa e à sua liberdade de expansão — e às comunicações de bondade que por sua vez daí procedem.

**Comentário:** o fim da sociedade política é o bem comum. Porém, se esse bem comum for entendido no sentido de que ele se refere apenas a si mesmo e apenas sacrifica as partes em seu proveito, esse entendimento leva a erros de tipo estatista, coletivista ou totalitário. O bem comum deve ser entendido no sentido do bem viver

da multidão, que é formada por pessoas, e cada pessoa enquanto tal é um todo. Assim, o bem comum é comum ao todo e às partes, sobre as quais ele reverte e as quais devem tirar proveito dele. Ademais, ele deve reconhecer os direitos fundamentais das pessoas e promover o acesso das pessoas à sua liberdade de expansão.

[**Texto**] Assim aparece um primeiro caráter essencial do bem comum: ele implica uma redistribuição, deve ser redistribuído às pessoas e ajudar o seu desenvolvimento.

**Comentário:** portanto, a primeira característica do bem comum é a redistribuição, que consiste em reverter sobre as pessoas, ajudando o desenvolvimento delas.

[**Texto**] O segundo caráter diz respeito à autoridade na sociedade. O bem comum é o fundamento da autoridade, pois, a fim de conduzir uma comunidade de pessoas humanas para seu bem comum, para o bem do todo como tal, é mister que alguns em particular sejam encarregados dessa tarefa, e que as direções que eles imprimem, as decisões que tomem a este respeito sejam seguidas ou obedecidas pelos outros membros da comunidade. Tal autoridade, visando o bem do todo, dirige-se a homens livres, ao contrário da dominação exercida por um senhor sobre seres humanos, para o bem particular desse próprio senhor.

**Comentário:** a segunda característica do bem comum é que ele requer a existência da autoridade, que é responsável por dirigir as pessoas para o bem comum, isto é, para o bem do todo social. A autoridade dirige homens livres e não pode ser despótica, visando unicamente o bem da própria autoridade.

[**Texto**] Um terceiro caráter diz respeito à moralidade intrínseca do bem comum, que não é somente um conjunto de vantagens e utilidades, mas essencialmente retidão de vida, boa e íntegra vida humana da multidão. A justiça e a retidão moral são assim essenciais ao bem comum, É por isto que o bem comum exige o desenvolvimento das virtudes na massa dos cidadãos, e é por isto que qualquer ato político injusto e imoral é por natureza injurioso ao bem comum e politicamente mau. Vemos assim qual o erro radical do maquiavelismo. E vemos também como, pelo fato de que o bem comum é o fundamento da autoridade, esta falha à sua própria essência política se for injusta. Uma lei não é lei se é injusta.

**Comentário:** a terceira característica do bem comum é que ele não é apenas um conjunto de vantagens e utilidades, mas é essencialmente a vida moralmente reta da multidão. O bem comum requer o desenvolvimento das virtudes morais nos cidadãos. O maquiavelismo erra, porque os atos políticos injustos e imorais, principalmente se forem cometidos pela autoridade, ferem o bem comum. Não existe lei, se ela for injusta.

## TOTALITARISMO E PERSONALISMO

[**Texto**] Dado que a sociedade é um todo composto de pessoas, a relação mútua entre indivíduo e sociedade é complexa e difícil de ser percebida e descrita na sua completa verdade. O todo como tal vale mais do que as partes, princípio este que era grato a Aristóteles acentuar, e que toda filosofia política mais ou menos anarquista se empenha em ignorar. Mas a pessoa humana não é somente parte em relação à sociedade, eis outro princípio que o cristianismo focalizou e que toda filosofia política, absolutista e totalitária rejeita para a sombra.

**Comentário:** existem duas verdades: (1) o bem comum é maior do que o bem das partes, como já disse Aristóteles e é ignorado pelas filosofias políticas mais ou menos anarquistas; e (2) a pessoa humana não é apenas uma parte em relação à sociedade, como reconhece o cristianismo e é rejeitado pelas filosofias políticas totalitárias.

[**Texto**] Procuremos bem compreender como se situa a questão. A pessoa como tal é um todo, um todo aberto e generoso. Em verdade, se a sociedade humana fosse uma sociedade de puras pessoas, o bem da sociedade e o bem de cada pessoa seriam um e o mesmo bem. O homem porém está muito longe de ser uma pura pessoa; a pessoa humana pertence a um pobre indivíduo material, a um animal que nasce mais desprotegido do que todos os outros. Sendo como tal um todo independente, e que existe de mais elevado em toda a natureza, a pessoa humana no entanto está no mais baixo nível de personalidade, é desamparada e miserável; é uma pessoa indigente e necessitada. Quando ela entra em sociedade com seus semelhantes, acontece que, em vista dessas profundas indigências, e em razão de todos os complementos do seu ser que a sociedade lhe proporciona, e sem os quais ela permaneceria por assim dizer em estado de vida latente, a pessoa humana se torna parte de um todo maior e melhor do que suas partes — todo este que supera a pessoa como a uma de suas partes — e cujo bem comum é diferente do bem de cada um, e da soma destes bens. Todavia, é em razão da própria personalidade como tal, e das perfeições que ela comporta como todo independente e aberto, que a pessoa quer entrar em sociedade; de tal sorte que é essencial ao bem do todo social, como já dissemos, reverter de algum modo sobre a pessoa de cada um.

**Comentário:** a pessoa é um todo aberto e generoso; entretanto, o homem não é puramente uma pessoa, mas é também um indivíduo material, cheio de carências. Como indivíduo, o homem recebe muitos auxílios da sociedade, e por isso é considerado corretamente como uma parte da sociedade. Mas como pessoa, o homem tem certas perfeições e requer entrar em sociedade, e por isso o bem comum precisa reverter sobre cada pessoa membro.

[**Texto**] Por outro lado, em razão de suas relações com o absoluto, por isso que ela é chamada a uma vida e um destino superiores ao tempo, por outros termos, em vista das exigências mais elevadas da personalidade como tal, a pessoa humana supera todas as sociedades temporais e lhes é superior; e, a esse ponto de vista, por outras palavras, em relação a coisas que dizem respeito ao absoluto no homem, é à realização perfeita da pessoa e de suas aspirações supratemporais que a sociedade ela própria, e seu bem comum, são indiretamente subordinados, como a um fim de outra ordem, que os transcende. Uma só alma humana vale mais do que todo o universo dos corpos e dos bens materiais. Nada há acima da alma humana — com exceção de Deus. Em face ao valor eterno e à dignidade absoluta da alma, a sociedade existe para cada pessoa e lhe é subordinada.

**Comentário:** a pessoa, enquanto tal, pode ter relações com o absoluto, pois é chamada a uma vida e a um destino superiores ao tempo, e por isso é superior às sociedades temporais. Portanto, a sociedade e o bem comum são indiretamente subordinados à realização perfeita das aspirações supratemporais da pessoa.

[**Texto**] Eis aqui um ponto de importância central, a que voltarei no próximo capítulo. Por agora, contentar-me-ei com lembrar, visando os amigos de precisões filosóficas, duas asserções clássicas que me parecem esclarecer o fundo da questão. “Cada pessoa individual, escreve S. Tomás de Aquino, está relacionada com a comunidade inteira, assim como a parte para o todo” (*Suma de Teologia*, II-II, q. 64, a. 2) A esse ponto de vista e segundo essa relação, isto é, devido a que, em virtude de certas de suas condições próprias, ela é parte da sociedade, a pessoa se empenha por inteiro e se orienta completamente para o bem comum da sociedade.

**Comentário:** em certa passagem, Tomás de Aquino diz que cada pessoa está para a comunidade assim como a parte está para o todo.

[**Texto**] Mas façamos de logo a seguinte ressalva: embora pertença o homem por inteiro à sociedade política, como uma parte desta (pois que ele pode ser obrigado a dar a própria vida por ela), no entanto ele não é uma parte da sociedade política em virtude de todo o seu ser e em virtude de tudo o que existe nele. Ao contrário, em virtude de certas coisas que existem nele, o homem se eleva por completo acima da sociedade política. Cabe aqui a segunda asserção, que completa e equilibra a primeira. “O homem não é orientado para a sociedade política segundo todo o seu ser e segundo tudo o que existe nele” (*Suma de Teologia*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3).

**Comentário:** porém, em outra passagem, Tomás de Aquino diz que o homem não se ordena à sociedade política segundo todo o seu ser e segundo tudo o que existe nele.

**[Texto]** Há uma enorme diferença entre esta asserção: “O homem, segundo certas coisas que existem nele, pertence por inteiro à sociedade política, como uma parte dela” e estoura: “O homem é uma parte da sociedade política segundo o seu próprio ser por inteiro e segundo tudo o que existe nele” A primeira é verdadeira, falsa a segunda. Aqui é que reside a dificuldade do problema, e sua solução. O individualismo anárquico nega que o homem, em virtude de certas coisas que existem nele, pertença por inteiro à sociedade política; afirma o totalitarismo, por outro lado, que o homem pertence à sociedade política segundo o seu ser inteiro e segundo tudo o que existe nele (“tudo no Estado, nada contra o Estado, nada fora do Estado”). A verdade é que o homem se engaja inteiramente — mas não segundo todo o seu ser — na sociedade política, como uma parte desta, e orientada para o seu benefício. Igualmente, um bom filósofo compromete-se por inteiro na filosofia, mas não segundo todas as funções nem todas as finalidades de seu ser; dedica-se por inteiro à filosofia segundo a função especial e a especial finalidade da sua inteligência. Um bom corredor empenha-se por inteiro na corrida, não porém segundo todas as funções nem todas as finalidades de seu ser; empenha-se por inteiro na corrida, mas segundo a maquinaria neuromuscular que possui, e não segundo seu conhecimento da Bíblia por exemplo ou da astronomia.

**Comentário:** o individualismo erra, porque afirma que o homem, em razão de certas coisas que existem nele, não pertence por inteiro à sociedade política. Mas o totalitarismo também erra, porque afirma que o homem pertence à sociedade política segundo todo o seu ser e segundo tudo o que existe nele. A verdade é que o homem inteiro é uma parte da sociedade política e se ordena para o bem comum, mas não segundo todo o seu ser.

**[Texto]** A pessoa humana empenha-se por inteiro na sociedade política, como uma parte dela, não porém em virtude de tudo o que existe nela e de tudo o que lhe pertence. Em virtude de outras coisas que existem nela, ela é também por inteiro superior à sociedade política. Há coisas nela — e são as mais importantes e mais sagradas — que transcendem a sociedade política e elevam acima da sociedade política o homem todo — este mesmo homem que, sendo um todo, é uma parte da sociedade política em virtude de outra categoria de coisas. Sou uma parte do Estado em razão de certas relações com a vida comum, que interessam todo o meu ser; em razão porém de outras relações (que interessam também todo o meu ser) com coisas mais importantes do que a vida comum, há em mim bens e valores que não existem pelo Estado nem para o Estado, mas sim existem acima do Estado.

**Comentário:** em razão de certas coisas que lhe pertencem, a pessoa ordena-se à sociedade política como parte desta, mas em razão de outras coisas que também lhe pertencem, isto é, as coisas mais importantes e sagradas, a pessoa é superior à sociedade política, pois tais coisas transcendem a sociedade política.

[**Texto**] O homem é uma parte da comunidade política e inferior a esta, segundo as coisas que, nele e dele, dependem, quanto à sua própria essência, da comunidade política, e podem em consequência ser indicadas a servir de meios para o bem — temporal — desta mesma comunidade. Assim um matemático aprendeu as matemáticas graças às instituições educativas que só a vida social torna possíveis; esta formação progressiva e recebida dos outros, e que atesta as indigências do indivíduo humano, depende da comunidade; e a comunidade pode pedir ao matemático que sirva o grupo social ensinando as matemáticas.

**Comentário:** o homem é uma parte da comunidade política e é inferior a ela, segundo as coisas que dependem essencialmente da comunidade política. Por exemplo, um matemático aprende a ciência da matemática graças às instituições educacionais da comunidade, e por isso esta comunidade pode pedir a ele que sirva a ela ensinando tal ciência.

[**Texto**] Por outro lado, o homem supera a comunidade política segundo as coisas que, nele e dele, originárias que são da orientação da própria personalidade para o absoluto, dependem, quanto à sua própria essência, de algo mais alto que a comunidade política, e dizem respeito à completação — supratemporal — da pessoa como pessoa. Assim, as verdades matemáticas não dependem da comunidade social, e dizem respeito à ordem dos bens absolutos da pessoa como tal. E a comunidade não terá jamais o direito de exigir de um matemático que considere verdadeiro tal sistema matemático e não tal outro, e que ensine tais matemáticas julgadas mais conformes à lei do grupo social (porque matemáticas arianas por exemplo, ou matemáticas marxistas-leninistas...)

**Comentário:** entretanto, o homem supera a comunidade política, segundo as coisas que se originam da ordenação dele para o absoluto e que dependem essencialmente de algo superior à comunidade política. Assim, por exemplo, as verdades da ciência matemática não dependem da comunidade política, mas da ordem dos bens absolutos. Por isso, a comunidade não tem o direito de exigir que um matemático ensine um sistema matemático de preferência a outro, só porque tal sistema é exigido como o mais conforme com a lei da comunidade.

## O MOVIMENTO DAS PESSOAS NO SEIO DA VIDA SOCIAL

[**Texto**] O homem e o grupo são pois imbricados um no outro, e se ultrapassam um ao outro segundo relações diferentes. O homem encontra-se a si próprio subordinando-se ao grupo, e o grupo não atinge sua finalidade senão servindo o homem e sabendo que o homem tem segredos que escapam ao grupo, e uma vocação que o grupo não contém.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

[**Texto**] Se estas coisas forem bem compreendidas, compreender-se-á também que, de um lado, a vida em sociedade é natural à pessoa humana, e que, doutro lado, haverá sempre — porque a pessoa como tal é uma raiz de independência — uma tensão entre a pessoa e a sociedade. Este paradoxo, esta tensão, este conflito são também algo de natural e inevitável. Sua solução não é estática, mas dinâmica, provoca um movimento e efetua-se em um movimento.

**Comentário:** a vida em sociedade é natural para a pessoa, mas, como a personalidade tem raiz na independência, surge uma tensão natural entre a pessoa e a sociedade. Essa tensão encontra uma solução dinâmica, isto é, em movimento.

[**Texto**] Existe pois um movimento por assim dizer vertical das pessoas no seio da sociedade — porque a raiz primeira da pessoa não é a sociedade, porém Deus; e porque o fim último da pessoa não é a sociedade, mas Deus; e porque o lugar no qual a pessoa realiza cada vez mais perfeitamente sua vida de pessoa está ao nível das coisas eternas, ao passo que o nível no qual ela se constitui como parte de uma comunidade social é o das comunicações temporais. Assim a pessoa requer a sociedade e tende sempre a superá-la, até que entre afinal na sociedade de Deus. Da sociedade familiar (mais fundamental porque diz respeito à perpetuação da espécie) ela passa à sociedade civil ou política (mais elevada porque diz respeito à própria vida racional); e no seio da sociedade civil experimenta a necessidade de sociedades ou co-amizades mais restritas, que interessam a própria vida intelectual ou moral, as quais ela escolhe a seu bel-prazer, e que a ajudam no seu movimento ascensional para um nível mais elevado; mas estas mesmas não a satisfazem e ela deverá ultrapassar. E acima da sociedade civil ela entra franqueando o limiar de um reino que não é deste mundo em uma sociedade supra-racial, supratemporal, que se chama a Igreja, e que concerne às coisas que não são de César.

**Comentário:** há um movimento vertical da pessoa que vive na sociedade. Esse movimento é chamado de vertical porque a raiz primeira da pessoa não é a sociedade, mas Deus, e porque o fim último da pessoa não é a sociedade, mas Deus, e porque o centro onde a pessoa se realiza mais perfeitamente não está no nível da sociedade, mas no nível das coisas eternas. Portanto, a pessoa requer a vida em sociedade, mas tende sempre a superá-la, até entrar na sociedade de Deus. A pessoa começa a vida na sociedade familiar, passa à sociedade política, e dentro desta experimenta sociedades mais restritas, escolhidas livremente, que a ajudam no aperfeiçoamento intelectual e moral, mas ela acaba ultrapassando estas também. Acima da sociedade política a pessoa entra na Igreja, que é uma sociedade supratemporal.

## QUATRO CARACTERES DE UMA SOCIEDADE DE HOMENS LIVRES

[**Texto**] Vemos que a concepção da sociedade tal como acabo de esboçar pode ser caracterizada pelos seguintes traços: é personalista, porque encara a sociedade como um todo de pessoas, cuja dignidade é anterior à sociedade, e que, por mais indigentes que sejam, envolvem em seu próprio ser uma raiz de independência e aspiram a atingir graus cada vez mais elevados de independência, até a perfeita liberdade espiritual que nenhuma sociedade humana é suficiente para fornecer.

**Comentário:** a sociedade cuja concepção foi esboçada acima tem certas características. Em primeiro lugar, ela é personalista, pois ela é um todo constituído por pessoas, as quais têm uma dignidade que é anterior à sociedade e as quais aspiram a atingir graus cada vez mais elevados de independência, até um grau que nenhuma sociedade humana é suficiente para fornecer.

[**Texto**] Essa concepção é em segundo lugar comunitária, porque reconhece que a pessoa tende naturalmente para a sociedade e para a comunhão, em particular para a comunidade política; e porque, na ordem propriamente política, e na medida em que o homem é uma parte da sociedade política, ela encara o bem comum como superior ao dos indivíduos.

**Comentário:** em segundo lugar, tal sociedade é comunitária, pois reconhece que a pessoa tende naturalmente para a sociedade e para a comunhão.

[**Texto**] Em terceiro lugar ela é pluralista, o que quer dizer: compreende que o desenvolvimento da pessoa humana reclama normalmente uma pluralidade de comunidades autônomas, com seus direitos, suas liberdades e sua autoridade próprias; — entre estas comunidades, umas são de categoria inferior ao Estado político e provêm, seja das exigências fundamentais da natureza (como a comunidade familiar), seja da vontade das pessoas que se associam livremente em grupos variados; outras são de categoria superior ao Estado, como é sobretudo a Igreja, para os cristãos, e como seria também, no plano temporal, a comunidade internacional organizada a que todos aspiram hoje em dia.

**Comentário:** em terceiro lugar, tal sociedade é pluralista, pois entende que o desenvolvimento da pessoa humana requer vários tipos de comunidades autônomas. Algumas dessas comunidades são inferiores ao Estado (como a família e as associações livres) e outras são superiores ao Estado (como a Igreja e a comunidade internacional).

[**Texto**] Enfim, a concepção da sociedade assim entendida é teísta ou cristã, não porque exigiria que cada um de seus membros acreditasse em Deus e fosse cristão, mas no sentido de que reconhece que, na realidade das coisas, Deus, princípio e fim da pessoa humana, e primeiro princípio do direito natural, é também o primeiro princípio da sociedade política e da autoridade entre nós; e também no sentido de

que reconhece que as correntes de liberdade e fraternidade abertas pelo Evangelho, as virtudes de justiça e de amizade por ele sancionadas, o respeito prático da pessoa humana por ele proclamado, o sentimento de responsabilidade perante Deus que ele exige tanto do que exerce a autoridade quanto do que a tolera, são a energia interna de que a civilização necessita para atingir sua plena realização.

**Comentário:** em quarto lugar, tal sociedade é teísta ou cristã, pois, embora não exija que todos os seus membros acreditem em Deus e sejam cristãos, reconhece que Deus é o princípio e o fim da pessoa humana, e o primeiro princípio da lei natural, e a fonte primeira da sociedade política e da autoridade; ademais, ela reconhece que o Evangelho fomenta a liberdade e a fraternidade, a justiça e a amizade, o respeito pela pessoa humana, o sentimento de responsabilidade diante de Deus, e que tudo isso é requerido para que a civilização atinja a sua plena realização.

[**Texto**] Os que não creem em Deus, ou não professam o cristianismo, se no entanto acreditam na dignidade da pessoa humana, na justiça, na liberdade, no amor do próximo, podem cooperar também na realização de tal conceito da sociedade, e cooperar para o bem comum, mesmo que não saibam elevar-se aos primeiros princípios de suas convicções práticas, ou procurem apoiar-se em princípios deficientes. Segundo essa concepção, a sociedade civil é organicamente ligada à religião, e não faz senão voltar-se conscientemente para a fonte de seu ser, invocando a existência divina e o nome divino da maneira por que seus membros o conhecem. Independente em sua esfera temporal própria, ela tem acima de si o reino das coisas que não pertencem a César, e tem de cooperar com a religião, não por alguma sorte de teocracia ou de clericalismo, nem exercendo qualquer pressão em matéria religiosa, mas respeitando e facilitando, na base dos direitos e liberdades de cada qual, a atividade espiritual da Igreja, e das diversas famílias religiosas que se achem agrupadas de fato no seio da comunidade temporal.

**Comentário:** aqueles que não acreditam em Deus ou não são cristãos podem também cooperar para realizar tal conceito de sociedade, desde que acreditem na dignidade da pessoa humana, na justiça, na liberdade e no amor ao próximo. Tal sociedade é independente em sua esfera temporal própria, mas coopera com a religião, não por meio de uma teocracia ou de um clericalismo, mas respeitando e facilitando a atividade espiritual da Igreja e das diversas famílias religiosas que se encontrem na comunidade.

## UMA SOCIEDADE VITALMENTE CRISTÃ

[**Texto**] A guerra presente advertiu-nos que o mundo não é mais compatível com a neutralidade. Por bem ou por mal, os Estados serão obrigados a escolher pró ou contra o Evangelho, serão formados pelo espírito totalitário ou pelo espírito cristão.

[**Texto**] O que importa é distinguir o apócrifo do autêntico, um Estado clerical ou decorativamente cristão de uma sociedade política vitalmente e realmente cristã. Toda tentativa de Estado clerical ou decorativamente cristão, tentando ressuscitar esse tipo de “Estado cristão” de que se vangloriavam os governos menos realmente cristãos da era absolutista, e em que o Estado era considerado uma entidade separada (de fato, o mundo governamental e sua polícia) que impunha à comunidade, por um sistema de privilégios e pela supremacia dos meios de opressão, formas exteriores ou aparências cristãs destinadas antes de tudo a fortificar o poder e a ordem existentes — toda tentativa de Estado farisaicamente cristão está condenada, no mundo hodierno, a tornar-se a vítima, a presa, ou instrumento do totalitarismo anticristão.

**Comentário:** existem duas possibilidades de sociedade cristã: (1) um Estado clerical, também chamado de Estado decorativamente cristão ou farisaicamente cristão, e (2) uma sociedade vitalmente e realmente cristã. O que o Estado clerical faz é impor formas cristãs exteriores que visam a fortalecer o poder e a ordem existentes. Nos dias de hoje, toda tentativa de realizar este tipo de Estado está condenada a tornar-se a vítima ou o instrumento do totalitarismo anticristão.

[**Texto**] Uma sociedade política vital e realmente cristã seria cristã em virtude do próprio espírito que a anima e que dá forma a suas estruturas, isto é, seria evangelicamente cristã. E, dado que o objeto imediato da cidade temporal é a vida humana com suas atividades e virtudes naturais, o bem comum humano, e não a vida divina e os mistérios da graça, tal sociedade política não exigiria de seus membros um credo religioso comum e não relegaria para a situação de inferioridade ou de diminuição política aqueles que fossem estranhos à fé que a animasse; e todos, católicos e não-católicos, cristãos e não-cristãos, desde que reconhecessem, cada qual em sua perspectiva própria, os valores humanos que o Evangelho fez com que tomássemos consciência, a dignidade e os direitos da pessoa, o caráter de obrigação moral inerente à autoridade, a lei do amor fraternal e a santidade do direito natural, seriam por isso mesmo arrastados por seu dinamismo e seriam capazes de cooperar no sentido do bem comum. Não seria em virtude de um sistema de privilégios e de meios de opressão externa e de pressão, mas sim em virtude das forças internas desenvolvidas no seio do povo e dele emanando; em virtude do devotamento e do oferecimento dos homens, que se poriam ao serviço da obra comum e cuja autoridade moral seria livremente aceita; em virtude das instituições, dos hábitos e costumes, que tal sociedade política poderia ser chamada cristã, não em suas aparências, mas em sua substância.

**Comentário:** a sociedade vitalmente cristã é cristã em virtude do espírito que a anima e que dá forma às suas estruturas. O objeto imediato da cidade temporal não é a vida divina e os mistérios da graça, mas sim a vida humana com suas atividades e virtudes naturais, isto é, o bem comum humano. Por isso, tal sociedade não exige de seus membros um credo religioso comum e nem a diminuição política dos não-cristãos. O Evangelho fez com que os seres humanos tomassem consciência de certas coisas, como: a dignidade e os direitos da pessoa, a obrigação moral em relação à autoridade, a lei do amor fraternal e a santidade da lei natural. Se os não-cristãos também reconhecerem essas coisas ao seu modo próprio, eles também serão arrastados pelo dinamismo de tais coisas e cooperarão para o bem comum. Assim, tal sociedade é cristã em sua substância e não em suas meras aparências, pois depende apenas das forças internas que emanam do povo e não de um sistema de privilégios e de meios de opressão.

[**Texto**] Ela seria consciente de sua doutrina e de sua moral. Seria consciente da fé que a inspirasse e o exprimiria publicamente. De fato, é claro que para um povo determinado, esta expressão pública da fé comum assumiria de preferência as formas da confissão cristã, à qual a história e as tradições desse povo são mais vitalmente ligadas. Mas as outras confissões religiosas seriam também representadas, para defender seus direitos e suas liberdades e para ajudar a realização da obra comum, nos conselhos da nação.

**Comentário:** tal sociedade seria consciente de sua doutrina e de sua moral. A fé seria publicamente exprimida, de acordo com a principal confissão cristã de cada povo em particular.

[**Texto**] A Igreja católica insiste no princípio de que a verdade deve levar a dianteira sobre o erro e que a verdadeira religião, quando é conhecida, deve ser ajudada em sua missão espiritual, de preferência às religiões cuja mensagem é mais ou menos fraca, e na qual o erro existe de mistura com a verdade. Seria todavia sobremodo falso concluir que esse princípio não pode aplicar-se sem reclamar para a verdadeira religião os favores de um poder político absolutista ou a assistência de uma polícia, ou que a Igreja católica reivindique junto às sociedades modernas os privilégios que usufruía em uma civilização do tipo sacral como a da Idade Média. De fato, é a missão espiritual da Igreja que deve ser auxiliada, não o poderio político ou as vantagens temporais que poderiam pretender em seu nome tais ou quais de seus membros. E no estado de evolução e de consciência de si mesmas, a que chegaram as sociedades modernas, uma discriminação social ou política em favor da Igreja, ou a outorga de privilégios temporais a seus ministros ou a seus fiéis, ou uma política de clericalismo, seriam precisamente de natureza a comprometer, e não a ajudar, essa missão espiritual.

**Comentário:** segundo um princípio católico, a verdade tem prioridade sobre o erro, e a verdadeira religião, quando é conhecida, deve ser ajudada em sua missão espiritual. No entanto, não se pode concluir que hoje a Igreja Católica deva ter os mesmos privilégios que tinha na civilização de tipo sacral como era a da Idade Média. O que deve ser auxiliado é a missão espiritual da Igreja e não o poderio político ou as vantagens temporais de seus membros.

**[Texto]** Assim a corrupção da religião pelo interior, na qual se esforçam hoje as ditaduras de tipo totalitário-clerical, é pior que a perseguição. Por isto mesmo que a sociedade política diferenciou mais perfeitamente sua esfera própria e seu objeto temporal, e reúne de fato em seu bem comum temporal homens pertencentes a famílias religiosas diferentes, tornou-se necessário que no plano temporal o princípio da igualdade dos direitos se aplique a estas diferentes famílias. Há um só bem comum temporal, o da sociedade política, do mesmo modo que há um bem comum sobrenatural, o do reino de Deus, que é suprapolítico. Introduzir na sociedade política um bem comum particular que seria o bem comum temporal dos fiéis de uma religião, mesmo que fosse da verdadeira religião, e que reclamaria para eles uma situação privilegiada no Estado, seria introduzir um princípio de divisão na sociedade política e faltar dessa maneira ao bem comum temporal.

**Comentário:** as ditaduras de tipo totalitário-clerical corrompem a religião pelo interior. Hoje, a sociedade política tem uma esfera própria e um objeto temporal próprio mais diferenciado, e reúne famílias religiosas diferentes. Por isso, o princípio da igualdade de direitos deve ser aplicado a elas, pois há um só bem comum temporal. Haveria uma divisão e uma violação do bem comum se fosse introduzido na sociedade um bem comum particular que pertencesse apenas aos fiéis de uma religião, mesmo que esta fosse a verdadeira.

**[Texto]** Acreditamos que é uma concepção pluralista, que cabe substituir a concepção chamada (impropriamente) “teocrática” da era sacral, a concepção clerical da época josefista e a concepção liberal burguesa. Nela seriam asseguradas, na base de igualdade dos direitos, as liberdades próprias das diversas famílias religiosas institucionalmente reconhecidas e o estatuto de sua inserção na vida civil, cumprindo-lhe também harmonizar os interesses do espiritual e os do temporal no que concerne às questões mistas (civis-religiosas), em particular a da escola.

**Comentário:** uma concepção pluralista deveria substituir três concepções: a “teocrática” da era sacral, a clerical da época josefista, e a liberal burguesa. Na concepção pluralista, seriam asseguradas as liberdades próprias das diversas famílias religiosas reconhecidas e seriam harmonizados os interesses relacionados com questões mistas (civis-religiosas) como a da educação.

**[Texto]** Em um país de estrutura religiosa católica como a França, a Igreja católica tiraria de tal organização uma força de irradiação espiritual particular, pelo fato da preponderância de sua autoridade moral e de seu dinamismo religioso. Não é em uma situação jurídica privilegiada, mas em um igual direito cristão, em um igual direito inspirado em seu próprio espírito, e em uma igual equidade cristã, que ela encontraria uma assistência particularmente apropriada à sua obra. Não é concedendo à Igreja um tratamento de favor, e procurando ligar-se-lhe por vantagens temporais pagas ao preço de sua liberdade, que o Estado a ajudaria melhor em sua missão espiritual; ao contrário, é antes exigindo mais dela — pedindo a seus ministros para ir às massas; misturando-se à sua vida para espalhar entre elas o fermento do Evangelho, e para abrir os tesouros da liturgia ao mundo do trabalho e a suas festas — pedindo a suas ordens religiosas para cooperar nas obras de assistência social e educação da comunidade civil, a seus militantes leigos e a suas organizações de mocidade para ajudar o trabalho moral da nação e desenvolver na vida social o senso da liberdade e da fraternidade.

**Comentário:** é em uma situação de igualdade cristã que a Igreja Católica encontraria uma melhor assistência à sua obra. Não é concedendo à Igreja um tratamento de favor, mas sim pedindo mais dela, que o Estado a ajudaria melhor em sua missão espiritual.

## O MOVIMENTO DAS SOCIEDADES NO TEMPO

**[Texto]** Assinalei um movimento por assim dizer vertical da pessoa humana no seio da sociedade. A tensão dinâmica entre pessoa e sociedade provoca ainda uma segunda espécie de movimento, este de algum modo horizontal, quero dizer, um movimento de progressão das próprias sociedades evoluindo no tempo. Depende este movimento de uma grande lei, que se poderia chamar a dupla lei da degradação e da superelevação da energia da História, ou da massa de atividade humana de que decorre o movimento da História. Enquanto a pátina do tempo e a passividade da matéria dissipam e degradam naturalmente as coisas deste mundo e a energia da História, as forças criadoras peculiares ao espírito e à liberdade, e seu testemunho, as quais normalmente têm seu ponto de aplicação no esforço de alguns — votados por isto ao sacrifício — fazem elevar-se de mais a mais a qualidade desta energia. A vida das sociedades humanas avança e progride assim ao preço de muitas perdas, avança e progride graças a esta elevação da energia da História, devido ao espírito e à liberdade, e graças aos aperfeiçoamentos técnicos, que estão algumas vezes mais adiantados do que o espírito (donde certas catástrofes), mas que tendem por natureza a ser instrumentos do espírito.

**Comentário:** a tensão entre a pessoa e a sociedade provoca também um movimento horizontal, que é um movimento de progressão das sociedades que evoluem no tempo. A história humana pode tender para a degradação e também para a superelevação. O desgaste do tempo e a passividade da matéria degradam a energia da história, mas as forças criadoras que são próprias do espírito e da liberdade produzem a elevação de tal energia. Os aperfeiçoamentos técnicos também podem contribuir para a elevação, desde que sejam instrumentos do espírito.

**[Texto]** Tal é a ideia do progresso que deve a meu ver substituir a noção ilusória do progresso necessário, concebido à maneira de Condorcet, e a certa negação ou aversão do progresso que domina hoje entre os que desesperam do homem e da liberdade, e que é em si mesma um princípio de suicídio histórico. Tive o prazer de encontrar concepções semelhantes, expostas do ponto de vista científico que lhe é peculiar, em uma conferência recentemente pronunciada pelo célebre paleontologista Teilhard de Chardin; indica ele que “por mais velha que pareça fazê-la aos nossos olhos, a Pré-História, a Humanidade é ainda mui jovem”; e mostra que a evolução da Humanidade deve ser encarada como a continuação da evolução da vida inteira, em que progresso significa ascensão da consciência e em que ascensão da consciência é ligada a um grau superior de organização. “O progresso, se deve continuar, não se realizará por si só; a Evolução, pelo próprio mecanismo de suas sínteses, carrega-se sempre mais de liberdade.”

**Comentário:** a verdadeira ideia do progresso precisa substituir a noção ilusória do progresso necessário e também a negação do progresso que é feita por aqueles que desesperam do homem e da liberdade. Segundo Teilhard de Chardin, o progresso significa a ascensão da consciência, que implica um grau superior de organização.

**[Texto]** Se nos colocarmos nas perspectivas da história inteira da vida e da humanidade, em que é necessário empregar uma escada de tempo incomparavelmente maior que aquela a que estamos habituados em nossa experiência ordinária, readquiriremos confiança na marcha para diante de nossa espécie, e compreenderemos que a lei da vida, que conduz a maior unidade por meio de mais organização, passa normalmente da esfera do progresso biológico à do progresso social e da evolução da comunidade civilizada. A questão crucial que se apresenta aqui diante da liberdade humana relaciona-se com o caminho a adotar para esta unificação progressiva: unificação por forças externas e compulsão? Unificação por forças internas, isto é, pelo progresso da consciência moral, pelo desenvolvimento das relações de direito e amizade, pela libertação das energias espirituais?

**Comentário:** a humanidade progride no sentido de sua unificação progressiva. Porém, como o homem é dotado de liberdade, ele pode escolher entre realizar tal unificação por forças externas (compulsão) ou por forças internas, isto é, pelo progresso da consciência moral, pelo desenvolvimento das relações de direito e amizade e pela libertação das energias espirituais.

**[Texto]** A ciência dá testemunho desse fato de que “a unificação pela coerção só faz aparecer uma pseudo-unidade de superfície. Pode montar um mecanismo: mas não opera nenhuma síntese de fundo; conseqüentemente, não gera nenhum crescimento de consciência. Ele materializa, de fato, em lugar de espiritualizar”. A coerção terá sempre um papel a desempenhar nas sociedades humanas; mas não é a ela que se deve pedir a lei do progresso. Só a unificação por forças internas “é biológica”. “Só ela realiza esse prodígio de fazer sair mais personalidade das forças de coletividade. Só ela representa o prolongamento autêntico da Psicogênese”, no termo da qual o Homem apareceu, e que continua sob formas novas na evolução coletiva da humanidade. Em resumo, é “na atração comum” exercida por um centro transcendente, que é Espírito e Pessoa, e em que os homens podem realmente amarem-se uns aos outros, que o desenvolvimento da humanidade, assim animado e elevado na própria ordem da história temporal, encontra sua lei suprema.

**Comentário:** a unificação pela coerção não é capaz de produzir uma verdadeira unidade. O desenvolvimento da humanidade só pode encontrar sua lei suprema na medida em que a humanidade é atraída por um centro transcendente, que é Espírito e Pessoa.

**[Texto]** Pode-se ainda observar com o mesmo sábio que, seja qual for sua crença ou descrença religiosa, os homens que admitem e os que negam a marcha da Humanidade para diante, tomam assim posição a respeito do que é praticamente decisivo sob o ponto de vista da vida das sociedades humanas. Do ponto de vista do reino de Deus e da vida eterna é a aceitação ou a recusa do dogma religioso que faz a diferença essencial entre os espíritos. Do ponto de vista da vida temporal e da cidade terrestre, é a aceitação ou a recusa da vocação histórica da humanidade. Em verdade, quer ela tenha permanecido cristã ou se tenha laicizado, essa ideia da vocação histórica da humanidade é de origem cristã, e decorre da inspiração cristã; o que é singular é que muitos cristãos a hajam perdido, e, ficando embora ligados aos dogmas da fé, deixem de lado a inspiração da fé quando se trata de julgar as coisas humanas.

**Comentário:** a ideia da vocação histórica da humanidade é de origem cristã. Porém, alguns cristãos, embora aceitem os dogmas da fé, deixam de lado a inspiração cristã quando tratam de coisas humanas, isto é, da vida temporal e da cidade terrestre.

## A CONQUISTA DA LIBERDADE

[**Texto**] Esta digressão sobre o progresso nos faz compreender melhor o que chamei há pouco movimento horizontal da vida das sociedades. Retornando a considerações de ordem mais estritamente políticas, devemos observar que, na origem desse movimento de progressão, estão as aspirações naturais da pessoa humana para a sua liberdade de expansão, e para uma emancipação política e social que a libertará cada vez mais das cadeias da natureza material. O movimento a que me refiro tende a realizar progressivamente na própria vida social a aspiração do homem a ser tratado como uma pessoa, isto é, como um todo. Que paradoxo! No todo social as próprias partes querem ser tratadas como todos, não como partes. Tal paradoxo pode ser resolvido pelo caráter moral das próprias relações sociais. O ideal a que assim tende a pessoa, e cuja realização perfeita supõe que a história humana atingiu seu termo, ou, por outras palavras, que a Humanidade passou para além da História, é um limite superior que atrai para si a parte ascendente da história humana; ele exige o clima de uma filosofia heroica da vida, presa ao absoluto e aos valores espirituais. Só é progressivamente realizável pelo desenvolvimento do direito, e de um senso de algum modo sagrado da justiça e da honra, e pelo desenvolvimento da amizade cívica.

**Comentário:** o movimento horizontal da vida das sociedades tem origem nas aspirações naturais da pessoa humana para a sua liberdade de expansão e para a emancipação política e social que a libertará cada vez mais das cadeias da natureza material. Assim, o homem aspira a ser tratado como uma pessoa, isto é, como um todo, e não como mera parte. Tais aspirações só podem ser realizadas progressivamente pelo desenvolvimento do direito, da justiça, da honra e da amizade cívica. No entanto, a realização perfeita desse movimento só acontecerá no término da história humana.

[**Texto**] Pois a justiça e o direito, impondo sua lei ao homem como a um agente moral, e dirigindo-se à razão e ao livre arbítrio, dizem respeito à personalidade, e transformam numa relação entre dois todos — o todo da pessoa individual e o todo social — o que, de outra maneira, seria apenas uma subordinação da parte ao todo; e o amor, aceitando voluntariamente o que seria opressão, transfigura-o em liberdade e em livre dádiva. Se a estrutura da sociedade depende antes de tudo da justiça, é da amizade cívica que decorrem o seu dinamismo vital e a sua força criadora interna. A amizade faz o consentimento das vontades, pedido pela natureza mas livremente realizado, e que está na origem da comunidade social. A amizade é a causa própria da paz civil. É a forma animadora da sociedade — Aristóteles sabia-o muito bem, pois distinguia as espécies de comunidade segundo os tipos de amizade. A justiça e o direito não bastam, são condições pré-requeridas indispensáveis. A sociedade não pode viver sem a perpétua oferta e o perpétuo aumento que as pessoas lhe proporcionam, sem a fonte de generosidade, escondida nas profundezas da vida e da liberdade das pessoas, e que o amor faz jorrar.

**Comentário:** a estrutura da sociedade depende antes de tudo da justiça e do direito, que se dirigem à razão e ao livre arbítrio do homem. No entanto, o dinamismo vital e a força criadora interna da sociedade decorrem da amizade cívica, que é a causa da paz civil. Segundo Aristóteles, a amizade é a forma animadora da sociedade.

[**Texto**] Ao mesmo tempo a justiça, as instituições de direito, o desenvolvimento das estruturas jurídicas, e a amizade cívica, encarnada também ela em instituições, representam este princípio de unificação pelas forças internas a que fizemos referência há pouco, e são única via para a humanidade passar a graus mais elevados de organização e unificação, correspondentes a graus mais elevados de consciência coletiva.

**Comentário:** para a humanidade passar para graus mais elevados de organização e unificação e consciência, é necessário o desenvolvimento da justiça e das estruturas jurídicas e da amizade cívica.

[**Texto**] Enfim esse próprio desenvolvimento da justiça e da amizade é ligado a um progresso da igualdade entre os homens; não penso com isso em uma igualdade aritmética, isenta de toda diferenciação e de toda desigualdade, que reduziria todas as pessoas humanas ao mesmo nível. Penso no progresso da consciência, em cada um de nós, de nossa igualdade fundamental e de nossa comunhão na natureza humana, penso no progresso desta igualdade de proporção que realiza a justiça, tratando cada qual segundo o que lhe é devido, e, antes de tudo, todo homem como homem. Observavam os antigos a esse respeito que “a amizade, isto é, a união ou a sociedade dos amigos, não pode existir entre seres demasiado distantes uns dos outros. A amizade supõe que os seres são aproximados uns dos outros, e chegaram à igualdade entre si. Cumpre à amizade usar de maneira igual à igualdade e que já existe entre os homens. E é à justiça que incumbe conduzir à igualdade aqueles que são desiguais: quando é atingida esta igualdade, a obra da justiça está realizada. E assim a igualdade está no termo da justiça, e no princípio e na origem da amizade”. Dessa forma fala S. Tomás de Aquino comentando Aristóteles (*Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 8, lição 7).

**Comentário:** o desenvolvimento da justiça e da amizade é ligado ao progresso da igualdade entre os homens, que é realizada como uma obra da justiça e é o princípio da amizade, como ensinam Aristóteles e Tomás de Aquino.

[**Texto**] Revela-nos com tais palavras a necessidade profunda desse fermento de igualdade que trabalha a sociedade humana — de fato, desde o advento do Evangelho — e que não tende a reduzir todos os homens ao mesmo nível, mas a estabelecer entre eles — pelas relações de justiça, pelo reconhecimento dos direitos próprios de cada um, e por uma participação cada vez mais larga de todos nos bens materiais e espirituais do capital comum — essa igualdade e essa proximidade que estão no princípio da amizade.

**Comentário:** vê-se a importância do fermento de igualdade que opera na sociedade humana desde o advento do Evangelho e que se realiza nas relações de justiça, no reconhecimento dos direitos de cada um e na participação cada vez maior de todos nos bens materiais e espirituais.

[**Texto**] As considerações que acabo de desenvolver põem a nu uma segunda série de caracteres próprios a uma concepção verdadeiramente humanista da sociedade. Esta concepção afirma o movimento progressivo da humanidade, não como um movimento automático e necessário, mas como um movimento contrariado, comprado ao preço de uma tensão heroica das energias espirituais e das energias físicas. Ela reconhece a justiça e a amizade cívica como os fundamentos essenciais dessa comunidade de pessoas humanas que é a sociedade política; e em consequência insiste também sobre o papel fundamental da igualdade, não somente da igualdade de natureza, que está na raiz, mas da igualdade a conquistar como um fruto da justiça e como um fruto do bem comum revertido sobre todos.

**Comentário:** essa é a segunda série de características que são próprias da concepção verdadeiramente humanista da sociedade. A primeira tratou do movimento progressivo da humanidade, não automático nem necessário, mas contrariado. E a segunda enfatiza o desenvolvimento da justiça e da amizade cívica.

## A OBRA COMUM

[**Texto**] Deve ainda ser apresentada uma terceira série de considerações, a fim de bem caracterizar a verdadeira natureza da sociedade política.

[**Texto**] O fim desta, como o fim de toda sociedade humana, implica certa obra a realizar em comum. Esta é uma propriedade ligada ao caráter humano e racional da sociedade propriamente dita: essa obra comum a ser realizada é a razão objetiva da associação e do consentimento (implícito ou explícito) à vida comum. Os homens se reúnem para alguma coisa, para um objetivo, para uma obra a efetuar.

**Comentário:** agora, veremos a terceira série de considerações sobre a verdadeira natureza da sociedade política. O fim da sociedade humana requer uma certa obra comum a ser realizada.

[**Texto**] Na sociedade de tipo individualista-burguês não existe obra comum a realizar; não existe tampouco comunhão. Cada qual pede somente ao Estado que proteja a sua liberdade individual contra os avanços eventuais da liberdade dos outros.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

[**Texto**] Na comunidade de tipo racial (com a qual se coadunam muito bem certas disposições do temperamento germânico), não existe tampouco objetivo, obra a realizar em comum, mas em revanche há uma paixão de comunhão. Não é para uma finalidade objetiva que se reúnem os homens nesse caso, mas pelo prazer subjetivo de estar reunidos ou de *zusammenmarschieren*. A noção germânica de comunidade repousa sobre a nostalgia de estar em conjunto, sobre a necessidade afetiva da comunhão por si mesma — a fusão na comunidade torna-se então uma compensação a um sentimento anormal de isolamento e de abatimento. Nada mais perigoso que tal noção da comunidade: privada de objeto determinante, a comunhão política vai levar suas exigências ao infinito, absorver e uniformizar as pessoas, derivar para si as energias religiosas do ser humano. Não sendo definida por uma obra a realizar, só poderá definir-se por sua oposição a outros grupos humanos; terá assim essencialmente necessidade de um inimigo contra o qual ela se construirá: reconhecendo e odiando seus inimigos é que o corpo político efetuará sua própria consciência comum. Finalmente, como será necessário fazer bem alguma coisa e tender para alguma coisa, esta alguma coisa, que não é um objeto determinado, nem uma finalidade propriamente dita, não será senão o sentido de um movimento, ou o sentido de um sonho, uma marcha indefinida para não sabemos que conquistas.

**Comentário:** na comunidade de tipo racial, também não existe obra comum a ser realizada. Neste caso, os homens se reúnem apenas por uma necessidade afetiva de comunhão para compensar um sentimento anormal de isolamento. Entretanto, isso não define uma obra a realizar. Por isso, essa comunidade só consegue definir-se por sua oposição a outros grupos humanos. Assim, ela só é construída ao reconhecer e odiar seus inimigos. E assim, o fim desta sociedade resume-se a uma marcha indefinida para não se sabe quais conquistas.

[**Texto**] Em realidade os homens só comungam verdadeiramente num objeto. Por isto é que a suprema comunhão se realiza para eles no conhecimento e no amor de Alguém que é a própria Verdade e o próprio Amor subsistente. E é por isto que a comunidade política se realiza, no plano terrestre de nossa natureza racional, em razão de um objeto que é uma obra a realizar em comum.

**Comentário:** para os seres humanos em geral, a suprema comunhão consiste no conhecimento e no amor de Alguém que é a Verdade e o Amor subsistente. Porém, a comunidade política, que existe no plano terrestre, é definida por uma obra a realizar em comum.

[**Texto**] Assentada essa premissa, a questão agora é determinar convenientemente a obra. Qual é a obra para cuja efetuação os homens constituem em conjunto uma sociedade política? Esta obra não diz respeito a uma seção particular da atividade humana, como é o caso por exemplo da que se propõe uma sociedade de biólogos

— o progresso das ciências biológicas. Não; o que importa à obra política é a vida humana do todo social: e cada um, como já vimos, se engaja inteiramente nessa obra comum, se bem que não o faça segundo todo o seu ser e segundo tudo o que existe nele, e se bem que a ultrapasse a outros pontos de vista.

**Comentário:** a obra comum da sociedade política tem de visar a vida humana do todo social inteiro e não de uma parte dele.

[**Texto**] Apontar como objeto da sociedade política uma obra de categoria inferior à própria vida humana e às atividades de aperfeiçoamento interno que lhe são peculiares, é desnaturar a sociedade política. Adverti há pouco que na concepção individualista-burguesa não há obra comum propriamente dita; a função do Estado é somente assegurar as comodidades materiais de uma poeira de indivíduos, ocupados cada qual em procurar seu bem-estar e enriquecer. Segundo a concepção totalitária-comunista, a obra essencial e primordial do todo social é a dominação industrial da natureza. Para a concepção totalitária-racista, a obra essencial e primordial do todo social, ou melhor, o sentido pelo qual a “comunhão” se afirma fatalmente, é a dominação política dos outros homens. Segundo essas três concepções — a terceira das quais é certamente a pior — a sociedade política é desvirtuada, e a pessoa humana sacrificada; na concepção burguesa-individualista, que confundia a dignidade verdadeira da pessoa com a ilusória divindade de um indivíduo abstrato, que se bastaria a si mesmo, a pessoa humana era abandonada a si própria, sozinha e desarmada; particularmente, a pessoa dos que não possuem era largada sem defesa diante dos possuidores que a exploravam. Nas concepções comunista e racista, a dignidade da pessoa é desconhecida, e a pessoa humana é sacrificada ao titanismo da indústria, que é o deus da comunidade econômica, ou ao demônio da raça e do sangue, deus da comunidade racial. E, em nenhum destes casos, existe obra propriamente política.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

## O PROGRESSO INTERNO DA VIDA HUMANA

[**Texto**] Deve ser protegida a liberdade de cada um; o homem deve trabalhar por subjugar a natureza material pela indústria; a cidade deve ser forte e defender-se eficazmente contra as ações dissolventes e contra seus inimigos eventuais. Todas essas coisas são necessárias, mas não definem o objeto essencial e primordial do agrupamento político. A obra política para a qual deve tender tudo isto é a boa vida humana da multidão, o melhoramento das condições da própria vida humana, o aperfeiçoamento interno e o progresso — material sem dúvida, mas também e principalmente moral e espiritual — graças ao qual os atributos do Homem devem realizar-se e manifestar-se na História; o objeto essencial e primordial pelo qual os

homens se reúnem em comunidade política, é procurar o bem comum da multidão, de tal sorte que a pessoa concreta, não somente em uma categoria de privilegiados, mas em toda a massa, aceda realmente à medida da independência que convém à vida civilizada, e que é assegurada ao mesmo tempo pelas garantias econômicas do trabalho e da propriedade, pelos direitos políticos, virtudes civis e cultura do espírito.

**Comentário:** o objeto essencial da comunidade política é o bem comum da multidão, de tal modo que todas as pessoas tenham acesso à medida de independência que convém à vida civilizada e que é assegurada pelas garantias de trabalho e propriedade, pelos direitos, pelas virtudes civis e pela cultura do espírito.

[**Texto**] Em uma palavra, a obra política é essencialmente uma obra de civilização e de cultura. São as aspirações íntimas e essenciais da pessoa humana que iluminam e descobrem a natureza dessa obra, e a mais profunda aspiração da pessoa é a liberdade de expansão. A sociedade política é destinada a desenvolver condições de vida comum que, procurando primeiramente o bem, o vigor e a paz do todo, ajudam positivamente cada pessoa na conquista progressiva desta liberdade de expansão, que consiste antes do mais na floração da vida moral e racional, e dessas atividades interiores (“imanescentes”) que são as virtudes intelectuais e morais. O movimento assim determinado, e que é o movimento próprio da comunidade política, dirige-se para a libertação ou emancipação conforme às verdadeiras aspirações do nosso ser: libertação progressiva das servidões da natureza material não somente para nosso bem-estar material, mas sobretudo para o desenvolvimento em nós da vida do espírito; libertação progressiva das diversas formas de servidão política (pois o homem sendo um “animal político”, é uma tendência de nossa natureza levar cada um a participar ativa e livremente da vida política); libertação progressiva das diversas formas de servidão econômica e social (pois é também uma aspiração de nossa natureza que nenhum homem seja dominado por outro como um órgão ao serviço do bem particular deste). Pode acontecer que o homem não se torne melhor. Pelo menos seu estado de vida melhorará. As estruturas da vida humana e a consciência da humanidade progredirão.

**Comentário:** a obra essencial da sociedade política é uma obra de civilização e de cultura. A sociedade política deve desenvolver as condições da vida comum para ajudar cada pessoa na conquista progressiva de sua liberdade de expansão, que consiste no aperfeiçoamento das virtudes intelectuais e morais. Assim, o movimento da comunidade política tende para a libertação das servidões da natureza material, para a libertação das diversas formas de servidão política e para a libertação das diversas formas de servidão econômica e social. Então, as estruturas da vida e da consciência humanas progredirão.

[**Texto**] Tal concepção da sociedade política e de sua função primordial é a mesma de Aristóteles, libertada porém de suas escórias escravagistas e do estatismo ao qual estava, em geral, sujeito o pensamento grego, e tornada dinâmica pela revelação do movimento da História, das aspirações infinitas da pessoa e do potencial evolutivo da humanidade, devida ao advento do Evangelho.

**Comentário:** essa concepção da sociedade política está de acordo com a de Aristóteles, excluindo o escravagismo e o estatismo, e sendo enriquecida pelo Evangelho, que revela o movimento da história, as aspirações infinitas da pessoa e o potencial evolutivo da humanidade.

[**Texto**] A obra política assim definida é de todas a mais difícil. Não somente ela só se pode realizar graças ao progresso das técnicas materiais e das técnicas de organização; não somente ela supõe sociedades tanto mais poderosamente equipadas e defendidas quanto mais querem ser justas; não somente reclama um desenvolvimento da inteligência e do conhecimento das coisas humanas do qual estamos ainda extremamente longe (pois o conhecimento do homem nos é muito mais difícil do que o da matéria); mas exige também uma tensão heroica da vida moral e das energias criadoras, graças à qual o poderio da Máquina, em vez de ser empregado selvagememente pelo instinto de domínio para escravizar a humanidade, seja empregado pela razão coletiva para libertá-la; e em número crescente de seres humanos ela exige a libertação das forças de devotamento e generosidade que impelem o homem a sacrificar-se por uma vida melhor para seus irmãos e descendentes. Não é de espantar que, em relação às possibilidades e exigências que nos traz o Evangelho na ordem social temporal, estejamos ainda em uma era pré-histórica.

**Comentário:** essa obra política só pode ser realizada com o progresso das técnicas materiais e de organização, e com sociedades poderosamente equipadas e defendidas, e com o desenvolvimento do conhecimento das coisas humanas (como a ética). Ademais, ela requer a moralidade e as energias criadoras, para que a máquina seja empregada moralmente.

[**Texto**] No meio porém das dificuldades, dos conflitos e das misérias de um estado ainda primitivo da humanidade, a obra política deve realizar o que pode de suas exigências primordiais e essenciais. E isso mesmo só é possível se ela conhecer essas exigências, e se for ligada a um ideal histórico difícil e elevado, capaz de suscitar e mobilizar todas as energias de bondade e progresso escondidas nas profundezas do homem, e hoje em dia abominavelmente reprimidas ou pervertidas. A obra política na qual se podem realmente encontrar e comungar as pessoas humanas, e pela qual se devem normalmente empenhar a esperança terrestre de nossa raça e a energia da história humana é a da instauração de uma cidade fraternal, em

que o homem seja libertado da miséria e da servidão. Tal ideal constitui um limite superior e é mister esforçar-se para alcançá-lo tanto mais vigorosamente quanto sua realização só pode ser imperfeita na Terra. Encarado da perspectiva de uma conduta fraternal de todos, uns em relação aos outros, e da vitória do “Homem Novo” que isso supõe, tal ideal refere-se ao para além da História, e representa para esta um “mito” — o “mito” de que necessita a história temporal.

**Comentário:** a humanidade encontra-se ainda em um estado primitivo do conhecimento da ética. Mas os homens precisam realizar o que puderem das exigências essenciais da verdadeira obra política. Essa obra política deve ser a da instauração de uma cidade fraternal. Mesmo que este seja um ideal que só pode ser realizado imperfeitamente na terra, devemos empenhar-nos em alcançá-lo.

[**Texto**] Entendido da perspectiva de estados em que a existência humana é progressivamente constituída pelas estruturas da vida comum e da civilização tal mito diz respeito à História ela própria, e representa um “ideal histórico concreto”, imperfeita mas positivamente realizável. É para avançar no sentido de tal ideal que a cidade deve ser forte. O advento de uma vida comum que corresponda à verdade de nossa natureza, à liberdade a conquistar e à amizade a instaurar no seio de uma civilização vivificada por virtudes mais altas que as virtudes meramente civis, define o ideal histórico pelo qual se pode pedir aos homens que trabalhem, combatam e morram. Contra o mito do século XX tal como o concebem os nazistas, contra o milenário de dominação brutal que os profetas do racismo germânico prometem a seu povo, deve surgir uma esperança mais vasta e maior, e uma promessa mais audaciosa deve ser feita à raça humana. A verdade da imagem de Deus, naturalmente impressa em nós, a liberdade e a fraternidade não estão absolutamente mortas. Se nossa civilização agoniza, não é porque ela ouse demasiado, nem porque propõe demais aos homens. É porque não ousa, nem lhes propõe suficientemente. Ela reviverá, uma nova civilização viverá, sob a condição de esperar e querer, e amar verdadeira e heroicamente a verdade, e a fraternidade.

**Comentário:** tal cidade fraternal constitui um ideal histórico concreto, que é realizável positivamente, ainda que imperfeitamente. Tal ideal corresponde à verdade da nossa natureza humana (que é a imagem de Deus), à liberdade a conquistar e à amizade a instaurar no seio de uma civilização que é vivificada por virtudes mais elevadas do que as virtudes meramente políticas.

## O HUMANISMO POLÍTICO

[**Texto**] A concepção da sociedade política esboçada no capítulo precedente é, ao que acreditamos, baseada sobre a realidade da natureza humana e da pessoa humana, e procede de seus princípios, por via necessária. Representa a filosofia política que consideramos verdadeira, e a única verdadeira. Se se quiser um nome para batizá-la, diga-se que é uma filosofia política humanista, ou um humanismo político.

**Comentário:** a concepção da sociedade política que foi esboçada acima é baseada na natureza humana e na pessoa humana e pode ser chamada de filosofia política humanista.

[**Texto**] Tal filosofia política é algo de muito mais amplo e mais profundo que uma forma particular de governo, ou um “regime”, no sentido que possui esta palavra desde a famosa classificação de Aristóteles. É na medida em que as exigências essenciais do humanismo político são realizadas nos diversos regimes, que estes encontram nele um fundamento e uma justificação: é o caso, notadamente, dos três regimes típicos definidos por Aristóteles – o regime monárquico, que em sua concepção do bem comum tende antes de tudo para o vigor e a unidade — o regime aristocrático, que tende antes de tudo à diferenciação dos valores e para a produção de valores mais elevados e mais raros — o regime democrático (digamos para ser fiéis à terminologia aristotélica, o regime “republicano”), que tende antes de tudo para a liberdade. É claro, com isto, que, abstraindo das circunstâncias e das necessidades históricas particulares, nas quais tal ou qual povo está colocado em um momento dado, o regime que o humanismo político considera o melhor em si mesmo é um regime misto, no qual os caracteres típicos dos três regimes clássicos, ou melhor, das três representações abstratas, das três formas puras imaginadas por Aristóteles, são organicamente unidos.

**Comentário:** a filosofia política humanista é mais profunda do que uma forma de governo em particular. A forma de governo que a filosofia política humanista considera a melhor é o regime misto, em que as características típicas dos três regimes concebidos por Aristóteles (monarquia, aristocracia e democracia) estão organicamente unidas.

[**Texto**] Mas não é só isso que deve ser dito. As três formas clássicas de governo não realizam igual e univocamente as exigências da filosofia política humanista. Elas as realizam analogicamente, e de maneira mais ou menos perfeita. A importância central reconhecida por esta filosofia à pessoa humana e à conquista progressiva da liberdade, leva a pensar que o regime monárquico e o regime aristocrático são normalmente etapas para um regime misto fundamentalmente republicano, conservando em sua forma republicana e assimilando a suas dominantes próprias

— que são a liberdade de expansão das pessoas e a libertação progressiva do ser humano — as qualidades de vigor e unidade, e de diferenciação de valores, que eram as dominantes próprias dos regimes monárquico e aristocrático, já agora anacrônicos.

**Comentário:** no entanto, cada uma das três formas clássicas de governo não realiza igualmente as exigências da filosofia política humanista, mas as realiza analogicamente. Assim, o regime monárquico e o regime aristocrático são considerados como etapas anteriores a um regime misto que é fundamentalmente democrático ou republicano, e que tem como notas dominantes a liberdade de expansão das pessoas e a libertação progressiva do ser humano, embora possa assimilar as qualidades típicas dos regimes monárquico e aristocrático.

[**Texto**] Uma falsa filosofia da vida, que fazia da liberdade humana a regra soberana de toda a ordem moral e social — que tornava a multidão um deus indolente que a ninguém obedecia, mas inteiramente à mercê do poder do Estado que o encarnava; que transformava todos os valores humanos, e em particular o trabalho, numa mercadoria a trocar pela riqueza e pela esperança de possuir em paz a matéria; que fazia da Democracia ou da Revolução uma Jerusalém celeste do Homem sem Deus; — esta falsa filosofia da vida alterou tanto o princípio vital das democracias modernas, que isto deu lugar a que se pudesse algumas vezes confundi-la com a própria Democracia, transformada em Democratismo. Todavia, o que nossos pais mais amavam na Democracia, compreendida como uma marcha para a justiça e o direito, e para a emancipação do ser humano, decorre de uma filosofia bem diferente, de fontes evangélicas. Na terrível confusão de nossa época, é em prol das verdades inseparáveis do princípio autêntico da emancipação humana que os povos livres estão, por bem ou por mal, empenhados em uma luta sem piedade. E é muitas vezes ainda através dos erros da falsa filosofia da Emancipação que eles percebem essas verdades da autêntica filosofia da Emancipação, pelas quais eles derramam o seu sangue; e é somente à força de sofrimento que seus olhos estão pouco a pouco em vias de se abrir.

**Comentário:** a filosofia do individualismo ou liberalismo burguês, que é uma falsa filosofia da vida, costuma ser confundida com a verdadeira filosofia da democracia, que é de origem e inspiração evangélica. Muitas vezes, as verdades da autêntica filosofia da democracia são percebidas por entre os erros da filosofia individualista.

[**Texto**] A palavra democracia tem dado assim lugar a tantas confusões e mal-entendidos que seria talvez de desejar fosse encontrada uma palavra nova para designar o ideal de uma comunidade de homens livres. Não são, porém, os filósofos, é o uso dos homens e a consciência comum que fixam o emprego das palavras na ordem prática. E o que importa sobretudo é reencontrar o valor inteligível autêntico das palavras carregadas de grandes esperanças humanas, e a modulação de tom que

lhe empresta uma convicção fundada sobre a verdade. Afirmemos que a filosofia política cujos traços acabei de esboçar, a filosofia política humanista, e o regime a que acabo de referir-me um regime republicano conforme ao espírito dessa filosofia, e realizando suas exigências de maneira proporcionada às condições e possibilidades de nossa época, definem ao nosso ver a “nova democracia” que se prepara no seio da presente agonia.

**Comentário:** a filosofia política humanista e o regime misto, isto é, republicano, definem a nova democracia que está em preparação.

[**Texto**] Resumamos as notações características de uma sã sociedade política, tal como indicamos no curso das análises precedentes: – Bem comum revertido sobre as pessoas; autoridade política dirigindo os homens livres para este bem comum; moralidade intrínseca do bem comum e da vida política. — Inspiração personalista, comunitária e pluralista da organização social; ligação orgânica da sociedade civil com a religião, sem opressão religiosa nem clericalismo, em outros termos, sociedade realmente, não decorativamente cristã. — O direito e a justiça, a amizade cívica, e a igualdade que ela comporta, assim como os princípios essenciais da estrutura, da vida e da paz da sociedade. — Obra comum inspirada pelo ideal de liberdade e de fraternidade, e tendendo para a instauração de uma cidade fraternal em que o ser humano seja libertado da escravidão e da miséria, tal ideal sendo como que o seu objetivo superior.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

[**Texto**] Seria fácil mostrar que todos esses caracteres de uma sã sociedade política são negados ou ignorados, segundo pontos de vista opostos, ao mesmo tempo pelo antigo individualismo burguês e pelos totalitarismos hodiernos, cuja pior forma é o racismo nazi. É algo novo que os homens deverão construir após esta guerra, em meio às ruínas, caso prevaleçam neles a inteligência, a boa vontade e as energias criadoras.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.



## CAPÍTULO 2

# ALGUNS ASPECTOS DA CARTA DEMOCRÁTICA SEGUNDO JACQUES MARITAIN

André Ricardo Randazzo Gomes

### INTRODUÇÃO

Neste capítulo, pretendo mostrar como Jacques Maritain concebe alguns aspectos da Carta democrática. Segundo Maritain, a Carta democrática é um conjunto de teses práticas essenciais que fundamentam a democracia. Os aspectos que selecionarei são: a fé democrática secular, o ensino da Carta democrática, e a autoridade na democracia. Para isso, irei expor e comentar alguns parágrafos do quinto capítulo de seu livro *O homem e o estado* (Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1966). Quando se apresentar um texto de Maritain, iniciarei com a marcação: “[**Texto**]”, e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: “[**Comentário**]”. Podemos começar.

### A FÉ DEMOCRÁTICA SECULAR

[**Texto**] Na era “sacral” da Idade Média fez-se uma grande tentativa no sentido de construir a vida da comunidade e da civilização terrenas sobre o fundamento da unidade da fé teológica e do credo religioso. Essa tentativa foi bem sucedida durante vários séculos. Falhou, porém, com o correr dos tempos, depois da Reforma e do Renascimento. Uma volta à estrutura sacral da Idade Média não é de forma alguma concebível. À medida que a sociedade civil, ou o corpo político, se tornou, de maneira mais perfeita, distinta do domínio espiritual da Igreja, — um processo que, em si mesmo, não era senão um desenvolvimento da distinção evangélica entre as coisas que pertencem a César e as coisas que pertencem a Deus —, a sociedade civil começou a fundar-se em um bem comum e em uma tarefa comum que pertencem a uma ordem de coisa terrena, “temporal” ou “secular”, da qual participam, em igual proporção, cidadãos pertencentes a diferentes grupos ou estirpes. A divisão religiosa entre os homens é, em si mesma, uma desgraça. Mas é um fato. Queiramos ou não, temos de reconhecê-lo.

**Comentário:** na Idade Média, o bem comum da civilização terrena era baseado na unidade da fé teológica e do credo religioso. Após a Reforma e o Renascimento, o bem comum começou a se diferenciar como algo terreno, temporal ou secular, do qual participam em igual proporção cidadãos pertencentes a diferentes grupos.

[**Texto**] Nos tempos modernos fez-se uma tentativa no sentido de basear a vida da civilização e da comunidade terrena em fundamento exclusivamente da razão, — razão separada da religião e do Evangelho. Essa tentativa despertou imensas esperanças nos dois últimos séculos, — mas fracassou rapidamente. A razão pura se revelou mais incapaz do que a fé de assegurar a unidade espiritual da humanidade, e o sonho de um credo “científico” que viesse a unir os homens na paz e em convicções comuns sobre os objetivos e princípios fundamentais da vida e da sociedade humana desvaneceu-se em nossas catástrofes contemporâneas. À medida que os acontecimentos trágicos das últimas décadas provavam a falsidade do racionalismo burguês nos séculos XVIII e XIX, impunha-se-nos o fato de que a religião e a metafísica constituem parte essencial da cultura humana, e incentivos primários e indispensáveis para a própria vida da sociedade.

**Comentário:** porém, na era moderna houve uma tentativa de basear a vida da civilização terrena na pura razão, isto é, em uma razão separada da religião e do Evangelho. No entanto, a razão pura se revelou mais incapaz do que a fé de assegurar a unidade espiritual da humanidade. Depois que o fracasso de tal pura razão ficou evidente em certos acontecimentos trágicos do século XX, tornou-se igualmente claro que a religião e a metafísica são parte essencial da cultura humana e incentivos indispensáveis para a vida da sociedade.

[**Texto**] O resultado provável é que, caso a democracia ingresse em sua nova era histórica com bastante inteligência e vitalidade, uma democracia renovada não ignorará a religião, como o fez a sociedade burguesa do século XIX, a um tempo individualista e neutra. Essa democracia renovada, “personalista”, será de tipo pluralista.

**Comentário:** hoje, temos a oportunidade de substituir a democracia burguesa, que é individualista e neutra e vem do século XIX, pela democracia renovada que é personalista e pluralista e não ignorará a religião.

[**Texto**] Teríamos assim, — supondo que o povo tenha reconquistado a sua fé cristã, ou, pelo menos, reconhecido o valor e a lógica da concepção cristã da liberdade, do progresso social e da organização política, — teríamos, de um lado, um corpo político cristãmente inspirado no estabelecimento da sua própria vida política; de outro lado, esse corpo político personalista teria de reconhecer que homens pertencentes aos mais diversos credos e às mais distintas correntes filosóficas e religiosas poderiam e deveriam cooperar para a tarefa e para o bem-estar comum,

contanto que concordem, ao mesmo tempo, no que diz respeito aos princípios essenciais de uma sociedade de homens livres. Tais princípios comuns constituem um assunto que exige nossa atenção e que desejamos agora discutir.

**Comentário:** se o povo reconquistar a sua fé cristã e reconhecer o valor da liberdade cristã, do progresso social e da organização política, a sociedade seria constituída pelos cristãos e também pelos homens pertencentes às diversas correntes filosóficas e religiosas, homens que são admitidos para cooperar para o bem comum, desde que concordem com os princípios essenciais da sociedade de homens livres.

[**Texto**] Uma sociedade de homens livres implica certos princípios primordiais que estão no âmago de sua própria existência. Uma democracia genuína implica uma concordância fundamental entre espíritos e vontades com relação às bases da vida em comum. Essa democracia tem consciência de si mesma e de seus princípios, e deve ser capaz de defender e de promover sua própria concepção da vida social e política. Deve ser portadora, em si mesma, de um credo humano comum, o credo da liberdade. O erro do liberalismo burguês consistiu em conceber a sociedade democrática como uma espécie de arena na qual todas as concepções relativas às bases da vida comum, mesmo as mais destruidoras da liberdade e da lei, defrontam-se com a pura e simples indiferença do corpo político, enquanto competem perante a opinião pública em uma espécie de mercado livre de ideias-mestras, sadias ou envenenadas da vida política. A democracia burguesa do século XIX foi neutra, mesmo em relação à liberdade. Assim como não possuía nenhum bem comum real, também não tinha nenhum pensamento comum real. Não possuía cérebro próprio e sim um crânio neutro e vazio forrado de espelhos. Com isso não é de admirar que, antes da Segunda Guerra Mundial, em países que a propaganda fascista, racista ou comunista ia perturbar ou corromper, essa democracia se tornasse uma sociedade sem nenhuma ideia de si mesma e sem nenhuma fé em si mesma, sem nenhuma fé comum que lhe permitisse resistir à desintegração.

**Comentário:** a sociedade de homens livres deve ser portadora de um credo humano comum, que é o credo da liberdade. A democracia burguesa do século XIX errou, porque foi neutra até mesmo em relação à liberdade. Ela não possuía nenhum bem comum e nenhum pensamento comum.

[**Texto**] Mas o ponto mais importante de todos, a ser aqui registrado, é que essa fé e essa inspiração, bem como o conceito de si mesma de que necessita a democracia, — nada disso pertence à ordem do credo religioso e da vida eterna, mas à ordem temporal ou secular da vida terrena da cultura ou da civilização. A fé, de que aqui se trata, não é uma fé religiosa, mas sim uma fé cívica ou secular. Nem se trata desse substituto filosófico da fé religiosa, dessa adesão forçada em virtude de demonstrações racionais, que os filósofos do século XVIII e XIX procuraram em vão. Uma verdadeira democracia não pode impor a seus cidadãos, nem pedir-lhes

como condição para pertencerem à cidade, qualquer credo filosófico ou religioso. Essa concepção da cidade era possível durante o período “sacral” de nossa civilização, quando a comunidade de fé cristã era um pré-requisito para a constituição do corpo político. Em nossos próprios dias só pôde produzir aquela contrafação inumana, hipócrita ou violenta, oferecida pelos Estados totalitários que exigem a fé, a obediência e o amor do homem religioso por seu Deus. Produziu apenas o seu esforço para impor o seu credo ao espírito das massas, por meio da propaganda, da calúnia e da polícia.

**Comentário:** a democracia renovada precisa de uma certa fé a respeito de si mesma, que não substitui a fé religiosa e não é uma fé religiosa, mas é uma fé cívica ou secular. Tal democracia não pode impor aos seus cidadãos nenhum credo filosófico ou religioso.

[**Texto**] Qual é, então, o objeto dessa fé secular de que estamos tratando? Esse objeto é apenas prático, não teórico ou dogmático. A fé secular em questão trata apenas de princípios práticos que o espírito humano pode procurar justificar, — com maior ou menor êxito, isso é outro assunto —, sob pontos de vista filosóficos inteiramente diversos, provavelmente porque dependem, essencialmente, de certas apercepções simples, naturais, de que o coração humano se torna capaz com o progresso da consciência moral e que, na realidade, foram despertadas pelo fermento do Evangelho atuando nas profundezas obscuras da história humana. Eis por que homens, possuindo concepções diferentes e mesmo opostas, em matéria metafísica ou religiosa, podem convergir, não em virtude de qualquer identidade de doutrina, mas em virtude de uma semelhança analógica de princípios práticos, nas mesmas conclusões práticas, participando da mesma fé secular prática, contanto que possuam a mesma reverência, talvez por motivos completamente diversos, pela verdade e pela inteligência, pela dignidade humana, pela liberdade e pelo amor fraterno e pelo valor absoluto do bem moral.

**Comentário:** a fé secular da democracia renovada tem como objeto um objeto prático e não teórico ou dogmático. Esse objeto contém princípios que são práticos e naturais. Homens que possuem concepções diferentes quanto à metafísica ou à religião podem convergir no reconhecimento de tais princípios práticos ou conclusões práticas, desde que todos tenham a mesma reverência pela verdade, pela inteligência, pela dignidade humana, pela liberdade e pelo amor fraterno.

[**Texto**] Devemos, por isso, manter uma distinção aguda e clara entre, de um lado, o credo humano e temporal que está na raiz da vida comum e é apenas um conjunto de conclusões práticas ou de pontos práticos de convergência, e, de outro, as justificações teóricas, as doutrinas sobre o mundo e a vida, os credos filosóficos ou religiosos que encontraram ou pretendem encontrar, na razão, essas conclusões práticas.

**Comentário:** portanto, há uma distinção entre o credo humano, secular e temporal que versa apenas sobre conclusões práticas, e as justificações teóricas e doutrinas filosóficas ou religiosas que procuram dar apoio a tais conclusões práticas.

[**Texto**] O corpo político tem o direito e o dever de promover entre os seus cidadãos, principalmente através da educação, o credo humano em temporal — e essencialmente prático —, do qual dependem tanto a comunhão nacional como a paz civil. Esse corpo político, porém, não tem direito como organismo meramente temporal ou secular, incorporado à esfera em que o Estado moderno desfruta de sua autoridade autônoma, de impor aos cidadãos ou deles exigir uma regra de fé ou um conformismo da razão — um credo filosófico ou religioso que se apresentaria como a única justificação possível da Carta prática através da qual a fé comum secular do povo se exprime. O que importa para o corpo político é que o sentimento democrático se conserve de fato vivo pela adesão dos espíritos, embora por motivos diversos, a essa Carta moral. Os caminhos e os motivos, mediante os quais se realiza essa adesão, pertencem à liberdade dos espíritos e das consciências.

**Comentário:** o corpo político tem o direito e o dever de promover entre os cidadãos, principalmente através da educação, tal credo secular e prático, mas não tem o direito de impor a eles um credo filosófico ou religioso que se apresentaria como a única justificação possível da Carta democrática.

[**Texto**] Certamente, é de suprema importância para o bem comum que as asserções práticas que constituem a Carta em questão sejam, em si mesmas, verdadeiras. Não compete, todavia, ao Estado democrático julgar dessa verdade. Esse Estado é que nasceu daquela verdade, tal como foi reconhecida e afirmada pelo povo, por cada um de nós, dentro dos limites de sua capacidade.

**Comentário:** as afirmações práticas que constituem a Carta democrática devem ser verdadeiras, mas o Estado democrático não pode julgar dessa verdade.

[**Texto**] Qual seria o conteúdo dessa Carta moral, desse código de moralidade social e política do qual estou tratando e cuja validade está implicada pelo pacto fundamental de uma sociedade de homens livres? Tal Carta trataria, por exemplo, dos seguintes pontos: direitos e liberdades da pessoa humana, direitos e liberdades políticas, direitos sociais e liberdades sociais, responsabilidades correspondentes; direitos e deveres de pessoas que participam de uma sociedade familiar, bem como liberdades e obrigações dessa última em relação ao corpo político; direitos e deveres mútuos dos grupos e do Estado; governo do povo, pelo povo e para o povo; funções da autoridade em uma democracia política e social; obrigação moral, ligando em consciência, no que diz respeito às leis justas, assim como à Constituição que garante as liberdades populares; exclusão do recurso aos golpes políticos (golpes de Estado) em uma sociedade verdadeiramente livre e governada por leis cuja mudança e

evolução dependem da maioria política; igualdade humana, justiça entre as pessoas e o corpo político, justiça entre o corpo político e as pessoas, amizade cívica e um ideal de fraternidade, liberdade religiosa, tolerância e respeito mútuo entre várias comunidades espirituais e ideologias, devoção cívica e amor pela Pátria, reverência por sua história e pela herança recebida, assim como a compreensão das várias tradições que concorrem para criar sua unidade; obrigações de cada pessoa para com o bem comum do corpo político e obrigações de cada Nação para com o bem comum da sociedade civilizada, assim como a necessidade de ter consciência da unidade do mundo e da existência de uma comunidade de povos.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

[**Texto**] É um fato que, em nações democráticas, como os Estados Unidos ou a França, possuidoras de uma árdua experiência histórica de lutas pela liberdade, praticamente todo mundo estaria pronto a endossar os princípios de tal Carta. Dada a virtude de universalidade com a qual foi dotada a civilização herdada da Cristandade, como Toynbee mostrou de modo persuasivo, temos boas razões de esperar que, em todas as nações do mundo, o povo, — digo o povo, quaisquer que sejam os seus governos —, seria capaz de expressar a mesma adesão.

**Comentário:** em países como os Estados Unidos e a França, quase todos se dispõem a apoiar esses princípios da Carta democrática. Mas, como a civilização herdeira do cristianismo é universalista, pode-se esperar que todos os outros povos do mundo expressem a mesma adesão.

[**Texto**] Desejaria, agora, acrescentar duas observações que nada têm que ver diretamente com o problema que acabamos de discutir, mas antes com os problemas que vamos considerar no próximo capítulo.

[**Texto**] Primeiramente: na realidade, quanto mais o corpo político, isto é, o povo —, estiver imbuído de convicções cristãs e convencido da fé religiosa que o inspira, mais profundamente aderirá à fé secular na Carta democrática, pois, na realidade, essa última assumiu uma forma consistente na história humana, como resultado da inspiração do Evangelho, despertando as potencialidades “naturalmente cristãs” de uma consciência secular comum, mesmo entre a diversidade das correntes e doutrinas espirituais opostas umas às outras e, às vezes, corrompidas por uma ideologia adulterada.

**Comentário:** quanto mais um povo estiver imbuído de convicções cristãs, mais profundamente ele aderirá à fé secular na Carta democrática, pois a Carta democrática, ainda que seja algo secular, nasce da inspiração do Evangelho.

[**Texto**] Em segundo lugar: à medida que o corpo político, — isto é, o povo —, estiver imbuído de convicções cristãs, a justificação da Carta democrática oferecida pela filosofia cristã seria, na realidade e na mesma proporção, reconhecida como a mais verdadeira. Isso, não como resultado de qualquer interferência do Estado, mas apenas como resultado da adesão livre que um número cada vez maior de cidadãos daria à fé e à filosofia cristã, em sua própria existência.

**Comentário:** a justificação oferecida pela filosofia cristã sobre a Carta democrática é a mais verdadeira, mas ela só será reconhecida como a mais verdadeira como resultado da adesão livre de um número cada vez maior de cidadãos a ela e não como resultado da interferência do Estado.

[**Texto**] É inútil dizer que nenhuma espécie de pressão religiosa seria exercida pela maioria. A liberdade dos cidadãos não cristãos de fundarem suas convicções democráticas em motivos diferentes daqueles mais geralmente aceitos não seria de modo nenhum ameaçada. Só a fé secular de todos na Carta secular comum interessaria à autoridade civil e ao Estado.

**Comentário:** se a maioria do povo for cristã, ela não poderá exercer pressão religiosa sobre os não cristãos, e estes são livres para fundarem suas convicções democráticas em motivos diferentes.

## A EDUCAÇÃO E A CARTA DEMOCRÁTICA

[**Texto**] A educação é, sem dúvida, o meio primacial para estimular a fé secular comum na Carta democrática.

[**Texto**] A educação depende, antes e acima de tudo, da família. Pois o fim da família não é apenas procriar, — a promiscuidade seria bastante para isso —, mas procriar seres humanos, educando-os não só física mas espiritualmente. Sob várias modalidades e formas, por toda parte e em todos os tempos, tiveram os homens consciência dessa exigência da lei natural. Eis por que a função do sistema educativo e a função educacional do Estado são apenas funções auxiliares com relação ao grupo familiar, — funções normalmente auxiliares, além disso, já que o grupo familiar é incapaz de proporcionar à mocidade toda a soma de conhecimentos necessários para a formação de um homem na vida civilizada. Sustento que, ao exercer essa função auxiliar normal, o sistema educativo e o Estado devem prover os futuros cidadãos, não somente com um tesouro de técnicas, conhecimentos e sabedorias, — educação liberal para todos —, mas ainda com uma crença autêntica e racionalizada na Carta comum democrática, tal como o exige a própria unidade do corpo político.

**Comentário:** a educação é o meio principal para estimular a fé secular da Carta democrática. A educação é providenciada em primeiro lugar pela família. O fim da família não é apenas procriar, mas sim educar os filhos espiritualmente, e isto é reconhecido em todas as nações, porque é um preceito da lei natural. As instituições educacionais são auxiliares da família nessa tarefa, mas esse auxílio é normal, pois a família é incapaz de fornecer aos jovens todos os conhecimentos necessários para a formação do homem na vida civilizada. As instituições educacionais devem prover a educação liberal para todos e a crença adequada na Carta democrática.

[**Texto**] O sistema educacional e o Estado têm o dever de providenciar o ensinamento dessa Carta da vida comum, defendendo e promovendo assim o bem comum e o estatuto fundamental do corpo político, mesmo na medida em que implica a fé secular comum.

**Comentário:** o sistema educacional e o Estado têm o dever de providenciar o ensinamento da Carta democrática, pois isso promove o bem comum.

[**Texto**] O sistema educacional e o Estado, todavia, podem proceder assim somente em nome do consentimento comum, em virtude do qual a Carta em apreço é considerada verdadeira pelo povo, e na medida em que ela deriva daquele acordo entre os espíritos e as vontades que constitui o fundamento da sociedade política. E assim — já que, de fato, o corpo político se divide em concepções teóricas fundamentais, e já que o Estado democrático, como vimos antes, não pode impor um credo filosófico ou religioso — o Estado e o sistema educacional, ao providenciarem o ensinamento da Carta comum, podem e devem aderir tão somente ao reconhecimento prático comum dos princípios puramente práticos, de conformidade com os quais o povo resolveu viver em coletividade, não obstante a divergência ou oposição entre suas tradições espirituais e suas correntes ideológicas.

**Comentário:** o que o sistema educacional e o Estado devem ensinar são apenas os princípios práticos comuns que constituem a Carta democrática, e eles não podem impor nenhum credo filosófico ou religioso fundado em princípios teóricos, pois em relação aos princípios teóricos existe divergência.

[**Texto**] Mais ainda, não há crença senão naquilo que se considera intrinsecamente estabelecido como verdade, nem tampouco qualquer consentimento do intelecto sem um fundamento e uma justificação teórica: assim, se o Estado e o sistema educacional devem cumprir com o seu dever e inculcar a Carta democrática de uma maneira realmente eficaz, não poderão deixar de recorrer — de modo que os espíritos entrem na posse de tal fundamento e justificação e percebam como verdadeiro o que se lhes ensina — às tradições filosóficas ou religiosas e às correntes ideológicas que atuam espontaneamente na consciência da nação e que concorreram para sua formação histórica.

**Comentário:** o Estado e o sistema educacional, para ensinarem a Carta democrática, devem esperar o auxílio espontâneo das diversas tradições filosóficas ou religiosas que contribuíram para a formação histórica da nação, pois estas tendem a completar a adesão à Carta democrática, dando-lhe fundamento teórico.

[**Texto**] A adesão a qualquer dessas correntes ideológicas depende da liberdade de cada pessoa. Seria, contudo, pura ilusão pensar que a Carta democrática poderia ser ensinada eficazmente, caso fosse separada das raízes que lhe dão consistência e vigor no espírito de cada um, e caso fosse reduzida a uma mera série de fórmulas abstratas, isto é, livrescas, anêmicas e privadas de vida. Os que ensinarem a Carta democrática deverão crer nela com todo o coração e nela depositar todas as suas convicções pessoais, as suas consciências e os surtos profundos de sua vida moral. Deverão, por isso, explicar e justificar seus artigos à luz da fé filosófica ou religiosa a que aderem, fé essa que estimula sua crença na Carta comum.

**Comentário:** a adesão à Carta democrática depende não só do ensino escolar, mas também da justificação fornecida pelas diversas tradições filosóficas ou religiosas, às quais cada pessoa adere livremente.

[**Texto**] Ora, se todo professor concentrar assim as suas convicções filosóficas ou religiosas, a sua fé pessoal e a sua alma no esforço tendente a confirmar e vivificar a Carta moral da democracia, torna-se então manifesto que tal ensinamento exige uma certa adaptação espontânea entre o que dá e o que recebe, entre a inspiração que anima o professor e as concepções fundamentais que o estudante haure em seu círculo familiar e em seu meio social, — concepções essas que sua família se julga no dever de incentivar e desenvolver nele. Em outras palavras, tal ensinamento deveria despertar nos que o recebem o profundo interesse que depende das crenças morais já formadas ou nele iniciadas, crenças sem as quais tal ensinamento perderia a maior parte de sua eficácia vital.

**Comentário:** o ensino da Carta democrática deve fortalecer e completar as crenças morais que o estudante adquire na família ou em seu meio social, pois depende de tais crenças.

[**Texto**] A conclusão é óbvia. O alvo colimado pelo sistema educacional e pelo Estado é a unidade — unidade que consiste na adesão comum à Carta democrática. Mas, a fim de alcançar essa unidade prática, torna-se indispensável um certo pluralismo nos meios; diferenciações interiores devem manifestar-se na estrutura do sistema educacional, de maneira a proporcionar um ensinamento eficaz da Carta democrática. De um lado, o Estado — ou os grupos e repartições do corpo político dedicados à educação, ou as autoridades que dirigem o sistema educacional — deveria providenciar para que a Carta democrática fosse ensinada de maneira compreensiva, convincente e de larga repercussão em todas as escolas e

instituições educacionais. De outra parte, e a fim de alimentar a fé democrática nos espíritos, o sistema educacional deveria admitir em si mesmo normas pluralísticas que tornem possível aos professores concentrar todas as suas convicções e as mais íntimas inspirações no ensinamento da Carta democrática.

**Comentário:** o fim visado pelo sistema educacional e pelo Estado é a unidade, que depende da adesão comum e prática à Carta democrática. Para que esse fim seja alcançado, deve-se admitir um pluralismo nos meios ou caminhos em direção a ele, um pluralismo entre os professores.

[**Texto**] Tratamos até agora de princípios gerais. Quando se trata de os aplicar, não desconheço a grande diversidade de sistemas educacionais entre países cujas escolas são mantidas, principalmente, pelo Estado e aqueles cuja educação é, principalmente, de caráter particular.

**Comentário:** em alguns países, o sistema educacional é predominantemente público, e em outros, o sistema educacional é predominantemente privado.

[**Texto**] Quando se trata de um sistema educativo fundado principalmente, como em França, na manutenção e na fiscalização pelo Estado, ofereci algumas sugestões próprias em um anexo à edição francesa do meu livro — *A encruzilhada da educação* [ver *Rumos da educação*. Tradução da Abadia de Nossa Senhora das Graças. Rio de Janeiro: Agir, 1968]. O pluralismo por mim advogado para as escolas públicas deveria, a meu ver, referir-se não ao currículo, mas às diferentes inspirações de acordo com as quais o currículo comum seria ensinado se os membros do magistério fossem distribuídos e agrupados nas diferentes zonas de uma cidade, ou de todo o país, de conformidade com a sua própria escolha e a geografia moral das comunidades locais, bem como das solicitações e associações de pais de família, de modo que suas convicções religiosas ou filosóficas pudessem mais ou menos corresponder às que prevalecem no ambiente social.

**Comentário:** em países como a França, onde o sistema educacional é predominantemente público, o pluralismo deve ser aplicado não ao currículo, mas às diferentes inspirações segundo as quais o currículo comum seria ensinado.

[**Texto**] Nos sistemas educacionais fundados, até certo ponto, como acontece nos Estados Unidos, em escolas primárias, secundárias e superiores mantidas por instituições particulares, o ensino pluralístico da Carta democrática realizar-se-ia ainda mais fácil se as instituições confessionais tivessem mais consciência da influência que a inspiração religiosa exerce sobre todo o campo da inteligência, e se as instituições seculares se libertassem dos preconceitos secularistas que nelas se desenvolveram de modo crescente, embora muitas delas sejam de origem religiosa.

**Comentário:** em países como os Estados Unidos, onde o sistema educacional é predominantemente privado, o pluralismo se realizaria mais facilmente se as instituições confessionais fossem mais conscientes da inspiração religiosa em todos os campos do conhecimento e se as instituições seculares se libertassem de preconceitos secularistas.

[**Texto**] Não me ocupo aqui com o problema da instrução religiosa da mocidade educada em escolas e universidades seculares e em instituições de ensino público. Não me ocupo tampouco com as facilidades que deveriam ser oferecidas, relativamente a uma educação religiosa séria, às crianças cujos pais desejem tal educação. O que estou aqui discutindo é o ensino da Carta democrática nessas instituições.

**Comentário:** a preocupação de Maritain, neste texto, é apenas com o ensino da Carta democrática nas instituições educacionais e não com a instrução religiosa nelas.

[**Texto**] A solução mais racional, de acordo com o princípio pluralístico, deveria consistir, a meu ver, em que o ensino da Carta democrática fosse ministrado não por um e sim por diferentes mestres pertencentes às principais tradições filosóficas ou religiosas representadas na população escolar de um determinado colégio ou escola, dirigindo-se cada um desses professores aos estudantes da sua própria tradição espiritual. Por mais lógica, entretanto, que essa solução possa ser, não me parece que muitos de nossos contemporâneos a considerem exequível. Em cada país, enfim, deve introduzir-se algo de diferente para garantir o ensinamento real e eficiente da Carta democrática.

**Comentário:** o ensino pluralista da Carta democrática deveria ser feito por diferentes mestres, cada um pertencendo a uma das principais tradições filosóficas ou religiosas e cada um dirigindo-se aos estudantes de sua mesma tradição.

[**Texto**] A ideia é que uma nova disciplina deveria ser introduzida no currículo. Essa nova disciplina reuniria ramos diferentes do conhecimento, tais como a história nacional e a história da civilização como estruturas básicas, e depois as humanidades, as ciências sociais, a filosofia social e a filosofia do direito, todas elas orientadas para o desenvolvimento e a significação das grandes ideias compreendidas na Carta comum. Essa Carta seria assim ensinada, de uma maneira concreta e compreensível, à luz dos grandes poetas, pensadores e heróis da humanidade e em conexão com a vida histórica da nacionalidade, vista como uma trama de feitos e de verdades, todos cheios de significação e merecidamente recordados. Quanto aos professores, só poderiam encarregar-se dessa nova parte do currículo aqueles que se sentissem capazes de jurar que creem sinceramente em todos os dispositivos da Carta democrática. Deveriam também jurar que, se algum dia deixassem de nela acreditar, solicitariam então a transferência para o ensino de outra parte do currículo. Ser-lhes-ia dada a garantia, além disso, de que não incorreriam, com isso, em qualquer prejuízo profissional.

**Comentário:** o ensino da Carta democrática constituiria uma nova disciplina a ser introduzida no currículo. Ela se basearia em partes de outras disciplinas, como a história nacional, a história da civilização, as humanidades, as ciências sociais, etc. E ela incluiria também os grandes poetas, pensadores e heróis da humanidade. Os únicos professores dessa disciplina deveriam ser aqueles que pudessem jurar que acreditam sinceramente em todos os dispositivos da Carta democrática.

[**Texto**] Quanto ao papel do Estado, não creio que fosse difícil determiná-lo, desde que tenhamos em mente a regra de ouro do bem comum. O Estado — precisamente por não ser um substituto do corpo político e sim um órgão especial encarregado de manter o que existe no corpo político em concordância com o bem comum — o Estado não deveria ficar alheio a este assunto; pelo contrário, deveria ajudar e estimular o esforço educativo praticado pelas várias instituições particulares, quer confessionais, quer seculares, que emanam das diversas correntes espirituais em ação no corpo da nacionalidade e a elas correspondem. Essa ajuda e esse estímulo não se referem a qualquer espécie de subvenção financeira às próprias escolas, mas sim aos serviços de assistência social para todas as crianças e todos os estudantes. Quanto às escolas e às universidades diretamente mantidas pelo Estado, não somente deveriam proporcionar todas as facilidades para que nelas houvesse instrução religiosa, mas ainda essa instrução deveria reconhecer expressamente o papel essencialmente desempenhado pelos princípios e pelas inspirações judeu-cristãs na formação e na manutenção da Carta democrática. Desconsiderar, sob pretexto de uma “separação” entre o Estado e a Igreja, falsa e antipoliticamente interpretada, as tradições religiosas e as correntes ideológicas que fazem parte da herança do corpo político, significaria apenas separar a democracia e a fé democrática de suas fontes vitais mais profundas.

**Comentário:** o Estado deve ajudar o esforço educativo praticado pelas várias instituições que correspondem às diversas correntes espirituais em ação na nação. Essa ajuda não consiste em subvenção financeira, mas em serviços de assistência social aos alunos. Quanto às instituições mantidas pelo Estado, elas devem facilitar a instrução religiosa e o reconhecimento expresso da inspiração judaico-cristã na formação da Carta democrática.

## PROBLEMAS RELATIVOS À AUTORIDADE

[**Texto**] Tratei do problema da autoridade no regime democrático em outro dos meus livros [*Scholasticism and Politics*. New York: MacMillan, 1940, Capítulo IV]. Torna-se necessário, entretanto, resumir algumas considerações sobre o assunto, de modo a completarmos suficientemente o nosso conceito na Carta democrática. Não me desagrada, além disso, ter a oportunidade de esclarecer e definir melhor algumas posições e creio que de modo mais verdadeiro do que em meus ensaios anteriores.

**Comentário:** Maritain passará a esclarecer melhor a sua concepção sobre a relação entre a autoridade e a democracia.

[**Texto**] Autoridade e Poder são coisas diferentes. Poder é a força por meio da qual podemos obrigar os outros a nos obedecerem. Autoridade é o direito de dirigir e comandar, de ser atendido e obedecido por outros. A Autoridade exige o Poder. O Poder sem autoridade é tirania.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

[**Texto**] A autoridade significa, portanto, um direito. Se, no cosmos, uma natureza, como a natureza humana, pode conservar-se e desenvolver-se apenas em um estado de cultura, e se esse estado de cultura necessariamente supõe no grupo social uma função de comando e governo dirigida para o bem comum, é sinal que essa função é exigida pela Lei Natural e implica um direito ao comando e ao governo.

**Comentário:** é necessária a existência da autoridade, porque isso é requerido pela lei natural.

[**Texto**] Além disso, se tal função, que é exercida na democracia direta pela "multidão" ou pelo próprio povo, só pode ser bem exercida, em sociedades maiores e mais diferenciadas, por meio de certos homens que representam o povo e que se ocupam especificamente com os assuntos relativos à comunidade em geral, — não podemos então fugir à conclusão de que tais homens, uma vez assumida a responsabilidade da direção da comunidade, têm o direito (recebido do povo e através dele) de serem obedecidos em virtude do bem comum. Por outras palavras, a relação de autoridade entre os homens procede da Lei Natural. Refiro-me aqui à relação de autoridade tomada ainda de modo indeterminado e não no sentido de que alguns, em particular, devem comandar e outros, em particular, devem obedecer. Refiro-me apenas ao sentido geral da relação de autoridade, segundo o qual deve haver, em uma certa sociedade, quem comande e quem obedeça. Quanto ao modo de designação daqueles que devem comandar, é um outro assunto, de que trataremos depois e de um modo racional.

**Comentário:** a existência da autoridade e dos que obedecem à autoridade é requerida pela lei natural. Mas essa necessidade natural é apenas geral e indeterminada, ou seja, é entendida no sentido de que alguns (indeterminados) devem exercer a autoridade e outros (indeterminados) devem obedecê-la.

[**Texto**] Finalmente, visto como a autoridade significa direito, tem de ser obedecida por motivo de consciência, isto é, segundo o modo pelo qual homens livres obedecem, e sempre em virtude do bem comum.

**Comentário:** a autoridade deve ser obedecida por motivo de consciência, livremente, e em vista do bem comum.

[**Texto**] Pela mesma razão, porém, não há autoridade onde não há justiça. Uma autoridade injusta não é autoridade, como uma lei injusta não é lei. Nas origens do sentimento democrático, não existe o desejo de “obedecer apenas a si próprio”, como Rousseau pensava, mas antes o desejo de obedecer apenas porque é justo.

**Comentário:** a autoridade só existe se for justa, assim como uma lei só existe se for justa. Na democracia, deve-se obedecer a autoridade e a lei, somente se elas forem justas.

[**Texto**] Qualquer que seja o regime da vida política, a autoridade, isto é, o direito de dirigir e comandar, deriva do povo, mas tem a sua fonte primeira no Autor da natureza. A autoridade deriva da vontade ou consenso do povo, e do seu direito fundamental de se governar a si próprio, como de um canal através do qual a natureza faz com que o corpo político exista e atue.

**Comentário:** a autoridade vem do povo, isto é, do consenso do povo, mas a sua fonte primeira é o Autor da natureza.

[**Texto**] Essas duas afirmações, expressas do modo mais abstrato e ainda indeterminado, foram objeto de concordância geral por parte de uma tradição secular em matéria de filosofia política. Interpretaram-nas, contudo, de maneiras muito diversas e, por vezes, contraditórias.

**Comentário:** essas duas origens da autoridade sempre foram admitidas, mas a relação entre elas foi objeto de interpretações diversas.

[**Texto**] Um primeiro problema, referente à relação entre o povo e Deus, é o seguinte: será que o povo recebe de Deus o direito ao autogoverno e à autoridade de se governar a si mesmo de um modo meramente transitivo e transitório? Sendo assim, quando um povo designa os seus governantes, atua apenas como causa instrumental, através da qual só Deus (como agente principal) investe de autoridade aquele ou aqueles que foram designados?

**Comentário:** uma primeira interpretação diz o seguinte: quando o povo designa seus governantes, ele atua apenas como causa instrumental e transitória, pois somente Deus é que pode investir de autoridade os governantes.

[**Texto**] Ou será que o povo recebe de Deus o direito ao autogoverno e à autoridade de se governar a si próprio, de modo inerente? Sendo assim, o povo possui esse direito e essa autoridade como “agente principal” (embora “secundário” ou subordinado, em relação à Causa Primacial) que investe de autoridade aquele ou aqueles que forem eleitos, em virtude do seu próprio poder causal, embora atuando sempre, como todas as coisas, em virtude da ativação universal de Deus? Esta segunda parte da alternativa é que veio a revelar-se como a verdadeira.

**Comentário:** uma segunda interpretação diz o seguinte: quando o povo designa seus governantes, ele atua com causalidade inerente, embora esteja ainda subordinado a Deus. Esta interpretação é que veio a revelar-se como a verdadeira.

[**Texto**] Um segundo problema, referente à relação entre o povo e os seus governantes, foi o seguinte: quando o povo investe certos homens de autoridade, renuncia ele próprio ao direito de autogoverno e à autoridade de se reger a si mesmo, qualquer que tenha sido a maneira — transitiva ou inerente — pela qual tenha recebido de Deus esses direitos? Sendo assim, empossados os regentes ou o regente, perde o povo o direito ao autogoverno e à autoridade de governar-se a si próprio, direito esse que seria então transferido ao governante ou governantes e de que passariam então a ser os únicos detentores?

**Comentário:** existem mais duas interpretações. Uma primeira interpretação diz o seguinte: quando o povo investe certos homens de autoridade, ele perde o seu direito de governar-se a si mesmo, pois então esse direito é transferido aos governantes.

[**Texto**] Ou, pelo contrário, quando o povo investe certos homens de autoridade, conserva o seu direito ao autogoverno e à sua autoridade de governar-se a si próprio? Nessa segunda hipótese, possuiria o povo esses direitos não apenas de forma inerente, quanto ao modo como os recebe de Deus, mas também de modo permanente, quanto à maneira como os atribui aos seus governantes?

**Comentário:** uma segunda interpretação diz o seguinte: quando o povo investe certos homens de autoridade, ele conserva o seu direito de governar-se a si mesmo, pois esse direito é inerente a ele e permanente.

[**Texto**] Na história moderna, como vimos ao discutir o problema da soberania, a era dos reis absolutos respondeu afirmativamente à primeira parte dessa alternativa e, negativamente, à segunda. No entanto, a resposta verdadeira é não à primeira parte da alternativa e sim à segunda. A compreensão dessa verdade fundamental (há muito tempo indicada por alguns dos grandes escolásticos) foi uma conquista da filosofia democrática. A esse respeito, qualquer que seja o regime político, monárquico, aristocrático ou democrático, só a filosofia democrática é a verdadeira filosofia política.

**Comentário:** a segunda interpretação é a verdadeira. Alguns grandes escolásticos já a haviam adotado. E essa interpretação pertence à filosofia democrática, a única que é uma verdadeira filosofia política.

[**Texto**] Toda teoria do poder, em uma sociedade democrática, repousa sobre a noção de representação ou vicariedade, em virtude da qual o próprio direito do povo de governar-se a si próprio é exercido por meio dos representantes oficiais escolhidos pelo próprio povo. Como mais tarde acentuarei, os representantes do povo são

“enviados”, em missão ou comissão, pelo povo, a fim de exercerem autoridade, e isso porque o povo os fez participantes, até certo ponto, da sua própria autoridade. Em outras palavras, porque o povo os converteu em imagens e deputados de si mesmo.

**Comentário:** quando o povo escolhe seus governantes, esses governantes tornam-se representantes do povo, imagens do povo e deputados do povo.

[**Texto**] Aqueles que representam o povo não são a imagem de Deus. O Papa na Igreja, sendo o vigário de Cristo, é a imagem de Cristo. O Príncipe na sociedade política, sendo o vigário do povo, é a imagem do povo. Uma grande dose de confusão ocorreu, a esse respeito, nos tempos do absolutismo, porque a autoridade do Rei foi muitas vezes concebida segundo o modelo da autoridade do Papa, isto é, como vindo de cima, quando na realidade provinha de baixo. Ainda por outro motivo, havia-se verificado previamente muita confusão na Idade Média: porque a solene unção ou coroação do rei, sancionando das alturas sagradas da ordem sobrenatural seu direito ao comando na ordem natural, transmitia-lhe, como servidor ou braço secular da Igreja, um reflexo das virtudes reais de ordem sobrenatural, como sejam a generosidade, a justiça e o amor paternal de Cristo, cabeça da Igreja. Sob esse ponto de vista, a Idade Média poderia considerar o rei como a imagem de Cristo. Mas na ordem natural, que é a ordem da vida política, ele não era a imagem de Cristo; era a imagem do povo. Alguns teólogos, especialmente da corrente tomista, conseguiram fazer claramente essa distinção. Mas a consciência medieval permaneceu enredada nessa ideia ambivalente do Príncipe.

**Comentário:** aqueles que representam o povo não são a imagem de Deus, mas são a imagem do povo. Alguns teólogos tomistas sustentaram essa conclusão.



## C A P Í T U L O 3

# TOMÁS DE AQUINO E A LIBERDADE SEGUNDO JACQUES MARITAIN

André Ricardo Randazzo Gomes

### INTRODUÇÃO

Neste capítulo, pretendo mostrar como Jacques Maritain concebe a liberdade, baseando-se em Tomás de Aquino. Para isso, irei expor e comentar os principais parágrafos do capítulo “The Thomist idea of freedom” do livro *Scholasticism and Politics* (New York: MacMillan, 1940) e a seção 10 do capítulo “A philosophy of freedom” do livro *Freedom in the modern world* (Translated by Richard O’Sullivan. London: Sheed and Ward, 1935). Quando se apresentar um texto de Maritain (traduzido por mim), iniciarei com a marcação: “[**Texto**]”, e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: “[**Comentário**]”.

Começemos com o capítulo “The Thomist idea of freedom”, que é dividido em quatro seções.

### OS DOIS TIPOS DE LIBERDADE

[**Texto**] Eu gostaria de observar no início deste ensaio que a palavra liberdade, como todas grandes palavras pelas quais os homens se prontificam a morrer e as quais estão carregadas não só com as riquezas do objeto mas também com os desejos e sonhos e supremas generosidades do sujeito, a palavra liberdade transmite um grande número de significados; e no entanto, esses significados, embora muito diferentes, têm algo em comum.

**Comentário:** Maritain pretende estudar o sentido essencial da palavra liberdade.

[**Texto**] Se procurarmos limitar-nos ao essencial, veremos, ao considerarmos atentamente essa variedade de significados, duas direções, duas linhas principais de significação. Uma delas se refere à liberdade como uma ausência de coerção; tal como uma ave é livre quando não está numa gaiola, o que não quer dizer que ela possua livre arbítrio. A outra se refere à liberdade como uma ausência de necessidade ou de necessitação, o que é precisamente o caso do livre arbítrio: quando Samuel

Adams decidiu jogar o chá da Companhia das Índias Orientais nas águas do Porto de Boston, sua decisão foi não só um ato espontâneo, um ato sem coerção, mas também foi um ato que nenhuma circunstância, motivo, impulso ou inclinação, externa ou interna, havia determinado necessariamente; ele poderia ter tomado uma decisão contrária. O que ele fez foi um ato de livre arbítrio; nenhuma necessidade externa ou interna o determinou.

**Comentário:** existem dois sentidos básicos da palavra liberdade: (1) ausência de coerção, e (2) ausência de necessidade.

[**Texto**] Uma das causas de obscuridade e confusão nas discussões elaboradas sobre a liberdade e a graça que ocuparam o século dezessete foi o fato de que as duas linhas de significação que acabei de mencionar não foram claramente distinguidas. São essas duas linhas e esses dois significados primordiais da palavra e do conceito de liberdade – ou seja, liberdade de escolha (ausência de necessitação) e liberdade de espontaneidade (ausência de coerção) – que devemos primeiramente distinguir.

**Comentário:** a ausência de necessidade é a liberdade de escolha, ao passo que a ausência de coerção é a liberdade de espontaneidade.

[**Texto**] Talvez seja adequado observar, a respeito desses dois tipos de liberdade, que os especialistas em conhecimento – tenho em mente o filósofo e o teólogo – se interessam sobretudo pela liberdade de escolha, pelo livre arbítrio, sem dúvida porque esse assunto dá ensejo aos problemas mais árduos. Mas o homem comum se interessa sobretudo não pelo livre arbítrio – que não o impressiona, pois sabe que o possui – mas pelo outro tipo de liberdade, a liberdade de espontaneidade em suas formas mais altas, onde ela significa emancipação e independência pessoal (neste caso, nós a chamaremos de liberdade de autonomia e liberdade de exultação); e esse interesse surge do fato de que esse tipo de liberdade deve ser comprado caramente e arduamente, e porque ele é continuamente ameaçado.

**Comentário:** os estudiosos se interessam mais pela liberdade de escolha, ao passo que o homem comum vê facilmente que a possui e então se interessa mais pela liberdade de espontaneidade, também chamada de liberdade de autonomia e de exultação.

## LIBERDADE DE ESCOLHA

[**Texto**] Colocando-nos na perspectiva da filosofia tomista, consideremos agora a natureza misteriosa da primeira liberdade, ou livre arbítrio humano. Não discutirei aqui a sua existência, pois cada um de nós conhece por experiência a existência de sua própria liberdade. Ademais, a maneira pela qual São Tomás nos esclarece a natureza do livre arbítrio é ao mesmo tempo a prova de que este existe necessariamente em toda natureza inteligente. Tentemos escrutinar a natureza da liberdade de escolha.

**Comentário:** Maritain pretende estudar a liberdade de escolha, não quanto à sua existência, que é facilmente conhecida por experiência, mas sim quanto à sua natureza, baseando-se em Tomás de Aquino.

[**Texto**] Os antigos tiveram o cuidado de enfatizar primariamente a transcendência do apetite intelectual ou da vontade, em relação a todo tipo de bem exceto a felicidade.

[**Texto**] Para São Tomás, a vontade é um apetite, um potência de desejo e de inclinação, que cria na alma pesos espirituais que atraem ela toda; o seu ato primordial é o amor.

[**Texto**] Porém, todo apetite tem raiz no conhecimento. O que os escolásticos chamam de apetite sensitivo, a potência de desejo e emoção que é comum aos homens e animais, tem raiz no conhecimento adquirido pelos sentidos.

**Comentário:** todo desejo ou apetite se fundamenta em algum conhecimento, e o apetite sensitivo se fundamenta no conhecimento sensitivo.

[**Texto**] A vontade, isto é, a potência de apetência espiritual, tem, ao contrário, raiz no intelecto. E em razão de o intelecto possuir a noção do que é bom, do bem em si mesmo, abstraído em sua objetividade e universalidade e coextensivo com a noção do ser, é por essa razão que, em toda natureza inteligente, deve existir uma potência de desejo e amor essencialmente distinta do apetite sensitivo e que tenda ao bem conhecido como tal, na medida em que este bem transcendentalmente contém todas as coisas boas, tendendo ao bem compreendido inteligivelmente e não a esta ou a aquela coisa boa conhecida apenas pelos sentidos. E essa potência de desejo e amor é o apetite racional ou a vontade, que tem raiz no intelecto.

**Comentário:** o apetite intelectual ou racional é a vontade e se fundamenta no conhecimento intelectual ou racional. Como o objeto da razão é universal, que não se restringe a nenhum objeto particular, o objeto do apetite racional também é universal.

[**Texto**] Assim, a vontade se funda na natureza e é um tipo de natureza. Por isso, ela deve ter, como toda natureza tem, uma determinação necessária – *natura determinatur ad unum*. Ela deve ter uma operação que é produzida de modo natural e que seja determinada necessariamente. Há algo que ela deve desejar em razão do que ela é, algo que ela deseja necessariamente. Assim como Deus ama necessariamente o seu ser e a sua bondade, pois amar a bondade infinita, que é ele mesmo, é a sua própria essência, assim também a criatura inteligente ama necessariamente não este ou aquele bem, mas o Bem (não o bem moral, que se relaciona com o que convém à criatura inteligente na linha do seu fim último, mas sim o bem metafísico, que se relaciona com o que é capaz de satisfazer o desejo e de

trazer alegria em toda linha e que é ilimitado como o ser). Assim, o que a vontade deseja necessariamente em razão do que ela é, é um bem que satisfaz todo desejo, um bem que convém em todos os sentidos a todas as aspirações humanas: em suma, a felicidade ou beatitude. A criatura mais infeliz deseja necessariamente a felicidade e, sem dúvida, é por isso que ela é tão infeliz; pois a sua situação é tal que, de acordo com condições naturais, ela é normalmente levada a se desesperar de alcançar tal felicidade. Se eu entendo propriamente o pensamento de São Tomás, em sua visão é somente através de uma revelação de fé que podemos dizer a nós mesmos que algum dia poderemos realmente tornarmo-nos perfeitamente e absolutamente felizes. Isso é notícia impressionante: “Estarás comigo no paraíso”.

**Comentário:** a doutrina de Tomás de Aquino sobre a vontade é a seguinte. A vontade (apetite racional) tem um objeto que ela deseja de modo natural e necessário, que é o bem em comum, ou a felicidade em comum, ou o fim em comum, mas pode ter também um objeto que ela deseja de modo não necessário, como por exemplo a riqueza, a honra, a fama, o poder, o bem do corpo, o bem da alma, o universo, os anjos e Deus (ver *Suma de Teologia*, I-II, questões 1 e 2). Nesta vida presente, a conexão que pode existir entre o bem em comum e os outros bens, incluindo Deus, só pode ser imperfeita (ver *Suma de Teologia*, I, q. 82, a. 2).

[**Texto**] Estritamente falando, se São Tomás insiste muito mais do que Aristóteles no caráter absolutamente pleno do bem ao qual nós aspiramos naturalmente, é porque ele sabe através da fé que podemos realmente aspirar a ele – por meio da graça divina, pois ele é sobrenatural. Necessariamente e naturalmente, nós desejamos uma felicidade que é absoluta: felicidade em razão de um desejo que é incondicional e conatural, ou que tende a algo requerido pelas capacidades do nosso ser; e absoluta em razão de um desejo que é condicional e transnatural, e que tende a algo superior às nossas limitações naturais, algo de cuja constituição a natureza não consegue fazer ideia.

**Comentário:** segundo Tomás de Aquino, há um desejo natural do homem pelo bem em comum, ou pela felicidade em comum, ou pelo fim em comum, e pode haver também um desejo natural de conhecer a Deus, como no caso particular de um homem que já conheça a existência de Deus a partir do conhecimento de algum efeito de Deus, e deseja conhecer mais sobre tal causa primeira, até a sua essência<sup>1</sup> (ver *Suma de Teologia*, I-II, q. 3, a. 8).

[**Texto**] É com a ajuda dessas distinções que temos de entender as afirmações dos tomistas a respeito da vontade humana.

<sup>1</sup> Sobre todo esse assunto, ver: O’CONNOR, William. *The eternal quest: The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God*. New York: Longmans, Green and Co., 1947; O’CONNOR, William. O desejo natural a Deus. Tradutor: André Ricardo Randazzo Gomes. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, Santa Maria, 2021, p. 1-29; GOMES, André Ricardo Randazzo. *Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025, Capítulo 2: “Os seis tipos de bens no Tratado da Felicidade de Tomás de Aquino”.

[**Texto**] Mas retornemos à natureza da vontade humana. Ela deseja necessariamente a felicidade – ela não consegue evitar de desejar isso, tão logo se exerça. Aquilo que a determina necessariamente (mesmo antes de saber onde este bem deve ser encontrado, ou se é possível alcançá-lo) é o bem absoluto e completo, a felicidade que satisfaz todo desejo.

**Comentário:** segundo Tomás de Aquino, a vontade deseja necessariamente a felicidade em comum, mas não deseja com a mesma necessidade os bens tais como, por exemplo, os bens exteriores, os bens do corpo, os bens da alma, ou Deus.

[**Texto**] E o que resulta? Simplesmente isso, que a todo bem que não seja esse bem absoluto, a vontade humana é naturalmente indeterminada, ou seja, ela não tem uma propensão natural e necessária. Se aquilo que determina necessariamente a minha vontade é um bem ilimitado, um bem absoluto que sacia completamente todas as minhas capacidades de desejo, é evidente que tudo o que não seja esse bem ilimitado e absoluto não é capaz de determinar a minha vontade necessariamente.

**Comentário:** pela fé e até pela razão, o homem descobre que o único bem que pode satisfazer totalmente a sua vontade é a visão da essência de Deus. No entanto, nesta vida presente, é impossível ao homem ver a essência de Deus e portanto, nesta vida presente, é impossível que o homem tenha a sua vontade totalmente saciada por qualquer outro bem (ver *Suma de Teologia*, I-II, q. 5).

[**Texto**] Essa é uma consequência surpreendente! São Tomás deduz a liberdade (aqui) a partir da necessidade (ali). Como a vontade é requerida internamente e naturalmente à felicidade absolutamente satisfatória, ela é livre em relação a todas as outras coisas; ou seja, em relação a tudo o que ela pode desejar aqui na terra, pois em qual parte da terra está essa felicidade perfeita, essa saciedade completa do desejo?

**Comentário:** nesta vida presente, a vontade deseja livremente todos os bens, exceto o bem em comum.

[**Texto**] Deve-se ter claro que não apenas os bens particulares e parciais, oferecidos a nós pelo mundo finito, mas todos os bens concretos que possamos amar e desejar nesta vida, são o objeto da livre escolha da vontade. Até mesmo o bem mais nobre, mesmo o bem divino, é, pela mesma razão, o objeto da livre escolha da vontade. Segundo o ensinamento dos teólogos, quando a inteligência humana contemplar a Deus, não apenas ela saberá que, para nós, a felicidade só pode consistir em ver a Deus (eu já sei disso através da razão e da fé), mas ela captará Deus, ela o verá e o possuirá tal como ele é realmente em si mesmo; ela o contemplará na medida em que ele satisfará plenamente e sobre-plenamente todas as possibilidades de desejo da pessoa humana, sem deixar nada, nem uma sombra, a ser desejado fora dele.

Então, a vontade amará a Deus necessariamente, de modo tão ou mais necessário quanto ela ama a felicidade na terra. Porém, enquanto Deus não é contemplado face a face na Visão Beatífica, nós podemos saber bem o suficiente, através da razão e da fé, que ele é o Bem absoluto e que ele é o nosso verdadeiro fim último, e essa felicidade ainda não está em nossa posse; o intelecto não capta Deus como a felicidade que nos beatifica; ele o conhece através de conhecimento abstrato como uma felicidade que irá nos beatificar. E há muitos tipos de bem, reais e aparentes, aos quais por enquanto teremos de renunciar para alcançarmos Deus. Muitas coisas boas e desejáveis continuarão a nos atrair para fora do caminho estreito dos bens que são melhores para nós e que se ordenam a Deus como o ápice da ordem moral.

**Comentário:** todos os bens finitos, e até mesmo Deus, são desejados livremente pelo homem. Quando o homem, na vida futura, chegar a ver a essência de Deus, a vontade do homem será plenamente satisfeita e amará a Deus necessariamente. Nesta vida presente, é impossível ao homem ver a essência de Deus.

**[Texto]** Por um aparente paradoxo, que procurei explicar nas observações anteriores, nós desejamos necessariamente o Bem absoluto (a felicidade em geral); porém, Deus – esse Deus escondido, que é o Bem absoluto e a felicidade subsistente e que, existindo como o Todo transcendente e o Bem comum do universo, é naturalmente amado por toda criatura mais do que a si mesma e apesar de si mesma – esse Deus é ansiado por nós e amado eficazmente sobre todas as coisas como sendo em sua própria natureza a Santidade mesma e o fim da nossa vida e o fim da ordem inteira dos nossos atos; mas apenas em razão de uma livre opção, que permanece em nosso poder declinar.

**Comentário:** Deus é o único fim ou bem que pode satisfazer plenamente a vontade humana. Nesta vida presente, o homem pode amar a Deus sobre todas as coisas e pode ordenar todos os seus atos a ele. Mas tudo isso só pode ser feito em razão de uma livre opção.

**[Texto]** Aqui ocorre um ponto de doutrina que mostra claramente, parece-me, a amplitude verdadeiramente humana e o alcance universal do pensamento de São Tomás. Ele ensina que fazemos a nossa primeira decisão a respeito do nosso fim último no momento em que a vida da razão e da personalidade amadurece na criança. Esse ato pode ser realizado em completo silêncio em nossas profundezas, mas é um evento extremamente grande. E cada vez que um homem se conduz para deliberar a respeito do seu fim último e para escolher o seu destino, ele recupera nesse ato algo dos primórdios absolutos de sua infância. Mas, quando um homem que delibera sobre a sua vida escolhe amar aquilo que é bom em si mesmo, o *bonum honestum*, a fim de vincular a sua vida a isso, ele se volta para Deus, quer ele esteja consciente disso ou não. E então, diz São Tomás, este homem, não importa se foi

criado na fé cristã ou entre os idólatras ou na floresta, tem a graça de Deus, sem a qual a nossa vontade ferida não consegue voltar-se eficazmente a Deus como o fim supremo da nossa vida.

**Comentário:** Tomás de Aquino (*Suma de Teologia*, I-II, q. 89, a. 6) ensina que, quando um indivíduo chega à idade da razão, ele se põe a deliberar pela primeira vez sobre o seu fim último. Se ele escolher um fim devido, isto é, algo que é bom em si mesmo, ele recebe a graça de Deus.

**[Texto]** Acrescentemos que, se a ética de São Tomás é uma ética da felicidade ou beatitude, ela é, no entanto, algo inteiramente diferente de um eudemonismo interessado, porque é também uma ética do amor; e, quando agimos corretamente, aquilo em que a nossa felicidade consiste (ou seja, Deus, o todo transcendente) é amado por nós em função dele e não de nós, e ele é amado sobre todas as outras coisas, e mais do que a nós mesmos; é em razão do nosso amor por ele que nós queremos ser felizes.

**Comentário:** a ética de Tomás de Aquino é uma ética da felicidade, mas não é uma ética de um eudemonismo interessado, pois, para Tomás, devemos amar a Deus sobre todas as coisas e devemos amar as coisas em função dele.

## LIBERDADE DE ESPONTANEIDADE

**[Texto]** Ser livre, em geral, é não sofrer nenhum impedimento, é não ser restringido. Mas essa noção geral pode ser realizada, como observei no início deste capítulo, de acordo com dois tipos especificamente diferentes. Há uma liberdade que consiste na ausência de necessidade; é a liberdade que acabei de descrever, a liberdade de escolha. Ela implica não apenas espontaneidade, mas também a ausência de toda necessidade, mesmo interna, e de todo determinismo.

**Comentário:** a liberdade de escolha consiste na ausência de necessidade.

**[Texto]** Há outra liberdade que, ao contrário, consiste meramente na ausência de coerção, uma liberdade que não é uma liberdade de escolha, não um livre arbítrio, mas que, no entanto, merece, num sentido bem diferente, o nome de liberdade. São os graus dessa segunda liberdade, a liberdade de espontaneidade, que considerarei agora.

**Comentário:** a partir de agora, Maritain tratará da liberdade de espontaneidade, que consiste na ausência de coerção, em diversos graus.

**[Texto]** Todos concordarão que uma pedra cai livremente quando nada a impede de obedecer à lei da gravidade, que é uma lei de sua natureza. Estamos aqui no grau mais baixo de espontaneidade.

**Comentário:** uma coisa tem liberdade de espontaneidade no primeiro grau, na medida em que obedece à lei da natureza.

[**Texto**] Um segundo grau de espontaneidade é representado pelos corpos orgânicos que têm vida vegetativa; um terceiro, pelos organismos que possuem vida sensitiva. O animal é livre em relação às condições estruturais ou à estruturas constitutivas que ele recebeu da natureza, no sentido de que a sua atividade no espaço depende de formas ou padrões de movimento que são percepções, ou seja, atos de conhecimento sensitivo. Assim, diz São Tomás, o animal se põe em movimento por meio de uma forma que serve como o princípio do seu movimento, que ele confere a si mesmo através da atividade imanente dos seus sentidos.

[**Texto**] Mas o animal não dá a si mesmo os fins de sua própria atividade. Estes são pré-estabelecidos pela natureza. Então, o voo da ave, que chamamos de livre e que depende das percepções da ave, se realiza de acordo com as estruturas psíquicas e com os instintos, que formam uma parte das condições estruturais com as quais a natureza dota a ave.

**Comentário:** os corpos orgânicos têm liberdade de espontaneidade no segundo grau, na medida em que possuem vida vegetativa. Os animais têm liberdade de espontaneidade no terceiro grau, na medida em que possuem vida sensitiva, isto é, na medida em que, a partir do seu conhecimento sensitivo, se põem em movimento.

[**Texto**] O quarto grau da liberdade de espontaneidade é aquele da vida intelectual. O ser humano não apenas age de acordo com formas e padrões de atividade que não são pré-estabelecidos pela natureza, mas que resultam de sua própria atividade cognitiva; além disso, os fins de seus atos não são impostos a ele pela natureza, como no caso do instinto animal. Capaz de ultrapassar o reino do sentido, capaz de conhecer o ser e naturezas inteligíveis, ele conhece tanto o que ele faz quanto os fins de sua atividade como tais. Por meio de suas próprias operações intelectuais, ele é capaz de examinar os fins de sua atividade.

**Comentário:** o ser humano tem liberdade de espontaneidade no quarto grau, na medida em que possui vida intelectual, isto é, na medida em que, a partir do seu conhecimento intelectual, pode estabelecer e examinar os fins particulares de sua atividade.

[**Texto**] Começando neste quarto grau de espontaneidade, entramos no mundo das coisas espirituais, que formam o nível supremo da criação.

[**Texto**] Neste ponto, a liberdade de espontaneidade se torna a liberdade de independência, pois neste ponto lidamos com pessoas dotadas de livre arbítrio e senhoras de suas ações, – pessoas, cada uma das quais é como um todo ou como um universo.

[**Texto**] Através do intelecto e da vontade, o universo inteiro entra na alma, tornando-se ali, enquanto existe de acordo com um ser intencional e de modo imaterial, a forma e o princípio interior das ações que a alma irá livremente proceder a executar. A natureza supra-física daquilo que é inteligente e amoroso como tal irá florescer nessa criatura em uma atividade de super-abundância, livre de toda restrição externa; ela será livre até mesmo, se posso dizer assim, daquela restrição interior constituída em cada ser criado pela sua natureza, pela sua estrutura constitutiva. Toda realidade externa se interioriza em tal atividade. “Que toda atividade minha surja de mim como de sua fonte e seja regulada por mim; que eu seja suficiente por mim mesmo para viver” – isso é o que a pessoa exige, de acordo com uma aspiração metafísica ineficaz. “Que a condição suprema da operação da inteligência e do amor em sua chama viva seja a condição da minha existência inteira!”

**Comentário:** no quarto grau, a liberdade de espontaneidade é chamada de liberdade de independência, pois neste ponto o ser humano é dotado de livre arbítrio, ou seja, é senhor de suas próprias ações. Com o conhecimento imaterial e universal adquirido pelo intelecto e com a vontade, o homem pode agir com liberdade. Assim, o homem tem certa independência em seu agir, mas essa independência é relativa, ou seja, é apenas uma aspiração metafísica ineficaz.

[**Texto**] Independente em sua raiz metafísica, pois aparece na criação como uma substância inteligente e é dotada de liberdade de escolha, a pessoa, – na medida em que é considerada na pura linha de suas aspirações como uma pessoa, – deseja assim passar para um grau cada vez mais elevado de liberdade de espontaneidade e independência.

**Comentário:** devido ao fato de que é independente em sua raiz metafísica, a pessoa humana deseja passar para um grau cada vez mais elevado de liberdade de espontaneidade e independência.

[**Texto**] Parece-me que às vezes não se deu ênfase suficiente ao aspecto dinâmico do pensamento de São Tomás. São Tomás diz claramente que um asno não tem um desejo natural de se tornar um leão, porque isso envolveria um desejo de destruir aquilo que ele é, ou seja, um asno. Mas a inteligência, o amor, a personalidade não são destruídos ao passarem de um grau inferior a um grau superior de ser. Longe de serem destruídas, essas perfeições transcendentais são então elas mesmas mais do que nunca. É por isso que existe em nós, como animais racionais, um desejo natural, que não é exatamente nosso mas de um elemento transcendental dentro de nós, de passar para além da condição humana: o que não ocorre, é claro, sem alguns acidentes, e o que frequentemente nos faz querer ser animais irracionais. Mas precisamente porque esses desejos de passar para além do estado humano não são desejos de nossa própria natureza específica, mas são apenas o produto de

um elemento transcendental em nós, eles permanecem ineficazes e condicionais. Nós não temos o direito de que eles nos sejam concedidos; se forem concedidos em alguma medida, isso é somente através da graça. Essas aspirações tendem ao super-humano; elas nos atormentam sem nos satisfazer. Não temos o direito de reivindicar a sua realização, porque não são aspirações específicas (conaturais) da natureza humana, mas apenas aspirações metafísicas (trans-naturais) de um elemento transcendental dentro de nós. Na verdade, é só em Deus, no Ser incriado, que essas aspirações encontram a sua realização.

**Comentário:** em razão de o ser humano ser uma pessoa com inteligência e amor, existe nele um desejo normal de passar para além da condição humana, ou para uma condição super-humana. Esse desejo existe por causa de um elemento transcendental que existe no ser humano. No entanto, tal desejo, considerado por si só, é apenas uma aspiração ineficaz e condicional. Mas ele pode realizar-se em alguma medida, através da graça divina.

[**Texto**] Apenas no quinto grau, – que é o grau divino, – a liberdade de espontaneidade e independência, assim como a personalidade, é absolutamente perfeita. A liberdade e a personalidade são perfeitas somente quando estão em ato puro. Deus existe por si mesmo, pela sua própria essência. O que os teólogos chamam de *aseitas* é o seu privilégio. A sua própria essência é o seu próprio ato de inteligência e amor. Para ele não há nenhum objeto especificante e nenhuma regra que não seja ele mesmo. E através da fé sabemos que ele é uma Trindade de Pessoas, cada uma das quais é tão puramente pessoa e tão livre de toda dependência, que não participa de tal essência, mas é tal essência. Ele é Liberdade de Autonomia em auto-subsistência; ele é Personalidade em um estado absolutamente puro.

**Comentário:** apenas Deus tem a liberdade de espontaneidade no quinto grau, pois ele é perfeitamente personalidade, e existe por si mesmo, pela sua própria essência. Deus não tem nenhum objeto especificante e nenhuma regra que não seja ele mesmo.

[**Texto**] Quanto à pessoa humana, ela é apenas uma pessoa em embrião. Como todas as pessoas criadas, ela está sujeita não só às realidades diferentes dela quanto aos objetos especificantes de seu conhecimento e de sua vontade, mas também está sujeita às leis que ela não fez, como medidas que regulam suas ações. E essa é a primeira derrota, infligida às aspirações da pessoa como tal, uma derrota muito mais profunda nos homens do que nos anjos.

**Comentário:** o ser humano é apenas uma pessoa imperfeita. Por isso, ele depende de coisas diferentes como objetos especificantes para o seu conhecimento e de leis diferentes para regular as suas ações. Essa dependência inflige uma primeira derrota às aspirações da pessoa humana.

[**Texto**] Ademais, a pessoa humana está envolvida em todas as misérias e fatalidades da natureza material, – as servidões e as necessidades do corpo, a hereditariedade, a ignorância, o egoísmo e a selvageria dos instintos. Essa é a segunda derrota, infligida à pessoa como tal, e essa derrota se origina não na transcendência de Deus, mas no fardo da natureza. A pessoa humana! Esse ser desafortunado, ameaçado pelo universo inteiro, que parece pronto para esmagá-lo, pretende ser um todo, ser uma pessoa! Ele é, de fato, um todo e uma pessoa! Ele é uma pessoa na raiz metafísica da personalidade. Mas como ocorre em coisas espirituais e corporais, que participam da mesma natureza específica, que são opacas para si mesmas, e cujo estado normal é o movimento, essa raiz metafísica, escondida nas profundezas do ser, se manifesta apenas através de uma conquista progressiva de si mesma por si mesma, realizada no tempo. O homem deve ganhar a sua personalidade, assim como a sua liberdade, e ele paga caro por isso, e corre muitos riscos. Ele é uma pessoa na ordem do agir apenas se as suas energias racionais e virtudes e amor derem tal rosto à multiplicidade torrencial que habita nele e imprimem livremente nele o selo da sua unidade radical e ontológica. Nesse sentido, um conhece a personalidade real e a liberdade real, enquanto o outro não.

**Comentário:** a primeira derrota se deve à transcendência de Deus em relação ao ser humano. Mas há uma segunda derrota, que é infligida às aspirações da pessoa humana pelo fardo da natureza material, na medida em que a pessoa tem um corpo material e por isso tem carências materiais, servidões materiais, instintos, etc. A pessoa humana é pessoa apenas em sua raiz metafísica, e por isso deve conquistar progressivamente a sua personalidade e a sua liberdade.

[**Texto**] A personalidade, que é metafisicamente impossível de perder, sofre muitas derrotas nas esferas psicológica e moral. Ela corre o risco de contaminação das misérias da individualidade material, de sua mesquinhez, de suas vaidades, de seus maus hábitos, de sua estreiteza, de suas predisposições hereditárias, de seu regime natural de rivalidade e oposição. Pois o mesmo ser que é uma pessoa e subsiste através da subsistência de sua alma é também um indivíduo em uma espécie e uma poeira no vento.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

## O DINAMISMO DA LIBERDADE

[**Texto**] Entendidas essas coisas, percebe-se imediatamente a consequência que elas implicam desde o ponto de vista daquilo que se pode chamar de dinamismo da liberdade. A primeira liberdade (liberdade de escolha) existe em função da segunda liberdade (liberdade de espontaneidade ou de independência) à qual as aspirações da personalidade tendem. Chamei essa segunda liberdade de liberdade de espontaneidade ou de independência. Agora, para descrevê-la mais claramente em sua relação com as aspirações da pessoa, podemos também chamá-la de liberdade de exultação, e no sentido paulino, não kantiano, de liberdade de autonomia.

[**Texto**] A liberdade de escolha, o livre arbítrio, não é o seu próprio fim. Ela é ordenada à conquista da liberdade no sentido da liberdade de exultação ou de autonomia. E é nessa conquista, exigida pelos postulados essenciais da personalidade humana, que o dinamismo da liberdade consiste.

**Comentário:** existe um dinamismo da liberdade, porque a liberdade de escolha existe em função da liberdade de espontaneidade, também chamada de liberdade de independência (ou de exultação ou de autonomia). A primeira não é o seu próprio fim, mas é ordenada à segunda. A conquista da segunda é exigida pela personalidade humana.

[**Texto**] Nesse dinamismo estão envolvidas duas formas essencialmente distintas, que eu só posso discutir brevemente; uma forma social e uma espiritual. Se nós lembrarmos o que acabou de ser dito sobre as duas derrotas infligidas a nós em relação às reivindicações da personalidade em sua linha puramente formal, – uma pela transcendência divina e a outra pelo fardo da natureza, – podemos dizer que o objeto da forma social do dinamismo da liberdade é remediar a derrota infligida pela natureza; enquanto o objeto da forma espiritual desse dinamismo é remediar a derrota infligida pela transcendência de Deus.

**Comentário:** existem dois dinamismos da liberdade, pois um tem uma forma social e o outro tem uma forma espiritual. O dinamismo social visa a remediar a derrota infligida pela natureza material, ao passo que o dinamismo espiritual visa a remediar a derrota infligida pela transcendência de Deus.

[**Texto**] Na ordem da vida social, aparece que o fim da vida civil é um bem comum terreno e um empreendimento comum terreno, cujos mais altos valores consistem em ajudar a pessoa humana para que ela possa libertar-se das servidões da natureza e alcançar a sua autonomia em relação a estas.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

[**Texto**] A civilização tem sua origem ao mesmo tempo nas exigências da nossa natureza racional e na liberdade, no sentido da liberdade de escolha ou livre arbítrio, e assim a constituição da comunidade política, que é começada, preparada e ditada pela natureza, é completada como uma realização humana da razão e da virtude. E através do dinamismo da liberdade, a civilização, tomando o seu ponto de partida na natureza e na liberdade, tende à liberdade no sentido da liberdade de autonomia, – a expansão e a realização crescente da natureza humana. Ela tende a uma liberdade terminal, que é terminal apenas desde um certo ponto de vista e em uma certa ordem de coisas (visto que ela se refere apenas a um fim infra-valente ou intermediário), que pode ser descrita da seguinte maneira. A vida civilizada tende a conceder à pessoa humana, – isto é, à pessoa concreta de cada membro da multidão, – uma

medida cada vez maior de independência em relação às restrições externas e internas da Natureza; uma independência que cresce de acordo com as tendências e a lei íntima da própria natureza humana, como humana e dotada de razão e assegurada pelas garantias econômicas de trabalho e propriedade, por direitos políticos, por virtudes civis, e pela cultura da mente. Desse modo, são preparadas certas condições e certos meios e certos começos de liberdade espiritual, da liberdade puramente e simplesmente terminal, cuja conquista e realização transcende a ordem própria da natureza e da comunidade civil.

**Comentário:** a civilização, ou seja, a comunidade política é começada, preparada e ditada pela natureza humana, mas é completada pela razão e pela virtude humanas. Assim, a comunidade política é exigida pela liberdade de escolha. No entanto, devido ao dinamismo da liberdade, a liberdade de escolha, que é inicial, tende à liberdade de autonomia, que é terminal. Isso se dá de dois modos. De um modo, a vida civilizada tende a conceder a cada pessoa concreta da sociedade uma medida cada vez maior de independência em relação às restrições da natureza material, o que resulta em garantias econômicas de trabalho e propriedade, direitos políticos, virtudes civis e cultura da mente. Essa liberdade é terminal em certo sentido e não em sentido absoluto. De outro modo, a vida civilizada prepara certas condições ou meios, e certos começos de liberdade espiritual, que é a liberdade terminal no sentido absoluto, mas a sua conquista e realização transcende a ordem da civilização.

[**Texto**] Assim, voltamos àquelas considerações sobre filosofia política que já foram expostas, e vemos como elas têm raiz em uma filosofia geral sobre o homem e a vida.

[**Texto**] Com referência a uma questão estritamente teológica a respeito do tipo de vida que a humanidade teria tido se Adão não tivesse comido do fruto proibido, São Tomás enuncia princípios que, em minha opinião, são muito úteis para iluminar a filosofia social e os problemas da liberdade e da autoridade.

[**Texto**] Ele pergunta: no estado de inocência, o homem teria tido autoridade sobre o homem, com um comandando e o outro obedecendo? E ele responde que o governo ou a autoridade do homem sobre o homem pode ser entendido de dois modos: ou como exercido sobre homens livres, ou como exercido sobre homens em um estado de servidão.

**Comentário:** Tomás de Aquino (*Suma de Teologia*, I, q. 96, a. 4) pergunta se no estado de inocência (isto é, antes do pecado original) teria existido autoridade de um homem sobre os outros. E ele responde que o governo, ou a autoridade, pode ser entendido de dois modos: na medida em que é exercido sobre homens livres, ou na medida em que é exercido sobre servos.

[**Texto**] O homem livre (no sentido da liberdade de espontaneidade ou de autonomia) é aquele que dispõe de si mesmo e tem domínio sobre a sua própria vida; o escravo, o homem no estado de escravidão, ou mais geralmente o homem no estado de servidão, é aquele que é referido ou ordenado a outro homem e ao bem próprio deste outro homem.

[**Texto**] E assim um homem comanda o outro como um homem livre quando ele o dirige não ao bem peculiar daquele que está dirigindo, mas ao bem comum do corpo político. Tal autoridade é requerida pela natureza da sociedade, na medida em que ela é humana, e é por isso que, segundo São Tomás, ela teria existido até mesmo no estado de inocência. Os filhos de um Adão inocente teriam sido governados, e governados como homens livres, e dirigidos ao bem comum da cidade. Tal autoridade teria existido entre eles. Suponho, em razão da minha filosofia, que eles teriam vivido sob o regime da democracia personalista que descrevi neste livro: o privilégio do estado de inocência (um privilégio que, receio, devemos considerar definitivamente perdido) sendo manifestado no fato de que os melhores e mais sábios teriam sido sempre escolhidos para governar os outros.

**Comentário:** segundo Tomás de Aquino, o homem livre (dotado de liberdade de autonomia) é aquele que tem domínio sobre a sua própria vida, ao passo que o servo é aquele que é ordenado ao bem do homem que o governa. O governo sobre servos não teria existido no estado de inocência, mas o governo sobre homens livres teria, sim, existido em tal estado, porque, onde há uma sociedade, é necessário que exista uma autoridade para dirigir o bem de cada um ao bem comum.

[**Texto**] Mas há outro tipo de governo ou autoridade do homem sobre o homem: é aquele que é exercido não sobre homens livres, mas sobre homens no estado de servidão. Isso ocorre quando aquele que dirige refere aquele que é dirigido à sua própria utilidade, à utilidade peculiar do próprio diretor. E isso é uma aflição real para a pessoa dirigida, diz São Tomás, – dar para o bem do outro o bem que deveria ser seu. É por isso que tal domínio do homem sobre o homem é uma punição que resulta do pecado; ele não teria existido no estado de inocência.

**Comentário:** Maritain expõe as palavras de Tomás de Aquino.

[**Texto**] Parece-me que essas observações vão bem longe. Elas colocam da maneira mais exata o problema da servidão, um problema que se refere à autoridade considerada na ordem econômica, em relação à administração das coisas e às funções do trabalho. Nas perspectivas tomistas, acredito que deve-se dizer que a escravidão, ou mais geralmente a servidão, tomada no sentido mais filosófico da palavra, é um estado em que um homem serve à utilidade privada de outro homem, e assim se torna como que uma parte ou um órgão deste outro homem; e embora o trabalho humano tenha sido sempre vinculado, de maneira mais ou menos extensa e em

diferentes graus, a uma forma ou outra de servidão, – escravidão estrita, servidão, domesticação, proletariado, – essa condição de servidão é repugnante à natureza humana. Ela é uma aflição para o homem, contrária às aspirações próprias da pessoa. Tanto quanto Karl Marx, São Tomás é ciente da humilhação infligida ao homem pelo que Marx chama de alienação do trabalho em benefício de outro, o que São Tomás chamou simplesmente de servidão. Tanto quanto Marx, ele torna inteligível esse desejo que nos possui, essa nostalgia por um estado em que o trabalho humano seria libertado e toda servidão seria abolida.

**Comentário:** segundo Maritain, Tomás de Aquino é tão ciente quanto Karl Marx da aflição gerada pela servidão humana, isto é, pela relação em que um homem opera para o benefício exclusivo de outro homem.

[**Texto**] Porém, em contra-distinção a Marx, ele nos faz entender que, para o progresso das sociedades humanas proceder na direção dessa libertação, esta seria completamente alcançada, – isto é, toda forma e modalidade de servidão, do serviço a outro para o bem privado e peculiar do outro, seria abolida para todos os homens, – somente no término do movimento da história humana. Isso não se realizará por uma mudança rápida e uma revolução messiânica a abolir a propriedade privada, mas por arranjos melhores e mais humanos da propriedade privada. Esse escape progressivo da servidão entre os homens depende, por um lado, do progresso técnico, notadamente dos serviços prestados pela máquina, e de certas transformações e transferências no regime de propriedade; mas também exige necessariamente, por outro lado, uma espiritualização progressiva da humanidade a ser causada pelas forças da alma e da liberdade e pelo fermento evangélico em ação na história humana.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

[**Texto**] Assim, esbocei o que constitui, em linhas gerais, o dinamismo da liberdade na ordem da vida sócio-temporal. Na ordem da vida espiritual, esse dinamismo tende – em virtude da graça – para aquilo que chamei há pouco de liberdade puramente e simplesmente terminal. Tal liberdade coincide com a plenitude e a perfeição do amor. São Paulo e São João da Cruz nos ensinam qual é a suprema liberdade de exultação e de autonomia, ao dizerem que onde o espírito de Deus reside, ali também está a liberdade (II Cor., 3, 17), e que, se você for conduzido pelo espírito, você não está mais sob a lei (Gál., 5, 18); que aqueles que são movidos pelo espírito de Deus, sendo realmente filhos de Deus, são realmente e perfeitamente livres, e que eles entram na própria vida das Pessoas Divinas. Então, tal é aqui embaixo o termo do progresso da alma, o penúltimo fim, onde, mesmo antes de ter aquela visão, que a união com um corpo corruptível proíbe, o tempo se une à eternidade. É da liberdade do próprio Deus que o homem espiritual perfeito desfruta, sendo independente de toda restrição externa, na medida em que ele depende apenas

da causalidade divina, que não é alheia a nada. Ele é suficiente por si só, porque ele perdeu a si mesmo, e a sua vida é a vida do amor subsistente que vive nele. Muito mais do que o sábio pagão, ele é um todo por si só, porque ele forma apenas um único espírito e um único amor com o Todo Divino. “Duas naturezas em um único espírito e amor”, como coloca São João da Cruz.

**Comentário:** portanto, o dinamismo da liberdade é a tendência da liberdade de escolha, que é inicial, para a liberdade terminal, que tem duas formas, a social que é relativamente terminal, e a espiritual que é absolutamente terminal. O homem espiritual perfeito desfruta, ainda nesta terra, da liberdade divina. E, mais do que o sábio pagão, ele é um todo por si só, ou seja, tem uma personalidade conquistada, porque forma um único espírito e um único amor com Deus.

[**Texto**] Assim, entendemos que a liberdade de escolha não é um fim em si mesmo, mas que escolhemos para finalmente não termos de escolher. A liberdade de escolha tende, como para o seu fim, para a liberdade terminal (terminal desde um certo ponto de vista e em uma certa ordem de coisas), a qual, na ordem da vida social e política, remedia a derrota infligida às aspirações conaturais da pessoa pelo fardo da natureza; e tende para a liberdade puramente e simplesmente terminal que, na ordem da vida espiritual, remedia pela santidade a derrota infligida às aspirações transnaturais da pessoa pela transcendência de Deus. A liberdade de escolha é mais livre do que a liberdade de exultação ou de autonomia, pois é livre não só de coerção, mas também de toda necessidade. No entanto, é menos perfeita, porque é ordenada a esta outra liberdade.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

[**Texto**] Na verdade e definitivamente, o ser ou a atualidade, de acordo com toda a amplitude analógica das perfeições internas que porta, é melhor que tudo. É melhor que a liberdade. Ninguém morre em nome do livre arbítrio; morre-se em nome da liberdade de autonomia ou exultação. E quando um homem morre em nome da liberdade, embora ele sacrifique sua existência por ela, esse sacrifício é feito em nome de uma existência melhor para seus companheiros. Pois essa liberdade, a liberdade de exultação e de autonomia, é apenas outro nome para a plenitude e a super-abundância de existência. Deus existe necessariamente. Ele conhece a si mesmo e ama a si mesmo necessariamente. E essa necessidade infinita é uma infinita liberdade de independência, de exultação e de autonomia. É *aseitas*, a liberdade de independência que é subsistente por si mesma.

**Comentário:** essa passagem é bem clara por si só.

## TRÊS FILOSOFIAS DA LIBERDADE

Agora, trataremos da seção 10 do capítulo “A philosophy of freedom” do livro *Freedom in the modern world* (Translated by Richard O’Sullivan. London: Sheed and Ward, 1935).

[**Texto**] 10. Encontraremos um problema análogo na ordenação da vida social. Como resultado, segundo parece, do fermento das ideias cristãs no pensamento ocidental, a ideia de Liberdade domina a maioria das grandes filosofias políticas dos tempos modernos. Mas de que modo? E qual noção de liberdade essas filosofias possuem? É aqui que a controvérsia começa.

[**Texto**] Para simplificar o assunto, pode-se distinguir, desde o ponto de vista da vida social, três filosofias da liberdade.

**Comentário:** no sentido social, pode-se distinguir três filosofias da liberdade.

[**Texto**] Pode-se construir a vida social sobre a Liberdade tomada no sentido da liberdade de escolha e como um fim em si mesmo – uma concepção que se pode chamar de liberal ou individualista, que hoje desvaneceu, mas que em sua roupagem francesa foi a moda dominante no século dezanove.

[**Texto**] Nessa concepção, a cultura e a sociedade têm como dever essencial a preservação de algo dado: o livre arbítrio do Homem; de tal modo que todos os atos possíveis de livre escolha possam estar disponíveis e que todos os homens possam aparecer como pequenos deuses, sem nenhuma restrição à sua liberdade a não ser a condição de que eles não impeçam uma liberdade semelhante no seu próximo. A dizer a verdade, essa filosofia política sofre de uma forma inconsciente de hipocrisia, pois ela ignora em benefício do homem em abstrato todos os fardos severos e pesados que repousam sobre o homem na vida real, e o fato é que um número limitado de homens pode desfrutar desse tipo de Liberdade apenas pela opressão do restante de seus próximos. Os valores essenciais da justiça social e do bem comum são esquecidos. E a tragédia inevitável à Liberdade tomada como um fim em si mesmo se desdobra: o direito absoluto de cada parte realizar a sua escolha tende naturalmente a dissolver o todo na anarquia e a tornar impossível qualquer realização da liberdade ou qualquer realização da autonomia, dentro da ordem e através da instrumentalidade da vida social. Na verdade, para evitar embaraços do tipo mais sério, são colocados em jogo mecanismos de compensação da ordem empírica que tendem a reduzir a uma ficção legal o ideal da liberdade individual que havia sido apresentado como um princípio absoluto; e assim, no fim, o sonho de tal cultura pareceu ser a construção de um sistema positivo de maquinaria social (tão eterno e complicado quanto o sistema aristotélico das esferas) colocado em movimento não pelo pensamento que se pensa a si mesmo, mas pela Vontade geral; e que tem dentro de si uma multidão de Fins-Em-Si-Mesmos burgueses com liberdade ilimitada para possuir e comerciar e desfrutar dos prazeres da vida.

**Comentário:** uma primeira concepção da liberdade é aquela que pode ser chamada de liberal ou individualista, que foi a moda dominante na França no século dezanove. Nessa concepção, a sociedade tem o dever essencial de preservar algo dado, que é o livre arbítrio do homem, de tal modo que todos os atos possíveis de livre escolha possam estar disponíveis e os homens tenham apenas uma restrição, a de não impedir a liberdade do seu próximo. Essa concepção ignora os fardos severos que atingem o homem na vida real, pois apenas um número limitado de homens pode desfrutar desse tipo de liberdade. A justiça social e o bem comum são esquecidos. O direito individual à livre escolha, considerado absoluto, tende a dissolver o todo na anarquia.

[**Texto**] Uma segunda filosofia política pensa corretamente que a vida social deve ser baseada não na liberdade de escolha, que chamamos de Liberdade Inicial, mas na Liberdade Terminal, a Liberdade de Autonomia. Mas essa filosofia concebe a Liberdade de Autonomia como um tipo de ação transitiva, que se expressa na produção e no controle; na realização material, na realização do poder. É nas mãos da própria comunidade política ou do Estado que essa filosofia busca a realização da liberdade no campo da história, pois ela vê no Estado a mais alta manifestação das forças fecundas de possibilidades futuras. Pode-se chamar essa concepção de liberdade imperialista ou ditatorial. Ela marcha firmemente no mundo em roupagem alemã e russa.

**Comentário:** uma segunda concepção da liberdade é aquela que pode ser chamada de imperialista ou ditatorial, que foi colocada em ação na Alemanha e na Rússia. Ela acerta ao se basear não na liberdade de escolha, que é meramente uma liberdade inicial, mas sim na liberdade de autonomia, que é uma liberdade terminal. No entanto, ela erra ao conceber a liberdade de autonomia como uma ação transitiva que consiste meramente na produção econômica e no controle político, ou seja, na realização material e na realização política.

[**Texto**] Especialmente em Hegel essa concepção dinâmica da Liberdade encontra a sua expressão concreta na Liberdade e no Poder e na Realização que se encarnam no Estado e que vêm a existir com o Estado e através de sua ação. Desde o tempo de Hegel essa concepção parece ter dominado o pensamento de historiadores e filósofos alemães; enquanto isso o pensamento da França no século dezanove continuou a ser controlado por Jean Jacques Rousseau e pela concepção da liberdade de tipo abstrato e estático, dada ao indivíduo com o seu próprio ser e que cabe a ele preservar como sua dignidade essencial. Observou-se frequentemente que o mesmo princípio que fez da liberdade a base do direito e um privilégio verdadeiramente divino deu origem a duas correntes de pensamento em oposição violenta.

**Comentário:** essa segunda concepção da liberdade é dinâmica e nela a liberdade só vem a existir pela ação do Estado. A primeira concepção é abstrata e estática, pois a liberdade é um dado do indivíduo e é uma dignidade essencial dele. O mesmo princípio da liberdade que está na primeira concepção deu origem a duas outras correntes de pensamento que se opõem entre si.

[**Texto**] Então, a liberdade do indivíduo, a liberdade de escolha, e a liberdade de autonomia, dão lugar à grandeza da tarefa comum. E uma dialética diferente entra em jogo: para assegurar o sucesso do empreendimento comunitário, gasta-se uma reserva de energia e de virtude que pressupõe a liberdade do indivíduo e que o próprio princípio dessa nova cultura pretende esgotar. O Deus Coletivo de um milhão de armas tende também, por sua própria natureza, à sua própria destruição.

**Comentário:** na segunda concepção da liberdade, a liberdade de escolha e a liberdade de autonomia dão lugar a uma grande tarefa comum. Neste caso, porém, para assegurar o sucesso de tal grande tarefa, deve-se esgotar a liberdade e a virtude do indivíduo, e assim tal empreendimento destrói-se a si mesmo.

[**Texto**] Aqui também, sem dúvida, a natureza humana fará ajustes espontâneos e dará aos homens substitutos da vida espiritual e razões pessoais para se oferecerem como sacrifício para a utilidade social, de tal modo que no longo prazo o sonho de tal cultura parecerá ser a produção de um Leviatã que domina a terra inteira, em favor de cuja Liberdade uma multidão de escravos felizes sacrificará alegremente suas almas.

**Comentário:** ainda para realizar essa segunda concepção, os homens se adaptarão espontaneamente, a fim de se sacrificarem, imaginando que produzirão um Leviatã que dominará a terra inteira.

[**Texto**] E para qual filosofia política a concepção da liberdade que defendemos conduz? De acordo com essa filosofia, a sociedade civil é essencialmente ordenada não para a liberdade de escolha de cada cidadão, mas para um bem comum da ordem temporal que providencia a verdadeira vida terrena do homem e que não é apenas material, mas também moral em seu escopo. E esse bem comum é intrinsecamente subordinado ao bem eterno de cidadãos individuais e à realização de sua liberdade de autonomia.

**Comentário:** Maritain defende uma concepção da liberdade segundo a qual o fim da sociedade civil não é a liberdade de escolha individual, mas sim o bem comum, que tem um caráter não apenas material, mas também moral. Ademais, esse bem comum é subordinado ao bem eterno de cada cidadão e à realização da liberdade de autonomia de cada um.

[**Texto**] Em outras palavras, o bem comum na ordem temporal é um fim intermediário e não final. Ele tem um caráter próprio que o distingue do fim último e dos interesses eternos da personalidade humana; mas parte de sua essência é a sua subordinação àquele fim e àqueles interesses, dos quais toma as suas normas ou padrões diretivos. Ele tem sua própria integridade e seu próprio bem, mas apenas na condição estrita de que reconheça essa subordinação e não se exalte ao nível de um bem absoluto. O centro fixo e absoluto a partir do qual ele toma sua direção não está dentro do Estado, mas fora dele. Portanto, é essencial que o Estado sofra a atração e tome sua direção de uma ordem superior de vida (que ele promove em maior ou menor medida nos diversos tipos de sociedade política) e que ele receba a impressão e fomenta o começo de algo que transcende a sua própria natureza. Segue-se que a sociedade política – se ela não tem o dever (que pertence a uma jurisdição superior) de guiar os seres humanos para a sua perfeição espiritual e para a sua completa liberdade de autonomia, em outras palavras para a Vida Eterna – no entanto, ela é essencialmente ordenada, mesmo através do fim temporal que dá ao Estado o seu caráter, ao estabelecimento das condições sociais que irão assegurar à massa dos homens um padrão de vida material, intelectual e moral que conduzirá ao bem-estar da comunidade inteira; de tal modo que todo cidadão possa encontrar nela uma ajuda positiva na realização progressiva de sua liberdade de autonomia.

**Comentário:** o bem comum é um fim relativo e não o fim último. Ele se subordina ao fim último e, portanto, não pode pretender ser um fim último. A sociedade política, com o seu bem comum, não guia os seres humanos para a sua perfeição espiritual (que é transcendente e eterna), mas deve fomentar o começo de tal perfeição e estabelecer as condições sociais que irão assegurar a todos os cidadãos o bem-estar material, intelectual e moral, de tal modo que eles possam encontrar na sociedade uma ajuda na realização de sua liberdade de autonomia.

[**Texto**] Se essa liberdade de autonomia teve sua mais alta expressão no heroísmo das armas, como nas civilizações militares, ou na nobreza da mente como na civilização aristocrática de Atenas ou na civilização hierática da Índia, seria absurdo sustentar essa conclusão como o fim da comunidade social: o bem-estar desta seria estabelecido e realizado numa minoria dos cidadãos pela degradação da maioria, como escravos ou párias, em estado inferior ao humano.

**Comentário:** o fim da comunidade social não é o heroísmo das armas, nem a nobreza da mente, que existiram em certas civilizações passadas, pois o bem-estar da comunidade não pode realizar-se apenas em uma minoria de cidadãos com a degradação da maioria.

[**Texto**] Falamos da liberdade de autonomia em seu puro e simples significado e não apenas num sentido relativo. Essa liberdade de autonomia encontra o seu tipo mais elevado no Santo. E por um paradoxo tão maravilhoso quanto estranho, esse tipo de perfeição que é de exaltação sobrenatural faz um apelo a homens de toda condição, pois é alcançado através da operação de uma boa vontade no coração secreto do homem. Então, uma civilização cujo bem comum é referido a um tipo tão transcendente deve necessariamente visar a assegurar para a massa de seus cidadãos as condições que sejam dignas do homem e que tornarão cada cidadão equipado para a vida da razão e da virtude no caminho de avançar para a liberdade perfeita e de alcançar o seu destino eterno.

**Comentário:** a verdadeira liberdade de autonomia realiza-se plenamente no santo, em uma perfeição sobrenatural. Assim, a civilização, com seu bem comum, deve visar a assegurar a todos os cidadãos as condições que os habilitarão para a vida da razão e da virtude e para avançar para a liberdade perfeita e para o seu destino eterno.

[**Texto**] Mesmo em suas origens mais humildes, a vida da razão e da virtude é uma mensagem e uma promessa, um começo de avanço. E embora o desenvolvimento da vida racional e moral do homem possa não definir o fim próprio e imediato da comunidade política, no entanto esse é o mais importante dos valores em referência aos quais (na medida em que a reta ordenação da comunidade permita a sua realização) esse fim é constituído. A comunidade política, como o grupo da família, promove assim no cidadão individual os começos de uma obra que o indivíduo leva ao seu término como membro de uma comunidade de uma ordem superior. No estado de natureza pura, essa comunidade mais elevada teria sido, no dizer de Leibniz, uma metafísica Cidade de Deus e dos Espíritos; no estado real, ela é a Igreja, cuja vida sobrenatural é comunicada sob formas visíveis ou de um modo inteiramente invisível para todos os homens de boa vontade.

**Comentário:** a comunidade política, assim como a família, deve promover no cidadão individual o começo de uma obra que ele só completará como membro de uma comunidade de ordem superior, que é a Igreja.

[**Texto**] A filosofia política, ordenada assim não à pura e simples liberdade de escolha, nem à realização da Liberdade do poder e do domínio sobre a ordem externa da natureza e da história, mas à realização e ao progresso da liberdade espiritual de pessoas individuais, irá fazer da justiça e da amizade os verdadeiros fundamentos da vida social. Ela irá colocar no primeiro plano, como o objeto principal da comunicação e do intercâmbio social, os bens da ordem moral que surgem da atividade imanente própria das naturezas espirituais cujo princípio interior pertence a um reino mais sagrado do que o Estado. Ela ordena às coisas de valor verdadeiramente humano

todos os bens materiais e todo o progresso técnico e toda a expansão do poder que também constituem uma parte essencial do bem comum do Estado. Isso pressupõe uma regra estabelecida da razão, um hábito de restrição e de temperança, uma certa abstinência no uso de coisas materiais; e pressupõe também a aplicação social das regras da justiça e da caridade aos atos que expressam a liberdade de escolha de cidadãos individuais, e tal liberdade de escolha é sempre respeitada como um privilégio da personalidade humana, mas nunca é idolatrada. Uma cultura social baseada nesses princípios combinaria em uma unidade mais elevada os elementos conflitantes aos quais as concepções unidimensionais que criticamos atribuem um valor exclusivo. Pois não é o livre arbítrio, nem o poder, mas a sabedoria e a bondade e a autêntica liberdade de autonomia, que fazem o cidadão ilustre, o qual contribui à vida social o seu elemento de maior valor. Em virtude do dinamismo da liberdade que descrevemos, a liberdade se estenderia desde o estado da liberdade inicial ou liberdade de escolha (através da qual a constituição da comunidade política, tendo sua origem, preparação e plano na natureza, alcança a sua realização como uma obra da razão e da virtude) até a liberdade terminal ou espiritual de seus cidadãos, e o dever da comunidade é providenciar as condições e meios que irão cuidar do bem comum da ordem temporal e promover certos começos e aspirações cuja realização completa transcende a ordem que é própria da vida social e da Cidade terrestre.

**Comentário:** a verdadeira filosofia política se ordena não para a mera liberdade de escolha, nem para a mera realização do poder e do domínio sobre a natureza material e sobre a história, mas sim para a realização e o progresso da liberdade espiritual de pessoas individuais, promovendo a justiça e a amizade. Ela ordena os bens materiais, o progresso técnico e a expansão de poder, que podem ser conquistados pelo Estado, aos bens e valores morais. Desse modo, a civilização baseada nessa concepção combina em uma unidade mais elevada os elementos conflitantes que as concepções unidimensionais defendem. Assim, de acordo com o verdadeiro dinamismo da liberdade, a liberdade parte da liberdade de escolha, que é uma liberdade inicial (pela qual a comunidade política é exigida pela natureza humana e é realizada como obra da razão e da virtude), e culmina na liberdade espiritual, que é terminal. Portanto, o dever da comunidade política é visar o bem comum e promover certos começos e aspirações que só podem realizar-se completamente em uma ordem que transcende a comunidade política.


## 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 nove livros, vários artigos acadêmicos e algumas traduções.


# A concepção de democracia cristã em Jacques Maritain


---

André Ricardo Randazzo Gomes

 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)

 [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)


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


 [www.facebook.com/atenaeditora.com.br](https://www.facebook.com/atenaeditora.com.br)


# A concepção de democracia cristã em Jacques Maritain


---

André Ricardo Randazzo Gomes

 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)

 [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)

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

 [www.facebook.com/atenaeditora.com.br](https://www.facebook.com/atenaeditora.com.br)