

PAULO MOACIR GODOY POZZEBON

**FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO DEMOCRÁTICO DE
JACQUES MARITAIN**

**Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação
do Prof. Dr. João C. K.
Quartim de Moraes.**

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
28/02/96.

Banca:

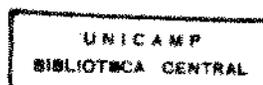
Prof. Dr. João Carlos Kfourri Quartim de Moraes

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (suplente)

Fevereiro / 1996



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA	Unicamp
V.	Ex
TOMBO BC	21057
PROC.	667196
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	2003/96
N.º CPD	

CM-0 00 85356-7

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Pozzebon, Paulo Moacir Godoy

P879f

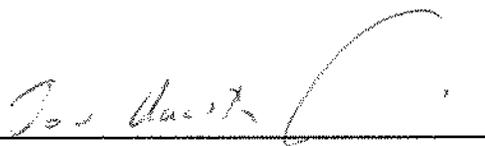
Fundamentos do pensamento democrático de Jacques Maritain / Paulo Moacir Godoy Pozzebon. - - Campinas, SP: [s.n.], 1996.

Orientador: João C.K. Quartim de Moraes.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

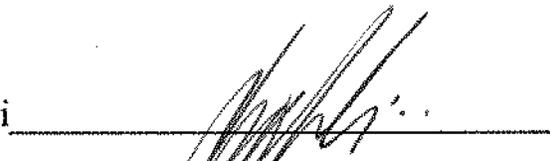
1. Maritain, Jacques, 1882 - 1973 - Filosofia. 2. Cristianismo e democracia. I. Moraes, João Carlos Kfourti Quartim de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

COMISSÃO JULGADORA

Prof. Dr. João C.K. Quartim de Moraes



Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi



Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto



Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (suplente)



Meus agradecimentos

ao prof. João Quartim de Moraes,

pela paciência e confiança

com que aguardou este trabalho.

Sincera estima e admiração.

A meus três amores,

Ana Maria, Ana Beatriz e André Luis,

quero dedicar os resultados

do tempo que lhes tirei.

**“A tragédia das democracias modernas é que elas
ainda não conseguiram realizar a democracia”.**

**“... a democracia é a única via por onde passam as
energias progressivas na história humana”.**

JACQUES MARITAIN

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
I - O ACESSO AO PENSAMENTO POLÍTICO MARITAINIANO.....	11
1. Maritain e o tomismo contemporâneo.....	11
2. O tomismo de Jacques Maritain.....	16
3. A base metafísica da filosofia de Jacques Maritain	23
4. Espiritual e temporal	30
5. As obras políticas	35
II - CRÍTICA DOS HUMANISMOS E DO MUNDO MODERNO.....	41
1. A noção de mundo moderno.....	41
2. Tragédia dos humanismos modernos.....	44
3. O crepúsculo da civilização e o novo humanismo.....	53
4. O Humanismo Integral e o projeto da Nova Cristandade.....	58
5. O Ideal Histórico de uma Nova Cristandade.....	64
6. A Democracia na Nova Cristandade.....	70
III - UMA FILOSOFIA DA DEMOCRACIA.....	75
1. Origens evangélicas do ideal democrático.....	77
2. O caráter natural da democracia.....	85
3. O conceito de democracia.....	96
4. Igualdade e democracia.....	106

5. Amizade civil e democracia.....	111
6. Autoridade e democracia.....	113
7. Soberania e democracia.....	118
8. Estado e democracia.....	122
9. O regime democrático proposto por Maritain.....	126
9.1. A fé democrática comum e a carta democrática.....	126
9.2. Os corpos intermediários e a animação espiritual e política.....	130
9.3. Os inimigos da democracia.....	133
9.4. Instituições propostas para um regime democrático.....	136
9.4.1. O regime proposto.....	136
9.4.2. Representação e governo.....	139
9.4.3. A condição operária.....	142
9.4.4. O caráter utópico e a instauração do regime proposto.....	144
 IV - PERSPECTIVAS ABERTAS PELA DEMOCRACIA.....	 151
1. O bem comum pode ser realizado pela democracia.....	151
2. A racionalização moral da vida política e o fim do maquiavelismo.....	157
3. A instauração de uma sociedade mundial.....	165
4. A cidade fraterna - democracia ou cristandade?.....	167
 CONCLUSÃO.....	 171
 BIBLIOGRAFIA.....	 174

INTRODUÇÃO

Este estudo pretende focalizar o pensamento de um filósofo, outrora famoso e influente, por uns acerbamente combatido, por outros firmemente defendido, considerado por alguns ainda como um grande pensador e por outros excluído dos livros de História da Filosofia em seu próprio país. Como a maioria dos filósofos pouco estudados, encontra-se agora esquecido pelos seus contemporâneos e desconhecido pelos pósteros. Retomá-lo e estudá-lo não é só uma oportunidade de render-lhe alguma justiça intelectual. É, antes, a oportunidade de enriquecer as meditações políticas contemporâneas com a profundidade e a ousadia de suas intuições e reflexões.

No Brasil, Jacques Maritain (1882-1973) foi mal lido e pouco compreendido. Estudiosos do pensamento luso-brasileiro chamaram atenção para o fato de sua influência entre nós ter sido predominantemente religiosa e política, muito mais que filosófica. Algumas de suas obras principais foram traduzidas para o português. Seus adeptos do Rio de Janeiro polemizaram longamente com seus detratores, representantes do tradicionalismo do Recife. Nos anos sessenta, esgotado o chamado “surto tomista” brasileiro, Maritain foi substituído por Mounier no papel de guia religioso e político da intelectualidade brasileira.

A publicação em 1967 do livro *O camponês do Garona*, erroneamente interpretado como uma “guinada à direita” que negava a obra anterior de Maritain, deu pretexto a que

fosse esquecido por quase todos os seus antigos seguidores. Esta interpretação, que pretende opor *O camponês do Garona* ao *Humanismo Integral*, é sinal claro de que a obra de Maritain foi lida muito mais do ponto de vista religioso e político que filosófico. Indica também que a obra do filósofo não foi lida no seu conjunto.

Nosso objetivo, neste estudo, não é apresentar todo o conjunto de sua obra filosófico-política e, muito menos, discorrer sobre qual seria a face do “verdadeiro Maritain”. Pretendemos tão-somente explorar um tema que, em nossa opinião, tem sido tratado com demasiada superficialidade. Escolhemos o tema da democracia por ser característico e, ao mesmo tempo, ponto nodal na interpretação da obra política de Maritain.

Com efeito, a democracia aparece sob diferentes acepções e valorações; recebe um juízo fortemente negativo nos anos vinte, nos anos trinta passa à qualidade de meio para a instauração da Nova Cristandade proposta, e finalmente, nos anos quarenta e cinquenta, é apresentado como o regime político por excelência, que, segundo alguns intérpretes, substitui o projeto anterior da nova Cristandade.

Ao quadro vasto e complexo das obras políticas de Maritain cabe então perguntar:

Qual é o conceito de democracia no pensamento de Maritain e em que medida está ligado a conceitos religiosos ou deles depende?

Quais são as possibilidades políticas, morais, civilizatórias e mesmo religiosas abertas pelo conceito maritainiano de democracia?

Como se relacionam no pensamento amadurecido de Maritain a democracia e a cristandade?

Para buscar respostas a estas questões, consideramos indispensável o estudo que privilegie as próprias obras de Maritain, mais que a literatura crítica sobre ele, porque intentamos aqui encontrar as relações entre democracia, cristandade, cristianismo, sociedade, moral e metafísica, dentro da própria doutrina de Maritain e não externamente,

nas tentativas históricas de realizar seus projetos. Para tanto parece-nos suficiente a pesquisa bibliográfica.

Este texto pretende expor o pensamento democrático de Maritain, evidenciando seus fundamentos filosóficos. O leitor haverá de nos perdoar tantas citações que tornam pesada a leitura e tão poucos comentários e críticas que possam avaliar de um ponto de vista atualizado as propostas maritainianas. Nossas metas são mais modestas. Escolher um tema incomum e bem pouco tratado pelos comentaristas especializados; reunir de uma determinada maneira o material disperso pelas muitas obras; conectar causas e efeitos, princípios e corolários; evidenciar as razões que justificam uma tese; distinguir o principal do secundário; afirmar compatibilidade ou incompatibilidade de textos separados por décadas; periodizar uma vasta e diversificada produção através de certos critérios; acreditamos que tudo isto é já analisar e interpretar a obra e o pensamento maritainianos. A exposição apresentada contém nossa interpretação. Os riscos de um resultado negativo correm por nossa conta.

O método utilizado procura reconstruir, com base nas obras políticas principais e em algumas secundárias, o encadeamento de idéias que justifica a concepção maritainiana de democracia. As traduções são quase todas nossas, exceto as citações de traduções portuguesas indicadas. Procuramos apresentar traduções as mais possíveis precisas e em conformidade com o sentido literal das frases, o que pode ter prejudicado, eventualmente, as qualidades literárias dos textos citados. Seguimos o sentido dado pelo contexto onde isso não foi possível.

Este estudo apresenta, no primeiro capítulo, os fundamentos metafísicos do pensamento de Maritain, o que lhe dá base à crítica dos humanismos modernos e do mundo moderno, a cujos impasses o projeto da Nova Cristandade (Capítulo II) pretende responder. A democracia é tematizada especialmente nos capítulos III e IV, em que procuramos prescrutar nas obras de Maritain as origens do ideal democrático, suas

relações com a natureza humana, possibilidades e limites de um regime democrático e as perspectivas abertas pela democracia à civilização.

Esperamos, com este trabalho, intervir modestamente para que a filosofia política maritainiana participe dos debates contemporâneos sobre a democracia, com os quais, o leitor verá, ela tem muito a colaborar.

CAPÍTULO I

O ACESSO AO PENSAMENTO POLÍTICO

MARITAINIANO

1. Maritain e o tomismo contemporâneo:

Jacques Aimé Henri Maritain (1882-1973) é um filósofo francês de grande notoriedade e influência nas décadas de trinta a sessenta do século XX. Coloca-se entre os principais pensadores tomistas deste século, notabilizado pela sua obra teórica nos campos da metafísica, política e estética, bem como pela sua atuação político-propagandística durante a Segunda Guerra e em anos subseqüentes.

Neto de Jules Favre (1809-1880) - advogado e político democrata célebre, que fizera oposição a Napoleão III e negociara em 1870 os interesses da França derrotada - Jacques Maritain iniciou sua formação filosófica no Lycée Henri IV e prosseguiu-a na Sorbonne, onde pôde assistir aos cursos de Émile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Victor Delbos e outros eminentes pensadores nos inícios do século XX; pôde também acompanhar de

perto a renovação produzida pelas obras de Henri Bergson num ambiente marcadamente materialista e cientificista, e assistiu a numerosas conferências deste filósofo¹.

Por esta época, suas convicções políticas voltavam-se para a militância socialista, de caráter tostoísta. Casou-se em 1904 com a russa de origem judia Raïssa Oumançoff, com quem viveu até à morte desta, em 1960, e que foi sua mais importante e constante parceria intelectual, tendo escrito com ela diversos livros que, se por um lado são secundários no conjunto de sua obra, por outro se agregam perfeitamente a este conjunto e dele fornecem bons esclarecimentos.

Convertido ao catolicismo em 1906, juntamente com a esposa, por influência de Léon Bloy, tomam ambos como diretor espiritual o padre dominicano Humbert Clérissac, que levaria o filósofo colaborar durante algum tempo com a Action Française de Charles Maurras, então em ascensão. Foi o mesmo padre Clérissac que indicou, a ambos, em 1910, a leitura da Suma Teológica de S. Tomás de Aquino, cuja filosofia abraçariam até suas mortes.

Com a relativa exceção de um artigo publicado em 1910², quando Maritain já havia decidido abandonar o bergsonismo mas ainda não abraçara o tomismo, todas as suas obras publicadas são posteriores a estas conversões e tem a marca de um tomismo que polemiza incessantemente com as filosofias modernas e contemporâneas.

O conjunto da obra de Maritain é vastíssimo, contando sessenta e seis livros publicados (deixou alguns inéditos), numerosos artigos, manifestos, entrevistas, prefácios e colaborações em obras coletivas. Escreveu-os, no período de 1910 a 1971 (embora o filósofo tenha produzido até sua morte em 1973), abrangendo Epistemologia, Metafísica (Filosofia do Ser, Teologia Natural e Filosofia do Espírito e da Liberdade), Filosofia Moral, Filosofia Política, Filosofia da Arte, estudos sobre pensadores medievais, modernos

¹ Impossibilitados de obter a obra autobiográfica de Maritain *Carnet de notes*, utilizamos como fonte de informações biográficas *As grandes amizades* de Raissa Maritain, bem como a cronologia apresentada por Henry Bars em *Oeuvres, 1912-1939*.

² *Le néo-vitalisme en Allemagne et le darwinisme*, aparecido em *Revue de Philosophie*, outubro de 1910.

e contemporâneos, temas de caráter propriamente teológicos, manuais didáticos de Filosofia, manifestos e até mesmo mensagens radiofônicas.

O exame de toda esta envergadura temática pode sugerir um filósofo sistemático, empenhado em demarcar todas as regiões do real e do saber com sua doutrina filosófica. No entanto, a leitura de sua obra mostra-nos que Maritain não é um filósofo sistemático. Em primeiro lugar não o é porque não considera o tomismo um sistema, no sentido em que o são os sistemas modernos (obras resultantes da criação individual, com marcas pessoais, quase artísticas); em segundo lugar, porque não realiza exposição sistemática (exaustiva e ordenada por um certo critério doutrinal) da maioria dos temas de que trata. Seus livros muitas vezes são compostos de ensaios reunidos, conferências, artigos já aparecidos em revistas ou mesmo cursos ministrados. São poucas e pequenas as obras que poderiam ser consideradas sistemáticas, sempre neste segundo sentido. Temos como exemplo *Sete Lições sobre o Ser e os Primeiros Princípios da Razão Especulativa*, ou ainda *Curto Tratado sobre a Existência e o Existente*. O livro *A Filosofia Moral - exame histórico e crítico dos grandes sistemas* é exemplo de obra sistemática começada e deixada sem a continuação que exporia sistematicamente o pensamento moral maritainiano. Contudo, Maritain repensa todos os campos do saber filosófico à luz do tomismo, e sempre retoma em livros mais tardios as teses que estabelecera em obras anteriores (às vezes décadas antes), fazendo, quando necessárias, algumas correções, o que confere grande coerência e unidade a sua obra.

Maritain é costumeiramente colocado entre os principais nomes do tomismo do século XX, ao lado de Mercier, Maréchal e Gilson. Sua influência, contudo, é mais extensa e diversificada.

Maritain influenciou os meios acadêmicos e filosóficos como divulgador de um tomismo renovado e atualizado, que não ignorava nem desconsiderava as contribuições da ciência ou de pensadores contemporâneos, como por exemplo Bergson, Freud, Blondel, Bréhier, Alfred Schmitt ou ainda a fenomenologia e o existencialismo seus

contemporâneos. Intelectual engajado, assistiu e participou dos principais momentos históricos e culturais do século XX, procurando neles interferir com sua obra: foi amigo pessoal dos escritores Charles Péguy e de Ernest Psichari; foi nome importante do chamado *renascimento tomista* dos anos trinta, chegando a manter os chamados Círculos Tomistas em sua própria casa; conferenciou e lecionou nos Estados Unidos antes e durante a Segunda Guerra Mundial; publicou numerosos escritos sobre a guerra e sobre a ocupação da França (dois destes escritos foram clandestinamente introduzidos e reproduzidos na França ocupada); foi embaixador da França junto ao Vaticano no período de 1945 a 1947; presidiu a delegação francesa na segunda Conferência Geral da Unesco; representou os intelectuais no encerramento do Concílio Vaticano II; recebeu os prêmios Grand Prix de Littérature da Académie Française (1961) e Grand Prix National des Lettres (1963).

É relevante ainda a repercussão de suas obras no campo da Filosofia da Arte, ainda que tenham sido poucas³. Suas obras principais sobre Epistemologia (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932) e Filosofia Moral (*La Philosophie Morale*, 1960) tornaram-se bastante conhecidas e são hoje referências, muito além das fronteiras do tomismo ou da filosofia cristã.

Sua mais notável influência exerceu-se, contudo, no campo da Filosofia Política. *Humanismo Integral* (1936) e *Homem e Estado* (1951) são, neste campo, suas obras mais importantes e talvez, dentre todas as que escreveu, as mais conhecidas. Suas demais obras de Filosofia Política receberam tradução em muitos países e algumas foram, recentemente, reeditadas na França. Suas obras completas têm sido editadas por Henry Bars na Suíça.

Sua influência exerceu-se também dentro da Igreja Católica. A alternativa política oferecida pelo Humanismo Integral foi bem acolhida por amplos setores do clero e do laicato; igualmente vasta foi a recusa por outros setores católicos, clérigos e leigos que

³ São elas: *Art et scolastique* (1ª edição, 1920, edição definitiva, 1965); *Réponse à Jean Cocteau*, 1926; *Frontières de la poésie*, 1935; *Situation de la poésie, em colaboração com Raissa Maritain*, 1938; *Sur le jugement artistique*, segundo capítulo de *Raison et raisons*, 1948; *La responsabilité de l'artiste*, 1961; *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, 1966.

viam em sua obra uma espécie de simpatia para com o comunismo. Numa época em que os fascismos apareciam como um caminho bastante atraente para muitos católicos, que nele viam a salvaguarda da ordem social e da influência da Igreja, Maritain foi alvo de diversas campanhas difamatórias por parte de integristas e tradicionalistas de diversos países.

Para avaliar a influência de Maritain na Igreja Católica, vale lembrar que os papas João XXIII e Paulo VI deixaram transparecer, em pronunciamentos oficiais, nítidas influências da obra política de Maritain, como, por exemplo, no discurso que este último pronunciou no encerramento do Concílio Vaticano II ou em certas passagens da encíclica *Mater et Magistra*, emanada pelo primeiro. Esta influência é admitida até mesmo pelos setores que vêem nisto um fato pernicioso⁴.

Assinale-se ainda a realização de diversos eventos acadêmicos para discussão da obra e legado de Maritain. Destacamos em Ancona, Itália, o Congresso Internacional organizado pelo Circolo Culturale "Jacques Maritain", em 1973; em Veneza, o Congresso Internacional organizado pelo Istituto Internazionale "Jacques Maritain" e pela Fondazione Giorgio Cini, em 1976; nos Estados Unidos, o International Maritain Congress realizado na Niagara University, em 1977; em Milão, o Congresso Internacional de estudo promovido pela Università Cattolica, em 1982; no Canadá, o Congrès International Jacques Maritain d'Ottawa, em 1982; em Palermo, congressos organizados pelo Istituto Regionale di Ricerca e Formazione Culturale "Jacques Maritain", em 1983 e 1984. Em São Paulo, "Encontro com Jacques Maritain", organizado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1983.

Finalmente, é sinal da permanência de sua influência a existência do Institut International "Jacques Maritain", sediado em Roma, que realiza congressos e publica regularmente *Notes et Documents de l'Institut International Jacques Maritain*; do Cercle d'Études Jacques et Raissa Maritain (Toulouse e Kolbsheim), que publica regularmente os

⁴ Marie-Joseph NICOLAS, Jacques Maritain ed il Magistero della Chiesa in Roberto PAPINI (cura) *Jacques Maritain e la società contemporanea*, p. 36-49.

Cahiers Jacques Maritain; do Jacques Maritain Center na Universidade de Notre Dame (Indiana, EUA) que publica escritos de Maritain em inglês; da American Maritain Society; da Canadian Maritain Society, ou ainda, a publicação de suas obras completas na década de oitenta.

2. O tomismo de Jacques Maritain:

Maritain concebe o tomismo como uma obra comum, desenvolvida aos poucos através dos séculos; não uma filosofia morta, simples objeto de pesquisa histórica, ou uma doutrina que vale tanto quanto as demais; o tomismo é uma sabedoria tradicional, mas ainda jovem e inventiva, capaz de debater os temas e problemas do mundo contemporâneo sem incorrer em irracionalismos ou preconceitos, capaz de dar o justo valor e o justo papel à inteligência e à razão, capaz de dialogar sem dogmatismos com as filosofias contemporâneas⁵.

Conceber o tomismo como obra comum significa negar seu caráter de sistema, tal como o são os sistemas modernos e afirmar seu caráter tradicional. O tomismo não é o resultado da meditação de S. Tomás anacronicamente proposto ao século XX, mas o resultado de uma reflexão iniciada por Aristóteles, retomada, sistematizada e potencializada (ver mais à frente as considerações sobre a filosofia cristã) por S. Tomás, continuada por seus discípulos dos séculos seguintes. Estes aplicaram os princípios tomistas a todos os campos do real e do saber e estenderam a armadura conceitual do tomismo, criando, precisando ou explicitando novos conceitos. Sustentando haver verdades, valores e aquisições intelectuais intemporais, afirma existir uma filosofia tomista em tradição contínua, mas não uma filosofia neo-tomista, que entende equivaler a dar validade atual a construções mortas do século XIII. Baseando-se nesta concepção,

⁵ *Sept leçons sur l'être et sur les premiers principes de la raison spéculative*, in BARS, p. 715-716.

Maritain fica à vontade para citar, ao lado de S. Tomás, Aristóteles, Caetano, João de Santo Tomás e outros, embora este ponto comporte interrogações⁶.

Maritain chega ao tomismo depois de uma completa formação filosófica, ao final da qual obteve o título de “agregé”. Iniciou-se no tomismo lendo diretamente as obras de São Tomás. Seria normal supor que freqüentasse também alguns autores neotomistas então importantes, como o Cardeal Mercier (1851-1926), E. Blanc (1846-1926), ou P. Rousselot (1878-1915) e outros. No entanto, além de S. Tomás, Maritain cita como fontes apenas Caetano e João de S. Tomás⁷. Dentre os seus contemporâneos, faz diversas menções muito respeitadas, mas nem sempre concordando com os citados, a G. Sertillanges (1863-1948) e a Garrigou-Lagrange (1877-1964). Ao mesmo tempo, afirma não reconhecer uma filosofia neo-tomista, mas apenas uma filosofia tomista. Sugere que os neo-tomistas de seu tempo vêm o tomismo tão somente como um sistema entre outros, não como uma tradição contínua dotada de unidade e atualidade, além de privilegiar o aspecto problemático (conceitual), em detrimento do aspecto mistagógico (ontológico) da filosofia de S. Tomás⁸. Para enfatizar sua concepção de tomismo como tradição em busca da verdade, prefere chamar-se tão-somente “tomista”, ou ainda “paleo-tomista”. Mesmo assim, não se confunda por isso a obra filosófica de Maritain, constituída no diálogo com as filosofias modernas e contemporâneas, com a daqueles tomistas que propugnavam tão somente a volta ou restauração da obra de S. Tomás pela simples explicitação e aplicação de seus princípios⁹.

⁶ “Aristóteles e S. Tomás não têm para nós uma importância privilegiada senão porque, devido a sua suprema docilidade às lições do real, nós encontramos neles os princípios e a escala de valores graças aos quais, sem arriscar o ecletismo e a confusão, todo o esforço deste pensamento universal pode ser salvo”. *Les degrés du savoir*, in BARS, p. 713.

⁷ Trata-se respectivamente, do cardeal italiano Thomas de Vio (1469-1534), dito Caetano, que foi geral da ordem dos dominicanos, e do dominicano português João de Santo Tomás (1589-1644), professor em Alcalá, célebre pelo seu *Cursus philosophicus thomisticus secundum exatam, veram, geminam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, publicado em Madrid (1637-1638) e também em Colônia, Roma, Lion, Paris e Turim Cf. CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*, p. 26.

⁸ Jacques MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et sur les premiers principes de la raison spéculative*, pp. 718-721.

⁹ Segundo Fernando Arruda Campos, seriam eles Roger Verneaux e os filósofos ligados ao Instituto Católico de Paris: Paul Bernard Grenet, Jean Marie Aubert, Michel Grison e Simon. Cf. Fernando Arruda CAMPOS, *Tomismo hoje*, p. 52.

Maritain concebe o tomismo como uma filosofia progressiva, que deve crescer continuamente "por progressiva autogênese do *próprio* organismo intelectual; por uma espécie de perpétua elevação e aprofundamento *de si mesmo*, por uma espécie de transfiguração da qual temos uma imagem bem imperfeita no crescimento dos organismos corporais"¹⁰. Esta, contudo, não é a única forma de crescimento.

O tomismo possui a capacidade de incorporar os resultados verdadeiros obtidos pelas demais filosofias e ampliar seu patrimônio conceitual sem risco de ecletismo ou incoerência, como um organismo doutrinal firmado inteiramente em princípios verdadeiros. Nisto reside seu caráter universal e perene. Por seu próprio crescimento ou por incorporação, o tomismo estaria destinado a realizar o progresso da Filosofia¹¹.

A vocação filosófica do tomismo não pára nisto. Consoante o clima intelectual do renascimento tomista dos anos trinta, Maritain quer contrapor o tomismo ao mundo moderno, sem incorrer em qualquer tipo de restauração medievalista. "O tomismo pretende usar a razão para distinguir o verdadeiro do falso, ele não quer destruir mas purificar o pensamento moderno, e integrar todas as verdades descobertas desde o tempo de são Tomás"¹². Daí denominar *antimoderno* a este projeto, mas também *ultramoderno*, na medida em que pretende não apenas negar, mas principalmente superar, através do tomismo, os erros das filosofias modernas¹³.

O tomismo não se confunde com os dados da fé ou com a teologia, mas é autenticamente filosofia e plenamente racional. Enquanto filosofia, é essencialmente natural e racional, seu domínio é constituído de objetos por si mesmo acessíveis às forças naturais do espírito humano. "Considerada no que a constitui formalmente como filosofia, a filosofia tomista, eu não digo a teologia tomista, a filosofia tomista é toda racional, nenhum argumento procedendo da fé penetra sua textura, ela não deriva intrinsecamente senão da razão e da crítica racional, ela não tira sua estabilidade de filosofia senão da

¹⁰ *Sept leçons sur l'être et sur les premiers principes de la raison spéculative*, in BARS, p. 727. Grifos do autor.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 727 e 728.

¹² Jacques MARITAIN, *Le docteur angélique, préface*, p. xii DDB.

¹³ Cf. Jacques MARITAIN, *Antimoderne, préface*, p. 14 e 15.

evidência experimental ou intelectual e da demonstração”¹⁴. Maritain valoriza o caráter racional do tomismo e a verdade de sua doutrina, mais que seu caráter cristão: “... se a filosofia tomista é filosofia, é enquanto racional, não enquanto cristã; ...”¹⁵.

Se, por um lado, a filosofia tomista independe dos dados da fé e não se confunde com a teologia, por outro lado o tomismo é, por excelência, a filosofia cristã: “A filosofia cristã não é uma doutrina determinada, ainda que de nosso ponto de vista a doutrina de são Tomás seja sua expressão mais acabada e a mais pura.”¹⁶. Maritain vê no tomismo uma filosofia compatível com os princípios da fé cristã, e que os exprime numa doutrina sólida e coerente. Suas virtudes advêm, tanto de sua verdade racional, quanto da receptividade e abertura às verdades reveladas.

O que torna cristã uma filosofia é a admissão irrestrita, como verdadeiros, dos dados revelados, especialmente da Encarnação, fatos que não podem se fundar sobre bases inteiramente humanas. Este “paradoxo, um escândalo” que se introduz para a razão não pode ser atenuado ou dissolvido, o que aboliria o caráter cristão dessa filosofia, igualando-a às outras filosofias modernas que, mesmo sem admitir a ordem sobrenatural, pela temática, conceitos e horizonte cultural são herdeiras do Cristianismo¹⁷.

O fato de ser cristã sobreleva e potencializa a filosofia em seu nível próprio, sem transformá-la em teologia e sem diminuir sua autonomia ou racionalidade. Com efeito, a filosofia que integra em seu saber conhecimentos advindos da religião cristã, quer sejam oriundos da revelação divina ou da tradição mística dos santos, quer sejam verdades sobrenaturais ou mesmo naturais, recebe uma característica intrínseca que modifica as condições de seu exercício, amplia seu alcance e retifica as verdades que adquire, sem abolir sua natureza original de filosofia. Por outro lado, a filosofia deixa seu posto tradicional de sabedoria suprema, para colocar-se abaixo da sabedoria teológica e da sabedoria mística.

¹⁴ Cf. Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, p. 643.

¹⁵ *Ibid.*, p. 655.

¹⁶ *Ibid.*, p. 654.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 650.

A filosofia cristã é a filosofia elaborada pela razão natural, voltada para o ser e por ele modelada, capaz de inteligir verdadeiramente sua realidade e exprimi-la racionalmente. Em tese a razão humana, sozinha, poderia atingir naturalmente estas verdades, sem necessidade de socorrer-se pelas contribuições trazidas pelo Cristianismo. Ocorre, contudo, que a situação humana está debilitada pelo pecado, “ferida” como diz Maritain, o que pode levar ao erro¹⁸.

A Graça e a Revelação divinas socorrem o homem porquanto retificam suas faculdades de conhecimento em sua ordem natural, fortificando-as e purificando-as dos erros; além disso, revelam realidades sobrenaturais que a razão natural não poderia alcançar por si mesma. Estas verdades reveladas não se contradizem com aquelas obtidas pela reta razão natural, mas as completam e as esclarecem.”Ao mesmo tempo em que ela (a graça divina) eleva a razão à vida sobrenatural, a fé, a fé viva restabelece a razão na santidade de sua natureza: não somente ela a protege contra os piores erros e lhe garante as verdades primordiais, mas ainda ela a fortifica no interior, restaurando o equilíbrio da natureza humana e a hierarquia normal das faculdades, intensificando a inclinação natural da inteligência para a verdade, livrando-a da curiosidade precipitada e febril, da ambição de esgotar a realidade apenas com suas forças naturais e de explicar todas as coisas com o que ela já conhece, colocando-a dentro de uma atmosfera de verdade, dando-lhe antecipadamente como que o gosto da verdade. Assim, a razão cristã é libertada da servidão que pesa sobre a razão atéia, da desordem que a atormenta, e ela se encontra mesmo situada nas melhores condições possíveis para escapar às causas de desvio que ameaçam constantemente a razão abandonada tão somente à sua natureza. Assim, a filosofia escolástica é cristã, não somente porque ela está de acordo com as verdades do

¹⁸ “Em Adão este entendimento era incapaz de errar, por causa da retidão absoluta das faculdades inerentes ao estado de justiça; mas era um privilégio de fato, devido à graça, não uma qualidade proporcionada de direito pela natureza. Após a queda, o homem se encontrando ao mesmo tempo despojado dos dons sobrenaturais e ferido em sua natureza, o entendimento humano se tornou, se bem que ele possa sempre atingir a verdade, tanto mais inclinado ao erro quanto a verdade lhe havia sido mais familiar”. Jacques MARITAIN, *Antimoderne*, p. 36.

Cristianismo, mas também e sobretudo porque ela está estabilizada e nutrida em nós pela vida cristã”¹⁹.

Alguns esclarecimentos são necessários ao tema, no que toca as relações entre filosofia e teologia. A teologia tem por objeto os dados revelados por Deus; tem a fé como pressuposto e, como ponto de partida, a Revelação pela qual o próprio Deus instrui a humanidade com verdades (não poderiam ser consideradas de outra maneira uma vez que procedem de Deus), concernentes tanto à ordem sobrenatural (inacessíveis à razão natural humana), quanto à ordem natural (em princípio atingíveis pela razão natural, mas circunstancialmente ignoradas). O objetivo precípua da teologia é elucidar racionalmente os dados revelados, isto é, tornar os dados revelados o quanto possível acessíveis e compreensíveis à razão natural, bem como deles extrair as conseqüências práticas para a vida humana. Ela não pretende eliminar o mistério, o que suporia a suficiência da razão natural para conhecer por si só a ordem sobrenatural, mas tão somente traduzi-lo em linguagem racional.

É natural, pois corresponde à natureza racional de ambas disciplinas, que a teologia se utilize da filosofia para atingir seus objetivos. A filosofia desempenharia aqui o papel de instrumento de verdade, utilizado segundo suas leis próprias. Ademais este uso não torna filosófica a teologia porquanto não abole seus princípios e objetivos próprios. Não torna teológica a filosofia porquanto esta continua livre e autônoma para buscar a verdade segundo seus próprios critérios racionais. Seria este, segundo Maritain, o justo e atual sentido da expressão “*philosophia ancilla theologiae*”²⁰.

¹⁹ Jacques MARITAIN, *Antimoderne*, pp. 97-98. Veja-se também *Antimoderne*, pp. 38-39. Veja-se a mesma tese também em *De la philosophie chrétienne*, pp. 652-653. Cf. também Antonio PAVAN, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, pp. 42-53 e 107-108. O leitor há de perdoar-nos esta longa citação. Trata-se de um ponto de capital importância para a compreensão do pensamento político maritainiano, necessário para compreender-se a necessidade de um Humanismo Integral e de uma Cristandade. Citamos aqui alternadamente *De la philosophie chrétienne* e *Antimoderne*, no tempo separados por pelo menos dez anos. Não se altera contudo, esta tese da regeneração pela graça divina, que reaparecerá veladamente em obras posteriores. Está apoiada diretamente nos textos de São Tomás, especialmente *Suma teológica*, Ia-IIae, q. CIX.

²⁰ Cf. Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, p. 658.

A filosofia, preservando sua autonomia, não é, *a priori*, limitada pela fé. Mas a liberdade da filosofia não é absoluta, o esforço de ampliar o conhecimento não está acima do real ou da verdade. Assim, é legítimo que a Revelação possa ensinar à filosofia, comunicando verdades sobrenaturais por si inacessíveis à razão natural, que a teologia formaliza e ensina em linguagem racional. É legítimo que mesmo algumas verdades filosóficas assim lhe sejam ensinadas. É legítimo que erros filosóficos sejam denunciados em nome do saber revelado. “Uma vez reconhecida a distinção de natureza entre filosofia e teologia, nada se opõe a que o pensamento, de posse das duas disciplinas, passe de uma à outra num só movimento concreto”²¹.

As relações entre filosofia e teologia, filosofia e revelação divina, assim concebidas, bem como seus fundamentos metafísicos adiante expostos, explicam as numerosas situações em que Maritain cita passagens dos Evangelhos ou das Cartas do apóstolo Paulo dando a estes textos valor de argumento filosófico. Isto aparece praticamente em todas as obras de Maritain.

Importa, finalmente, não confundir o tomismo maritainiano com apologética católica. Em primeiro lugar, porque esta, muitas vezes, nada tem a ver com a filosofia de S. Tomás; noutras vezes, nem mesmo tem qualquer base filosófica; finalmente, o próprio filósofo distingue conceitualmente sua argumentação da apologética: “Defesa racional da revelação cristã, a apologética procede segundo a luz natural da razão sob a direção positiva da fé. (...) Os testemunhos da tradição sempre consideraram que a defesa da fé embasa-se na pregação evangélica como na exposição dos mistérios.(...) Para defender a fé, a teologia usa o saber puramente racional e a história”²².

O tema da filosofia cristã nasceu dos estudos de Gilson, pela constatação de que o Cristianismo gerou pensamento, fecundou a cultura e a racionalidade com seu influxo. Maritain participou da polêmica sobre a existência e o caráter da filosofia cristã com dois pequenos livros, um que reproduz com acréscimos uma conferência diretamente sobre o

²¹ Cf. *Ibid.*, pp. 659-660.

²² *Ibid.*, pp. 670-671.

tema, outro aborda a importância do Cristianismo enquanto força cultural²³. Assinala que suas posições a respeito da existência e da natureza de uma filosofia cristã coincidem plenamente com as posições de Étienne Gilson, parcialmente com as posições de Maurice Blondel, e em nada com as posições de Émile Bréhier. Em *A Filosofia Moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas* (1960), Maritain abandona o caráter formalista das discussões anteriores e elabora um interessante estudo sobre a influência do cristianismo e das realidades reveladas na filosofia moral e dos problemas que trazem para esta última.

3. A base metafísica da filosofia de Jacques Maritain:

Como filósofo, Maritain dá grande importância à metafísica. Pode-se com certeza afirmar que *toda* a sua obra está baseada, e no mais das vezes explicitamente ligada, à metafísica aristotélico-tomista. Suas obras de diálogo com o mundo moderno, se por um lado têm uma temática epistemológica (o valor e o papel da inteligência na filosofia tomista contraposta ao uso degenerado que dela faz a filosofia moderna), por outro lado nunca deixam de expor seus fundamentos ontológicos (a intuição do ser, seu caráter analógico, sua essencial inteligibilidade). Suas obras morais e políticas utilizam conceitos basilares inteiramente dependentes da metafísica, como por exemplo os conceitos de Bem Comum, Pessoa, Humanismo Integral, Igualdade, Direitos Naturais, etc. Mesmo obras estéticas como *A intuição criadora na arte e na poesia* baseiam-se em considerações metafísicas.

²³ Trata-se respectivamente de *De la philosophie chrétienne*, publicado em 1933 e *Religion et culture*, publicado em 1930, continuado mais tarde com *Religion et culture II*, publicado no livro *Du régime temporel et de la liberté*, de 1933. Suas conclusões foram de certa forma antecipadas (de maneira ainda pouco precisa) pelo livro: *La philosophie bergsonienne: études critiques*, de 1914. Um texto tardio que completa o tratamento do tema é o capítulo V (Cristianismo e filosofia) do livro *A filosofia moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*.

Para melhor compreender os conceitos da filosofia política maritainiana, julgamos necessário mostrar aqui as noções mais gerais da metafísica que os fundamenta²⁴.

A noção de ser é transcendental, isto é, aplica-se a todas as coisas, independente de suas diferenças. Isso conduz ao fato de que a idéia de ser encontra-se em todos os diferentes seres sob formas diferentes, que fazem do ser um objeto de pensamento análogo e implicitamente múltiplo, apenas proporcionalmente uno. "... a idéia de ser, abarcando em seu alcance uma pluralidade indefinida de objetos, é uma idéia múltipla, que não é uma senão sob uma certa relação (de unidade de proporcionalidade). Assim, toda coisa pode se resolver no ser sem perder por isto suas diferenças, toda coisa pode ser considerada segundo o que ela é, e cai por isto mesmo sob as leis do ser"²⁵. Maritain é contrário a todo tipo de monismo, especialmente das filosofias modernas, que identifique todas as múltiplas formas do ser numa única substância, por exemplo identificando existência e pensamento. Se o ser é análogo, como afirma a tradição aristotélico-tomista, a substância material e a espiritual fazem parte do mesmo tecido do real²⁶.

A idéia de ser é o estofa comum do pensamento, cuja ação própria é fazer existir dentro do espírito o que existe fora dele. Esta é uma operação espiritual, levada a cabo pelos sentidos e pela inteligência. Inteligência ou Razão é a faculdade pela qual o espírito conhece, tornando-se adequado ao real. O ser é o objeto próprio da inteligência e toda coisa é inteligível na medida mesma em que é. Quanto mais espiritual um ser, tanto mais simples e inteligível, ainda que menos acessível à inteligência humana. A ininteligibilidade de algo deriva do não-ser que comporta. Sobre estas bases Maritain professa um rigoroso realismo, que confere um papel destacado à razão, oposto tanto aos diferentes idealismos quanto aos irracionalismos.

²⁴ O resumo que se segue, contendo as principais teses sobre ser e sobre Deus, baseia-se no antigo *Connaissance de l'être*, capítulo IV de *Antimoderne*, pp. 160-192, e *Sept leçons sur l'être et sur les premiers principes de la raison spéculative*, lições IV e V.

²⁵ Jacques MARITAIN, *Antimoderne*, p. 163.

²⁶ "A realidade é uma só e viva, e cada parte da realidade, tão delimitada que nossos métodos possam fazê-la parecer, está em relação harmoniosa com todo o resto. É por isto que o princípio essencial, o fundo próprio e fecundo de cada uma das ciências (como a maior parte de suas grandes descobertas), têm sua origem na metafísica, são devidos a um esforço de aprofundamento metafísico, que, como tal, tem um alcance universal, e se aplica àquilo que, nestas diferentes ciências, se encontra em relação com sua raiz comum". (*Ibid.*, p. 49).

Um outro conceito importante para compreender o pensamento de Maritain é a Causalidade. Maritain reprova nos filósofos e cientistas modernos a pretensão de esgotar todo o real no estudo dos fenômenos sensíveis, reduzindo todas as explicações a um cientificismo mecanicista, em detrimento da consideração das causas e realidades supremas, ao nível da metafísica. O princípio de causalidade afirma ter uma causa toda coisa que não é por si mesma, ou ainda toda coisa que tem uma existência contingente. A extensão deste conceito é quase universal, restando fora dela apenas a causa última de todos os seres, o Criador incriado. Portanto, o homem e a natureza humana, as sociedades e a vida social, entre outras realidades que interessam à filosofia política, só podem ser adequadamente considerados se ao saber científico (que recusa a discussão das causas) juntar-se o saber metafísico.

Causa, como conceito metafísico, é aquela realidade que dá a razão de ser de algo, isto é, dá aquilo pelo que uma coisa torna-se o que é, o que permite a completa inteligibilidade da coisa. Causa eficiente é aquela que dá a razão de ser de algo agindo, isto é, o agente causador de um efeito. A causa eficiente de alguma coisa tem seu ser distinto do ser do efeito causado e necessariamente tem mais ser e perfeição que este, a começar pela perfeição da existência²⁷. Portanto, a distinção dos graus de ser permite afirmar que aquilo que não é apenas por si mesmo supõe a existência anterior daquilo que é por si mesmo. A impossibilidade de remontar ao infinito põe a idéia de uma Causa primeira incausada.

Estas noções explicam, no mesmo plano do ser, a realidade divina e a realidade humana. Por isto Maritain pode recorrer continuamente às idéias de Deus, Graça e em certa medida à idéia de Revelação, sem transformar sua filosofia em teologia.

Deus é metafisicamente entendido como uma realidade absolutamente necessária, que existe por si mesmo e, portanto, não é causado por nenhuma outra causa. Ao

²⁷ A ação de uma causa sobre seu efeito é uma espécie de "comunicação no ser que se estabelece de uma coisa a outra". Esta relação entre uma causa e seu efeito determinado estabelece-se já antes da realização do efeito pela causa, sem o que um efeito qualquer poderia ocorrer. A mencionada relação estabelece-se no pensamento do agente ou, no caso dos agentes naturais, na inteligência que preside todo o ser. Com base nisto pode-se afirmar que todo agente (causa eficiente) age em vista de um fim, razão da ação.

contrário, é a causa de todo o ser, de tudo o que não existe por si mesmo, é portanto a inteligência livre que determina o fim de toda ação devida às distintas naturezas das coisas. Sendo o grau mais elevado do ser, o próprio Ser, Deus possui em plenitude, por sua própria essência, todas as perfeições, o que equivale a dizer que é infinito na ordem desta perfeição. Deus é pois a beleza, a bondade, a inteligência, a vida e todas as perfeições transcendentais. Enquanto cume do Ser, é acessível à razão natural; enquanto plenitude infinita do Ser, não pode ser por ela definido ou inteiramente conhecido, posto que a inteligência humana é limitada. Pela Revelação, ato gratuito que vem retificar e regenerar a natureza humana decaída pelo pecado, Deus revela ao homem realidades sobrenaturais que a razão natural não poderia alcançar.

O homem é uma realidade mista. “Animal racional, o homem é por definição o mais perfeito dos animais e o mais imperfeito dos espíritos.”²⁸ Colocado no mais alto grau da natureza animal e no mais baixo grau da natureza espiritual, o homem sofre o peso da animalidade e carrega as promessas do espírito e da razão. Como tudo aquilo que é criado por Deus, que é a bondade absoluta, do qual recebeu uma essência imutável, o homem é bom em sua essência, é por natureza voltado para o bem, para a virtude e para Deus²⁹. Não se confunda esta bondade natural da espécie humana com a natureza singular de cada indivíduo, que porta, “...com o fogo da antiga concupiscência, a carga hereditária, todo tipo de propensões defeituosas e viciadas”³⁰. Como realidade causada, o homem volta-se por sua natureza a seu fim último: o bem em si, beatitude perfeita, Deus. “...uma tal escolha de Deus como fim último é um ato conforme *àquilo que é*, pois é um fato de natureza, um fato ontológico, que um espírito criado não possa ter sua beatitude senão em Deus, e sua beatitude perfeita senão em Deus visto face a face”³¹. Causa causada, o homem é um agente livre, detentor de liberdades (o livre-arbítrio é apenas uma das formas de liberdade) e inteligência, embora limitados por sua natureza de criatura.

²⁸ Jacques MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, p. 332.

²⁹ *Ibid.*, p. 307.

³⁰ *Ibid.*, p. 308.

³¹ Jacques MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, p. 18-19, grifo do autor.

A natureza humana, considerada em sua integridade, é a suposição de que "...a natureza humana seria completa e acabada em perfeição na própria linha de suas aspirações, e antes de tudo das aspirações de sua parte superior; nem morte, nem doença, nem ignorância, estável dominação da razão; uma natureza humana *confirmada* na ordem que ela requer, e em toda plenitude que lhe pode convir em razão dos princípios de seu ser"³². Este otimismo metafísico não é entretanto ingênuo. O estado de natureza íntegra é apenas uma suposição abstraída dos melhores traços da condição humana. Homens são indivíduos que apenas *participam* da natureza de sua espécie, são uma pluralidade em que todos os indivíduos são incompletos e diversificados, gozam dos benefícios de sua natureza espiritual e racional, mas carregam o fardo pesado da animalidade. A esta situação, esta sim outrora possível, chama o tomismo "estado de natureza pura".

Mesmo esta não é a condição humana atual. A Revelação divina permitiu conhecer que o homem vive num estado de natureza decaída e ferida por causa do pecado original. Por causa deste, o homem perdeu os dons sobrenaturais de que gozava no Paraíso. A queda, apesar de haver ferido a natureza humana, desde então propensa ao erro e ao pecado, teve como efeito principal apenas devolver o homem ao seu estado natural. As dificuldades que tem para sobrepujar sua animalidade pela racionalidade, para organizar a convivência humana segundo a ordem racional, bem com outros sofrimentos, são apenas características de sua natureza complexa de animal racional. A condição humana é pois resultante das perfeições e imperfeições naturais da criatura animal-racional, secundariamente decaída pelo pecado original³³.

A Graça divina foi, entretanto, restituída ao homem por iniciativa gratuita e amorosa de Deus pelo mistério da redenção operada por Jesus Cristo. Sem restabelecer o estado anterior ao pecado original, a Graça religa o homem a seu fim último sobrenatural (Deus), fortifica a natureza (inclusive em seus aspectos intelectuais) e permite evitar o pecado³⁴.

³² *Ibid.*, p. 330, grifo do autor.

³³ *Ibid.*, pp. 331-332.

³⁴ Cf. *De la philosophie chrétienne*, p. 653, *Antimoderne*, p. 97-98; S. Tomás de AQUINO, *Suma teológica*, Ia-IIae, q. CIX, a. VIII.

Esta antropologia, metafísica e cristã, é a base sobre a qual Maritain edifica sua crítica aos humanismos modernos e sua proposta de um Humanismo Integral. Maritain reprova nos filósofos modernos, especialmente Rousseau e Kant, sua concepção de natureza humana que considera divinizada, não por Graça divina, mas por pretendida virtude do próprio homem. Tais doutrinas não permitem ver no homem uma natureza decaída pelo pecado, mas idealizam o estado puro da natureza humana. O Humanismo Integral os ultrapassa porquanto procura considerar o homem em sua integralidade e em sua condição real.

Um ponto a esclarecer especialmente importante para a compreensão do pensamento político de Maritain é a capacidade humana de fazer o bem em suas relações com a Graça divina. Considerando-se o fato de que o homem não goza de seu estado puro de natureza, mas vive um estado de natureza lesado pelo pecado, mesmo após a Redenção, pode-se legitimamente perguntar se o homem é capaz, sem o auxílio da Graça divina, de buscar e realizar o bem, seja individual ou coletivo, restrito ao útil ou superior a este. Da resposta a este problema depende a capacidade humana de construir uma civilização ou mesmo uma sociedade política boa e justa que não dependa da Graça divina, da Revelação, ou da inspiração cristã.

A resposta começa nos próprios textos de S. Tomás de Aquino, onde se discute se o homem pode querer e fazer o bem sem a Graça. Tendo ressalvado que nenhuma natureza, corpórea ou espiritual, pode se atualizar se não for movida por Deus enquanto primeiro motor e suprema perfeição formal (o que está em nível superior ao da questão focalizada), afirma: “No estado de natureza corrupta, ... , o homem falha, mesmo no que poderia por natureza alcançar, de modo que não lhe é possível fazer, só pelas suas faculdades naturais, todo o bem de que a sua natureza é capaz. Contudo, pelo pecado não ficou a natureza humana totalmente corrupta, de modo a ficar privada de todo bem natural. Por isso, pode o homem, mesmo no estado da natureza corrupta e por virtude da sua natureza, fazer algum

bem particular, como edificar casas, plantar vinhas e cousas semelhantes. Mas não pode fazer todo o bem que lhe é conatural, sem falhar em caso algum.”³⁵

Maritain conhece este texto e o leva em consideração, referindo-se veladamente a ele. Entretanto não aborda diretamente esta questão, responde-a no correr de outras discussões. Em *Reflexões sobre a inteligência e sobre sua vida própria*, após ter afirmado que a essência humana é boa e portanto tende ao bem, após ter afirmado que a Graça dá acabamento à natureza, mas não a destrói, afirma: “... no que concerne à civilização e à cultura, são Tomás ensina perpetuamente que elas se transformam e se corrompem se elas não continuam a obra da natureza, se elas se isolam dela ou lhe fazem violência: as leis positivas não são verdadeiramente leis senão enquanto são justas, e portanto enquanto derivam da lei natural, que exige ser particularizada por suas determinações variadas; ...”³⁶

Maritain reconhece, portanto, a possibilidade de uma organização social justa (dentre outras realizações humanas, como arte, educação e ciência) na medida em que se pautem pelas tendências naturais humanas. Reconhece também que a realização das postulações da natureza é necessidade essencial, mesmo em sociedades de inspiração cristã, que se beneficiam das virtudes infusas e da fé³⁷. A dificuldade que se põe é evitar erros, desvios essenciais, pecados, quando se prescinde do auxílio da Graça e da inspiração cristã. “De fato, e nas condições da vida presente, não é possível ao homem desenvolver sua natureza de uma maneira profunda e estavelmente reta se não for pelo céu da graça. Sozinho, ele não pode senão falhar (manquer) nas difíceis harmonias de virtudes, as difíceis regulações racionais, as puras consonâncias de justiça e de amizade sem as quais a cultura desvia de seus fins mais altos. (...) Uma civilização, mesmo autenticamente

³⁵ S. Tomás de AQUINO, *Suma teológica*, Ia-IIae, q. CIX, art. II, solução, p. 1952.

³⁶ Jacques MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, p. 308.

³⁷ “Entretanto, uma civilização mesmo cristã, e portanto sobrelevada em sua ordem própria pelas virtudes que vem do alto, é realizando (melhor que pelas forças da natureza sozinhas) as postulações mesmas da natureza que ela é assim sobrelevada. É a uma matéria, a atividades e a bens de ordem natural que ela aplica as regras da razão cristã, e a esfera onde ela se desenvolve é aquela das atividades naturais”. Jacques MARITAIN, *Religion et culture*, p. 559.

cristã, não escapa a muitos defeitos acidentais. Somente uma civilização cristã pode ser isenta de desvios essenciais.”³⁸

Se a razão humana, mesmo correndo grave risco de erro, é capaz de alcançar algumas verdades e até mesmo alcançar a existência de Deus; se certos textos do filósofo³⁹ nos sugerem que a Graça divina opera no mundo por caminhos que independem da pertença à Igreja (Maritain sempre se refere à Igreja Católica Romana) ou mesmo da profissão formal da fé cristã, resta estabelecer a necessidade desta. A fé, dom de Deus pelo qual o homem aceita a revelação divina e a ela se submete, franqueia à razão natural um conjunto de verdades naturais e sobrenaturais que retificam os conhecimentos humanos e portanto dirigem a ação, evitando os mencionados desvios. Em segundo lugar, pela fé o homem pede a Deus as virtudes sobrenaturais infusas bem como as virtudes teológicas que aperfeiçoam os indivíduos e que, conseqüentemente, modificam a ação destes e repercutem no corpo social. “É Deus quem nos cura. A Fé vem completar e aperfeiçoar a razão, como a graça vem aperfeiçoar a natureza: a Fé, que é uma plena e voluntária adesão da inteligência às verdades reveladas por DEUS, verdades de que a Igreja é depositária. (...) Pela Fé, a inteligência recebe diretamente e infalivelmente a divina substância sem a qual ela morre de inanição, pela Fé ela possui a Verdade”⁴⁰. Estas teses reaparecerão quando discutirmos o Humanismo Integral e a Nova Cristandade.

4. Espiritual e Temporal

Um tema central em Maritain, que atravessa toda sua filosofia da cultura, da civilização e da política é o da relação entre o espiritual e o temporal. Distinção derivada da metafísica acima exposta, necessita de alguns esclarecimentos para permitir a compreensão do pensamento democrático de Maritain.

³⁸ *Ibid.*, pp. 575-576.

³⁹ Cf. *Christianisme et démocratie*, p. 44-45 (nova); *Sur la philosophie de l'histoire*, capítulos 3 e 4; *Éléments de philosophie*, p. 8.

⁴⁰ Jacques MARITAIN, *Antimoderne*, p. 38.

A ordem temporal, na conceituação maritainiana, abrange o mundo natural e o mundo humano, tanto no que tem de material quanto na sua esfera cultural (as “obras do espírito”). Coincidindo com a ordem natural e com o terreno da História, a ordem temporal é o campo do perecível e do transitório.

A ordem do espiritual, por sua vez, abrange as coisas que não passam: as coisas divinas, o Bem supra-temporal, os fins eternos aos quais se ordena a pessoa humana, etc. Estamos no terreno do supra-histórico e do sobrenatural, “a ordem das coisas naturalmente sagradas que levam a marca do Pai dos seres e que têm nele o termo de seu movimento”⁴¹.

Essas duas ordens distintas dos seres não são estanques, mas se inter-relacionam e se imbricam mutuamente. Na pessoa humana, por exemplo, convivem e interagem elementos das duas ordens. Com efeito, segundo Maritain interpreta S. Tomás, o homem pertence por inteiro à sociedade política, como parte desta, a cujo bem comum se ordena inteiramente.

“O homem é 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 por conseguinte ser chamados a servir como meios para o bem temporal desta”⁴². Ao mesmo tempo, o homem ultrapassa a sociedade política e eleva-se acima desta e de seu bem comum “... segundo as coisas que nele e dele, originando-se da ordenação da personalidade como tal para o absoluto, dependem, quanto à sua própria essência, de algo mais alto que a comunidade política, e concernem propriamente à complementação - supratemporal - da pessoa enquanto pessoa”⁴³.

Se, por um aspecto as ordens espiritual e temporal se imbricam mutuamente, por outro, porque colocadas em diferentes graus do ser, a ordem espiritual transcende a ordem temporal e esta se subordina àquela. Não se trata, contudo, de uma subordinação passiva, mas de uma rica interação. “E se, para o cristão, esta ordem espiritual deve vivificar e

⁴¹ Jacques MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 10.

⁴² *Ibid.*, p. 30. Ver também *Du Régime Temporel et de la Liberté*, p. 18-19. Grifo do autor.

⁴³ *Ibid.*, p. 31.

sobrelevar a ordem temporal, não é como fazendo parte desta, é ao contrário, como a transcendendo, como sendo por si mesma absolutamente livre e independente dela. Numa palavra, a ordem espiritual goza perante a ordem temporal da liberdade de Deus perante o mundo”⁴⁴.

Essa distinção é uma aquisição “essencialmente cristã”, originada da distinção evangélica “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”; só para o cristão ela pode possuir pleno sentido e adquirir plena eficácia⁴⁵. Apesar disso, essa relação de distinção, transcendência e subordinação entre as ordens temporal e espiritual, produz, na esfera da cultura e das sociedades humanas, uma “sobrelevação” da ordem temporal, porquanto orienta a cultura e a civilização para seus fins sobrenaturais. “... diante das coisas que concernem ao absoluto no homem, é à realização perfeita da pessoa e de suas aspirações supra-temporais que a própria sociedade e seu bem comum estão indiretamente subordinados, como a um fim de outra ordem, e que os transcende. (...) Diante do valor eterno e da dignidade absoluta da alma, a sociedade existe para cada pessoa e lhe é subordinada”⁴⁶.

A ordem espiritual vivifica, impulsiona e orienta a ordem temporal, sem ser por esta condicionada. “Aos olhos do cristão, a cultura e a civilização, estando ordenadas para um fim terrestre, devem estar referidas e subordinadas à vida eterna que é a finalidade da religião, e proporcionar o bem terrestre e o desenvolvimento das diversas atividades naturais do homem segundo uma atenção efetiva aos interesses eternos da pessoa e de maneira a facilitar o acesso desta a seu fim último sobrenatural: o que sobreleva assim a civilização em sua ordem própria”⁴⁷.

Contudo, a ordem temporal não está a serviço da espiritual como simples meio ou causa instrumental - relação que caracterizou, segundo Maritain, a Cristandade medieval. Expressando com muita ênfase sua posição, Maritain entende ser a ordem temporal, em

⁴⁴ Jacques MARITAIN, *Humanisme Intégral*, p. 105.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁶ *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, pp. 26-27.

⁴⁷ *Humanisme Intégral*, p. 104.

relação à ordem espiritual, um verdadeiro fim intermediário ou infra-valente⁴⁸, isto é, “... o profano e o temporal tenham plenamente seu papel e sua dignidade de fim e de agente principal - mas não de fim último nem de agente principal mais elevado”⁴⁹.

Esta formulação, baseada nos ensinamentos de Leão XIII e nas distinções escolásticas, significa a autonomia do temporal na realização de suas finalidades próprias - “... bem terrestre e perecível de nossa vida neste mundo...”⁵⁰, onde se inclui o bem comum de uma sociedade, ainda que mantenha-se, em relação ao espiritual, numa “subordinação real e efetiva”. Essa noção permite a Maritain afirmar, entre outras propostas, a noção de um “Estado leigo cristãmente constituído”.

É através da mencionada subordinação que a ordem temporal é sobrelevada em sua ordem própria, pelo que se torna mais perfeita e capaz de realizar melhor os seus fins próprios. Por exemplo: um Estado possui autoridade suprema na ordem política. Ele não deve estar a serviço, como meio, de um poder religioso ou de uma obra meramente religiosa. Um Estado deve perseguir seus fins próprios, a saber, o bem comum temporal do povo que governa. Contudo, isso só se fará plena e retamente, sem desvios essenciais, se o Estado orientar-se também para a realização dos fins superiores e espirituais da pessoa humana através do respeito à pessoa humana, da justiça social (a miséria tende a afastar os homens de Deus), da liberdade de desenvolvimento da pessoa humana (ultrapassa a liberdade política), da educação, etc. Um tal Estado preserva a sua laicidade sem obstar o acesso da pessoa humana a seu fim sobrenatural. É ainda esta subordinação que estabelece como necessária a relação religião-cultura, ou ainda religião-política. Da inspiração religiosa que orienta e subordina, preservando sua autonomia de perseguição de seus fins próprios, depende a obra temporal para realizar-se de maneira correta, segundo a natureza humana e seus fins mais elevados.

⁴⁸ Cf. *Ibid*, p. 181.

⁴⁹ *Ibid*, p. 182.

⁵⁰ Jacques MARITAIN, *Religion et Culture*, p. 559.

A relação ora descrita entre temporal e espiritual, especificada na relação entre religião e organização social e política, sofre no campo da ação coletiva os mesmos efeitos da relação razão natural-revelação ou graça divina-natureza humana atrás descritas, e pelas mesmas razões: às sociedades humanas, marcadas pelos efeitos do pecado, é quase impossível realizar retamente suas finalidades próprias, no campo do bem comum terreno.

Já em *Religião e cultura* (1930), afirma Maritain: “Importa depois disto compreender bem que a cultura, a civilização, pertence por si ao domínio *temporal*, tem em outros termos um objeto especificador - o bem terrestre e perecível de nossa vida neste mundo - cuja ordem própria é a ordem natural. Sem dúvida ela deve ser subordinada à vida eterna, como um fim intermediário a um fim último. E, desta subordinação a um fim superior, ela recebe uma sobrelevação intrínseca em sua ordem própria: uma civilização cristã tem medidas mais altas, um justo ponto terrestre mais perfeito que uma civilização pagã; se se reflete que a caridade e as virtudes morais infusas lhe fortificam as virtudes e a amizade da qual a vida social-terrestre tem necessidade, compreende-se que as supremas regulações morais, graças às quais ela realiza sua obra terrestre, resultam da ordem sobrenatural”⁵¹.

A mesma idéia permanece em obras posteriores. *Os Direitos do Homem e a Lei Natural* expressam a mesma idéia com nova formulação: “... a sociedade civil está organicamente ligada à religião...”⁵². Descrevendo os caracteres de uma “sociedade de homens livres”, Maritain a denomina “teísta ou cristã”, entre outras razões porque “... ela reconhece que as correntes de liberdade e de fraternidade abertas pelo Evangelho, as virtudes de justiça e de amizade sancionadas por ele, o respeito prático da pessoa humana proclamado por ele, o sentimento de responsabilidade perante Deus requerido por ele tanto daquele que exerce a autoridade quanto daquele que a esta se submete, são a energia interna da qual a civilização tem necessidade para chegar à sua completa realização”⁵³.

⁵¹ *Ibid.*, p. 559.

⁵² Jacques MARITAIN, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 36.

⁵³ *Ibid.*, p. 30.

A compreensão das relações entre espiritual e temporal é a chave que franqueia o acesso às críticas que Maritain faz aos humanismos modernos, bem como as suas propostas de um novo humanismo e uma nova cristandade. É mesmo um elemento fundamental para a compreensão de todo seu pensamento político. Boa organização social e política será sempre aquela que visa aos bens temporais sem deixar de visar indiretamente (ou pelo menos não impedir) o acesso aos bens espirituais. O mesmo se aplica aos regimes democráticos, como adiante se discutirá.

5. As obras políticas:

O primeiro momento da reflexão maritainiana tem seu eixo principal interno ao mundo católico⁵⁴, focalizando a crise do mundo cristão perante o desenvolvimento do mundo moderno e dos valores burgueses nele encarnados. O conjunto dessa primeira fase da obra maritainiana pretende adequar e desenvolver o tomismo, para sustentá-lo e contrapô-lo como alternativa cristã ao pensamento burguês moderno, visando uma tripla meta - "retorno ao real e ao absoluto, pelas vias da inteligência, para a primazia do espiritual"⁵⁵ - para o que elabora numerosos trabalhos nos campos da Metafísica e Epistemologia, além de ensaios em que analisa filosoficamente temas do Catolicismo.

As principais obras deste primeiro período, aquelas em que esta meta é mais explicitamente buscada, são *Antimoderno* (1922), *Reflexões sobre a inteligência e sobre sua vida própria* (1924), *Três reformadores* (1925), *Primado do espiritual* (1927), *Religião e cultura* (1930) e *Da filosofia cristã* (1932). Esta fase conhece uns poucos textos políticos, na forma de pequenos ensaios dispersos pelos livros dessa fase, igualmente preocupados com a crise do mundo cristão.

O crescimento dos fascismos e o advento da Segunda Guerra Mundial deslocam progressivamente a obra maritainiana para um novo eixo: a crise da civilização ocidental

⁵⁴ Cf. Giorgio CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità*, p. 141.

⁵⁵ Jacques MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, p. 316.

nas suas esferas moral, histórica, cultural, filosófica e religiosa⁵⁶. Maritain volta-se para um campo mais vasto de reflexão, e as circunstâncias históricas exigem um amadurecimento maior de seu pensamento político. Obras como *Do regime temporal e da liberdade* (1933), *Humanismo Integral* (1936) ou *Os direitos do homem e a lei natural* (1942) atestam grande desenvolvimento do pensamento político de Maritain e o surgimento de suas propostas neste campo. Este segundo período da produção filosófica maritainiana dará origem a algumas de suas principais obras políticas.

Pode-se afirmar, porém, que entre o primeiro Maritain, preocupado apenas com a crise do mundo cristão e o ressurgimento do tomismo, e aquele dos anos que precederam e assistiram à Segunda Guerra, não há uma ruptura brusca, nem mesmo completa. As teses de outrora não são abandonadas. As obras posteriores a 1933 retomam-nas e repensam-nas, modificam algumas posições e incorporam-nas como fundamentos filosóficos para discussão das novas temáticas e preocupações.

As obras deste segundo período, em sua quase totalidade de cunho filosófico-político, possuem, entretanto, um diferenciador nítido: resultam de reflexões solicitadas pelos acontecimentos históricos, suas teorizações visam responder a questões por eles colocadas. Giorgio Campanini, importante analista do pensamento político maritainiano, explicita com clareza esse vínculo: “Eis: a diferença fundamental entre o Maritain político e o Maritain filosófico e metafísico reside propriamente nesta sua ‘databilidade’: todas as obras políticas maritainianas têm uma data, não apenas, evidentemente, em sentido cronológico, mas também em sentido cultural, na medida em que todas são uma reação aos acontecimentos e não seriam compreensíveis sem estes. As grandes vicissitudes da época - da guerra da Espanha ao nazismo, da Segunda Guerra Mundial ao Concílio - encontram na obra maritainiana uma correspondência puntual, ao ponto que sem esta

⁵⁶ Cf. Giorgio CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità*, p. 141.

constante atenção à história (história do mundo e história específica da Igreja) ela resultaria em sua profundidade, de todo incompreensível”⁵⁷.

Esta última assertiva é um evidente exagero. Sem dúvida a elaboração destas obras obedece a uma correspondência estreita com os acontecimentos históricos, mas todas estas obras tiram seus fundamentos da tradição tomista, em que pese a grande originalidade filosófico-política de Maritain e o fato de serem pouco explícitos estes fundamentos. Esta mesma razão nos impede de considerar verdadeira a idéia de uma ruptura ou oposição entre um Maritain filosófico e um Maritain político. O filósofo que criticava os pensadores modernos continua sua trajetória criticando também a política contemporânea. Os diversos livros metafísicos e epistemológicos deste período nos confirmam não haver tal oposição⁵⁸. Clarifica-se ainda mais o impulso principal de toda a obra maritainiana: contrapor aos erros do mundo moderno um pensamento cristão atual e bem fundamentado que subsidie - até ao nível de propostas práticas - a atuação do cristão no mundo.

Devido à mencionada datação, ocorrem nas obras deste período, dois tipos de discurso, ambos predominantemente filosóficos.

O primeiro, encontrado com maior frequência, é uma interpretação dos princípios filosóficos e espirituais da civilização europeia em crise. Nesta interpretação são discutidos, por exemplo, os totalitarismos comunista, fascista e nazista; o fracasso das democracias burguesas modernas, suas causas, suas consequências antropológicas e éticas. Exemplos claros deste tipo de discurso são os primeiros capítulos do *Humanismo integral*, do *Cristianismo e Democracia*, ou a conferência *O crepúsculo da civilização*.

Voltado para a situação presente, este discurso não pretende ser histórico ou científico-social. Mesmo num texto circunstancialmente datado e panfletário como é

⁵⁷ Gioglio CAMPANINI, *op. cit.*, p. 15. Este autor, da universidade de Parma, é um dos melhores estudiosos italianos do pensamento de Jacques Maritain, tendo publicado sobre o tema *L'utopia della nuova cristianità: introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain* (1975) e *Maritain politico* (1977), em colaboração com Nicola Antonetti. Escreveu ainda estudos sobre Mounier e sobre a relação Cristianismo-Sociedade.

⁵⁸ São eles: *Sete lições sobre o ser e sobre os primeiros princípios da razão especulativa* (1934), *Ciência e sabedoria* (1935), *A filosofia da natureza* (1935), *Quatro ensaios sobre o espírito em sua condição carnal* (1939), *De Bergson a Tomás de Aquino* (1944), *Curto tratado da existência e do existente* (1947), *A pessoa e o bem comum* (1947) e *Razão e razões* (1948).

Através do desastre, em que Maritain discute a queda da França em 1940, não é privilegiado o estudo das causas históricas ou políticas; o autor busca alcançar os princípios filosóficos e espirituais que deram origem aos acontecimentos, extraíndo destes e daqueles as conseqüências filosófico-políticas e filosófico-antropológicas. O trecho a seguir ilustra o exposto: “Não é exato que o esmagamento da França, como o pretendem as propagandas totalitárias, seja o sinal de uma impotência essencial e de um mal essencial da democracia como tal. Não é tão pouco exato que seja o sinal de uma decadência e de uma corrupção que tocara ao povo francês em particular e à democracia francesa em particular. O esmagamento da França é o sinal de um princípio mórbido e de um princípio falso que não são consubstanciais à democracia, mas ameaçam a todas as democracias modernas, porque derivam de uma falsa filosofia da vida, que há muito nelas vive de uma vida parasitária”⁵⁹.

Um segundo tipo de discurso, menos freqüente neste período e mais freqüente no que lhe sucede, é aquele em que Maritain analisa do ponto de vista da filosofia tomista temas permanentes e centrais do pensamento político: amizade civil, bem comum, maquiavelismo, liberdade, autoridade e outros. É o momento da exposição doutrinária, em que o filósofo busca precisar as essências e os fundamentos das realidades estudadas. Exemplos deste discurso são os livros *Os direitos do homem e a lei natural* e *Princípios duma política humanista*.

Os livros publicados nos anos do imediato pós-guerra situam-se na mesma esfera temática; mais de um deles foi escrito durante a guerra e publicado mais tarde.

Nos anos cinqüenta abre-se um novo período no pensamento maritainiano, sem que se possa mais uma vez caracterizá-lo como alguma ruptura ou oposição. Desloca-se a tônica das obras, que enfatizava obras políticas bem datadas de crítica da civilização que a guerra destruía, para obras que buscavam estabelecer bases filosóficas e espirituais novas para a reconstrução do mundo ocidental. Este período mescla livros de filosofia política,

⁵⁹ Jacques MARITAIN, *Noite de agonia em França*, p. 291. Este livro, traduzido e prefaciado por Tristão de Athayde e publicado no Rio de Janeiro já em 1941, é a tradução de *À travers le désastre*.

filosofia moral, filosofia da arte, filosofia da história, teologia e memórias. As obras políticas deste período são *Homem e estado* (1951), *Sobre a filosofia da história* (1957) e *O filósofo na cidade* (1960). Interessam à filosofia política alguns capítulos de *A filosofia moral* (1960). A morte de Raïssa Maritain, em novembro de 1960, fecha este período. Depois disto, Maritain liga-se aos Irmãozinhos de Jesus, em Toulouse, e sua meditação volta-se para obras de cunho nitidamente teológico que não são isentos, entretanto, da fundamentação filosófica e do debate com o mundo contemporâneo.

As obras de filosofia política, em que nos baseamos para a realização deste trabalho, têm origem variada: cursos, conferências, coletânea de artigos ou de ensaios e mesmo alguns livros escritos como um todo orgânico. Estas obras pertencem ao segundo e terceiro períodos acima caracterizados, sem que isso signifique abandono das teses do primeiro período. Ao contrário, as obras metafísicas e os ensaios críticos sobre o cristianismo e a filosofia cristã (de que expusemos um pouco neste capítulo) estão supostas e embasam implicitamente tudo o que afirmam as obras de filosofia política. *Do regime temporal e da liberdade* é o livro que abre o segundo período; é a primeira das obras políticas e contém ensaios que mostram explicitamente como a filosofia tomista de que Maritain havia se ocupado até então fundamenta os novos temas, retomados, aprofundados e consolidados a partir de *Humanismo Integral*.

Relacionamos abaixo as obras centrais da filosofia política maritainiana:

Do regime temporal e da liberdade (1933)

Humanismo integral: problemas temporais e espirituais de uma Nova

Cristandade(1936)

Os direitos do homem e a lei natural(1942)

Cristianismo e democracia(1943)

Princípios de uma política humanista(1944)

A pessoa e o bem comum(1947)

O homem e o estado(1951)

Sobre a filosofia da história(1957)

Algumas obras secundárias, que se não introduzem novas teorias, têm a vantagem de explicitar e esclarecer numerosos pontos que as obras principais deixam obscuros, são:

Carta sobre a independência (1935);

O crepúsculo da civilização (1939);

Confissão de fé (1939);

A pessoa humana e a sociedade (1939);

Da justiça política: notas sobre a presente guerra (1940);

Através do desastre (1941);

A educação na encruzilhada dos caminhos (1943);

Através da vitória, (1945);

Mensagens (1941-1944), (1945);

Pela justiça: artigos e discursos(1940-1945), (1945)

Razão e razões: ensaios destacados, (1947);

Reflexões sobre os Estados Unidos, (1958);

O filósofo na cidade, (1960);

O camponês do Garona, (1965).

CAPÍTULO II

CRÍTICA DOS HUMANISMOS E DO MUNDO MODERNO

Temática basilar no edifício do pensamento maritainiano é a crítica do mundo moderno e a crise de seus humanismos antropocêntricos. Com efeito, é a análise do mundo moderno um dos primeiros temas tratados por Maritain, e também um dos mais permanentes: aparece na grande maioria das obras desde os anos dez até o final da Segunda Guerra Mundial. É ainda essa análise que solicita a discussão das relações espiritual-temporal, permite a crítica ao ateísmo e a afirmação do primado do espiritual. O juízo de Maritain sobre os totalitarismos, sobre as democracias burguesas fracassadas e sobre a guerra apóia-se diretamente nesta análise. A própria doutrina do Humanismo Integral não é mais que uma resposta à crise do mundo moderno, procurando orientar a atuação do cristão nele inserido.

1. A noção de mundo moderno.

O mundo moderno recebe, nas primeiras obras de Maritain, um juízo negativo e severo que, sem modificar-se nos seus pontos essenciais, vai-se atenuando à medida em que é retomado em obras posteriores.

Maritain caracteriza o mundo moderno como a civilização surgida da dissolução da cristandade medieval e que se estende aproximadamente até as duas guerras mundiais.

Suas marcas características são uma cultura profana que se separa progressivamente de Deus e busca valorizar antropocentricamente o homem que a Idade Média desvalorizara e esquecera. Desta busca resulta o princípio da Independência Absoluta da criatura, típico do pensamento moderno. Liberdade, interioridade, verdade e vida devem ser procurados na consciência humana, "... consistem essencialmente numa oposição ao não-eu, numa reivindicação de independência do *interior* em relação ao *exterior*"⁶⁰. A consciência humana - não mais a autoridade divina, a autoridade humana ou o primado do objeto - é agora a origem criadora de tudo o que pode reger a vida humana ou mesmo o conhecimento, como leis, dogmas, deveres, definições, etc.⁶¹.

Em *Antimoderne*, Maritain abstém-se de descrever minuciosamente os princípios espirituais do mundo moderno, remetendo às descrições do *Syllabus* de Pio IX e do *Pascendi* de Pio X⁶². De uma maneira bastante próxima a estes documentos pontifícios, nas suas primeiras exposições sobre o tema, Maritain procura mostrar que o mundo moderno, aberto pelo humanismo renascentista, foi moldado pelas filosofias de Lutero, Descartes e Rousseau. A principal expressão desta análise é *Três Reformadores*, 1925.

Nas obras posteriores, entre elas o *Humanismo integral* e o *Cristianismo e democracia*, este esquema teórico de gênese do mundo moderno amplia-se, passando a incluir Maquiavel e Marx. Encontram-se ainda freqüentes menções a Kant e Hegel. Bodin, Locke, Hobbes são discutidos no *O homem e o Estado*. Mas o juízo mais severo e negativo permanece sempre contra Rousseau.

Sobre vários planos rompe-se o universo medieval com Maquiavel, que opera a cisão entre a política e moral, e Lutero, que instaura a dicotomia entre consciência religiosa e consciência civil; com Rousseau, ao afirmar a onipotência totalitária da

⁶⁰ Cf. *Antimoderne*, pp. 23-24. Grifos do autor.

⁶¹ Cf. *Antimoderne*, pp. 23-24.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 23.

vontade geral e, através dessa, do Estado e da lei; com Hegel, cuja absolutização da história gera a identificação de “valor” e “sucesso”. Marx supera essa ruptura propondo uma alternativa radicalmente atéia à Cristandade Medieval, alternativa que dissolve a pessoa na classe e no Estado⁶³.

Aumenta o conjunto dos “reformadores”, mas atenua-se um pouco o juízo contra o mundo moderno. As teses da ambivalência da história e da necessidade de um esforço de purificação do pensamento e da ação, expostas mais adiante neste capítulo, substituem a atitude primeira de recusa total do mundo moderno. Maritain chega mesmo a apontar “grandes obras”, resultantes da tomada de consciência do homem moderno, que representam significativos progressos: “O homem nele [mundo moderno] tomou uma consciência mais profunda de si mesmo e de sua dignidade, e da lei que o chama a progredir no tempo; de um lado a sociedade civil, de outro o conhecimento racional, nele realizaram sua autonomia; ainda que tomando para nossa infelicidade o lugar da sabedoria, a ciência e a conquista científica da natureza, a indústria e a técnica nele conheceram sucessos prodigiosos: a máquina nele trouxe, para o dia em que a razão souber dirigir seu emprego para fins verdadeiramente humanos, possibilidades inauditas de emancipação. Desde a Revolução Francesa e a explosão de idealismo cristão laicizado que ela provocou na História, o sentido da liberdade e o sentido da justiça social agitaram e vivificaram nossa civilização, e é preciso ter alma de escravo para desejar o aniquilamento deste mesmo sentido de liberdade e da justiça por causa dos sofrimentos e desordens que ele tenha podido ocasionar”⁶⁴.

Não mudam, contudo, as razões da condenação do mundo moderno: ao tentar salvar-se a si mesmo e fazer a história humana sem Deus, fechou-se o homem a todo contato com Deus (seu princípio vivificador e transcendente), guiado pelo antropocentrismo do pensamento moderno, do que resultam concepções distorcidas da natureza humana e da razão - o humanismo moderno.

⁶³ Cf. Giorgio CAMPANINI, *L'utopia della Nuova Cristianità*, pp. 83-86.

⁶⁴ *Cristianisme et démocratie*, p. 33.

2. Tragédia dos humanismos modernos

Ao tentar definir sua concepção de humanismo⁶⁵, Maritain alerta desde logo para a ambigüidade do termo e recusa de antemão a noção que define o humanismo pela “exclusão de toda ordenação ao sobre-humano e pela abjuração de toda transcendência”⁶⁶. Consciente da ambigüidade do conceito, Maritain define humanismo pela sua tendência “a tornar o homem mais verdadeiramente humano e a manifestar sua grandeza original fazendo-o participar de tudo o que pode enriquecê-lo na natureza e na história (‘concentrando o mundo no homem’ como dizia há algum tempo Scheler, e ‘dilatando o homem ao mundo’); ele, o humanismo pede ao mesmo tempo que o homem desenvolva as virtualidades contidas em si, suas forças criadoras e a vida da razão, e trabalhe para fazer das forças do mundo físico instrumentos de sua liberdade. Assim entendido, o humanismo é inseparável da civilização ou da cultura, estas duas palavras sendo tomadas como sinônimas”⁶⁷.

É claro que um tal conceito de humanismo supõe uma concepção metafísica do homem, onde se destacam, como idéias centrais, as noções de pessoa humana e sua dignidade absoluta, liberdade, imortalidade da alma e abertura ao transcendente criador⁶⁸. Nota-se ainda no trecho citado que, mesmo uma civilização, é entendida como devendo centrar-se no homem. O Humanismo é um dos elementos essenciais que caracterizam uma verdadeira civilização. Um texto posterior deixa essa relação mais clara: “Nós

⁶⁵ Sobre este ponto, ver *Humanisme intégral*, p. 10 e *O crepúsculo da civilização*, p. 5, que retoma o texto do *Humanisme intégral*.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁸ Esclarecimentos sobre a antropologia maritainiana podem ser encontrados nos livros *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, cap. 1,2; *Du régime temporel et de la liberté*, cap. X; *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, cap. IX. Mencione-se ainda *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* e *La personne et le bien commun*.

sabemos que um traço essencial de uma civilização que merece este nome é o sentido e o respeito da dignidade da pessoa humana;...”⁶⁹.

Contraopondo esse conceito aos humanismos produzidos pelo mundo moderno, Maritain percorre o trajeto evolutivo dos humanismos ocidentais, desde a dissolução da cristandade medieval até a Segunda Guerra Mundial, criticando-os e propondo um novo humanismo, que chamará “Integral”.

Na interpretação de Maritain, a cristandade medieval viu no homem, mais que um animal racional, uma pessoa, isto é, “um universo de natureza espiritual dotado da liberdade de escolha e constituindo portanto um todo independente em face do mundo, nem a natureza nem o Estado podem tocar este universo sem sua permissão”⁷⁰. O próprio Deus respeita essa liberdade. Mesmo ferido pelo pecado, o homem é feito para um fim sobrenatural.

Característico dessa idade é o homem voltar toda sua atenção para Deus, centro do universo e senhor da criação, desviando-a de si mesmo, considerando todas as coisas em sua relação com Deus. Em seu movimento direto e simples de resposta às iniciativas divinas, o homem medieval descuida da reflexão de si mesmo. Acredita construir uma obra divina, o reino do Cristo sobre a terra. “Todo o mundo estava assim sob o signo do sagrado, ordenado ao sagrado e protegido pelo sagrado, ao menos, enquanto o amor o fazia vivê-lo”⁷¹.

A dissolução da Idade Média e da Cristandade abre campo a uma “civilização profana”, em que as formas sacrais da cultura são substituídas por formas puramente humanas, que buscam a “reabilitação antropocêntrica da criatura” e se separam progressivamente da Encarnação (conceito retirado de S. Tomás: movimento de descida da plenitude divina na natureza humana, que antecede e suscita o movimento de ascensão da criatura humana para Deus)⁷². “É sempre, pode-se dizer, a idade do Filho do homem,

⁶⁹ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 14.

⁷⁰ *Humanisme intégral*, p. 17.

⁷¹ *Ibid.*, p. 22.

⁷² Esse conceito é exposto com clareza na conferência *Science et Sagesse*, in Jacques MARITAIN, *Oeuvres* 1912-1939, pp. 873-875.

mas onde o homem passa do culto do Homem-Deus, do Verbo feito homem, ao culto da humanidade, do puro Homem”⁷³.

Engendrou-se assim o que Maritain denomina Humanismo clássico, que vai desde a Renascença até o século XIX.

Neste intervalo, o Iluminismo prometeu à humanidade progresso e felicidade, quase que um paraíso terrestre, construídos apenas com a mencionada razão auto-suficiente. Surgiu daí o homem do “farisaísmo burguês”, mais tarde desmascarado por Marx, Nietzsche e Freud.

Este humanismo clássico, dito “antropocêntrico”, concebe a natureza e a razão humanas como encerradas em si mesmas, auto-suficientes e exclusivas de toda a realidade que não coincida com elas próprias, conseqüentemente fechadas à infusão divina do movimento de Encarnação.

Os processos de que são feitas a História não resultam, segundo Maritain, apenas de fatores políticos, militares ou econômicos; resultam em grande medida do desenvolvimento dos princípios espirituais que informam todas estas realidades. Princípios espirituais maus ou errôneos produzirão seus correspondentes resultados, não imediatamente, mas ao longo da duração própria do ritmo histórico⁷⁴.

O humanismo antropocêntrico, no seu longo processo, produziu os frutos de seus erros. Neste século, manifestaram-se com mais força, por um lado (como reação ao fechamento da razão sobre si mesma), a ascensão do irracionalismo. Por outro lado, em franca oposição ao primeiro, no sentido de prolongamento exasperado do humanismo antropocêntrico e de suas esperanças racionalistas, o materialismo marxista. O erro deste humanismo falho e “inumano” (pois desfigurou a razão e a natureza humana), não é ser

⁷³ *Humanisme intégral*, p. 30.

⁷⁴ Um texto claro e generalizador a este respeito é o seguinte: “... é que a justiça e a retidão (eis a lei que desejo realçar) *tendem por si mesmas* à preservação das sociedades humanas e a um êxito real, a longo termo; e a injustiça e o mal *tendem por si mesmos* (feita abstração do que se refere às condições físicas) à destruição das sociedades e a um insucesso real, a longo termo”. (*Sobre a filosofia da história*, p. 64-65, grifos do autor. Cf. também *Principes d'une politique humaniste*, p. 199-202).

humanismo, mas é ser antropocêntrico. Maritain jamais propôs um retorno à cristandade medieval ou a alguma forma de teocracia.

A expressão política desses fenômenos ganha o nome genérico de “Totalitarismo”, que abrange o fascismo italiano, o nazismo e o comunismo soviético. Em *Os direitos do homem e a lei natural*, Maritain interpreta o totalitarismo como o regime e a filosofia política que consideram o homem como tão-somente uma parte da sociedade política, pertencendo a ela “segundo o seu ser inteiro e segundo tudo o que existe nele (‘tudo no Estado, nada contra o Estado, nada fora do Estado’)”⁷⁵. Tal concepção nega a existência no homem, de relações, bens e valores que dizem respeito à orientação da pessoa como tal para o absoluto e sua completação supra-temporal. O totalitarismo (como de resto o individualismo burguês), ao negar a Encarnação, desconhece a dignidade absoluta da pessoa humana e, na mesma proporção, desvirtua a sociedade política. O totalitarismo não realiza, por isso, obra propriamente política⁷⁶, uma vez que a finalidade precípua da política é desenvolver boas condições de vida coletiva que, além de satisfazer as necessidades fundamentais da pessoa, permitam a esta desenvolver sua vida moral e racional⁷⁷, como mais adiante discutir-se-á.

Distingue Maritain três tipos de totalitarismo: por um lado, o comunismo - totalitarismo da comunidade social, para o qual “a obra essencial e primordial do todo social é a dominação industrial da natureza”⁷⁸; declara-se ateu, nega a existência de Deus, e portanto das esferas superiores à sociedade política, e “faz dum ídolo o seu deus”⁷⁹.

De um outro lado, o fascismo italiano (totalitarismo do Estado político) é assimilado ao nazismo (totalitarismo da comunidade racial)⁸⁰, pelo qual se deixou aquele arrastar. Em suas doutrinas, “a obra essencial e primordial do todo social é a dominação

⁷⁵ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 28.

⁷⁶ O tema está desenvolvido em *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, pp. 43-50.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 47.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁹ *Le crépuscule de la civilisation*, p. 32.

⁸⁰ *Ibid.* p. 14. Lê-se ainda na mesma página: “... por diversas razões sobre as quais não tenho tempo de insistir, permanece bastante fraco o dinamismo religioso ou místico do fascismo; por causa disso, aliás, difícil é não padecer, neste domínio, a influência doutras formas mais virulentas. Por enquanto, é pelo racismo alemão que ele é arrastado”.

política dos outros homens”⁸¹. No campo espiritual, seu ateísmo afirma a existência de Deus, mas desfigura-o e distorce-o, transformando-o num ídolo a serviço de um Estado ou de uma raça.

Na “dialética da cultura”, o totalitarismo racista é conseqüência da reação irracionalista contra as promessas frustradas do iluminismo e do individualismo burguês. Por sua vez, o comunismo é “a última etapa do racionalismo antropocêntrico”⁸². São ambas forças “anticristãs no princípio”, resultados do humanismo antropocêntrico moderno.

A dialética do humanismo antropocêntrico não se limita a produzir o totalitarismo. O individualismo burguês é acerbamente criticado como um outro fruto dessa dialética.

Filosoficamente, o individualismo burguês (ligado ao liberalismo) representa, segundo a compreensão maritainiana dos princípios tomistas, a negação da pertença do indivíduo humano à sociedade política. Mais que isso, nega existir uma obra comum a realizar numa sociedade política. Bem comum, comunhão, amizade civil são conceitos menosprezados. “Cada um somente pede ao Estado que proteja sua liberdade individual de contra os avanços eventuais da liberdade dos outros”.

Bem estar e enriquecimento são fins individualmente perseguidos; ao Estado cabe apenas assegurar “comodidades materiais” aos indivíduos. Desnatura-se também nesta concepção o conceito de política: o que deveria constituir-se em *sociedade política* reduz-se a “uma poeira de indivíduos”.

No livro *Cristianismo e democracia*, Maritain expõe um outro desdobramento deste mesmo processo, que não havia desenvolvido em *Humanismo integral*.

As democracias burguesas dos anos trinta, entre as quais certamente se inclui a francesa, opõem-se, enquanto regimes políticos democráticos, os totalitarismos. Contudo, tanto quanto estes, são elas frutos da dialética trágica do humanismo antropocêntrico.

⁸¹ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 59.

⁸² Cf. *Le crépuscule de la civilisation*, p. 40.

Como tais, são frutos “envenenados”, isto é, portadores de princípios políticos e espirituais errôneos que viciam gravemente os resultados do princípio democrático.

O resultado mais cabal é logo enunciado por Maritain: “A tragédia das democracias modernas é que elas não conseguiram ainda realizar a democracia”⁸³. A essência da democracia não foi nem descoberta nem realizada pelos regimes democráticos modernos. A democracia burguesa é uma falsa democracia, uma perversão do ideal democrático por ideologias e práticas que lhe são estranhas, mas erroneamente tomadas por democráticas. (Por exemplo, alguns princípios do liberalismo). O malogro das democracias européias está precisamente em se terem pervertido e não terem realizado a verdadeira democracia.

As causas desse malogro são numerosas. Maritain aponta as principais:

Em primeiro lugar, a oposição continuada dos “inimigos do ideal democrático”, odiadores do povo e da liberdade, oposição alimentada pelos fracassos e erros cometidos pelos regimes democráticos e que por fim coligou “... os interesses das classes dirigentes corrompidas pelo dinheiro, agarradas a seus privilégios e enlouquecidas por um medo cego do comunismo (cuja propagação somente uma política clarividente de reformas sociais teria podido prevenir eficazmente), as ambições de aventureiros sórdidos e a filosofia escravagista ensinada em todos os países da Europa por utopistas ávidos de verem suas idéias chegarem ao poder por não importa que meio, sádicos do racismo embriagados da alegria de empregar o espírito para trair o espírito, e vulgares traficantes da degradação humana”⁸⁴.

Em segundo lugar, a exigência, não satisfeita, de realizar a democracia tanto na ordem social quanto na ordem política, frustração ocasionada por “antagonismos irreduzíveis inerentes a uma economia fundada sobre a fecundidade do dinheiro”, pelo egoísmo das classes e pela secessão do proletariado operada pelo marxismo.

⁸³ *Christianisme et démocratie*, p. 35.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 35.

Finalmente, a causa principal desse fracasso é de ordem espiritual: o mal entendido que provocou a dissociação entre o princípio democrático e o princípio evangélico.

Originada há vários séculos, com a chamada “política do trono e do altar”, quando as posições oficiais da Igreja eram solidárias das monarquias absolutistas, essa dissociação acentua-se, segundo Maritain, com a revolução de 1848 quando, em França, a Igreja passa a apoiar a política da burguesia dominante e opressora.

A partir desse fato, estabeleceu-se, por mal-entendido, a errônea identificação da Igreja e do Evangelho com as forças opressoras e conservadoras, e da democracia com forças rebeldes ou revolucionárias, freqüentemente atéias. “Os apóstolos patenteados da emancipação social não mais sabiam reconhecer Jesus na Igreja e confundiam a ortodoxia religiosa com a opressão política e social que se apresentava como sustentáculo da ordem. Os sustentáculos sociais da religião não sabiam mais reconhecer Jesus nos pobres e no clamor confuso de suas reivindicações, e confundiam todo apelo à justiça social com a desordem (*chambardement*) e a revolução sem Deus que se tomava como sendo o progresso”⁸⁵.

No final do século XIX esta separação já está completada. Resulta da mesma separação, já no século XX, o “absurdo dilema” que se pregou por toda a Europa: escolher entre o comunismo que queria expulsar a Deus e o fascismo, desejoso de submetê-lo a seus interesses e “descristianizar a própria Igreja”.

Essa pretendida contradição, bastante difundida, levava ao estancamento a ação, tanto do princípio democrático quanto do princípio evangélico, na vida temporal dos homens. Gerou a tragédia das democracias modernas.

A Segunda Guerra apenas “despertou tragicamente os homens”, tornando mais claras as falácias das democracias modernas, sua impotência diante dos perigos que as

⁸⁵ *Ibid.* p. 37.

ameaçavam e a urgente necessidade de purificação, da qual faz parte a reconciliação dos mencionados princípios - uma das condições para a conquista da paz.

Nessa situação, "... a questão não é encontrar um nome novo para a democracia, mas descobrir sua verdadeira essência e realizá-la; passar da democracia burguesa, ressecada por suas hipocrisias e pela falta de seiva evangélica, para uma democracia integralmente humana; da democracia falha (*manqué*) à democracia real"⁸⁶.

Esclareçamos alguns conceitos. Em diversas obras, especialmente *Humanismo integral*, Maritain fala de uma "dialética do humanismo antropocêntrico"⁸⁷, a ser encarada como a "tragédia do humanismo". Estes conceitos de dialética e tragédia não são definidos por Maritain. Provavelmente os utiliza em sentidos então correntes.

Dentre os numerosos significados do termo "dialética", o que mais se aproxima do uso que Maritain faz do termo é indicado por André Lalande: "Daí o uso muito amplo de 'dialética' segundo Hegel, primeiro em alemão, depois mais recentemente em francês, para designar todos os encadeamentos de pensamento nos quais o espírito é arrastado gradualmente, sem poder deter-se em nada satisfatório antes da última etapa"⁸⁸. Não se trata aqui de afirmar que Maritain adota um conceito hegeliano (muito menos o conceito hegeliano de Espírito), mas que utiliza um conceito que o uso difundido distendeu, desfigurando-o. Corrobora a escolha deste conceito uma afirmação com força de lei histórica: "O erro num princípio espiritual inevitavelmente frutifica: devemos pois denunciá-lo e evidenciar os erros que produz"⁸⁹.

Já o termo "tragédia" parece ser utilizado em sentido próximo ao aristotélico, o que é relativamente comum no tomista Maritain: "imitação de acontecimentos que provocam piedade e terror e que dão início à purificação destas emoções"⁹⁰. Transposto para os campos de cultura e da política, o conceito é bastante utilizado no *Humanismo*

⁸⁶ *Ibid.* p. 39.

⁸⁷ Cf. *Humanisme intégral*, capítulo I, item IV.

⁸⁸ André LALANDE, *Vocabulário técnico y crítico de la filosofía*, p. 241, verbete "dialéctica".

⁸⁹ *Sobre a filosofia da história*, p. 58.

⁹⁰ Aristóteles, *Poética*, 6, 1449 b 23 apud Nicola ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, p. 929, verbete "trágico".

integral e nas obras que se lhe seguem: *Crepúsculo da civilização* (1939), *Através do desastre* (1941) e *Cristianismo e democracia* (1943). A tragédia do humanismo é a sua corrupção e morte, o que põe a necessidade de sua purificação. A tragédia das democracias ocidentais é não terem conseguido realizar a democracia. A luta contra os totalitarismos e os inúmeros sofrimentos suportados pelos povos europeus na Segunda Guerra Mundial operam a purificação.

Esse trabalho de purificação não se realiza automaticamente, mas depende de um esforço humano heróico, individual e coletivo, que pode ser deliberado e consciente, ou suscitado por situações dramáticas. “... o que exige é uma purificação radical. E na ordem dos fatos, na ordem das sanções da história, essa purificação sob formas atrozes é que se está produzindo a nossos olhos”⁹¹.

Trata-se de uma purificação intelectual e moral, capaz de operar no campo do pensamento - reelaboração da filosofia da vida e da política de uma sociedade - e também no campo da ação - substituição dos meios de ação corruptores, abandono do maquiavelismo, realização de ações políticas e mesmo de ações militares.

Utilizando as expressões bergsonianas retomadas por Maritain, por trás dessa obra de purificação está uma renovação profunda das “energias interiores da consciência”, “energias de ressurreição espiritual e social”, isto é, “um despertar da liberdade e de suas forças criadoras. Isso só se tornará possível através de uma “razão esclarecida” e de uma “renovação profunda da consciência religiosa” e de suas implicações temporais”⁹².

Esse trabalho de purificação, levado a cabo por um esforço heróico nos campos do pensamento e da ação, pode bloquear o desenvolvimento ou mesmo derrotar “correntes e energias históricas” a serviço do egoísmo de classe ou do ódio de raças. Este trabalho possui efetivamente uma virtualidade transformadora. Faz parte de sua realização o projeto - que adiante exporemos - de um novo humanismo, não mais antropocêntrico, mas teocêntrico: o humanismo integral.

⁹¹ *Ibid.* p. 30.

⁹² *Le crépuscule de la civilisation*, p. 47.

3. O crepúsculo da civilização e o novo humanismo

Em 1939, toda a Europa, já coberta de ditaduras e de campos de concentração, tem clara percepção da proximidade de uma guerra. Maritain refere-se a essa situação como “a noite que nos ameaça”, cujas causas imediatas identifica no surgimento e ascensão dos totalitarismos. Contudo, as causas mais profundas - Maritain manifesta convicção sobre este ponto - estão na mencionada dialética do humanismo antropocêntrico moderno. “Enquanto não tiver advento na história o novo humanismo, de que acabo de falar e corresponde de maneira bem significativa à vocação de França, a dialética do humanismo fracassado não pode deixar de dar em resultado senão a oposição e a confusão mais terríveis. Daí o crepúsculo da civilização ocidental⁹³ .

A crise mundial, então no seu auge, é vista como resultado do desenvolvimento progressivo do humanismo antropocêntrico, de que se imbui o mundo moderno. A guerra não é a causa do crepúsculo da civilização ocidental; é apenas “um momento de paroxismo na liquidação de um mundo”, mundo que já havia deixado de ser moderno e entrado no passado com a Primeira Guerra Mundial⁹⁴ .

O primeiro capítulo de *Cristianismo e democracia* expõe resumidamente a tese que vem desde o *Antimoderno* e é básica em *Humanismo integral*: “Nós assistimos à liquidação do mundo moderno, deste mundo ao qual o pessimismo de Maquiavel fez tomar a força injusta pela essência da política, que a cisão de Lutero desequilibrou, separando a Alemanha da comunidade europeia, em que o absolutismo do Antigo Regime pouco a pouco transformou a ordem cristã numa ordem de opressão cada vez mais separada das fontes cristãs da vida, que o racionalismo de Descartes e dos Enciclopedistas jogou num iluminismo ilusório, que o naturalismo pseudo-cristão de Jean-Jacques Rousseau levou a confundir as aspirações sagradas do coração do homem com a espera de

⁹³ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁴ *Christianisme et démocratie*, p. 29.

um reino de Deus sobre a Terra proporcionado pelo Estado ou pela Revolução, ao qual o panteísmo de Hegel ensinou a deificar seu próprio movimento histórico, e do qual o advento da classe burguesa, o regime do lucro capitalista, os conflitos imperialistas e o absolutismo desenfreado dos Estados nacionais precipitaram o declínio”⁹⁵.

Assim como não foi a primeira, a Segunda Guerra Mundial pode não ser a liquidação total das forças históricas que a geraram. Um novo mundo não nascerá espontaneamente - não se trata aqui, já dissemos, da dialética hegeliana, tão marcada pelo determinismo.

O fim da mencionada tragédia e o nascimento de um novo mundo dependem de um trabalho de purificação intelectual e moral de todo o mundo moderno, não apenas entre os povos que mobilizaram tropas. Com efeito, Maritain considera a tragédia do humanismo e das democracias como uma tragédia universal que compromete a todos os povos. Tal trabalho de purificação deve ser realizado também por todos os povos: “A angústia dos homens não procura apenas saber se os povos livres terão bastante munições, bastante soldados. Ela procura também saber se os povos livres compreenderão o sentido da provação à qual estão submetidos se eles colocarão sua inteligência e sua vontade à altura do acontecimento histórico, se eles purificarão sua ação e seus pensamentos, sua filosofia da vida e sua filosofia da política”⁹⁶.

Tal purificação destina-se a preservar da corrupção algumas boas tradições herdadas pelo mundo moderno (“... a herança dos valores divinos e humanos que vem dos combates de nossos pais pela liberdade, da tradição judaico-cristã e da antiguidade clássica...”⁹⁷), bem como as suas boas conquistas, por exemplo o sentido de liberdade e da justiça social que transformaram e vivificaram a civilização ocidental.

Isto é possível porque é lei da história humana⁹⁸ que o bem e o mal não se separem, mas cresçam juntos no mundo. “Em suma, ao mesmo tempo em que

⁹⁵ *Ibid.* p. 32.

⁹⁶ *Ibid.* p. 30.

⁹⁷ *Ibid.* p. 33.

⁹⁸ *Sobre a filosofia da história*, p. 50.

frutificavam no mundo moderno os males cujo germe ele portava, o crescimento natural da civilização e o trabalho interno devido ao fermento evangélico continuavam dentro dele”⁹⁹.

Esta lei do duplo processo contrastante exige uma concepção ativa da mencionada purificação, na medida em que o crescimento do mal torna imperioso o esforço de purificação que sepultará importantes componentes do mundo moderno. “Não é uma epidemia de resignação senil, é um trabalho de coragem e esperança, de confiança e fé, que deve começar pelo esforço da inteligência, decidida a ver claro a qualquer custo e a salvar dos erros que as desfiguravam as grandes coisas nas quais criamos, e que são a esperança do mundo”¹⁰⁰.

Trata-se, pois, de uma obra possível, imperiosa e urgente, eminentemente espiritual; teórica ou prática será na medida em que o espiritual o exigir. “Para falar a verdade, é a idéia do primado do espiritual que dirige aqui o debate. Dizer que a cristandade se refará por meios cristãos ou se desfará completamente; dizer que não há nada que esperar de bom das empresas de violência e constrangimento animadas do mesmo espírito que está na fonte primeira dos males de que padece atualmente a civilização; ...”¹⁰¹.

A idéia de uma tragédia dos humanismos modernos, da qual faz parte a Segunda Guerra, pode sugerir alguns mal-entendidos. O primeiro é supor que Maritain veja alguma virtude na própria guerra, tal como educar a humanidade ou forjar personalidades tenazes, argumentos freqüentemente invocados no passado para justificá-la. Na verdade Maritain vê na guerra uma situação completamente indesejável, absolutamente oposta à mensagem cristã, ainda que o cristão possa se ver obrigado a combater um inimigo em legítima defesa. “Em realidade, o recurso à resistência violenta pode tornar-se necessária e ser justa, ela permanece horrível em si mesma. A Igreja católica compara a guerra à peste e à

⁹⁹ *Christianisme et démocratie*, p. 33.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 32.

¹⁰¹ *Le crépuscule de la civilisation*, p. 48. A mesma tese aparece também em *Confession de Foi* (1939) in *Oeuvres*, p. 1274.

fome. Para os cristãos, obrigados a matar irmãos desconhecidos, irmãos que ele deve amar sempre, mesmo quando os combate até o derramamento de sangue, a guerra é um estado monstruoso do mundo, um estado de agonia e de trevas do mundo”¹⁰².

Maritain considera ingênuas as objeções de consciência que então se alegavam para não combater, ou a idéia de conciliação com o regime nazista ou ainda a tentativa de atenuar pela pregação cristã a virulência e o maquiavelismo do inimigo. Os próprios métodos não-violentos de Gandhi, pelos quais havia mostrado grande simpatia, considera-os ineficazes para as circunstâncias. A guerra lhe parece de todo indesejável e inevitável. “E quando se contempla o rumo em que vai a presente guerra, pode-se perguntar até que ponto agressores que nada respeitam obrigarão os outros a recorrer à terrível lei das justas represálias ou a renunciar momentaneamente, se a justiça o exigir, a regras jurídicas que a barbárie do adversário torna sem objeto”¹⁰³.

Um segundo mal-entendido que pode surgir diz respeito à purificação dos males da civilização. A guerra não contém em si nenhuma virtude purificadora; em si mesma ela não é nenhum tipo de catarse da tragédia dos humanismos; é apenas sua manifestação extrema: “Mesmo a guerra mais justa é uma crise de desintoxicação que arrisca acabar mal; ela faz romper todos os abscessos. Será preciso acabar de queimar os venenos anteriores à guerra e eliminar os que a própria guerra terá produzido”¹⁰⁴.

Um trabalho de purificação espiritual, que renove os princípios morais e intelectuais da sociedade, é o que proporcionará uma vitória real sobre forças e princípios malsãos que buscam modelar a história humana e permitirá a reconstrução das sociedades segundo a justiça e a fraternidade. Dependerá do sucesso ou malogro desta purificação o futuro das sociedades. “Se eles [cristãos] compreenderem sua missão, poderão vivificar de dentro a obra de reconstrução que se fará sobre as ruínas e dar aos homens aquilo de que os homens de nosso tempo desesperadamente necessitam, *a esperança temporal no*

¹⁰² Jacques MARITAIN, *Pour la justice*, p. 10.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁰⁴ Jacques MARITAIN, *Messages 1941-1944*, p. 93.

Evangelho. De resto, o que a reconstrução deverá utilizar, não são somente os recursos materiais que se encontrarão de fato à disposição dos homens num universo arruinado, são também os recursos espirituais e as energias espirituais que *já* terão sido preparadas, que estarão prontas. Se estas energias espirituais não estiverem prontas, será demasiado tarde para prepará-las¹⁰⁵.

O esforço de purificação é uma das teses basilares das obras maritainianas dos anos Trinta até os anos Cinquenta, equivocadamente desprezada pelos comentaristas. A tese ganha importância na medida em que ajuda a explicar a própria trajetória temático-filosófica do filósofo. Maritain começa nos anos Dez e Vinte criticando acerbamente e recusando o mundo moderno, seu racionalismo e seu humanismo antropocêntrico; nos anos Trinta e seguintes, sua meditação o levará a propor um humanismo personalista de inspiração teocêntrica (o chamado Humanismo Integral) que permita a reorganização da sociedade segundo valores cristãos; a Segunda Guerra lhe aparece como o crepúsculo da civilização doente e a liquidação do mundo moderno por forças que ele mesmo pôs em marcha e que continuarão a moldar a história, construindo das ruínas da civilização um novo mundo segundo seus princípios perversos; a necessidade do trabalho de purificação que detenha estas forças históricas e gere novas forças de justiça e fraternidade motiva Maritain a escrever seus livros dos anos de guerra e pós-guerra, que tematizam insistentemente a relação guerra-purificação-nova democracia-princípios cristãos. Seus artigos e ensaios, numerosas conferências e discursos, suas muitas mensagens radiofônicas transmitidas para a França ocupada, sua atuação como embaixador da França junto ao Vaticano, seus livros sobre o humanismo integral e a proposta de uma nova cristandade, sobre os direitos naturais do homem, sobre a democracia, sobre liberdade e maquiavelismo, seu livro mais abrangente e doutrinário sobre política (*O homem e o Estado*), e mesmo suas últimas obras sobre filosofia moral, podem ser interpretados como

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 73-74. Grifos do autor.

um esforço pessoal, intelectual e político, pela realização do trabalho de purificação que propusera em seqüência a sua crítica do mundo moderno.

O próprio livro *Cristianismo e democracia*, que propõe com muita ênfase a tese da purificação, exemplifica o empenho pessoal de Maritain que mencionamos. Este pequeno livro foi escrito em 1942, nos Estados Unidos, em resposta ao apelo de um editor anônimo da Resistência Francesa, que já havia publicado clandestinamente *Através do desastre* e que lhe pedia um texto que o continuasse. Impresso em formato pequeno e sobre papel-bíblia, *Cristianismo e democracia* foi preparado para ser lançado de pára-quadras sobre a França ocupada. Apesar de terem sido encontrados exemplares na Itália e no Marrocos, ignora-se se foi lançado sobre a França.

Resta-nos agora perguntar: o que seria construído através deste trabalho de purificação? A resposta está contida nas mesmas obras mencionadas, mas trazem algumas dificuldades de compreensão. A principal destas dificuldades é a relação entre democracia e cristandade que será discutida no último capítulo.

4. O Humanismo Integral e o projeto da Nova Cristandade

No pensamento de Maritain, o mencionado trabalho de purificação deve abrir caminho a um novo humanismo, também chamado Humanismo Integral ou Humanismo da Encarnação.

Este novo humanismo, que procede de inspiração teocêntrica, deve “refazer a antropologia” de maneira a considerar o homem na “integralidade de seu ser natural e sobrenatural”, não fechado sobre si mesmo, mas aberto ao mundo do divino e do supra-racional, especialmente aberto à descida do divino no homem¹⁰⁶.

Desta forma, o novo humanismo resgata e permite a realização do duplo movimento de expansão da pessoa: um movimento horizontal, voltado para o temporal, a

¹⁰⁶ Cf. *Le crépuscule de la civilisation*, p. 27.

história, o material e os outros homens; um movimento vertical, voltado para o espiritual e para Deus. Ambos movimentos são constitutivos do homem, que fica mutilado sem um deles¹⁰⁷.

Com isso, busca o novo humanismo a valorização efetiva da pessoa humana, a consciência de sua absoluta dignidade de imagem de Deus, o respeito de suas aspirações supra-temporais (oriundas de sua natureza e da Graça divina) - Deus e a vida eterna, a liberdade e a vida espiritual.

Em atenção a coerência com estas aspirações supra-temporais, o novo humanismo postula para o homem uma consciência evangélica de si mesmo, isto é, uma consciência teocêntrica de si, capaz de perscrutar o mistério da natureza humana e seu fundo irracional, mas também capaz de captá-la em seu valor de pessoa, em sua realidade espiritual como imagem de Deus que aspira a uma plenitude que transcende a natureza e a civilização, em sua liberdade pervadida pela Graça divina.

Tal consciência de si implica ainda um respeito evangélico da natureza e da razão. Tudo isso representa um progresso da consciência, perante a concepção antropocêntrica do homem¹⁰⁸.

É ainda característica do novo humanismo a tomada de consciência das exigências evangélicas de transformação sempre mais aperfeiçoada da ordem temporal, aí incluída a ordem social.

Também nesse aspecto o novo humanismo representa um progresso da consciência. O objetivo dessa transformação é permitir uma vida terrestre que não impeça - pela miséria, falta de liberdade ou por empecilhos de ordem cultural - a pessoa de satisfazer suas aspirações de vida espiritual com Deus. "... É em vão que se afirma a dignidade e a vocação da pessoa humana se não se trabalha para transformar as condições que a oprimem, e para fazê-lo de maneira que ela possa dignamente comer seu pão"¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 31 e 55.

¹⁰⁸ Cf. *Humanisme intégral*, capítulo II, item V.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 101.

No livro *Humanismo integral*, Maritain expõe sua proposta que, nos campos social e político, corresponderia ao novo humanismo - o ideal histórico por uma nova Cristandade.

Por “ideal histórico” devemos entender uma “essência ideal realizável” que, na especificidade de cada circunstância histórica, é capaz de animar um projeto social e político.

Distingue-se da utopia, segundo Maritain, na medida em que esta designa um “máximo absoluto de perfeição social e política” (“Uma utopia é justamente um modelo a realizar como termo e como ponto de repouso - e é realizável”), enquanto o ideal histórico visa a um grau possível, um “máximo relativo” de perfeição social e política “...uma imagem dinâmica a realizar como movimento e como linha de força, e é a este mesmo título que é realizável”.)¹¹⁰. O correto uso da noção de ideal histórico concreto permitiria a uma filosofia cristã da cultura preparar gradualmente futuras realizações sociais e políticas e realizá-las progressivamente através de ações políticas de longo alcance, além de evitar confusão com alguma utopia.

Vale notar que a noção de utopia utilizada por Maritain é a noção de ideal cuja realização é praticamente impossível. Sendo um máximo de perfeição, aplica-se melhor à idéia de consumação do Reino de Deus ao fim dos tempos que aos projetos humanos¹¹¹. Em realidade a noção de ideal histórico concreto pouco difere de concepções contemporâneas de utopia¹¹².

Com efeito, conforma-se o ideal histórico à moderna noção de utopia na medida em que nega e recusa uma situação do presente ao afirmar um projeto realizável, não no presente, mas num futuro cuja data é incerta. A própria existência deste projeto, voltado para o futuro, no imaginário de uma sociedade, engendra, já no presente, algumas

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 135 e 263. Sobre o tema da perfeição social, ver mais adiante as características da cidade temporal abstratamente considerada.

¹¹¹ Cf. *Sobre a filosofia da história*, p. 49-53.

¹¹² Cf. A respeito da noção atual de utopia, vejam-se os interessantes artigos da *Revista de Cultura Vozes*, volume LXVII, nº 1, 1973, fascículo intitulado “Tempo e utopia”.

transformações. A utopia é um horizonte de esperanças, típico de uma era e de uma sociedade, e nelas atuante.

O ideal histórico parece-nos ser um dos ramos do pensamento utópico. Se ele é composto de elementos e aspirações típicas de uma certa época, tal como as utopias, então reflete sua origem social e histórica e arquiteta como realidade futura as aspirações do presente. O ideal histórico concreto é a tentativa de determinar analogicamente para uma certa época o conteúdo de uma utopia buscando concretizá-la a partir de um futuro próximo.

A noção de cristandade é descrita por Maritain como “... um certo regime comum *temporal* cujas estruturas trazem, em graus e segundo modos muito variáveis de resto, a marca da concepção cristã da vida”. Descreve ainda a nova cristandade como “uma era de civilização, cuja forma animadora seria cristã e responderia ao clima histórico dos tempos em que entramos”. Necessariamente datada, a nova cristandade proposta por Maritain não é a única possível - “pode haver *várias* civilizações cristãs, cristandades diversas”¹¹³.

Esclarece o autor que a noção de Cristandade é analógica. Não implica afirmar o modelo da cristandade medieval (em verdade Maritain recusa completamente o medievalismo); cristandades podem realizar-se símile e proporcionalmente em épocas e situações bastante diversas. Em cada “clima histórico”¹¹⁴ a noção de cristandade se esboça através de diferentes ideais históricos.

¹¹³ *Humanisme intégral*, p. 139. Grifos do autor.

¹¹⁴ Clima histórico é uma noção que aparece em toda a obra maritainiana, pelo menos desde *Do regime temporal e da liberdade* até *Homem e Estado*. Designa uma fase histórica que possui uma estrutura inteligível particular, com características próprias, que a distingue de fases anteriores ou posteriores. Em *Homem e Estado* aparece uma das raras definições: “Há com efeito na história humana climas ou constelações típicas de condições de existência, que exprimem estruturas inteligíveis determinadas, naquilo que concerne ao mesmo tempo aos caracteres sociais, políticos e jurídicos, e os caracteres morais e ideológicos dominantes na vida temporal da comunidade humana, e que constituem quadros de referência para as maneiras de aplicar na existência humana os princípios imutáveis que mantêm a esta sob sua lei”. (*L'homme et la l'État*, p. 146). Esta noção de clima, céu ou constelação histórica (as expressões parecem se equivaler) ganha importância na medida em que à sucessão de climas históricos correspondem diferentes ideais históricos concretos, isto é, imagens prospectivas daquilo que se pode esperar e realizar em cada época histórica. Desvinculado de seu clima histórico, um ideal histórico concreto torna-se uma utopia irrealizável.

Em *Humanismo integral*, após analisar e recusar as perspectivas oferecidas pelo liberalismo individualista, pelo humanismo marxista e mesmo pelo “mito” medieval do Santo Império (descrito na mesma obra como o “ideal histórico concreto da Idade Média), Maritain propõe, para a época que se iniciara com o final da Primeira Guerra Mundial, o ideal histórico concreto da construção de uma nova cristandade, “um novo regime temporal cristão”, referido “a um futuro concreto e individuado, ao futuro de nosso tempo”¹¹⁵, animado por um humanismo integral ou teocêntrico.

Esta nova cristandade fundar-se-ia, não mais numa concepção sacral cristã, voltada para a construção de um Santo Império, como na Cristandade Medieval, ou de uma civilização que é função de um mito sagrado e da qual uma manifestação típica é o cesaropapismo.

Aplicando analogicamente os mesmos princípios da Cristandade Medieval, a nova cristandade fundar-se-ia numa concepção *profana cristã* da ordem temporal, tendo em vista a construção de uma *cidade vitalmente cristã*, isto é, “uma cidade temporal intrinsecamente vivificada e impregnada pelo cristianismo”¹¹⁶ que entretanto, não possui nenhum projeto ou estrutura teocrática. Numa tal cidade, no sentido que expusemos atrás, o profano e o temporal são reconhecidos em sua anatomia e dignidade próprias de fim infravalente.

Dessa maneira, a idéia motriz da Cristandade Medieval, “*império sagrado* que Deus possui sobre todas as coisas”, seria substituída pela idéia da “*santa liberdade* da criatura que a graça une a Deus”¹¹⁷.

Cabem aqui alguns esclarecimentos sobre a noção de *cidade* utilizada por Jacques Maritain. Este em geral designa pelo termo “*citê*” a sociedade política ou corpo político, composto não apenas de indivíduos mas de pessoas humanas (dotadas de uma dignidade

¹¹⁵ *Humanisme intégral*, p. 168 e p. 148 respectivamente.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 173, nota 2.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

própria à sua condição de pessoas - o que impõe conseqüências à ordem temporal) reunidas também em sociedades intermediárias, como por exemplo as famílias.

Em *Religião e cultura*, Maritain fixa a noção de cidade: “A noção de cidade ou de comunidade política refere-se à estrutura mais acabada e mais ‘perfeita’ na ordem social, ao que constitui nesta ordem um todo orgânico ao mesmo tempo o mais complexo e - relativamente, pois é preciso evitar atribuir a estas palavras um valor absoluto - o mais ‘fechado’ ou autônomo;...”¹¹⁸. Trata-se de uma das pouquíssimas vezes em que Maritain define “cidade”. Este termo é utilizado até o final dos anos da Segunda Guerra, mas substituído, em *Homem e Estado*, por “corpo político”.

Em *Humanismo integral*, Maritain expõe as características típicas da cidade temporal tomada em abstrato e independentemente de climas históricos. Um primeiro traço é seu caráter comunitário, isto é, seu regime temporal orienta-se para o bem comum material e moral do todo social - “a íntegra (*droite*) vida terrestre da multidão reunida”¹¹⁹.

Um segundo caráter complementa e contra-balança o primeiro: a cidade é personalista, isto é, o bem comum temporal, fim intermediário ou infravalente, respeita e serve os fins supra-temporais da pessoa, a estes subordinando-se.

O terceiro caráter essencial é o peregrinal: a cidade não é uma sociedade de pessoas estáticas, gozando de uma beatitude terrena em repouso. A cidade pede ao homem heroísmo na construção de um estado de justiça, amizade e prosperidade, que permita a cada um realizar seus desígnios e proporcione uma felicidade terrena real, ainda que relativa¹²⁰.

Tal concepção da cidade temporal é apresentada por Maritain como “A concepção do regime de civilização ou da ordem temporal que nos parece fundada na razão...”¹²¹. Essa concepção pode realizar-se de maneira analógica em diversas épocas e situações. Uma de suas realizações foi a Cristandade Medieval. Outras podem existir, inclusive

¹¹⁸ Religion et culture in Jacques MARITAIN, *Oeuvres*, p. 600.

¹¹⁹ *Humanisme intégral*, p. 140.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 134-144.

¹²¹ *Ibid.*, p. 140.

novas cristandades. Isto porque coincidem as concepções da ordem temporal fundada na razão e da ordem temporal “cuja forma animadora é cristã”. Uma cristandade não deve contradizer a reta razão¹²².

Ainda a respeito desse vínculo, ressalte-se que o ideal histórico concreto de uma nova cristandade é uma tentativa de realizar o bem comum - que nem os totalitarismos nem as democracias burguesas foram capazes de realizar - tanto nas suas dimensões materiais quanto nas espirituais, através da refração do Evangelho no trabalho humano e nos meios humanos de ação. Tal bem comum¹²³, no ideal histórico de uma nova cristandade, corresponde à constituição de uma ordem temporal que respeita “a dignidade da pessoa humana, a sua vocação espiritual e o amor fraternal que lhe é devido”, redistribuído tanto para cristãos quanto para não cristãos, como mais adiante pormenorizaremos.

Como pode-se facilmente notar, o pensamento político maritainiano baseia-se constantemente na tese de que uma ordem social e política não pode ser efetivamente boa se prescindir da inspiração cristã. Isto não se aplica apenas a cristandades, mas a toda formação política.

5. O Ideal Histórico de uma Nova Cristandade

O primeiro traço característico do ideal histórico de uma Nova Cristandade proposto por Maritain é o pluralismo. A cidade deve possuir uma estrutura pluralista, oposta às concepções totalitárias (ascendentes, à época em que foi escrito o livro) e à unidade medieval, capaz de conferir a maior autonomia possível às sociedades particulares e grupos diversos que compõem a sociedade civil.

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 139 e ss.

¹²³ Maritain expõe sua concepção, já amadurecida, de bem comum, na obra *La personne et le bien commun*, de 1947.

No plano econômico, o pluralismo exige a substituição do regime capitalista de trabalho e organização industrial por um “... regime futuro cujo espírito e estrutura econômica seriam conformes à concepção comunitário-personalista da vida social”¹²⁴, cujos benefícios se voltassem para a pessoa humana.

No plano jurídico, ou da estrutura institucional, uma cidade pluralista conferiria estatuto jurídico diferenciado para as diversas “famílias espirituais” que a compõem, o que não significaria, frisa Maritain (preparando em 1936 a idéia que no *Homem e Estado* chamará “acordo prático na obra comum”), abandonar a idéia de uma justa e reta moral (“...para uma sã filosofia uma só moral é a verdadeira moral”)¹²⁵ e uma verdadeira religião.

Esta tolerância em relação a “diversas maneiras de adorar, e portanto também diversas maneiras de conceber o sentido da vida e diversas maneiras de se comportar”¹²⁶, não impede que a estrutura jurídica da cidade pluralista seja orientada para a realização mais perfeita do direito natural e do direito cristão.

No plano político, a cidade pluralista seria animada por “fraternidades cívicas”, isto é, organizações políticas múltiplas, gozando de liberdade e de autonomia em relação ao Estado, submetidas apenas às regulamentações do direito de livre-associação, que substituiriam os partidos convencionais.

A unidade desta cidade pluralista intrínseca e vitalmente cristã não seria assegurada, como na Cristandade Medieval, por um objeto da fé supratemporal dos indivíduos. Nem mesmo ao nível de um *minimum filosófico*, idéia que Maritain considera vã. Se a sociedade é cristãmente inspirada e estruturada, é porque terá prevalecido a concepção cristã - de modo profano e pluralista - por força da capacidade dos líderes cristãos de mostrar praticamente ao corpo social que tal concepção é “conforme à sã razão e ao bem comum”¹²⁷, bem como de sua capacidade de liderar e de governar.

¹²⁴ *Humanisme intégral*, p. 171.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 172.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 173.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 180.

A unidade do corpo social se realizaria no próprio nível temporal e prático da vida das pessoas; uma unidade mínima, mas verdadeira e orgânica, reduzida ao que ela é “essencialmente e por natureza”: unidade de amizade, que pressupõe a inspiração cristã da sociedade e uma estrutura política organicamente constituída. Sem esta amizade cívica, não existe o bem comum¹²⁸.

O segundo traço característico da nova cristandade é a autonomia relativa da ordem temporal¹²⁹, tal como já precisamos anteriormente. A ordem temporal é real e efetivamente subordinada à ordem espiritual, mas goza do *status* de fim intermediário ou infravalente. Dessa forma, é possível falar-se em “cidade leiga vitalmente cristã”, em que o profano e o temporal não estejam meramente a serviço do sagrado, mas possuem objetivos e dignidades próprias, permanecem, contudo, orientados para a realização dos fins supra-temporais da pessoa humana.

O terceiro traço característico do novo regime de cultura proposto por Maritain é o personalismo cristão¹³⁰ - a realização da liberdade das pessoas, entendida como *liberdade de autonomia*, isto é, a “santa liberdade da criatura que a graça una a Deus”, que Maritain também denomina a “liberdade do cristão”, e que se confunde com a perfeição espiritual.

Nesta concepção, a dignidade espiritual da pessoa humana gozariam de “extraterritorialidade” em relação aos meios temporais e políticos - o reconhecimento e o respeito à dignidade eminente da pessoa e à sua liberdade de buscar seu fim transcendente e realizar sua perfeição espiritual marcariam as instituições sociais e econômicas, como a colaboração Igreja e Estado, a convivência de diversos credos religiosos, a liberdade de expressão, a lei (que Maritain entende ser a “pedagoga da liberdade”), a propriedade dos bens, a relação capital-trabalho, a relação homem-máquina, o casamento e a condição da

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 178 e ss.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 181-183.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 183 e ss. Personalismo e comunitarismo constituem respostas que Maritain opõe respectivamente aos totalitarismos que ganharam força e prestígio nos anos Trinta e ao liberalismo individualista, característico das democracias da mesma época. Antonio Pavan vê nesta proposta uma tentativa de buscar uma terceira via, típica do pensamento cristão dos anos Trinta. Cf. Antonio PAVAN, Il personalismo comunitario di J. Maritain In: Giancarlo GALEAZZI (org.) *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, p. 44.

mulher, e o próprio regime político democrático. “Num estado de cultura verdadeiramente humanista, é ao homem e à sua medida que as coisas do mundo seriam conformadas”¹³¹.

Uma quarta característica da nova cristandade é a “unidade de raça social”, entendida como a superação, tanto da divisão de classes típicas da era do liberalismo burguês, quanto da solução medieval, em que uma “raça social superior” governava hereditariamente a sociedade.

Segundo a proposta de Maritain, na base das relações de autoridade e hierarquia social e política, estaria uma “... certa paridade de essência (entre o dirigente e o dirigido), quero dizer, uma paridade essencial na condição comum de homens dedicados ao trabalho...”¹³².

Se um regime temporal vitalmente cristão implica abolição das classes sociais e afirmação da igualdade, não é entretanto isento de estrutura interna hierarquizada nem de “diferenciações ou desigualdades orgânicas”. A hierarquização das funções sociais e políticas estaria ligada a uma “aristocracia do trabalho”, em toda a amplitude de significação desse termo.

Contudo, estas radicais transformações de ordem econômica propostas por Maritain - em que o capital privado passa para o serviço do trabalho, o regime da co-propriedade substitui o trabalho assalariado através de um título, e a divisão de classes dá lugar a uma “...associação natural entre colaboradores de uma mesma obra” - somente seriam possíveis e ganhariam pleno sentido após a liquidação do capitalismo e do espírito que o informa¹³³.

Um quinto caráter da nova cristandade diz respeito à obra comum a ser realizada pela cidade: uma vida comum terrena, através de um regime temporal que encarne a idéia

¹³¹ *Humanisme intégral*, p. 196.

¹³² Cf. *Ibid.*, p. 204.

¹³³ *Ibid.*, pp. 192, 194 e 205.

evangélica da “dignidade da pessoa humana e de sua vocação espiritual, e do amor fraternal que lhe é devido”¹³⁴.

Não seria esta concebida como uma obra divina realizada pelo homem, como foi o “império de Deus” na cristandade medieval; seria antes concebido como “... uma obra humana a realizar sobre a terra pela passagem de algo divino, que é o amor, nos meios humanos e no próprio trabalho humano”¹³⁵.

O princípio dinâmico essencial dessa nova cristandade seria a amizade fraternal, “idéia heróica a realizar”, de difícil efetivação, apesar de ser fundada na natureza. Nela devem-se inspirar as estruturas sociais, instituições e leis; para sua realização devem-se voltar as “energias da vida social”. De inspiração aristotélica, a noção de amizade fraternal volta aos textos maritainianos posteriores como “amizade cívica”, principalmente em *Cristianismo e democracia*.

Um outro aspecto desta obra comum é o seu pluralismo, fundado na idéia de uma obra prática comum a ser realizada por cristãos e não-cristãos que convivem na cidade temporal, sem que os cidadãos tenham de professar o cristianismo ou qualquer “minimum doutrinal comum”. Dispensando um fundamento teórico comum a todos os membros da sociedade, a obra a ser realizada pela nova cristandade é prática e exige de cada um dos participantes apenas o compromisso integral com a obra e a sua dedicação. Esta tese ganhará enorme importância na proposta de democracia do *Homem e Estado*.

Contudo, apesar de caracterizar-se como profana pelo pluralismo e pela tolerância religiosa, essa obra prática comum permanece eminentemente cristã. “Compreendida na plenitude e na perfeição das verdades que implica, ela compromete todo o cristianismo, sim, certamente toda a dogmática e toda a ética cristãs: é somente no mistério da Encarnação redentora que o cristão percebe o que é a dignidade da pessoa humana, e o

¹³⁴ *Ibid.*, p. 208.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 208.

quanto ela custa. A idéia que dela tem se prolonga ao infinito e não atinge sua significação absolutamente pleno senão no Cristo”¹³⁶.

Cabe indicar que a construção de uma nova cristandade não se confunde com alguma forma de revolução, seja porque a cristandade exige uma construção gradual e relativamente lenta, seja ainda porque “... a passagem para uma nova cristandade implica mudanças bem mais profundas que o que conota de ordinário a palavra revolução”¹³⁷.

O ideal histórico concreto da Nova Cristandade, como vimos páginas atrás, tem fortes ligações com o pensamento utópico.

Um projeto que almeja uma reforma global da sociedade, que almeja extinguir a exploração do homem pelo homem e a luta de classes, instaurar a amizade civil e a tolerância e, principalmente, favorecer a ascensão do homem até Deus, além de outros traços, propõe metas que não se esgotam num futuro mais ou menos próximo, nem se realizam completamente num ou noutro regime político. Ao contrário, são aspirações típicas e permanentes do mundo moderno, especialmente da era capitalista. Maritain tem alguma consciência disto, porquanto endereça partes de seu projeto para depois da liquidação do capitalismo, ao mesmo tempo em que procura determinar ao máximo as características do ideal histórico, visando torná-lo concreto.

O desaparecimento da temática do ideal histórico da Nova Cristandade nas obras dos anos da Segunda Guerra e do Pós-Guerra, ao mesmo tempo em que aparece enorme ênfase na proposta de um certo regime democrático, pode assinalar a tomada de consciência deste caráter utópico da Nova Cristandade. Menções a esta última só reaparecerão em *Sobre a filosofia da história* (1957). Sugerem não a idéia de substituição da Cristandade pela Democracia, ou ainda alguma ruptura definitiva, mas a idéia de alguma continuidade entre ambas. Trataremos deste tema no último capítulo.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 211.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 217.

6. A Democracia na Nova Cristandade

Para bem compreendermos o tratamento que Jacques Maritain dá à democracia no *Humanismo integral* é preciso tomar conhecimento da enorme reelaboração de suas posições sobre a democracia.

Em seus primeiro livros¹³⁸, Maritain distingue três sentidos do termo “democracia”. Um primeiro sentido, ligado ao magistério da Igreja e expressamente à encíclica *Graves de Communi* do papa Leão XIII, expressa “o zelo de dar às classes laboriosas, mais que nunca oprimidas no mundo moderno, condições de vida humana, requeridas não somente por caridade, mas primeiramente por justiça”¹³⁹. Não significa, nesta acepção, uma forma de governo político.

O segundo sentido é a democracia política, tomada no sentido de Aristóteles (*politeia*) de S. Tomás (*republica, politia*), indicando um dos possíveis governos políticos legítimos. Frisa contudo Maritain, que no pensamento de S. Tomás a “democracia” representa a vigência do puro princípio democrático (dominação da maioria, “*domination du nombre*”) e a corrupção da *politia*.

Este é um regime misto, em que o princípio democrático é atenuado pelo princípio aristocrático (“poder daqueles que se sobressaem pelo valor ou virtude”) e pelo princípio oligárquico (“poder daqueles que se sobressaem pela riqueza ou poderio”). Tal regime representaria propriamente uma “democracia melhorada”.

O terceiro sentido do termo democracia é o democratismo rousseauiano, “mito religioso da Democracia”, que não se confunde com regime democrático legítimo (*politeia*). “A democracia assim entendida se confunde com o dogma do Povo Soberano,

¹³⁸ O texto que comentamos é “*Les trois sens du mot démocratie*”; é um trecho de “*Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*” (1926), reproduzido no livro *Primauté du spirituel* (1927) a título de esclarecimento. É representativo do ponto de vista de Maritain sobre a democracia no período anterior aos anos Trinta.

¹³⁹ *Primauté du spirituel*, p. 206.

que unido ao dogma da Vontade geral e da Lei expressão da Quantidade (Nombre), constitui, no limite, o erro do panteísmo político (a multidão-Deus)¹⁴⁰.

Aduz Maritain que este mito religioso da Democracia “invadiu e contaminou por toda parte a democracia política, e mesmo todas as formas atuais de governo”¹⁴¹.

Seja pela oposição às teses de Rousseau (já desenvolvida em *Três reformadores*, 1925), seja ainda pela influência de alguns pontos de vista políticos de Charles Maurras, o juízo de Maritain sobre a democracia como regime político (segundo sentido do termo) é negativo. Entretanto reconhece como legítima e necessária a justiça social contida no primeiro sentido do termo.

Esse juízo evolui lentamente. Em 1930, no livro *Religião e cultura*, Maritain ainda expressa desconfiança com respeito à democracia: “Pode-se observar que a tendência natural à maior freqüência do mal na espécie humana tem muitas conseqüências notáveis na política de Tomás de Aquino. Por causa dela nós compreendemos que é quimérico sonhar com uma sociedade isenta de todas as relações de autoridade ou de sujeição, como também sonhar com uma sociedade cujo funcionamento supõe uma perpétua intervenção espontânea da boa vontade, da inteligência ou da virtude dos indivíduos que a compõem”¹⁴². (Esta tese que ora exprime a inviabilidade natural da democracia, porque esta é confundida com a doutrina de Rousseau, será posteriormente redimensionada para estruturar a proposta maritainiana de democracia).

É somente em 1933, com o livro *Do regime temporal e da liberdade*, que Maritain manifesta uma opinião favorável à democracia¹⁴³: “O ‘regime misto’ em questão se caracterizaria como uma democracia aristocrática e monárquica, estes vocábulos sendo tomados (...) no sentido filosófico e aristotélico em que os entendia a escolástica, não no sentido mítico e afetivo que eles receberam na linguagem das ‘democracias’ modernas”¹⁴⁴.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 207-208.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 208.

¹⁴² *Religion et culture in Jacques MARITAIN, Oeuvres*, p. 594.

¹⁴³ Cf. Henry BARS, *Maritain en notre temps: essai*, p. 124.

¹⁴⁴ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 85.

O sentido em que é utilizado o termo “democracia” em *Humanismo integral* representa uma real e significativa evolução do pensamento político maritainiano a respeito do tema da democracia, que se tornará, principalmente a partir dos anos de Guerra, sua principal proposta política. Henry Bars registra essa evolução e a interpreta como resultado e exemplo do rigor maritainiano: “Mas não ele [Maritain], antes de nada, que é o homem da razão? De uma razão, não limitada ao fato ou limitada ao discurso, mas aberta à intuição das coisas que passam e das coisas que permanecem, apaixonada mas lúcida, e humilde, e paciente, e fértil em razões, e por todos estes motivos temível. Gostaria agora de estudar, sobre um exemplo preciso, o trabalho desta razão que avança, que se retifica, que aceita mudar quando está segura, que não teme a inovação desde que possa viver, que sabe criticar seus próprios preconceitos e finalmente os dissolver. É o itinerário seguido por Maritain, num curso de trinta anos, a propósito da democracia”¹⁴⁵.

No *Humanismo integral*, a democracia aparece já como regime político (“‘regime misto’, principalmente democrático”)¹⁴⁶, para o qual o autor propõe novas instituições de governo, em substituição ao “regime parlamentar caduco, que convinha à era do individualismo liberal...”¹⁴⁷.

Tal regime misto, baseado na representação, proposto para animar politicamente e manter a unidade da cidade pluralista e personalista almejada pelo ideal histórico da Nova Cristandade implica, segundo Maritain, uma “*democracia personalista* (com sufrágio universal na base, e eleitorado e elegibilidade tanto para as mulheres quanto para os homens) em que os cidadãos não tenham apenas direito de sufrágio, mas se achem comprometidos de uma maneira ativa na vida política do país; ...”¹⁴⁸.

Procurando caracterizar tal democracia personalista, Maritain reporta-se à sua teoria da liberdade para recusar a democracia rousseauniana, que o autor caracteriza como

¹⁴⁵ Henry BARS, *Maritain en notre temps: essai*, p. 123.

¹⁴⁶ *Humanisme intégral*, p. 177.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 180, nota 1.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 180.

antidemocrática e portadora de uma liberdade abstrata e impessoal. A recusa de Rousseau é constante na obra de Maritain.

Uma democracia personalista, ao contrário, permitiria a realização mais adequada e completa da liberdade interior, aspiração conatural da pessoa humana: “... é por liberdades concretas e positivas, encarnadas em instituições e em corpos sociais, que a liberdade interior da pessoa reclama para se traduzir no plano externo e social”¹⁴⁹.

Um outro aspecto desta democracia personalista é a possibilidade de resgate do valor ético e afetivo da palavra *democracia* - a dignidade da pessoa - descoberto pelos povos (multitude) nos séculos modernos “não sem dúvida como a possuindo ou a merecendo verdadeiramente, mas ao menos como por ela sendo chamados”¹⁵⁰.

Tal consciência popular de dignidade de pessoa recusa, por conseqüência, a dominação de uma classe ou categoria social sobre a massa do povo, por aquela considerado em estado de minoridade. Implica, por outro lado, ainda no plano da vida social, o respeito da pessoa humana em cada um dos indivíduos que compõem esta massa¹⁵¹.

Este respeito da pessoa nos indivíduos - que não é incompatível nem dispensa o pluralismo dos credos filosóficos e religiosos¹⁵² e hierarquias dentro do corpo social - não ocorre realmente nas já mencionadas “democracias modernas” que convivem com a divisão de classes sociais, nem na revolução comunista; somente o cristianismo socialmente vivido pode proporcioná-lo. “... é somente numa nova cristandade, futura, que este valor ético e afetivo da palavra *democracia*, que corresponde ao que se poderia chamar o sentimento cívico popular, poderia *realmente* ser salvo”¹⁵³.

Surgem, portanto, nesta obra algumas idéias novas além de um uso positivo do termo “democracia”:

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 206. Sobre esta concepção de liberdade, ver também *Principes d'une politique humaniste*, pp. 22-23.

¹⁵⁰ *Humanisme intégral*, p. 206.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 206.

¹⁵² *Cf. Ibid.*, p. 180.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 207.

A primeira: embora pouco tratada neste livro, pois evidentemente não é tema central do *Humanismo integral*, a democracia considerada como regime político de liberdades concretas aparece como possibilidade de realização das aspirações conaturais da pessoa humana e portadora do sentido de dignidade de pessoa. Daí a necessidade de a nova cristandade possuir uma estrutura política democrática.

A segunda: a democracia só será verdadeiramente realizada, aí incluída seu valor ético e afetivo de respeito à dignidade de pessoa nos indivíduos, no contexto de uma sociedade cristãmente inspirada, em que o Evangelho seja socialmente vivido. Democracia e Cristianismo, democracia e Evangelho não só não são incompatíveis como se implicam mutuamente. Qual é o vínculo que os une? A naturalidade e a origem evangélica da democracia serão explicitadas a partir de *Cristianismo e democracia* (1943).

CAPÍTULO III

UMA FILOSOFIA DA DEMOCRACIA

Esboçamos nos capítulos anteriores as teses metafísicas e a crítica dos humanismos modernos, teses fundantes do pensamento político de Maritain, cujo progredir acompanhamos até sua obra mais importante e mais conhecida - *Humanismo integral*, de 1936. Esboçamos também a evolução, neste período, do papel da democracia dentro da obra maritainiana, desde os textos em que é vista como o regime mais adequado à Nova Cristandade.

No presente capítulo, queremos expor o pensamento de Maritain sobre a democracia abrangendo o período que vai dos anos da Segunda Guerra até a publicação de *Homem e estado*, em 1951, mas atingindo também *Sobre a filosofia da história*, em 1957.

Neste período podemos identificar a fase em que seu pensamento sobre a democracia se estabiliza, amadurece e se enriquece - delineia-se uma teoria ousada da democracia - ao mesmo tempo em que amadurecem temas correlatos, como a soberania, a autoridade, os direitos naturais e a dignidade da pessoa, o bem comum, e outros. Sobre todos estes temas, encontramos as melhores exposições, apesar de um pouco espalhadas em diversos ensaios e livros, nas principais obras deste período.

Se os anos de ascensão dos totalitarismos e de prenúncio do conflito mundial trouxeram situações que punham questões novas à filosofia de Maritain - às quais *Humanismo integral* é a resposta principal - a queda da França em 1940, o exílio e os anos de guerra trazem a Maritain ainda outras questões teóricas e ocasiões para colaborar pessoal e praticamente no esforço de guerra. Maritain responde com um ânimo renovado, como se, já sexagenário, estivesse recomeçando sua trajetória filosófica.

Ao mesmo tempo em que ensina em diversas universidades dos Estados Unidos, onde o desastre francês forçou-lhe o exílio, Maritain pronuncia conferências, escreve artigos para diversas revistas norte-americanas e européias, escreve os principais livros e ensaios desta fase de sua trajetória e pronuncia mensagens radiofônicas para a França, mais tarde reunidas em livros. Em dezembro de 1944 é nomeado embaixador da França junto ao Vaticano, cargo que exerce até 1948.

Algumas de suas obras, como *Através do desastre* e *Cristianismo e democracia* estão diretamente ligadas à luta contra a ocupação nazista da França. *Através do desastre*, dirigido inicialmente aos americanos, foi introduzido na França e lá recebeu diversas edições clandestinas. Em resposta a uma solicitação de resistentes, *Cristianismo e democracia* foi escrito para ser lançado de pára-quadras sobre a França¹⁵⁴.

Contudo, esta fase não produziu apenas obras políticas. O trabalho intenso de Maritain produziu ensaios de metafísica, moral, pedagogia e estética. Por exemplo temos os importantes textos *A educação na encruzilhada dos caminhos*, 1943; *Arte e poesia*, 1943; *De Bergson a Tomás de Aquino*, 1944; *Breve tratado sobre a existência e o existente*, 1947; além de outros escritos.

Percorrendo os escritos políticos deste período, nota-se que as análises sobre tantos temas, contidas no *Humanismo integral*, não são abandonadas, mas constantemente retomadas e renovadas. Há continuidade nos temas e nas posições filosófico-políticas.

¹⁵⁴ Cf. René MOUGEL, Avertissement in: Jacques MARITAIN, *Christianisme et démocratie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, pp. 7-13.

Aparecem, contudo, nestas novas obras algumas mudanças, principalmente relativas aos temas da cristandade e da democracia.

Se a tônica dos textos do período anterior era o projeto da Nova Cristandade, agora a ênfase desloca-se para a proposta de um regime democrático, personalista e pluralista, nitidamente distinto das democracias burguesas do período entre-guerras. Tal regime não exclui o projeto anterior da Nova Cristandade, mas se articula com ele, numa relação pouco explicitada, mais à frente abordada.

A democracia não mais aparece como um regime político entre outros, temperado por princípios aristocráticos que a desfiguram, como fôra preconizado em *Do regime temporal e da liberdade*¹⁵⁵. O desenvolvimento de algumas idéias indicadas, já em *Humanismo integral*, leva Maritain à formulação de uma fecunda doutrina da democracia, considerada agora como filosofia de vida, estado de espírito e regime político possuidor de características especiais, que o fazem superior aos demais. A democracia passa a ser o centro do projeto político de Maritain e possível chave para a realização do projeto da Nova Cristandade.

Na interpretação de Henry Bars, Maritain completa neste período a fundamentação filosófica da democracia e a purificação dos erros que a parasitam nos regimes liberais modernos e mesmo nas doutrinas socialistas¹⁵⁶, erros que motivaram suas suspeitas e reservas anteriores.

O que pretendemos estudar neste capítulo é tanto a proposta de um regime democrático formulada por Maritain, quanto sua fundamentação filosófica.

1. Origens evangélicas do ideal democrático

O Cristianismo pode ser considerado sob dois pontos de vista distintos e complementares. De um lado, o Cristianismo é a religião depositária de idéias aceitas

¹⁵⁵ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 124.

¹⁵⁶ Cf. Henry BARS, *Jacques Maritain en notre temps*: essai, p. 131.

como reveladas por Deus e que se volta, em primeiro lugar, para a salvação das almas e para a vida eterna. É o campo próprio da Igreja, que “está no tempo, mas não é do tempo”¹⁵⁷.

Por outro lado, pode-se tomar o Cristianismo como “energia histórica em trabalho no mundo”, ou ainda “fermento da vida social e política dos povos”¹⁵⁸, que age através de obscuros caminhos, no subsolo da consciência e da existência dos povos. Desvinculado da teologia, o Cristianismo na “consciência profana”, toma formas muitas vezes heréticas, outras vezes desfigura-se, parasitado por erros que se misturam com a mensagem evangélica. Muitas vezes permanece desconhecido, mas a mensagem evangélica que porta não deixa de penetrar a existência temporal dos homens e transformar a vida das sociedades terrestres. “...; é que há na mensagem evangélica implicações políticas e sociais que devem a qualquer preço se desenvolver na história”¹⁵⁹. A pregação da Igreja e a própria força das verdades reveladas fez com que “as energias do Evangelho” passassem para a vida temporal dos homens e para a consciência profana.

Esta tese é basilar em *Cristianismo e democracia* (1943), obra em que está expressa com toda clareza, mas tem antecedentes. Em *Humanismo integral* (1936) afirmava já Maritain: “...pois a justiça evangélica exige por si mesma tudo penetrar, açambarcar tudo, descer ao mais profundo do mundo. Pois bem! Pode-se observar que este princípio evangélico não se traduziu e se manifestou senão progressivamente nos fatos, e que seu processo de realização não está ainda terminado”¹⁶⁰. Pouco mais tarde, em 1938, diz Maritain, numa breve alocução: “Pois pouco a pouco o que se poderia chamar a *inteligência evangélica do profano* ganha e ganhará assim homens que ignoram o Evangelho ou mesmo que se crêem os adversários de Deus”¹⁶¹.

¹⁵⁷ *Humanisme intégral*, p. 109. Esta forma de entender o Cristianismo, que pode parecer no mínimo desatualizada ao leitor contemporâneo, é no entanto, por considerá-la a mais verdadeira, a base das considerações de Maritain.

¹⁵⁸ *Christianisme et démocratie*, p. 44.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁶⁰ *Humanisme intégral*, p. 131.

¹⁶¹ L'Évangile et l'espérance temporelle, in Jacques MARITAIN, *Questions de conscience: essais et allocutions*, p. 227, grifos do autor.

A mensagem evangélica desempenhou e desempenha, portanto, importantíssimo papel na evolução histórica da consciência humana, ao menos no Ocidente. A mensagem evangélica, envolvida por um cristianismo laicizado, tem movido a história humana. Maritain não oferece, contudo, maior fundamentação para esta tese, nem filosófica, nem teológica, apesar de existirem passagens bíblicas que poderiam ser interpretadas neste sentido¹⁶². Apenas em *Sobre a filosofia da história* Maritain oferece outras teses que têm ressonâncias com a idéia do avanço do fermento evangélico no mundo¹⁶³.

Maritain indica, entretanto, alguns momentos de irrupção deste trabalho secreto da mensagem evangélica na consciência dos povos: “Não foi dado a crentes integralmente fiéis ao dogma católico, foi dado a racionalistas proclamar em França os direitos do homem e do cidadão, a puritanos dar na América o último golpe à escravidão, a comunistas ateus abolir na Rússia o absolutismo do lucro privado. Esta última operação teria sido menos viciada pelo poder do erro e teria custado menos catástrofes se ela tivesse sido feita por cristãos. O esforço para libertar o trabalho e o homem da dominação do dinheiro procede contudo de correntes abertas no mundo pela pregação do Evangelho, como o esforço para abolir a servidão e o esforço para fazer reconhecer os direitos da pessoa humana”¹⁶⁴.

Os princípios que o Cristianismo transmitiu, Maritain elenca-os em *Cristianismo e democracia*, um pouco mais amplamente que na conferência *Crepúsculo da civilização*. Dentre os numerosos princípios - não cabe citá-los todos aqui - cremos serem mais importantes para considerações políticas “...a igualdade de natureza de todos os homens, filhos do mesmo Deus e resgatados pelo mesmo Cristo, a dignidade inalienável de cada alma criada à imagem de Deus, (...) a inviolabilidade das consciências, (...) a obrigação imposta aos que comandam e aos que possuem o poder de comandar segundo a justiça como ministros de Deus, e de gerir os bens que lhe são confiados para a vantagem comum,

¹⁶² Por exemplo, Is 55,10-11 e Mc 13,31.

¹⁶³ Veja-se especialmente no capítulo II, a lei do duplo progresso contrastante.

¹⁶⁴ *Christianisme et démocratie*, p. 45.

como intendentos de Deus, (...) o apelo a todos para partilharem da liberdade dos filhos de Deus, (...) a lei do amor fraternal que se estende a todos, mesmo àqueles que são nossos inimigos, porque todos os homens, qualquer que seja o grupo social, a raça, a nação, a classe a que pertençam, são membros da família de Deus e irmãos adotivos de Deus”¹⁶⁵.

Caminhando obscura e laicizadamente nos subterrâneos da consciência profana, o “fermento evangélico em trabalho no mundo” suscitou a formação de algumas idéias de enorme importância social e política, a ponto de se identificarem com a própria idéia de civilização¹⁶⁶.

Estas idéias, no entender de Maritain, são o progresso da história humana em direção a um termo; a dignidade da pessoa humana enquanto tal e a justiça como fundamento necessário da vida comum e característica essencial da lei; a dignidade do povo e do “homem da humanidade comum” e a igualdade natural entre os homens; o consentimento dos governados, considerados homens livres e maiores, como fundamento da autoridade dos governantes, a qual, em última instância tem sua fonte em Deus; a condenação do maquiavelismo e da política de dominação, que fatalmente geram a desgraça dos povos, bem como “... o sentimento profundo de que a justiça é a nutriz da ordem e a injustiça a pior desordem, e a convicção de que a causa do bem e da liberdade do povo e a causa da justiça política estão substancialmente ligadas”¹⁶⁷; o sentido da liberdade e a convicção de que as sociedades humanas progredem para a conquista da liberdade, conforme a vocação da natureza humana; finalmente, a idéia da fraternidade humana, juntamente com “...o sentido do dever social de compaixão pelo homem na pessoa dos fracos e dos sofredores, a convicção de que a obra política por excelência é tornar a vida comum melhor e mais fraternal, e de trabalhar para fazer da arquitetura das leis, das instituições e dos costumes desta vida comum uma casa para os irmãos”¹⁶⁸.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 50-52.

¹⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 52. Sobre o conteúdo destas idéias, a seguir resumidas, ver pp.52-60.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 59-60.

Estas idéias, que apresentamos tão resumidamente, são pontos adquiridos, mas não como ideais realizados; são muito mais aspirações e princípios que se tornaram mais ou menos universais para os povos ocidentais e especialmente para as pessoas comuns, sem maiores vínculos com a teologia ou com a doutrina social da Igreja.

Contudo, sua realização não é nem automática nem certa. Quando Maritain escreveu estas reflexões, em 1942, ainda era incerto o destino da Segunda Guerra e uma vitória nazi-fascista lhe aparecia como uma ameaça de instauração da barbárie. “ O espírito cristão está ameaçado hoje em sua própria existência por inimigos implacáveis, fanáticos da raça e do sangue, do orgulho, da dominação e do ódio”¹⁶⁹. “Assim, na formidável peripécia histórica em que o Império pagão joga seu vale-tudo para liquidar juntos o cristianismo e a democracia, as chances da religião, da consciência e da civilização coincidem com as da liberdade, as chances da liberdade coincidem com as da mensagem evangélica”¹⁷⁰.

O raciocínio ousado de Maritain vai ainda mais longe. Constata que as idéias e aspirações que mencionamos “caracterizam o estado de espírito democrático e a filosofia democrática do homem e da sociedade”¹⁷¹. Esta filosofia democrática, descrita também como “uma filosofia geral da vida humana e da vida política”¹⁷², não é obra de um ou alguns filósofos, mas de toda uma tradição, vasta e anônima, de pensamento filosófico, cujas fontes estão muitos séculos antes de Kant e de Rousseau”¹⁷³.

A filosofia democrática e o estado de espírito democrático - Maritain não os define conceitualmente - não se confundem com a forma de governo (em geral republicana) que leva o qualificativo “democrática”, nem com os regimes europeus que ele designa como “democracias liberais modernas”. (Observe-se que Maritain utiliza os termos “forma de governo” e “regime político” como mais ou menos sinônimos¹⁷⁴). Filosofia e estado de

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 45-46.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷² *Ibid.*, p. 41.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 41 e 71. Em *Os direitos do homem e a lei natural*, pp. 67-69, o autor remete a Aristóteles sua noção de regime.

espírito democráticos são compatíveis com regimes ou formas de governo “que a tradição clássica reconheceu como legítimos, isto é, como compatíveis com a dignidade humana”¹⁷⁵. Monarquias e oligarquias constitucionais podem ser considerados democráticos na medida em que se ponham de acordo com a filosofia e o estado de espírito democráticos. Contudo, os princípios desta filosofia e deste estado de espírito tendem por si mesmos a se realizar na forma de governo republicana, como “sua forma de realização mais natural” ou “sua expressão mais normal”¹⁷⁶. Estudaremos a democracia, como forma de governo proposta por Maritain, nas partes seguintes deste capítulo.

Se a difusão da mensagem evangélica através dos povos e dos séculos gerou um corpo de idéias sociais e políticas que aos poucos constituíram-se como os princípios de uma filosofia democrática e de um estado de espírito democrático, podemos sem dificuldade afirmar que o ideal democrático (chamêmo-los simplificadamente assim) está ligado ao Cristianismo e surgiu na história dos povos modernos como uma manifestação temporal da inspiração evangélica. Esta é a tese central de *Cristianismo e democracia*.

Importa ainda destacar que este ideal democrático, isto é, as aspirações surgidas na consciência profana por ação do “fermento evangélico” não podem subsistir sem esta inspiração, nem realizar sua obra política sem ela. Nas palavras de Maritain: “..., a democracia tem necessidade do fermento evangélico para se realizar e para subsistir. o advento durável do estado de espírito democrático e da filosofia democrática da vida requer que as energias evangélicas penetrem a existência profana, domem o irracional pela razão, e se incorporem ao dinamismo vital das tendências e dos instintos da natureza para formar e fixar nas profundezas do inconsciente os reflexos, os costumes e as virtudes sem as quais a inteligência que dirige a ação oscila sob qualquer vento e o egoísmo devastador prevalece no homem”¹⁷⁷.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁷⁶ *Ibid.*, respectivamente, pp. 41 e 71.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 64-65.

O próprio autor se esclarece: “Mas o que dizemos aqui...; é que uma reta experiência política não pode se desenvolver nos povos sem que as paixões e a razão neles estejam orientadas por um sólido fundamento de virtudes coletivas, pela fé, pela honra e pela sede de justiça; é que sem o instinto evangélico o potencial espiritual de um cristianismo vivo, o julgamento político e a experiência política se defendem mal contra as ilusões do egoísmo e do medo; é que sem a coragem, a compaixão pelo homem e o espírito de sacrifício, a marcha a cada instante contrariada em direção a um ideal histórico de generosidade e de fraternidade não é concebível”¹⁷⁸.

Isto quer dizer que a democracia não pode ser realizada verdadeiramente se o corpo político dispuser apenas de leis e instituições democráticas, se a democracia for apenas formal; não realizará a democracia verdadeiramente o corpo político que não dispuser de virtudes sólidas inspiradas num cristianismo vivo e atuante, se a democracia e a vontade política não refletirem a inspiração evangélica. As democracias liberais modernas dos anos Trinta são exemplo claro da insuficiência de instituições democráticas e de um estado de espírito separados do fermento evangélico. “A tragédia das democracias modernas é que elas não conseguiram ainda realizar a democracia”¹⁷⁹.

De origem evangélica, o ideal democrático tem como seu princípio mais profundo o *amor*, entendido como reflexo do amor de Deus nos homens¹⁸⁰, capaz de transformar a vida dos grupos sociais e formar uma comunidade, mesmo ao nível de toda a humanidade. Apoiando-se na última fase da obra de Henri Bergson, cita Maritain: “... ‘a democracia é de essência evangélica, e ela tem por motor o amor’”¹⁸¹.

Finalmente, o ideal democrático significa em si mesmo um esforço e um desafio no sentido de redimensionar a natureza humana para o amor, para suas aspirações originais e suas reservas de grandeza: “um esforço ligado aos desenvolvimentos da razão e da justiça e que deve se cumprir na história sob a influência do fermento cristão; um esforço

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁰ “La charité de Dieu répandue dans les coeurs...”. *Ibid.*, p.35.

¹⁸¹ Henri BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 304, apud Jacques MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, p. 67.

exigindo que a natureza e a ordem temporal sejam sobrelevadas em sua ordem própria, na ordem do movimento da civilização, pela ação deste fermento”¹⁸². A realização do ideal democrático, dizíamos há pouco, não é certa nem automática; depende deste mencionado esforço, através de um “suplemento de alma”, no sentido de realizar o trabalho de purificação dos espíritos e das vontades que mencionamos no segundo capítulo. O progresso do ideal democrático está ligado à “espiritualização da existência profana”¹⁸³.

Fica clara, portanto, a ligação fundamental entre o Cristianismo como “energia histórica em trabalho no mundo”, fator cultural e espiritual que porta a mensagem evangélica, e o ideal democrático, dele originado e dependente. Esta relação exemplifica e reafirma a relação entre espiritual e temporal, entre natureza e graça divina, tal como exposta no primeiro capítulo. A ordem espiritual vivifica, impulsiona e orienta a ordem temporal que, mesmo gozando de autonomia na realização de seus objetivos próprios, depende da inspiração religiosa para realizar-se de maneira inteiramente correta, conformada à natureza humana e aberta a seus fins sobrenaturais. As teorias democráticas de um Rousseau, por exemplo, ou de alguns pensadores liberais, bem como os regimes democráticos liberais, ou ainda pensadores como Carl Schmitt (fortemente criticado no *Crepúsculo da civilização*), seriam exemplo, no pensamento maritainiano, de como obras políticas fechadas às considerações e orientações relativas aos fins superiores e espirituais da pessoa humana, podem incorrer em erros graves e essenciais. Uma sã filosofia política não pode deixar de levar em conta esta dimensão espiritual e sobrenatural da pessoa.

O progresso do ideal democrático entre os povos, o advento das perspectivas sociais, políticas, morais e espirituais que somente a democracia pode proporcionar (objeto do próximo capítulo) e mesmo a subsistência da civilização e o refluxo da barbárie dependem do avanço do “fermento evangélico” na consciência dos povos.

O que se pode objetar a estas teses de Maritain é a completa falta de indicadores históricos que sirvam em algum grau como prova de que haja real e direta ligação entre a

¹⁸² *Ibid.*, p. 67-68.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 68.

mensagem evangélica e o ideal democrático moderno. Mais difícil ainda de sustentar é a tese de que a democracia não pode subsistir sem o permanente influxo do Evangelho. Maritain utiliza diversas vezes esta tese, que é um dos pilares de sua teoria da democracia, mas em nenhuma ocasião oferece razões sólidas para fundá-la.

Note-se ainda a imprecisão vocabular, marcadamente quando fala de “estado de espírito democrático” ou de “filosofia democrática do homem e da sociedade”, ou ainda de “instinto evangélico”. Alguma licença, entretanto, deve ser dada ao autor, pois todas estas expressões estão contidas num texto escrito em estilo de manifesto e dirigido ao povo francês em geral. Embora seja uma de nossas mais importantes fontes de estudo, *Cristianismo e democracia* não utiliza linguagem filosófica, limitando nossa compreensão.

2. O caráter natural da democracia

A fundamentação filosófica da democracia em Maritain não se limita à sua origem evangélica. Uma outra linha de fundamentação, que conflui com a que já percorremos é esboçada pelo autor em seu ensaio *Sobre a filosofia da história* - a tese do caráter natural da democracia.

Apesar de pronunciada em textos do *Humanismo integral* e do *Princípios de uma política humanista*, é apenas em *Sobre a filosofia da história* que a tese ganha formulação clara. Longe de operar alguma reformulação radical, o já velho Maritain, nesta obra de 1957, parece expressar com crescente clareza as teses que reafirma.

Apenas esboçada por Maritain, que não a desenvolve exhaustivamente, devido aos limites e à modesta pretensão daquele ensaio, a tese do caráter natural da democracia aparece como corolário de uma lei histórica, a “lei do acesso do povo à maioria política e social”, entendida como “a progressiva passagem do povo, no curso da História Moderna, de um estado de sujeição a um regime de autogoverno em matéria política e

social, ou, em outros termos, a um regime de civilização caracterizado por uma disposição de espírito democrática e pela filosofia democrática”.¹⁸⁴

Em *Cristianismo e democracia*, Maritain já descrevera a democracia como “...o regime em que o povo goza de sua maioria social e política e o exerce para se dirigir a si mesmo, ou ainda ela [a democracia] é ‘o governo do povo, pelo povo e para o povo’”¹⁸⁵. Trata-se pois da reafirmação de uma tese, sem dúvida, mas também de sua extensão numa direção político-ideológica, onde o autor busca fundamentá-la na idéia de natureza humana, amplamente (e metafisicamente) considerada: “O que pretendo acentuar é que, considerado em seus traços normais e essenciais, o acesso do povo à maioria política e social, é em si mesmo um desenvolvimento natural - quero dizer algo que corresponde às exigências mais profundas da ordem da natureza, e em que certos requisitos da lei natural se evidenciam; ...”¹⁸⁶.

Retomando a tese central de *Cristianismo e democracia* e o tema da Cristandade, posto em segundo plano nos anos de guerra mas retomado em *Sobre a filosofia da história*, Maritain continua o trecho citado unindo a fundamentação pela natureza humana com um determinado processo histórico: “... mas, na realidade, foi sob a ação do fermento evangélico e em virtude do aprofundamento da inspiração cristã na consciência profana que tal desenvolvimento natural se verificou (...). Ocorreu então que o processo democrático, com suas genuínas e essenciais propriedades, e seu joio adventício, apareceu, primeiro, naquela área da civilização que é a herdeira histórica da cristandade medieval ocidental - e foi mais autêntico, e é agora mais vivo, naqueles lugares em que a vida temporal da comunidade continua, em medida mais ampla, cristãmente inspirada”¹⁸⁷.

Didaticamente, e sem temer críticas, Maritain expõe seu corolário, com a clareza e a franqueza típicas do último Maritain: “Mas desde que o processo democrático surgiu e prevaleceu na área em questão, expandiu-se espontaneamente e continua a expandir-se por

¹⁸⁴ *Sobre a filosofia da história*, p. 112.

¹⁸⁵ *Christianisme et démocratie*, p. 71.

¹⁸⁶ *Sobre a filosofia da história*, pp. 112-113.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 113.

todas as demais áreas da civilização (com exceção daquelas em que se vê obstruído pelo totalitarismo). Uma expansão tão espontânea e tão universal do processo democrático é um sinal óbvio de seu caráter fundamentalmente natural, no sentido que ainda há pouco indiquei”¹⁸⁸.

Importantes comentadores da obra maritainiana parecem não dar importância a estas passagens. Ao tratar o tema da democracia atentam mais ao regime democrático proposto em *Homem e estado* que à sua fundamentação filosófica. Com efeito, uma discussão da tese da naturalidade da democracia está ausente dos ensaios principais de G. Campanini, V. Possenti, A. Pavan ou mesmo de H. Bars¹⁸⁹. Entretanto consideramos o texto claro e enfático o bastante para ser levado em conta. Seria empobrecedor limitarmos ao estudo do regime democrático proposto em *Homem e estado*, sem querer em nenhum momento negar-lhe a importância. Mas interessa-nos, além deste estudo, percorrer os indícios e fundamentos - presentes desde o *Humanismo integral*, passando por *Cristianismo e democracia*, *Os direitos do homem e a lei natural*, *Princípios de uma política humanista*, *Homem e estado* e *Sobre a filosofia da história* e outras obras menos relevantes - de que a democracia possui um caráter único, insubstituível, pelo qual torna-se superior aos demais regimes políticos e portadora de esperanças temporais importantíssimas para a humanidade.

Dentre os mais importantes indícios (entre os quais a origem evangélica e a necessidade de permanente inspiração evangélica do ideal democrático), destaca-se pela sua característica fundante o caráter natural da democracia, nos termos mencionados. Acreditamos poder indicar, resumidamente, uma sua possível fundamentação com base em elementos contidos nas obras há pouco mencionadas. São elementos dispersos, sem dúvida, mas que podem ser coerentemente reunidos sem contradizer as linhas fixadas por Maritain.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁸⁹ Vejam-se as obras destes autores mencionadas na bibliografia final.

Nos diversos estudos em que Maritain trata especificamente do homem, o filósofo, em geral, opera a distinção entre indivíduo e pessoa.

Indivíduo é o ser humano considerado enquanto porção de matéria, que existe de maneira física e animal. Como indivíduo, o ser humano é parte: parte da espécie humana, parte de uma sociedade e, visto que tem “necessidade da ajuda de seus semelhantes para realizar sua atividade específica”¹⁹⁰ (a sociabilidade é natural, seja em razão das características específicas do homem, seja devido a suas necessidades materiais), é parte também do corpo político, membro da cidade.

Mas o homem não é só indivíduo. Existe dentro do ser humano um “grande mistério” que é a sua personalidade. O homem é principalmente pessoa. “Personalité” não designa, em Maritain, o conteúdo psicológico de que, em geral, se reveste o termo. Isto costuma causar alguma confusão na leitura de suas obras de cunho mais divulgatório, como *Os direitos do homem e a lei natural*. No vocabulário maritainiano, “personalidade” designa o caráter de *todo* independente (oposto portanto ao caráter de *parte*) que possuem os seres dotados de um espírito subsistente. Esta noção aplica-se analogicamente e em graus diversos à pessoa humana, às pessoas angélicas e, “na plenitude do ato puro”, às pessoas divinas da Trindade¹⁹¹.

No homem se combinam os princípios da individualidade e da personalidade, razão pela qual “a personalidade no homem é precária e ameaçada e deve ser, progressivamente, conquistada”¹⁹².

Possibilitado pela existência de sua alma imortal “É o espírito que é a raiz da personalidade”¹⁹³), a pessoa humana é mais que um animal e um indivíduo; ela possui uma existência superior, manifestada pelo conhecimento e pelo amor, o que a faz um microcosmo, um todo (muito mais todo que parte) dotado de subsistência independente, capaz de conter pelo conhecimento o cosmos que a contém; sendo um “todo aberto”, é

¹⁹⁰ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 59.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 55-57.

¹⁹² *Ibid.*, p. 56.

¹⁹³ *Principes d'une politique humaniste*, p. 20.

capaz de doar-se pelo amor a outras pessoas e de comunicar-se com o ser absoluto. Segundo Maritain, é este “mistério metafísico” que o pensamento religioso exprime quando afirma que “a pessoa humana é a imagem de Deus”¹⁹⁴.

Seu valor é também considerado numa esfera particular, acima e separada do valor dos demais bens e seres terrenos: “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 de bens que têm um valor absoluto, que refletem de algum modo um Absoluto superior ao mundo e que são atraídos por ele”¹⁹⁵.

Característica própria da pessoa humana, enquanto natureza espiritual e enquanto todo independente, é a sua liberdade. A filosofia tomista da liberdade pretende mostrar como a liberdade é uma propriedade inalienável da natureza espiritual, que pressupõe ao mesmo tempo o espírito e suas propriedades naturais, a inteligência e suas propriedades naturais e a vontade¹⁹⁶.

Uma primeira modalidade de liberdade humana é o livre-arbítrio, ou liberdade de escolha, ato em que a vontade deixa-se determinar por um juízo da inteligência e ao mesmo tempo, desejando o bem judicado, dá eficiência existencial ao juízo que a determina¹⁹⁷.

Daí entende-se que, não excluindo, mas, ao contrário, supondo a natureza ao mesmo tempo animal e espiritual do homem, através do ato livre é que a pessoa escolhe dar ou não eficácia decisiva ao imenso conjunto de instintos, tendências, hábitos adquiridos, cargas hereditárias, e outros elementos de comportamento, que o indivíduo porta.

¹⁹⁴ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 16.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

¹⁹⁶ Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, p. 11.

¹⁹⁷ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 18 e também *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 8-11.

Aparentemente toda necessidade e todo determinismo podem ser transcendidos pelo livre-arbítrio.

Esta forma não esgota toda a liberdade humana; antes, é suposta e indispensável àquela forma que Maritain chama de *liberdade de independência*¹⁹⁸ e que é característica eminente da pessoa humana.

A liberdade humana não é algo dado de uma vez por todas ao indivíduo, nem algo estático ou independente da ação. *Do regime temporal e da liberdade*¹⁹⁹ assinala o livre-arbítrio como "liberdade inicial", "raiz metafísica" que deve frutificar na ordem psicológica e moral, o que significa que devem os homens tornar-se no campo da ação aquilo que já são no campo da metafísica: uma pessoa. Tornar-se pessoa significa pelo próprio esforço tornar-se um todo senhor de si mesmo e conquistar arduamente a liberdade final, isto é, a liberdade de autonomia ou independência.

Liberdade de independência é a liberdade do homem que é senhor de si mesmo, princípio suficiente de sua ação, isto é, capaz de: "...se possuir, se perfazer e se exprimir a si mesmo como um todo indivisível no ato que produz"²⁰⁰. Espontaneidade própria de uma natureza espiritual, a liberdade de independência supõe não só a existência mas o exercício do livre-arbítrio para se efetivar.

O dinamismo próprio da liberdade humana consiste, pois, na passagem da liberdade inicial, restrita ao livre-arbítrio, à liberdade final, ou de independência. Porque uma pessoa é, como tal, um ser independente e um todo para si mesmo, no homem (sem dúvida de maneira imperfeita) personalidade e liberdade de independência estão ligados e são conquistados conjuntamente. Conclui Maritain que o mencionado dinamismo da

¹⁹⁸ É este gênero superior de liberdade que em outras obras Maritain designa pelos nomes de "liberdade do cristão" e "liberdade do sábio".

¹⁹⁹ *Do regime temporal e da liberdade* é um livro esclarecedor, pois discorre longa e minuciosamente sobre teses que nas obras posteriores são apresentadas sucintamente. Sua importância maior reside em apresentar os conteúdos que mais tarde seriam desenvolvidos pelo *Humanismo integral, Princípios de uma política humanista* e outras das obras políticas mais importantes.

²⁰⁰ *Principes d'une politique humaniste*, p. 21.

liberdade é exigido pelas postulações essenciais da pessoa humana²⁰¹. A natureza da pessoa humana permite a liberdade, funda suas condições e ao mesmo tempo a exige.

Esta exigência de liberdade pela pessoa humana é entendida por Maritain como uma aspiração conatural da pessoa enquanto humana, isto é, aspiração de uma liberdade relativa, proporcional à condição humana de animal preso a necessidades e a limitações materiais. Manifestam esta aspiração os esforços, individuais e coletivos, pela liberdade de independência (o contrário das muitas formas de alienação) e pela liberdade na ordem da vida social.

A exigência da liberdade não é a única aspiração conatural da pessoa humana. Apesar de afirmar uma natureza e uma essência humanas, Maritain é cauteloso em não pretender enumerar todas as aspirações conaturais nem esgotar num esquema qualquer toda a realidade humana. Suas obras descrevem algumas destas aspirações à medida em que o desenvolvimento das teorias o exige.

Uma segunda aspiração conatural da pessoa humana, bastante valorizada na obra maritainiana e constantemente referida²⁰² é a aspiração à vida em sociedade e à comunhão humana.

A pessoa é um todo independente que pela sua própria natureza tende para a vida social e para a comunhão. Isto se dá primeiramente em função das necessidades materiais, intelectuais e morais que os indivíduos procuram satisfazer com o concurso de seus semelhantes, mas também “...por causa da generosidade radical inscrita no próprio ser da pessoa, por causa desta abertura às comunicações da inteligência e do amor que é o próprio do espírito, e que exige entrada em relação com outras pessoas”²⁰³, noutros termos também maritainianos, devido ao “amor natural do ser humano por seus semelhantes”²⁰⁴.

²⁰¹ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 22 e *Du régime tempore et de la liberté*, pp.15 e 36.

²⁰² Referências à tendência natural da pessoa à vida social podem ser encontradas nas principais obras de diferentes fases da evolução de Maritain. Ver especialmente *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 56-59, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, pp.18-20, *L'homme et l'état*, pp. 2-4.

²⁰³ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 18.

²⁰⁴ *Principes d'une politique humaniste*, p. 115.

Por força destas características da pessoa, algumas sociedades se formam como coisas “necessariamente requeridas e espontaneamente esboçadas pela natureza” e ao mesmo tempo realizadas por um trabalho da razão e da vontade livre²⁰⁵. Tais sociedades naturais são a família, a sociedade civil²⁰⁶ e a sociedade política²⁰⁷, sem contudo obstar a possibilidade de outras sociedades naturais.

Trataremos apenas da sociedade política. Embora postulada pela natureza e por ela esboçada, tal sociedade é sempre obra da razão e da vontade livre. Daí decorre a diversidade de projetos políticos que as sociedades políticas históricas podem encarnar. A natureza não determina o conteúdo político efetivo destas sociedades, o que abre campo e ao mesmo tempo solicita a criação humana e a reflexão filosófica sobre estes temas.

O filósofo que enfrenta estes temas tem de responder a um problema fundante: que instituições, que tipo de sociedade política é exigida pela realidade da pessoa humana? Que princípios ou instituições responderão às aspirações pela liberdade, pela vida social, pela comunhão, sem mencionar a aspiração pelo movimento em direção a Deus, atrás exposto?

A resposta que Maritain dá a esta questão tem dois níveis, cujas sucessivas reformulações podem ser observadas ao longo de suas principais obras políticas.

Num nível teórico, as instituições capazes de responder efetivamente às aspirações da personalidade humana se fundam numa filosofia política personalista e comunitária; ao nível da ação prática social e política, estas instituições se originam num ideal histórico concreto e num “...paciente trabalho de formação e de educação da substância humana”²⁰⁸.

O personalismo da filosofia política de Maritain (que não mantinha ligação intencional com os demais personalismos surgidos na década de trinta, dos quais Maritain frequentemente discorda) afirma o primado da pessoa humana e de sua dignidade

²⁰⁵ Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 19 e *L'homme et l'état*, p. 4.

²⁰⁶ Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 19.

²⁰⁷ Cf. *L'homme et l'état*, p.4

²⁰⁸ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 27.

(entendidas como há pouco expusemos) sobre a sociedade de que a pessoa é parte como indivíduo. Afirma também que a realidade da pessoa ultrapassa os limites da sociedade política, orientando-se para o absoluto supratemporal.

O comunitarismo desta filosofia afirma a já mencionada tendência natural do homem para a vida em sociedade e para a comunhão. Afirma além disso a superioridade do bem comum (material e moral) sobre os bens e interesses individuais, ao mesmo tempo em que subordina o bem comum e a própria sociedade à realização das aspirações supratemporais da pessoa (sua orientação para o absoluto).

Segundo esta filosofia política, uma abordagem adequada da pessoa é conforme a “natureza das coisas” (e por isto teocêntrica); uma reta consideração da pessoa permite por sua vez uma reta consideração da sociedade política, de seus limites, finalidades e de suas relações com a pessoa humana: “...a verdadeira cidade dos direitos humanos não reconhece por deus senão Deus: o próprio Deus, e nenhuma coisa criada; e ela compreende que a sociedade humana, por mais diversas que sejam as famílias religiosas que aí vivem em comum, implica por si mesma um princípio religioso, e supõe que Deus é acessível à nossa razão e que Ele é o fim último de nossa existência; ela se funda sobre a noção autêntica do bem comum - (que é outra coisa que a coleção dos bens privados, mas que exige recair sobre as pessoas individuais), implica o respeito efetivo de seus direitos e tem mesmo por elemento essencial o seu acesso ao máximo de desenvolvimento e de liberdade compatível com as condições históricas dadas;...”²⁰⁹.

A mesma filosofia política implica ainda uma “noção autêntica” da autoridade, isto é, um direito real de comandar, com justiça, pessoas livres, direito originado em Deus e recebido pelo detentor da autoridade por intermédio do povo.²¹⁰

Na esfera do trabalho e das relações econômicas, tal filosofia exige constante desenvolvimento da justiça social, progressiva desservilização do trabalho e tendência a “um estado de libertação real da pessoa humana”²¹¹.

²⁰⁹ *Principes d'une politique humaniste*, p. 30.

²¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 66.

Não bastam, entretanto, justiça e direito para formar estruturas sócio-econômicas novas e verdadeiramente humanas; é preciso conquistar ainda a amizade cívica, o que é possível pela ação do fermento evangélico no mundo.

Estas passagens podem parecer repetitivas ao leitor. Com efeito, estas teses - que são o centro da filosofia política maritainina - são apresentadas primeiramente em *Do regime temporal e da liberdade*, parcialmente reformuladas e largamente desenvolvidas em *Humanismo integral* e, em obras posteriores (como *Os direitos do homem e a lei natural* e *Princípios de uma política humanista*), são retomadas sinteticamente e desenvolvidas em alguns aspectos. Em *Cristianismo e democracia*, recebem o nome de “filosofia democrática”, em *Os direitos do homem e a lei natural* recebem os nomes de “filosofia política humanista” ou ainda “humanismo político”.

Sobre esta filosofia política, aqui apenas sumariada, funda-se o aspecto prático da dupla resposta as aspirações humanas que há pouco mencionamos. Neste nível prático, a resposta de Maritain é a formulação de um ideal histórico concreto, isto é, um projeto de civilização de longo prazo, para o qual tende uma certa era histórica, e que serve como mediação entre a teoria e a ação concreta.

Vimos, no capítulo anterior, que o ideal histórico proposto por Maritain até a publicação do *Humanismo integral* é o projeto de uma Nova Cristandade profana cristã, caracterizada pelo pluralismo, pela autonomia do temporal, liberdade das pessoas, unidade de raça social e pela cidade fraternal como obra comum a realizar. Entretanto, a partir dos ensaios de *Princípios de uma política humanista*, de *Os direitos do homem e a lei natural*, de *Cristianismo e democracia* e até mesmo de *Homem e estado*, Maritain não mais fala em Nova Cristandade. Nestas obras (com exceção de *Os direitos do homem e a lei natural*, onde não há ideal histórico concreto apresentado), o filósofo propõe a construção de uma democracia orgânica, ideal histórico concreto que realizaria nas instituições políticas de

²¹¹ *Ibid.*, pg. 32.

nossa era os princípios filosóficos expostos que, note-se, são os mesmos que fundamentam o ideal histórico concreto da Nova Cristandade.

Uma democracia orgânica, entendida como regime em que o povo goza de sua maioria política, voltado para o bem comum e alicerçado na amizade civil, corresponde à filosofia política mencionada. Realizando os princípios expostos, a democracia orgânica satisfaz as aspirações conaturais do homem sem bloquear suas aspirações transnaturais, de ascensão até Deus. Já no *Humanismo integral*, Maritain justificava, ao propor uma democracia personalista como regime político para a Nova Cristandade: "...é por liberdades concretas e positivas, encarnadas em instituições e em corpos sociais, que a liberdade interior da pessoa clama para se traduzir no plano externo e social"²¹². Tal não acontece nas democracias liberais dos anos trinta, que Maritain chamava "ressequidas". Tal não acontecerá após a guerra, se não se fizer o trabalho de purificação dos princípios espirituais da civilização, se não se puser em prática o ideal histórico concreto, se não se estabelecer uma democracia orgânica.

Vale notar que, se os princípios filosóficos expostos fundamentam tanto o ideal histórico concreto da Nova Cristandade quanto o ideal concreto da democracia orgânica, não é apenas a democracia que permite a satisfação das aspirações da natureza humana - a Nova Cristandade também o permitiria mesmo que não estabelecesse o regime democrático. Não é virtude exclusiva da democracia permitir a satisfação de tais aspirações. É virtude da democracia, enquanto capaz de realizar os princípios da filosofia política personalista-comunitária. Mas a democracia aparece a Maritain como o regime que pode permitir a completa satisfação das aspirações conaturais humanas: "naturalmente, a democracia assim entendida é um ideal histórico concreto que requer, para tomar todas as suas dimensões na história, muitos séculos ainda de educação da

²¹² *Humanisme intégral*, p. 206.

humanidade. Mas é justamente ela que está na linha das aspirações da natureza racional em relação ao seu completo cumprimento”²¹³.

A democracia é, portanto, natural, no sentido em que tende a satisfazer as aspirações conaturais da natureza humana, deixando campo aberto para a manifestação das aspirações transnaturais da pessoa. Não é, apesar disso, o único regime a possibilitar tal satisfação. Mas é o único regime que pode proporcionar, ao longo da história, o completo cumprimento destas aspirações.

3. O conceito de democracia:

Retomemos um pouco do caminho percorrido. A inspiração evangélica, através de sua dinâmica própria e por caminhos obscuros, fez aparecer na consciência comum dos povos um conjunto de idéias preñes de consequências políticas. A presença destas idéias gerou nos povos um conjunto de aspirações por justiça, igualdade e liberdade que tornou-se conhecido como ideal democrático, e que foi mais tarde confundido com outras manifestações políticas como por exemplo os socialismos. As respostas históricas dadas às aspirações manifestas no ideal democrático foram as democracias liberais burguesas dos séculos XIX e XX, cujas deficiências denegriram o ideal democrático até o descrédito e abriram caminho à sua destruição.

Maritain procura distinguir o ideal democrático das idéias que se lhe associaram e o corromperam. Neste intento, polemiza contra as teses rousseaunianas e proudhonianas, procurando delas separar o conceito de democracia, ao mesmo tempo em que procura evidenciar suas origens evangélicas e mostrar ao mundo cristão seduzido pelos fascismos a compatibilidade entre Evangelho e democracia. O advento de uma nova democracia depende de um esforço de purificação espiritual da sociedade, mas também de uma crítica teórica do ideal democrático. “Estes erros, que correspondiam ao advento da classe e da

²¹³ *Principes d'une politique humaniste*, p. 60.

ideologia burguesas, longe de fazer corpo com a democracia, são destruidores da democracia. ... estes erros prepararam o totalitarismo. Libertando-se deles, uma nova democracia retornará aos princípios autênticos da filosofia democrática²¹⁴.

A teoria da democracia oferecida por Maritain articula seu conceito de democracia a uma filosofia política eticamente inspirada no cristianismo e filosoficamente baseada no sistema aristotélico-tomista, o já descrito “humanismo político”.

Esta filosofia política é considerada a única integralmente fundada na razão e na realidade da natureza humana e da pessoa humana²¹⁵; por isto não pode ser diminuída ou recusada sob qualquer pretexto. A importância desta filosofia está associada ao fato de manter uma grande abertura ao influxo divino e às influências religiosas do cristianismo. Reside ainda no fato de melhor responder às aspirações dos povos, historicamente corporificadas no ideal democrático, e de estar isenta dos erros teóricos e princípios espirituais errôneos que se associaram ao ideal democrático e produziram os males que o desacreditaram e corromperam as democracias concretas. A importância desta filosofia política reside sobretudo na possibilidade de realizar uma racionalização moral da vida política, isto é, a organização da vida social e política segundo critérios morais e racionais, o que permitiria realizar o ideal político de cidade fraterna já mencionado. Cabe ainda ressaltar que esta filosofia política aplica-se não somente a regimes democráticos, podendo ter seus princípios razoavelmente concretizados em outro regime político, mas encontra sua realização mais completa e normal na democracia²¹⁶.

A conceituação maritainiana de democracia, apresentada sem muita sistematização, merece considerações especiais. Na verdade podemos encontrar integrados nas diversas obras de Maritain três conceitos que podem ser distinguidos para melhor serem compreendidos.

²¹⁴ *Christianisme et démocratie*, p. 72.

²¹⁵ Cf. *L'homme et l'état*, p. 119. Cf. também *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 67

²¹⁶ Cf. *Christianisme et démocratie*, p. 71.

Um primeiro conceito é histórico. A democracia é o ideal democrático surgido na História pela influência remota e obscura do Cristianismo. Já expusemos seu conteúdo nas páginas precedentes.

Um segundo conceito, intrinsecamente ligado ao primeiro é aquilo que Maritain chama de “a verdadeira essência da democracia” ou “o princípio mais profundo do ideal democrático”, que é o amor divino presente nos seres humanos, o qual torna todos os homens “próximos” uns para os outros e tende a ultrapassar os limites dos grupos sociais particulares em direção a uma comunhão universal. “Como Bergson mostrou em suas profundas análises, é o impulso (élan) de um amor infinitamente mais forte que a filantropia que os filósofos pregaram, porque ele é a vida em nós do amor criador dos seres e torna verdadeiramente cada ser humano nosso próximo, que fez franquear ao devotamento humano as fronteiras fechadas dos grupos sociais naturais, grupo familiar e grupo nacional, e o dilatou até o gênero humano inteiro. Sem quebrar os laços de carne e de sangue, de interesse, de tradição e de orgulho de que tem necessidade o corpo político, e sem destruir as leis severas de sua existência e de sua conservação, um tal amor estendido a todos os homens transcende e ao mesmo tempo transforma por dentro a vida própria do grupo, e tende a integrar toda a humanidade numa comunidade de nações e de povos onde os homens sejam reconciliados. Pois o reino de Deus não é avaro, a comunhão que é seu privilégio sobrenatural não é guardada ciosamente por ele, ele quer que ela se espalhe e se refrate para fora de seu âmbito, sob as formas imperfeitas e no universo dos conflitos, de malícia e de amargo labor que é o domínio temporal. Aí reside o princípio mais profundo do ideal democrático, que é o nome profano do ideal de cristandade. É porque, escreve Bergson, ‘a democracia é de essência evangélica, e ela tem por motor o amor’.²¹⁷ De acordo com este princípio, a democracia necessita, para se realizar, de um

²¹⁷ *Ibid.*, p. 66-67. Citação de Bergson é remetida por Maritain a Henri BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 304.

impulso espiritual de origem evangélica, agindo na existência profana: “Seu progresso está ligado à espiritualização da existência profana”²¹⁸.

O terceiro conceito, aplicação concreta dos dois precedentes, é o de democracia como regime político. Uma autêntica democracia é concebida por Maritain como o regime político em que o povo é governado por cidadãos escolhidos pelo próprio corpo político, detentores de real autoridade concedida por este segundo funções e duração determinadas e constantemente controladas, em vista do bem comum do mesmo corpo político. Citamos uma das passagens em que este conceito se exprime: “Tudo isto está em pleno acordo com nossa conclusão de que a expressão mais exata concernente ao regime democrático não é ‘soberania do povo’. É a palavra de Lincoln: ‘O governo do povo, pelo povo, para o povo’. O que quer dizer que o povo é governado por homens que ele mesmo escolheu e aos quais ele confiou o direito de comandar, para funções de natureza e duração determinados, e sobre a gestão das quais ele guarda um controle regular, principalmente por meio de seus representantes e das assembléias assim constituídas”²¹⁹.

Outra maneira de definir o regime democrático apresentada como equivalente à primeira é: “...a democracia é o regime em que o povo goza de sua maioria social e política e a exerce para dirigir-se a si mesmo ...”²²⁰.

Importa notar que este conceito mantém-se inalterado, apesar de exposto de formas muito variadas, nas principais obras políticas maritainianas que tratam da democracia, a saber *Cristianismo e democracia*, *Princípios de uma política humanista* e *Homem e Estado*.

Observe-se também que a fórmula criada por Abrahão Lincoln permite distintas interpretações, inclusive consoante as teses rousseauianas e proudhonianas criticadas por Maritain. Consciente disto, Maritain não utiliza de Lincoln senão a fórmula, e fixa o sentido em que deve ser entendida²²¹.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

²¹⁹ *L'homme et l'état*, p. 24. Mesmas idéias expressas em *Christianisme et démocratie*, p. 71 e em *Principes d'une politique humaniste*, p. 31.

²²⁰ *Christianisme et démocratie*, p. 71.

²²¹ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 70.

Maritain designa o conceito de democracia acima exposto como “democracia orgânica”, ou “real”, ou “autêntica” ou “comunitário-personalista”. Apesar de frisar nesta denominação as características comunitária e personalista, Maritain aponta em suas principais obras algumas outras características como inerentes ao conceito autêntico de democracia. Explicitaremos todas elas.

Em primeiro lugar, esta democracia é autoritativa, isto é, a autoridade e o poder derivam do povo, são exercidos em seu nome por representantes periodicamente designados pelo povo, representantes que possuem o real direito de comandar e devem fazê-lo em comunhão constante com o povo. Estes representantes escolhidos uns para legislar e outros para governar não são considerados superiores ao povo, mas pertencem com ele a uma mesma raça social.²²² Esta concepção de autoridade é a principal divergência de Maritain com as teses de Rousseau e Proudhon.

Uma segunda característica essencial da democracia autêntica é ser personalista, isto é, ser composta por “... pessoas livres, todas chamadas a participar concretamente da vida política na mais larga medida possível...” e governadas “... como pessoas, não como coisas, para um bem comum verdadeiramente humano, que recai sobre as pessoas, e cujo valor principal é a liberdade de expansão destas”, isto é, a situação de homens “...suficientemente providos dos bens do corpo e do espírito para atingirem uma real independência em relação à natureza”²²³. Daí decorre o princípio do sufrágio universal.

Uma terceira característica essencial da democracia é seu caráter comunitário, isto é, composta de pessoas “... que não são deixadas no estado de átomos, mas agrupadas em comunidades orgânicas, a partir da família, comunidade natural de base”²²⁴. Trata-se da antítese da sociedade de massas anônimas e homogêneas pelo mercado capitalista.

²²² Cf. *Ibid.*, p. 59-60, 68-69 e 72-73.

²²³ *Principes d'une politique humaniste*, respectivamente p. 31, 60 e 72.

²²⁴ *Ibid.*, p. 31.

Uma quarta característica essencial é o pluralismo, pelo qual estas comunidades orgânicas e outras sociedades e comunidades gozariam de autonomia, dentro do corpo político, com direitos, liberdades e autoridades próprias²²⁵.

Uma última característica essencial de uma democracia autêntica é o seu teísmo, isto é, o reconhecimento de que Deus é o fundamento último da sociedade, da autoridade e do direito natural, princípio e fim da pessoa humana, cujos direitos inalienáveis exprimem a autoridade de Deus. “Mais profundamente, a contradição interna das falsas concepções [de democracia] de que falamos, é quererem edificar uma obra de justiça e de direito, de respeito da dignidade humana e de amizade cívica, recusando tudo o que nela é um traço da transcendência do supremo fundamento do direito e da personalidade; em resumo, é quererem ser excelentemente humanas sendo praticamente atéias”²²⁶.

As características personalismo, comunitarismo, pluralismo e teísmo, essenciais a uma autêntica democracia, aparecem também em *Os direitos do homem e a lei natural*, obra da mesma época de *Princípios de uma política humanista*, como “quatro caracteres de uma sociedade de homens livres”, mas não aparecem caracterizando exclusivamente o regime democrático. Estas características pertencem propriamente à filosofia política humanista, que é considerada por Maritain como a única a fundamentar plena e corretamente o regime democrático, mas são também compatíveis com outros regimes políticos não democráticos.

Podemos concluir, por aí, que o conceito de democracia proposto, se se expressa pela fórmula “governo do povo, pelo povo e para o povo”, não deve ser compreendido como uma noção meramente formal, vazia, ou neutra. As demais características conferem à democracia um conteúdo filosófico-político que denota sua identidade, afasta qualquer pretensa neutralidade e demarca o campo das compatibilidades e incompatibilidades da democracia. A democracia autêntica pretende-se universal, mas não é neutra.

²²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 74.

²²⁶ *Ibid.*, p. 59. Cf. também p. 30.

Outras características da democracia são derivadas do conceito proposto e, se não definem a essência da democracia, são-lhe indispensáveis, sua ausência tiraria a plena inteligibilidade do conceito de democracia. Apesar de não terem sido devidamente explicitadas, estão clara e seguramente presentes nas obras políticas de Maritain.

Uma primeira característica a considerar é o caráter misto da proposta democrática maritainiana. Percorrendo a classificação aristotélica dos regimes políticos - e acompanhando S. Tomás - Maritain identifica no regime monárquico uma concepção de bem comum tendente antes de mais nada ao vigor e à unidade; no regime aristocrático uma tendência à diferenciação dos valores e à produção de valores mais raros e elevados; no regime democrático uma tendência antes de tudo para a liberdade. Fazendo abstração de necessidades e circunstâncias históricas, o melhor regime, do ponto de vista do humanismo político é um regime misto, no qual estejam organicamente unidas as mencionadas tendências dos três regimes distinguidos por Aristóteles. Contudo, porque as mencionadas formas clássicas de governo realizam segundo graus diferentes os princípios e exigências do humanismo político, um tal regime misto deve ser fundamentalmente democrático, caracterizado pela tendência à liberdade e à libertação progressiva do ser humano, mas conservando em seu interior as características de vigor, unidade e diferenciação de valores típicas dos demais regimes. “As três formas clássicas de governo não realizam igual e univocamente as exigências da filosofia política humanista. Elas as realizam analogicamente, e de uma maneira mais ou menos perfeita. A importância central reconhecida por esta filosofia à pessoa humana e à conquista progressiva da liberdade conduz a pensar que o regime monárquico e o regime aristocrático são normalmente etapas para um regime misto fundamentalmente republicano, mantendo na sua forma republicana e assimilando às suas dominantes próprias - que são a liberdade de expansão das pessoas e a libertação progressiva do ser humano - as qualidades de vigor e

de unidade, e de diferenciação de valores, que eram as dominantes próprias do regime monárquico e do regime aristocrático já ultrapassados”²²⁷.

Maritain não segue inteiramente S. Tomás quando propõe um regime misto porque este coloca ênfase na monarquia²²⁸, enquanto Maritain a desloca para a democracia. Dar ao termo “democracia” um conteúdo positivo e para este deslocar a ênfase do regime misto proposto é uma significativa inovação introduzida na filosofia política derivada da tradição tomista. Representa uma maneira interessante de dar uma justificativa e fundamentos tomistas para um regime democrático. Observe-se que a característica dominante da democracia guarda correspondência com o caráter natural da mesma, exposto no capítulo anterior. Observe-se também que o caráter misto do regime não reaparece em *O homem e o estado*, quando Maritain discute as bases da vida comum em regime democrático, embora sejam valorizados neste livro a unidade social, o vigor e os valores raros e elevados. Não parece haver qualquer incompatibilidade entre a carta democrática proposta neste livro e a idéia de um regime misto. Entretanto, também não parece haver qualquer necessidade de enfatizá-la.

Uma segunda característica, implícita nos textos, é a universalidade da democracia, isto é, a sua compatibilidade potencial com todos os povos e com todas as formas de vida propriamente humanas. Deriva esta característica do fato de uma democracia autêntica não obstar, mas facilitar e potencializar (na medida em que permite o acesso comum aos bens culturais e espirituais de uma comunidade política) a realização das aspirações

²²⁷ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 69. Cf. também *Christianisme et démocratie*, p. 71. Importa notar que o termo ‘republicano’ é aqui utilizado como sinônimo de ‘democrático’: “...o regime democrático, (digamos, para sermos fiéis à terminologia de Aristóteles, o regime ‘republicano’), que tende antes de tudo à liberdade”. (*Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 68).

²²⁸ “Ora, o governo melhor constituído, de qualquer cidade ou reino, é aquele onde há um só chefe, que governa segunda a exigência da virtude e é o superior de todos. E, dependentes dele, há outros que governam, também conforme a mesma exigência. Contudo, esse governo pertence a todos, que por poderem os chefes ser escolhidos dentre todos, que também por serem eleitos por todos. Por onde, essa forma de governo é a melhor, quando combinada: monarquia, por ser só um o chefe; aristocracia, por muitos governarem conforme o exige a virtude; democracia i.é, governo do povo, por, deste, poderem ser eleitos os chefes e ao mesmo pertencer a eleição deles. E isto foi o que instituiu a lei divina. (...)” (S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Ia.IIae., 105, 1, ad Resp, p.1902-1903. É interessante consultar também Étienne GILSON, *Le thomisme*: introduction à la philosophie de Saint Thomas d’Aquin, p. 454ss.

conaturais humanas, segundo o que há pouco expusemos. A universalidade da democracia é corolário de sua naturalidade e de sua inspiração evangélica. Em suas obras, Maritain propõe o humanismo político e o regime democrático a todos os povos, ao menos num primeiro momento aos povos ocidentais²²⁹. O já mencionado pluralismo e a possibilidade adiante tratada de instauração de uma sociedade política mundial através dos meios da liberdade serviriam como formas garantidoras da universalização da democracia.

Um outro ponto indispensável a considerar na conceituação da democracia é a possibilidade de realização de uma obra moral superior por meio da democracia. Esta tese, já clara em *Princípios de uma política humanista*, ganha muita força em *Homem e estado* e mesmo em *Sobre a filosofia da história*. Vai-se delineando a idéia de que “... é somente através da democracia que pode ser realizada uma racionalização moral da política. Porque a democracia é uma organização racional de liberdades fundada sobre a lei”²³⁰. Trata-se de uma organização da vida social e política baseada em critérios morais ou, em perspectivas mais amplas, trata-se da “cidade fraterna” almejada. Daí nasce a convicção de que “...a democracia é a única via por onde passam as energias progressivas da história humana”²³¹.

Finalmente, a democracia autêntica é concebida como realidade que depende constantemente, e não apenas em suas origens, da inspiração trazida pela mensagem evangélica. Esta inspiração é essencial à democracia. Não há autêntica democracia sem ela, haja vista as democracias burguesas que se corromperam. “Para dizer a verdade, eu a tenho por inconcebível sem as sobrelevações que a natureza e as civilizações temporais recebem, em sua ordem própria, do fermento cristão”²³². Outra passagem é ainda mais enfática: “Tentar reduzir a democracia à tecnocracia, e expulsar dela a inspiração evangélica bem como a fé nas realidades supra-materiais, supra-matemáticas e supra-sensíveis, seria tentar privá-la de seu sangue. A democracia não pode viver senão da

²²⁹ Cf. *L'homme et l'état*, p. 105.

²³⁰ *Ibid.*, p. 53.

²³¹ *Ibid.*, p. 54.

²³² *Ibid.*, p. 60.

inspiração evangélica. É na virtude da inspiração evangélica que a democracia pode sobrepujar suas provas e suas tentações mais duras. É na virtude da inspiração evangélica que ela pode gradualmente realizar sua tarefa capital que é a racionalização moral da vida política”²³³.

Encontramos aqui aplicada a tese, já exposta no primeiro capítulo, de que às sociedades humanas, marcadas pelos efeitos do pecado, é quase impossível realizar retamente suas finalidades próprias no campo do bem comum temporal. A obra humana temporal, para realizar-se retamente segundo a natureza humana e seus fins mais elevados, depende da inspiração religiosa que orienta e subordina o temporal ao espiritual. A democracia não é exceção a esta regra. Nas origens e no influxo constante, a democracia está ligada à realidade espiritual em relação de dependência. A inovação de Maritain é não mediatizar esta relação por meio da ação direta da Igreja, como muitos já propuseram, mas propor um Estado leigo, dirigido por leigos, e cristãmente inspirado.

Quanto à existência histórica desta autêntica democracia, Maritain considera-a uma realidade prospectiva, a ser implantada progressivamente numa época futura. Apesar de reconhecer regimes democráticos concretos bastante aperfeiçoados, como as democracias suíça e norte-americana, não há equivalentes atuais deste conceito. “Naturalmente, a democracia assim entendida é um ideal histórico concreto que demanda, para tomar todas as suas dimensões na história, muitos séculos ainda de educação da humanidade. Mas é justamente a que está na linha das aspirações da natureza racional em relação a seu perfeito cumprimento”²³⁴.

Concluindo, podemos sintetizar afirmando que o conceito maritainiano de democracia é uma expressão política da noção de pessoa adequada à contemporaneidade, de cuja falta ressentem-se o cristianismo e o humanismo; suas características essenciais de governo do povo, pelo povo e para o povo tomam por base a noção metafísica de pessoa e sua dignidade natural; a própria finalidade da democracia está relacionada à conquista da

²³³ *Ibid.*, p. 55.

²³⁴ *Ibid.*, p. 60.

liberdade de expansão da pessoa. Ao mesmo tempo, porquanto depende da inspiração evangélica para sobreviver, mantém relação de dependência para com realidades transcendentis mediatizadas culturalmente pela religião. Finalmente, a democracia é uma realidade triplamente utópica: sua existência histórica plena é algo a ser progressivamente realizado num futuro a ser desde já preparado; sua realização histórica permitirá a organização moral e harmônica da vida coletiva, concretizando o ideal cristão de cidade fraterna; finalmente a conquista da democracia abrirá caminho para o completo cumprimento das aspirações da natureza humana.

As facetas da democracia aqui apenas delineadas passam agora a ser estudadas com maior profundidade nos itens que se seguem. Cada uma destas facetas mostra-se compatível e coerente com a filosofia política maritainiana. Com efeito, o papel destacado da democracia no quadro deste pensamento não deriva apenas de uma conjuntura histórica marcada pela Segunda Guerra, mas do fato de a democracia proporcionar o cumprimento em mais alto grau dos princípios desta filosofia, como acima apontado.

4. Igualdade e democracia:

Um dos pontos que importa assinalar para a correta compreensão do pensamento democrático de Maritain é sua visão sobre a igualdade humana, considerada como ontológica e concreta, derivada das especificidades naturais do espírito humano, não se limitando a uma simples palavra ou a uma entidade meramente lógica. Maritain contrapõe-se neste ponto aos igualitarismos diversos, especialmente a Proudhon e aos socialismos.

A igualdade humana é a igualdade de natureza entre os homens, "...sua comunhão concreta no mistério da espécie humana, ... escondida no coração do individual e do concreto, nas raízes da substância de cada um".²³⁵ Derivada da natureza do espírito

²³⁵ *Principes d'une politique humaniste*, p. 115.

humano, a igualdade ou unidade de natureza entre os homens desdobra-se em unidade de sua origem em Deus, unidade de natureza composta de corpo material e alma espiritual e imortal, unidade de características essenciais de Pessoa, unidade de fim sobrenatural (Deus, a quem todo homem tende), unidade de dignidade humana, unidade de direitos fundamentais.²³⁶

A comunidade pluridimensional de natureza entre os homens não impede mas, ao contrário, exige a existência e a manifestação de desigualdades naturais. Todo homem é homem por sua essência, mas nenhum homem é homem por essência, isto é, não esgota em si toda a essência humana com sua diversidade de perfeições, virtudes e recursos. Cada indivíduo participa de maneira variada às comuns e inesgotáveis virtualidades da essência humana.

A diversidade das comunidades humanas espalhadas no tempo e no espaço gera diferenciações e desigualdades que devem ser consideradas normais e enriquecedoras da experiência humana. "...as desigualdades que diversificam a vida humana e intensificam nela a abundância das trocas não lesam em nenhuma das dignidades e dos direitos que ela funda a unidade do gênero humano; bem ao contrário, elas manifestam mais ainda esta unidade"²³⁷.

Exigida pela igualdade essencial e dela derivada, as desigualdades naturais individuais são fecundas e desejáveis e não devem ser coibidas, antes estimuladas, pela vida social. Através delas os homens podem realizar progressivamente as virtualidades da essência humana; através delas, a multidão dos indivíduos participa do tesouro comum da humanidade.²³⁸

Por sua vez, a vida social comporta igualdades e desigualdades, umas exigidas pelas desigualdades naturais, outras originadas do dinamismo social, mas sempre secundárias em relação à igualdade de natureza. Examinemos primeiro as desigualdades.

²³⁶ *Ibid.*, p. 118.

²³⁷ *Ibid.*, p. 119.

²³⁸ *Ibid.*, p. 120.

Algumas desigualdades sociais resultam ou são exigidas pelas desigualdades naturais e devem ser tratadas como tais pela sociedade, sem que se deva ver nisto alguma perversão social ou injustiça. “É justo que a parte que, por uma superioridade inata ou adquirida, presta mais serviços ao todo receba mais em retorno. E é justo também, ou eqüitativo, que os indivíduos recebam na proporção, não de suas exigências ou desejos que vão até o infinito, mas das necessidades de sua vida e de seu desenvolvimento, os meios de utilizarem seus dons naturais: neste sentido, quanto mais um homem tem, mais ele deve receber”²³⁹.

Há desigualdades que têm origem social e são resultantes de exigências próprias da diferenciação interna de funções e hierarquias do corpo social. Mesmo estas desigualdades são fecundas e não são em si mesmas más: “... desigualdades de origem intrinsecamente social sempre atestarão a originalidade irreduzível e da vida própria do social”²⁴⁰.

Por outro lado, perverte-se a vida social e política, quando as desigualdades sociais ou naturais (sempre secundárias em relação à unidade essencial de natureza humana) são tomadas como pretexto para reduzir à servidão grupos supostos inferiores.

A igualdade social é postulada pela natureza, muito mais que pela sociedade, mas deve ser realizada efetivamente pela sociedade, segundo modos e graus diversos correspondentes ao direito natural, ao direito das gentes e ao direito positivo. Maritain delineia a abrangência dessa igualdade: igualdade dos direitos fundamentais da pessoa humana (direito à existência, à integridade corporal, à fundação de uma família, à posse privada de bens materiais, direito de voltar-se para os bens pelos quais se aperfeiçoa a criatura racional, direito de caminhar para a vida eterna pelo caminho que a consciência reconhece como traçado por Deus e outros), igualdade de respeito à dignidade humana (pelo qual todo homem deve ser tratado como homem, não como coisa, em qualquer sociedade), igualdade política, igualdade de todos perante a lei (quer na proteção, quer na repressão), admissibilidade de todos os cidadãos aos empregos públicos, igual

²³⁹ *Ibid.*, p. 124.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 124.

condição de co-herdeiros dos esforços de todos (pela qual deve ser o quanto possível gratuito o acesso aos bens elementares, materiais e espirituais, da existência humana)²⁴¹.

A igualdade social acima descrita, na medida em que abre a todos e a cada um maiores possibilidades de desenvolvimento, termina por favorecer o aparecimento de novas desigualdades naturais e sociais. Para que os fracos e os menos bem dotados participem dos bens gerados pelo todo social, deriva da própria igualdade social a necessidade de compensação das desigualdades naturais por um processo de redistribuição orgânica destes bens.

As desigualdades devem ser compensadas, em primeiro lugar, pela abertura das diferentes condições sociais à circulação de indivíduos, que acederiam a diferentes condições segundo seus dons. Em segundo lugar, em qualquer das condições sociais os indivíduos devem ter um estado de vida plenamente humano e devem poder ascender, segundo os dons e os esforços de cada um, à plenitude de desenvolvimento humano, "... a estes frutos de sabedoria e de humana virtude cujo sabor não é idêntico, mas semelhantemente bom para quem passa sua vida a trabalhar a terra, ou a filosofar, ou a governar o Estado"²⁴².

A igualdade social, não é, portanto, ponto de partida como querem os diversos igualitarismos, mas tal qual a liberdade, é uma finalidade a conquistar difícil e progressivamente, conquista que requer o desenvolvimento também progressivo das virtualidades da natureza humana.

A igualdade social a ser conquistada é, pois, uma igualdade de proporção, obtida pelo exercício da justiça distributiva que, percorrendo e ajustando as desigualdades segundo os méritos de cada um, conduz os desiguais à igualdade relativa e harmônica, condição indispensável para a existência de amizade cívica.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 125-126.

²⁴² *Ibid.*, p. 129.

Embora Maritain não haja explicitado as relações entre igualdade e democracia, podemos afirmar que em sua filosofia política a democracia relaciona-se com a igualdade humana por dupla mão.

Por um lado, não podemos reconhecer a existência de uma real democracia sem que haja a justa e relativa igualdade, como acima entendida, constituindo e unindo o povo. Um povo não pode governar-se a si mesmo se não houver em alguma medida o que Maritain chama “unidade de raça social”. O próprio conceito de Povo oferecido por Maritain, ao implicar amizade civil, descarta separações de classe, servidão ou dominação: “... o povo é a multidão de pessoas humanas que, unidas sob justas leis, por uma amizade recíproca, e para o bem comum de sua existência humana, constituem uma sociedade política ou um corpo político”²⁴³. Justiça e amizade constituem o corpo político, mas dependem da igualdade: “a amizade, isto é, a união ou a sociedade de 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”²⁴⁴. Por isto a carta democrática proposta por Maritain para constituir a “fé democrática secular comum” inclui entre seus pontos mínimos a igualdade humana²⁴⁵.

Noutras palavras, não pode haver governo do povo *pelo povo* e para o povo, se os governantes forem oriundos exclusivamente de uma classe dominante ou casta separada do povo. Não pode haver um bem comum amplo e duradouro (*governo para o povo*) se o corpo social estiver dividido em classes que lutam entre si. Maritain não ignora a divisão e a luta de classes sociais na sociedade capitalista e não pode concordar com ela. Por isto vê na igualdade de proporção um ideal a ser conquistado para que a democracia seja progressiva e plenamente o governo do povo.

Considere-se ainda que uma democracia que pretende ser personalista, comunitária e pluralista precisa afirmar a igualdade ontológica das pessoas humanas, base de sua

²⁴³ *L'homme et l'état*, p. 24.

²⁴⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Comment. sur l'Étique*, livre VIII, leçon 7. apud Jacques MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 54.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 104. Esta “carta democrática” será mais adiante discutida.

dignidade eminente e de seus direitos naturais. Do contrário, afirmando-se a desigualdade essencial entre os seres humanos, desapareceriam os problemas sociais e alguma política de tipo nazista impor-se-ia por si.

Por outro lado, a Democracia é o instrumento privilegiado para a realização da igualdade relativa, na medida em que o povo, governando-se a si mesmo através de seus representantes políticos, possui os instrumentos políticos que lhe permitem construir uma ordem minimamente igualitária, capaz de redistribuir entre seus membros os benefícios criados pela sociedade. A participação dos maiores interessados é fundamental para o aumento da igualdade (descartada, evidentemente, a igualdade totalitária da massa) e somente numa democracia isto pode ser possível.

5. Amizade civil e democracia:

Indispensável à proposta política de Maritain, a amizade cívica está indissolavelmente ligada à igualdade e à justiça.

Corpo Político ou Sociedade Política é a sociedade temporal de pessoas humanas voltada para um bem comum concreta e inteiramente humano. Requerido pela natureza, o corpo político é uma obra de razão e implica uma ordem racional. Engloba todos os grupos familiares e sociedades particulares surgidas da iniciativa dos seus membros. O Estado é apenas uma parte especializada do corpo político, encarregada de manter a lei, promover a prosperidade comum e a ordem pública e administrar os negócios públicos²⁴⁶.

A justiça é, na ordem das estruturas políticas, “a condição primeira da existência do corpo político...”²⁴⁷. A justiça regula as relações entre pessoa e sociedade, entre o todo social e o todo pessoal. A justiça regula ainda as relações entre os membros do corpo político, procurando assegurar o respeito à dignidade humana, a participação dos indivíduos desiguais no bem comum, o acesso de todos às possibilidades de pleno

²⁴⁶ Cf. *L'homme et l'état*, p. 9-12.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

desenvolvimento humano. Do exercício da justiça resulta a igualdade social proporcional, base indispensável para o desenvolvimento da amizade cívica.

A amizade cívica, conceito herdado de Aristóteles e de Tomás de Aquino, é descrito por Maritain como “... uma relação de respeito e de amor de pessoa a pessoa e entre a pessoa e a comunidade...”²⁴⁸, ou mesmo como “... a fonte de generosidade, escondida nas profundezas da vida e da liberdade das pessoas, e que o amor faz jorrar” ou ainda como “a união ou a sociedade dos amigos”²⁴⁹, ou finalmente como “dom de si”, “devotamento e amor mútuo”²⁵⁰. Note-se que na obra maritainiana este conceito não é suficientemente distinto da fraternidade ou amor cristão. Chega a definir a amizade cívica como “a imagem profana da caridade fraterna”²⁵¹. Este tipo de confusão, relativamente frequente em Maritain gera impasses: fraternidade ou caridade fraterna poderiam independer da Revelação cristã? Que especificidade possui o amor cristão perante a amizade cívica?

A amizade cívica, operando o consentimento das vontades, é a forma animadora do corpo político, da qual decorrem seu dinamismo vital e sua força criadora interna, e é a causa da paz civil. Como sociedade de amigos, supõe a igualdade entre estes, produto da justiça²⁵².

A amizade cívica pode sem prejuízo desenvolver-se em outros regimes políticos, com exceção das tiranias. Contudo, encontra na Democracia um regime que ao mesmo tempo a requer e a favorece. Favorece porque uma democracia orgânica e personalista preocupa-se em buscar leis e instituições justas, condição indispensável à subsistência do corpo político. Favorece porque procura desenvolver no corpo social a “unidade de raça social” ou “paridade essencial na condição comum de homens votados ao trabalho”, isto é, a igualdade social sem igualitarismo. Justiça e igualdade são solo indispensável ao florescimento da amizade cívica. Favorece, finalmente, por buscá-la como finalidade a

²⁴⁸ *Principes d'une politique humaniste*, p. 33.

²⁴⁹ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 52 e 53.

²⁵⁰ *L'homme et l'état*, p. 10.

²⁵¹ *Principes d'une politique humaniste*, p. 72.

²⁵² Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 50-55.

conquistar através da virtude e do sacrifício, como “... o ideal heróico de uma tal democracia”²⁵³.

Por outro lado, a Democracia requer a amizade cívica como animadora da vida e da criação políticas, nutriz da paz civil, fator de unidade do corpo político e de cada um de seus organismos constituintes, características indispensáveis a uma democracia que quer ser pluralista, personalista e orgânica. Por isto é buscada como ideal heróico, de cuja realização progressiva depende mesmo o grau de efetividade da democracia proposta.

6. Autoridade e democracia

A relação de autoridade, relação entre aquele que comanda e aquele que obedece, é postulada pelo direito natural. Com efeito, no cosmos, a natureza humana não poderia conservar-se e desenvolver-se fora do estado de cultura. Este, por sua vez, traz a necessidade de que no grupo social haja uma função de comando e de governo ordenada ao bem comum. “A necessidade da autoridade na comunidade política, como a necessidade do Estado, é uma necessidade inscrita na natureza das coisas: a comunidade política, tendo a sua realidade, a sua unidade e a sua vida enquanto todo, é a esse título superior às suas partes como tais e exige uma distribuição hierárquica de seus órgãos; por isto mesmo exige que alguns tenham nela por trabalho próprio as funções que concernem à unidade do todo e a direção da obra comum e da vida comum, e que eles tenham, para tanto, autoridade sobre os demais”²⁵⁴. O homem só pode realizar-se na comunidade política e esta não pode existir sem hierarquia e autoridade. Maritain descarta qualquer possibilidade de comunidade política anárquica.

Maritain define a autoridade como o “direito de dirigir e comandar, de ser escutado ou obedecido por outro”. Já o poder é a “força por meio da qual pode-se obrigar outrem a

²⁵³ *Principes d'une politique humaniste*, p. 72.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 56-57.

obedecer”.²⁵⁵ Toda autoridade inserida na vida social tem necessidade de completar-se por um poder, sem o qual arrisca-se a tornar-se vã e ineficaz. Por outro lado, todo poder que não é expressão de uma autoridade é iníquo²⁵⁶: “O Poder sem autoridade é tirania”²⁵⁷.

A autoridade que justifica o poder e o poder que dá meios de ação à autoridade não podem se separar sob o risco de corrupção e subversão das instituições sociais e políticas. “Enquanto poder, a autoridade desce até a ordem física; enquanto autoridade, o poder é elevado à ordem moral e jurídica. Separar o poder e a autoridade é separar a força da justiça”²⁵⁸.

A autoridade necessita do poder como de um instrumento que utiliza para tornar eficaz sua ação no corpo social, dadas as singularidades e contingências de cada circunstância histórica, dadas as dificuldades naturais para obter consenso entre os subordinados, dada a presença numerosa de pessoas não-adultas e de elementos anti-sociais, que tornam necessárias as sanções vigorosas da lei. Mas o poder de coagir não faz parte da substância da autoridade²⁵⁹.

Ainda de uma outra maneira pode-se justificar a necessidade da autoridade: todo homem nasce vocacionado à liberdade de independência, mas não nasce de posse dela. A liberdade de independência é o termo de uma conquista obtida pelo esforço do espírito e da virtude. Tal liberdade não é absoluta, dadas as limitações próprias da natureza humana. Estas limitações não tornam impossível a liberdade; pela ação de seu próprio espírito, o homem pode interiorizar pelo conhecimento as limitações que o afetam e buscar superá-las ou a elas se conformar. A autonomia própria do homem não descarta limitações naturais ou sociais, mas existe conformando-se voluntariamente a estas limitações. Com base nisto, a lei é entendida como “pedagogia da liberdade”: sua autoridade é derivada da

²⁵⁵ *L'homme et l'état*, p. 117. Este livro é de 1951. A mesma definição encontra-se anteriormente (1944) em *Principes d'une politique humaniste*, p. 49 e posteriormente, em 1970, no livro *A igreja de Cristo*, p. 85. Podemos utilizar simultaneamente as duas primeiras obras porque, no que toca ao tema da autoridade, *L'homme et l'état* é uma retomada mais desenvolvida e precisa, apesar de mais concisa, do que foi escrito em *Principes. A igreja de Cristo* apenas resvala no tema.

²⁵⁶ *Principes d'une politique humaniste*, p. 50.

²⁵⁷ *L'homme et l'état*, p. 117.

²⁵⁸ *Principes d'une politique humaniste*, p. 50.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 62.

justiça e não simplesmente da maioria, seu papel é tornar supérfluas as próprias coações por meio do exercício da autoridade que dirige quotidianamente o povo na construção da sua obra comum política²⁶⁰.

A função da autoridade é dirigir a obra comum da comunidade política em vista da consecução do bem comum. Uma vez investidos da autoridade pela escolha do povo, os governantes têm o direito de serem obedecidos no interesse do bem comum. “Enfim, posto que autoridade significa direito, a autoridade deve ser obedecida em consciência, isto é, da maneira pela qual homens livres obedecem, e no interesse do bem comum”²⁶¹.

Cabe lembrar que a obediência não implica em renúncia à própria liberdade. Não é servo de outro homem aquele que obedece à justa autoridade. Não é incompatível com a democracia obedecer a uma autoridade que detenha direito e poder de governar. Contestando o princípio rousseauiano de que só é livre o homem que obedece tão-somente a si mesmo, Maritain compatibiliza obediência e liberdade: “...obedecer, segundo a justa medida, onde em tal caso se exerce tal direito, a quem realmente tem o direito de dirigir a ação é em si um ato de razão e de liberdade; ... obedecer assim a quem ocupa verdadeiramente o cargo de dirigir a obra comum em vista do bem comum (como numa partida de futebol ou hockey um membro da equipe obedece a seu chefe) é agir como homem livre, isto é, que não está a serviço de um outro homem...”²⁶².

²⁶⁰ Um texto particularmente esclarecedor sobre o papel educativo da autoridade: “Naquilo que se pode chamar a psique comum do povo, há uma imensa variedade de níveis e de graus. No nível mais superficial, há correntes de opiniões momentâneas, cambiantes como as ondas do mar e sujeitas a todos os ventos da ansiedade, do medo, das paixões particulares ou dos interesses privados. Em níveis mais profundos há as necessidades reais da multidão. No nível mais profundo, há a vontade de viver juntos, e a obscura consciência em sua essência, para o bem. Por outro lado (...) os homens são ordinariamente desviados das aspirações e dos interesses que lhes importam mais, enquanto homens e enquanto formam um povo, pelos trabalhos e sofrimentos quotidianos de cada um. Nestas condições, governar em comunhão com o povo significa, por um lado, educar o povo e despertá-lo no próprio modo em que se procede a seu governo, de maneira a perdê-lo, a cada etapa progressiva, aquilo de que ele se tornou consciente e que ele deseja realizar; penso em uma real obra de educação, fundado sobre o respeito pelo povo e sobre a confiança nele, e na qual ele desempenha o papel de ‘agente principal’ - o contrário dos procedimentos degradantes que lhe inculcam idéias através de puros artificios de propaganda e de técnicas de publicidade”. (*L’homme et l’état*, p.127).

²⁶¹ *L’homme et l’état*, p. 117. É importante lembrar que “...nenhum agente humano, nem instituição humana, possui em virtude de sua própria natureza o direito de governar os homens. Todo direito ao poder, numa sociedade política, não é possuído por um homem ou por uma instituição humana senão na medida em que este homem ou esta instituição são no corpo político uma parte a serviço do bem comum, uma parte que recebeu este direito, em certos limites determinados, do povo no exercício de seu direito fundamental de se governar a si mesmo” (*L’homme et l’état*, p. 39).

²⁶² *Principes d’une politique humaniste*, p. 61.

O fundamento essencial da existência da autoridade e qualidade indispensável ao seu exercício é a justiça. Não há autêntica autoridade sem justiça. A lei não tem fundamentos de autoridade e não obriga em consciência se não for justa²⁶³. ”...não há autoridade onde não há justiça. Uma autoridade injusta não é uma autoridade, uma lei injusta não é uma lei”²⁶⁴. Por isto a obediência devida à autoridade funda-se na justiça e só por ela justifica-se.

Outro ponto a esclarecer é a origem da autoridade, que importa bastante à teoria maritainiana da democracia. Apoiado no Apóstolo Paulo, em Caetano, Belarmino e Suárez, afirma Maritain que toda autoridade tem sua fonte primeira, única e imediata em Deus, Causa primeira e Autor da Natureza, “... Razão incriada que dá força de lei, ou ordenação justa, àquilo que é necessário à própria existência e ao bem comum da natureza e da sociedade...”²⁶⁵.

Com efeito, o povo recebe de Deus o direito de governar a si mesmo de modo inerente e permanente; deste direito, bem como do consenso ou vontade do povo deriva-se a autoridade. Devido à necessidade acima indicada de que haja uma ou mais pessoas investidas da autoridade em vista da consecussão do bem comum, o povo escolhe algumas pessoas para exercer a autoridade como seus representantes (ou vigários), que não detêm soberania, mas detêm real autoridade (direito de comandar), são imagens do povo e deputados seus. Ao investir seus representantes de autoridade, o povo não perde o direito de governar-se a si mesmo, mas fá-los participantes (daí imagens do povo, mas nunca de Deus), nos limites dos poderes de que são investidos, de um direito que é seu por essência. “O poder civil traz o selo da majestade: não porque ele represente a Deus. É porque ele representa o povo, a multidão inteira e sua vontade comum de viver unida. E deste fato, posto que representa o povo, o poder civil tira sua autoridade, através do povo, da Causa

²⁶³ *Principes d'une politique humaniste*, p. 63.

²⁶⁴ *L'homme et l'état*, p. 118.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 123.

primeira da Natureza e da sociedade humana”²⁶⁶. Estes princípios valem igualmente para todos os regimes políticos - monárquico, aristocrático ou democrático.

Devemos agora examinar como as noções aqui expostas se aplicam a um regime democrático, mais precisamente, à democracia orgânica e renovada proposta por Maritain.

Um primeiro aspecto liga-se ao princípio supra-exposto da origem da autoridade. O regime democrático aparece a Maritain como a expressão mais adequada do princípio de que a autoridade dos governantes deriva do direito inerente e permanente de o povo governar-se a si mesmo, posto que no regime democrático a autoridade derivada do povo sobe da base até o topo da estrutura do corpo político, é confiada a representantes segundo limites pré-fixados e controlada pelo povo, seu permanente possuidor.²⁶⁷ Um regime monárquico, por exemplo, não encarna de maneira explícita o mesmo princípio. No que tange a ele, a filosofia democrática aparece como a única fundada em verdade²⁶⁸.

Um segundo aspecto está ligado ao conceito de representante do povo. Contestando novamente Rousseau, Maritain entende que o representante participa do direito do povo ao auto-governo e da autoridade própria do povo. Daí deriva seu real direito de comandar o povo (sua autoridade), embora limitado pela duração e alçada do mandato que recebe, e o dever de ser obedecido em consciência por cada membro do povo. O representante é um deputado do povo (seu delegado) dotado de autonomia e não apenas uma marionete ou puro instrumento. Ele é responsável perante o povo e sua gestão deve ser por este controlada. Maritain considera o conceito de representante ou vigário do povo “absolutamente essencial à filosofia democrática autêntica”, pois sobre ele repousa toda a teoria do poder na sociedade democrática²⁶⁹. Não é descartada a gestão política exercida diretamente pelo povo, mas limitada a pequenas comunidades políticas ou, nas sociedades maiores, a referendos populares. Maritain considera naturais e indispensáveis a hierarquia e a representação políticas.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 121.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 123.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 119.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 120.

Finalmente, esta doutrina da autoridade aplica-se mais adequadamente na democracia porque exclui a dominação de uma classe social ou de uma “raça social” sobre a maioria do povo, mantida em estado de minoridade. A autoridade e o poder não pertencem por direito exclusivo a nenhum grupo. Ao contrário, supõe “uma paridade essencial na condição comum de homens votados ao trabalho”, onde “o chefe é um companheiro que tem o direito de comandar os outros”²⁷⁰. Noutras palavras, a autoridade supõe a igualdade essencial dos seres humanos que, encarnada em instituições sociais e políticas, postula o respeito real da pessoa humana e permite o desenvolvimento de elites populares.

7. Soberania e democracia:

Para bem demarcar as características distintivas da filosofia política e da teoria democrática de Maritain perante outras teorias correntes, é preciso que discutamos aqui o conceito de Soberania.

Percorrendo textos de Jean Bodin, Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau, bem como diversos autores da tradição jurídica, Maritain chega ao conceito de Soberania que considera autêntico:

- um direito natural e inalienável à suprema independência e ao supremo poder;
- um direito a uma independência e a um poder absolutamente supremos em sua esfera própria, transcendentos e separados do todo político considerado;
- a soberania é uma propriedade absoluta e indivisível, que não pode ser participadamente admitida, que pertence ao soberano como direito pessoal, independente do todo político²⁷¹. Coloca-se, pois, acima da ordem moral.²⁷²

²⁷⁰ *Principes d'une politique humaniste*, p.69.

²⁷¹ Cf. *L'homme et l'état*, p. 34.

²⁷² Cf. *Ibid.*, p. 43.

Assim considerado, o conceito de soberania convém apenas às monarquias absolutas que o aplicaram e o divulgaram. Na verdade, segundo Maritain, nem o corpo político, nem o povo, nem o Estado devem ser considerados, neste sentido fixado, soberanos.

O corpo político tem direito natural à plena autonomia na medida em que é uma “sociedade perfeita”, isto é, auto-suficiente. Sua plena autonomia exerce-se internamente como independência relativamente suprema perante as partes que o compõem, pelo que a hierarquia entre o todo e as partes deve ser respeitada. A plena autonomia do corpo político exerce-se externamente perante a comunidade internacional como independência política própria, isto é, independência relativamente suprema, autônomo entre pares. Ninguém tem o direito de alienar pela força a autonomia do corpo político, mas este resguarda o direito de tornar-se membro de uma sociedade política maior e mais perfeita, por consequência alienando voluntariamente a maior parte de sua autonomia.²⁷³

Daí decorre que o corpo político detém um direito natural e parcialmente inalienável à independência e ao poder supremos. Posto que sua independência e poder não são absolutos nem separados do todo político, o conceito de soberania não descreve apropriadamente a realidade do corpo político.

O Estado, por sua vez, é uma parte do corpo político, um órgão instrumental deste. O Estado tem como finalidade precípua servir ao corpo político²⁷⁴; como tal, não personifica o povo²⁷⁵. Decorre disto que não cabe ao Estado nenhum direito natural, inalienável, absoluto e transcendente à independência e ao poder supremos. O Estado não pode ser considerado soberano²⁷⁶.

²⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 36-37.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 12.

²⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 46.

²⁷⁶ Cf. *L'homme et l'état*, p. 38-39. *Cristianismo e democracia* exprime a mesma idéia de maneira menos desenvolvida (cf. *Christianisme et démocratie*, p. 70). Sobre este livro, Henry Bars adverte que “Nesta data, a filosofia política de Maritain não tinha ainda recebido seus últimos desenvolvimentos, em particular sobre a noção de soberania, mas sobre a questão da democracia, ele estava perfeitamente esclarecido”. (Henry BARS, *Maritain en notre temps: essai*, p. 125).

Semelhante ao corpo político, o Povo - “multidão de pessoas humanas que, unidas sob justas leis, por uma amizade recíproca, e para o bem comum de sua existência humana, constituem uma sociedade política ou um corpo político”²⁷⁷ - tem direito natural e inalienável à plena autonomia, entendida como independência e poder comparativamente supremos, com relação às partes do todo (corpos intermediários, sociedades particulares), a fim de permitir a existência e o bem comum deste todo.

O conceito de Soberania não convém ao povo, seja porque é absurdo afirmar que o povo pode governar-se a si mesmo separado de si mesmo e transcendendo a si mesmo, seja porque a soberania de uma Vontade Geral, tal qual proposta por Rousseau, tira qualquer autonomia das vontades individuais, dos corpos intermediários, sociedades particulares ou grupos de cidadãos que existem no interior do corpo político e lhe dão vitalidade²⁷⁸.

Maritain, crítico feroz de Rousseau, elimina o conceito de Soberania de toda a ordem política; não pode haver entidade política soberana sob pena de gerar-se uma ordem absolutista ou mesmo totalitária. “Se queremos pensar de maneira consistente em matéria de filosofia política, é preciso rejeitarmos o conceito de Soberania, que coincide totalmente com o conceito de Absolutismo”²⁷⁹.

O conceito de Soberania, que tanto vicia a ordem política, aplica-se propriamente apenas na ordem metafísica. Apenas em Deus encontra-se uma independência e um poder supremos, efetivamente transcendentais e separados do corpo político. Fonte última de toda autoridade, só Deus é propriamente soberano; os governantes terrenos não participam desta soberania (ainda que sejam detentores de real autoridade cuja fonte é Deus), não são Seus vigários, mas apenas vigários do povo.

Consoante Maritain, a idéia de Soberania, tal como descrita, destrói a democracia e a liberdade civil. Efetivamente, se o Estado é não apenas o poder relativamente mais

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 24.

²⁷⁸ *Cf. Ibid.*, p.39-42.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 43.

alto, mas o poder absoluto, o Estado tende a personificar o corpo político e a centralizar cada vez mais as decisões. Desaparece a possibilidade de pluralismo, de tolerância ou simplesmente oposição. Numa tal situação o povo não governa a si próprio, mas é governado por um ente separado e acima dele, como se estivesse na posição de servidão ou de minoridade e não pudesse governar-se a si mesmo. Não existe a possibilidade de real Democracia.

Outro corolário que podemos extrair dos princípios da Soberania é que, para possuir independência e poder supremos, o Estado não tem responsabilidades perante ninguém. Isto fere o princípio democrático de que o povo é o fiscalizador e o juiz final da gestão do governo. Introduce uma noção autoritária de bem comum, que facilmente se confunde com o bem do Estado. Havendo compreendido duramente este corolário, em 1989, o povo alemão-oriental pedia reformas políticas liberalizantes ostentando faixas com os dizeres “Nós, o povo”.

Finalmente, o caráter inalienável da Soberania, pelo qual um Estado cessa de ser Estado se não dispuser de poder e independência absolutos, impede a real existência de leis internacionais ou de sociedades supra-nacionais, como uma federação democrática mundial, velha aspiração surgida da Primeira Guerra Mundial visando impedir novas guerras.

Pode-se colocar facilmente uma objeção conceitual a estas conclusões: a teoria política não utiliza atualmente o supra-descrito conceito de soberania. Quando um Estado contemporâneo afirma sua soberania, não está se referindo a independência e poder absolutos e separados do povo mas, por exemplo, “a poder de mando de última instância numa sociedade política” ou mesmo “quem decide acerca do Estado de exceção”²⁸⁰. Neste caso, diria Maritain, estamos apenas usando o nome de autonomia absoluta para designar na verdade autonomia mais elevada, mas relativa.

²⁸⁰ Nicola MATTEUCCI, Soberania. in: N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, *Dicionário de política*, respectivamente p. 1179 e 1184.

De fato, nenhum Estado pode arrogar-se uma soberania tal qual aspiraram os Estados desde o século XVI. No século XX, o desenvolvimento de poderosas sociedades democráticas, empresas multinacionais e mercados comuns, alianças militares e organismos supranacionais como ONU, GATT, FMI e muitos outros têm limitado e buscado limitar as pretensões de soberania dos Estados contemporâneos, especialmente dos menos poderosos. “No nosso século, o conceito político-jurídico de Soberania entrou em crise, quer teórica quer praticamente. Teoricamente, com o prevalecer das teorias constitucionalistas; praticamente, com a crise do Estado moderno, não mais capaz de se apresentar como centro único e autônomo de poder, sujeito exclusivo da política, único protagonista na arena internacional”²⁸¹. Confirma-se o juízo de Maritain: o conceito não convém propriamente à ordem política.

8. Estado e democracia

Tendo dado toda ênfase ao corpo político como sujeito e finalidade das ações políticas, Maritain entende o Estado como simples instrumento, parte especializada do corpo político, inferior a este e a serviço exclusivo deste, encarregada de “manter a lei, promover a prosperidade comum e a ordem pública e administrar os negócios públicos”²⁸². Trata-se de um conjunto de instituições autorizadas a empregar o poder e a coerção em vista da ordem e do bem-estar públicos como fins imediatos e em vista do bem comum como fim supremo.²⁸³

Parte especializada e instrumento, o Estado não é um todo em si mesmo, não é uma personalidade moral ou coletiva, não é sujeito de direitos nem personifica o povo ou a nação. É o corpo político, ou o povo que o forma, que podem ser considerados pessoas morais ou coletivas (pessoas por analogia), sujeitos de direitos que não podem ser

²⁸¹ *Ibid.*, p. 1187.

²⁸² *L'homme et l'état*, p. 11-12.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 12-13. Já em *Cristianismo e democracia* aparece a mesma idéia, bem menos desenvolvida. Cf. *Christianisme et démocratie*, p. 70.

abandonados ou transferidos ao Estado. Por conseqüência, o Estado não pode ser ele próprio soberano, sua autoridade é-lhe conferida pelo corpo político; deve agir em busca do bem comum do corpo político e não em vista do próprio bem do Estado.

Maritain afirma com estas teses uma teoria instrumentalista do Estado, por oposição a uma teoria substancialista ou absolutista do Estado que, surgida das monarquias absolutistas e desenvolvida durante os séculos XVIII e XIX, postula ser o Estado não uma parte mas um todo em si mesmo, uma pessoa moral coletiva, sujeito de direitos, que goza de soberania como de uma propriedade essencial, fonte do direito e das leis, que sob pretexto de representar o corpo político absorve-o em si, promotor e diretor do desenvolvimento da nação, que tende a substituir o bem comum desta por seu próprio bem particular de Estado, objetivando sua própria conservação e expansão. Por algum tempo abafadas pelos movimentos democráticos, as virtualidades mais dramáticas desta concepção de Estado manifestaram-se no totalitarismo de Estado, de que são exemplos o Nazismo, o Fascismo e o Comunismo²⁸⁴.

A teoria substancialista, apesar de historicamente haver-se misturado aos princípios democráticos, não pertence à filosofia democrática e é, na verdade, incompatível com um regime democrático, porquanto o Estado chama a si toda ação e decisão políticas e tende a substituir o povo na vida política e aos poucos reduzi-lo a instrumento do Estado. Segundo Maritain, as numerosas guerras entre nações no século XIX atestam estes fatos.²⁸⁵

Já a teoria instrumentalista do Estado é compatível com um regime democrático e mesmo necessária a ele. O corpo político precisa do Estado para administrar os negócios públicos e manter a lei. Porém necessita de uma forma de Estado que permita a participação política crescente do povo; é indispensável a uma democracia duradoura que o povo seja sujeito das ações e decisões políticas, que o povo queira e possa governar-se a si mesmo. É característico da democracia pluralista que as sociedades particulares e os corpos intermediários existentes dentro do corpo político e a ele subordinados sejam

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 13-17.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 17.

respeitados; o Estado não tem o direito de destruí-los. Com efeito, o Estado assim concebido, seja maior ou menor a necessidade que dele se tenha ou o papel que se lhe confie, permanece sempre um órgão inferior e subordinado ao corpo político, órgão destinado exclusivamente a servi-lo sem substituí-lo, instrumento de auto-governo do povo e de seu bem comum.

Maritain vê como problemático o crescimento desmesurado do Estado. Sua concepção comunitária de corpo político, baseada na existência e muitos e variados corpos intermediários, choca-se com a enormidade da máquina administrativa e política dos Estados contemporâneos: “Nós podemos ter aversão pela máquina do Estado. Eu por minha parte não gosto dela. Entretanto muitas coisas de que não gostamos são necessárias não somente de fato, mas de direito”²⁸⁶.

Maritain reconhece como normal a necessidade de existência do Estado: “... a razão primordial pela qual os homens, unidos em uma sociedade política, tem necessidade do Estado, é a ordem e a justiça.”²⁸⁷. Considera até mesmo aceitável uma expansão excepcional do Estado em vista da satisfação da “necessidade crucial” das sociedades contemporâneas: a justiça social. Contudo, manifesta um concepção de Estado minimalista, que o aproxima do liberalismo, sem com ele se identificar: “Assinalemos a este respeito que aquilo que se chama ‘nacionalização’, e que é em realidade uma ‘estatização’, pode ser oportuno ou necessário em certos casos, mas deveria, por natureza, permanecer excepcional, limitado aos serviços de ordem pública que estão em relação tão imediata com a existência, a ordem ou a paz interior do corpo político, que um risco de má gestão é então um mal menor que o risco de deixar os interesses privados se sobreporem. O fato é que o Estado tem competência e habilidade em matéria administrativa, política e legal, mas que, em todos os outros domínios, ele é naturalmente limitado e inepto e, por consequência, facilmente opressor e imprudente. (...) Tornar-se um chefe de empresa, um *boss* nos negócios da indústria, um protetor das artes, ou um

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 19.

guia e um inspirador nas coisas da cultura, da ciência e da filosofia, é contrário à natureza de um tal órgão, destinado a regulações superiores e gerais, impessoal, abstrato por assim dizer, e separado das particularidades móveis, das tensões mútuas, dos riscos e do dinamismo da existência social concreta.²⁸⁸

Deixando a iniciativa e a gestão das atividades da vida social, econômica, cultural e espiritual aos múltiplos órgãos autônomos do corpo social, cabe permanentemente ao Estado as funções de árbitro e controlador supremos, encarregado de regulamentar as atividades “nascidas da liberdade” segundo critérios políticos superiores do bem comum. Isto seria especialmente necessário e adequado a uma democracia personalista e comunitária, mas supõe uma sociedade “verdadeiramente justa nas suas estruturas fundamentais”²⁸⁹.

O ponto que distingue o Estado mínimo proposto por Maritain do Estado mínimo das sociedades liberais é que, contrariamente à pretensa neutralidade política deste último, contrariamente à recusa liberal da idéia de bem comum, o Estado proposto tem por finalidade última e suprema a realização, naquilo que lhe cabe, do bem comum concreto do corpo político - composto não por indivíduos abstratos supostos iguais, mas por pessoas humanas concretas, concretamente diferenciadas por múltiplos fatores - o que pode significar a necessidade de recolocar a pessoa humana acima do direito à propriedade privada e promover a justiça distributiva.

O minimalismo do Estado proposto por Maritain pode ser interpretado também como uma reação horrorizada ao diretivismo e ao controle exercidos pelos Estados totalitários sobre a vida social e política; mas é inegável que deriva principalmente de seu caráter de instrumento submetido ao corpo político. Com efeito, um Estado que tende à expansão e à burocratização tende também a exorbitar de suas funções e a fugir do controle do corpo político.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁸⁹ *Cf. Ibid.*, p. 22

9. O regime democrático proposto por Maritain:

Maritain dedicou boa parte de sua obra política ao delineamento do ideal histórico concreto que propôs como diretriz geral para reconstrução da civilização ocidental, segundo a perspectiva do humanismo teocêntrico.

Como deve ser, ao nível de suas instituições concretas, um regime democrático construído segundo este ideal histórico, Maritain não no-lo descreve suficientemente. Entretanto, deixa espalhadas pelos seus textos numerosas indicações que esboçam e caracterizam mais detalhadamente um regime político democrático concreto. É importante notar que suas diferentes obras políticas, de diferentes datas, contêm indicações muito semelhantes, diferindo em geral no grau de explicitação. Procuraremos aqui resumir as indicações rastreadas nestas obras, inevitavelmente incorrendo no risco de algumas repetições.

9.1. A fé democrática comum e a carta democrática

Um primeiro ponto, de capital importância, diz respeito ao pluralismo da sociedade política. Com efeito, a presença de divisões religiosas, ideológicas e culturais gera diversidade de pontos de vista que podem comprometer a colaboração entre os cidadãos e a consecução dos objetivos comuns num regime democrático. Neste sentido, a sociedade democrática inspirada pelo liberalismo burguês, ao aceitar com indiferença a convivência no corpo político de idéias as mais contraditórias sobre as bases da vida comum, era despojada de qualquer pensamento comum ou conjunto de valores que pudesse opor à pregação anti-democrática desenvolvida pelos seus inimigos. “A democracia burguesa do século XIX era *neutra* mesmo no que toca à liberdade. Assim como não possuía *bem comum* real, ela não tinha *pensamento comum* real - (...) . Nada de espantoso que antes da segunda guerra mundial, nos países em que a propaganda fascista, racista ou comunista

trabalhava para perturbar e corromper, ela tenha se tornado uma sociedade sem nenhuma idéia de si mesma e sem fé em si mesma, sem nenhuma *fé comum* que pudesse lhe permitir resistir à desintegração”²⁹⁰.

A referência utilizada por Maritain são as sociedades que ele chama “pseudo-democráticas”, democracias burguesas européias, construídas no século XIX. Entretanto, cinquenta anos após o final da Segunda Guerra, a maior parte das democracias ocidentais, habituada à paz produzida pelo crescimento econômico, continua sem um projeto político de longo alcance, sem uma identidade política comungada por seus cidadãos, sem ter como impedir os conflitos étnicos e crescimento de ideologias neo-fascistas e neo-nazistas. Esta preocupação de Maritain permanece bastante atual, pelos mesmos motivos.

Em *Princípios de uma política humanista* Maritain já havia discutido como, na presença de divisões religiosas, os cidadãos de um mesmo país podem e necessitam colaborar entre si em vista do bem comum e poderiam fazê-lo com base em algumas convicções análogas entre si que não envolvessem nenhuma doutrina religiosa ou *minimum* doutrinário comum.²⁹¹ Estas idéias, mais amadurecidas, são aplicadas à viabilização de um regime democrático personalista e pluralista em *O homem e o estado*, alguns anos depois.

Bem ao contrário das democracias burguesas acima mencionadas, Maritain considera indispensável a um regime democrático a posse e o cultivo de convicções práticas comuns que fundamentem a vida social e política, permitam a defesa das instituições democráticas e a colaboração em vista do bem comum. “Uma democracia autêntica implica um acordo fundamental dos espíritos e das vontades sobre as bases da vida comum; ela é consciente de si mesma e de seus princípios e ela deve ser capaz de defender e de promover sua própria concepção da vida social e política; *ela deve trazer em si um credo humano comum, o credo da liberdade.*”²⁹²

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 102. Grifos do autor.

²⁹¹ Cf. Jacques MARITAIN, *Qui est mon prochain?* in: *Principes d'une politique humaniste*, p. 135-169.

²⁹² *L'homme et l'état*, p. 101-102. Grifos do autor.

Este credo comum consistiria num conjunto de “convicções do espírito e do coração” atinentes aos pontos essenciais da convivência ou “viver juntos” no corpo político. Este credo comum não possui caráter religioso, posto que uma autêntica democracia, consciente da realidade espiritual da pessoa humana, não pode impor ou exigir de seus cidadãos a profissão de um credo religioso ou filosófico. O credo democrático seria temporal ou secular, composto por “conclusões práticas” ou “pontos de convergência práticos”, oriundos de “...apercepções simples e ‘naturais’ de que o coração humano torna-se capaz com o progresso da consciência moral e que, de fato, foram despertadas pelo fermento evangélico atuando nas obscuras profundezas da história”²⁹³.

Os diferentes grupos sociais que compõem o corpo político constituiriam uma espécie de “pacto fundamental de uma sociedade de homens livres” ao aderir a este credo democrático comum e partilhar de crenças práticas comuns. Sua aceitação generalizada constituiria a base da comunhão nacional e da paz civil.

Grupos de diferentes crenças religiosas ou de diferentes visões de mundo ou ainda diferentes concepções filosóficas poderiam buscar justificar cada um à sua maneira e com seus princípios os pontos de convergência práticos que formam o credo democrático. O Estado democrático não poderia, contudo, julgar a verdade destas justificações, nem impor ao corpo político nenhuma destas diferentes justificações como a única verdadeira, nem ainda exigir dos cidadãos que a aceitem pela fé ou pela razão. Contudo, o Estado deveria promover o ensino da Carta democrática nas escolas, que a justificariam segundo as crenças de seus mestres e das famílias atendidas.

O mencionado credo é universal, no sentido de que poderia ser adotado provavelmente em todos os países, mas não é neutro. Implica que as pessoas e grupos que o aceitem “venerem semelhantemente, talvez por razões totalmente diferentes, a verdade da inteligência, a dignidade humana, a liberdade, o amor fraternal e o valor absoluto do bem moral”²⁹⁴. A adesão livre e consciente a este credo exclui doutrinas, ações e projetos

²⁹³ *Ibid.*, p. 103.

²⁹⁴ *Ibid.* p. 103.

políticos incompatíveis com o respeito da pessoa humana e com o pluralismo que estão na base das convergências práticas.

A expressão material deste credo seria aquilo que Maritain chama “carta moral”, que conteria, sem excluir eventuais acréscimos: “direitos e liberdades da pessoa humana, direitos e liberdades políticas, direitos sociais e liberdades sociais, e responsabilidades correspondentes; direitos e deveres das pessoas na sociedade familiar, liberdades e obrigações desta perante o corpo político; direitos e deveres mútuos de grupos e do Estado; governo do povo, pelo povo e para o povo; funções da autoridade numa democracia política e social; obrigação moral, ligando em consciência, no que diz respeito a justas leis, e da Constituição que garante as liberdades do povo; exclusão do recurso à violência ou aos golpes de Estado numa sociedade que é verdadeiramente livre e regida por leis cuja mudança e evolução dependem da maioria popular; igualdade humana, justiça entre as pessoas e o corpo político, justiça entre o corpo político e as pessoas, amizade civil e ideal de fraternidade, liberdade religiosa, tolerância mútua e respeito mútuo entre as diversas comunidades espirituais e escolas de pensamento, devoção cívica e amor pela pátria, respeito por sua história e por sua herança, e compreensão das tradições variadas que contribuíram 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, e necessidade de tomar consciência da unidade do mundo e da existência de uma comunidade dos povos”²⁹⁵.

Esta carta é secular, diz respeito apenas a assuntos temporais e é proposta a corpos políticos compostos por cristãos e não cristãos. Mas seu conteúdo provém da inspiração evangélica, como já discutido anteriormente. Em função disto, Maritain não abre mão da convicção de que a justificação mais verdadeira da carta democrática é a oferecida pela filosofia cristã, mais próxima da verdade por suas virtudes racionais e por levar em consideração as verdades reveladas transmitidas pelo Cristianismo.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 104-105.

Uma importante característica da carta democrática derivada de sua inspiração evangélica é o fato de não obstar o acesso da pessoa humana até Deus, porquanto deixa os cidadãos livres para seguir a confissão religiosa ou a linha filosófica que sua consciência aponte como a mais verdadeira, isto é, o regime político não pretende usurpar a autonomia e a dignidade da alma humana²⁹⁶.

9.2. Os corpos intermediários e a animação espiritual e política

Como já foi assinalado diversas vezes, Maritain possui uma concepção orgânica do corpo político, isto é, vê neste uma sociedade requerida pela natureza e constituída pela razão, que compreende em seu interior e sob sua unidade os grupos familiares e muitas outras sociedades particulares originadas das iniciativas livres e espontâneas dos cidadãos. Rejeita, portanto, a idéia, tanto burguesa quanto totalitária, de uma massa informe de indivíduos constituir o corpo político.²⁹⁷

As famílias, sociedades naturais cujos direitos e liberdades essenciais são anteriores ao próprio corpo político, e as sociedades particulares são de capital importância para a constituição e a subsistência do corpo político. Como tais, devem ser respeitadas e incentivadas pelo Estado, bem como gozar da maior autonomia possível. Vale lembrar que quando Maritain fala em corpos intermediários, abrange também sindicatos e corporações sindicais, partidos e fraternidades políticas e mesmo organizações religiosas. “A vida familiar, econômica, cultural, educativa, importa tanto quanto a vida política para a própria existência e prosperidade do corpo político. Todos os tipos de leis, desde as regras grupais, espontâneas e não formuladas, até o direito costumeiro e a lei no sentido pleno do termo, contribuem para a ordem vital da sociedade política.”²⁹⁸

²⁹⁶ “O homem inteiro - mas não em razão de sua pessoa inteira e de tudo o que ele é e possui - faz parte da sociedade política”. *Ibid.*, p. 10. Cf. também *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 24-31.

²⁹⁷ *Humanismo integral* já insiste nesta pluralidade de organismos compondo a sociedade. “A sociedade civil não é composta somente de indivíduos, mas de sociedades particulares formadas por estes; e uma cidade pluralista reconhece a estas sociedades particulares uma autonomia tão alta quanto possível, e diversifica sua própria estrutura interna segundo as conveniências típicas de sua natureza.” (*Humanisme intégral*, p. 170). Uma cidade pluralista chegaria a reconhecer, em seu interior, diferentes estatutos jurídicos para suas diversas famílias espirituais. (Cf. *Humanisme intégral*, p. 172).

²⁹⁸ *L'homme et l'état*, p. 10.

No regime democrático proposto por Maritain, a principal animação espiritual e política deve vir destes corpos intermediários. É justificada com ênfase sua necessidade: “... não é suficiente definir uma sociedade democrática por suas estruturas legais. Um outro elemento desempenha também um papel fundamental, quero dizer o fermento ou a energia dinâmica que sustenta o movimento político - impulso vital que não pode estar inscrito em nenhuma constituição, nem incorporado a nenhuma instituição, já que ele é, por natureza, ao mesmo tempo natural e contingente, e emana da livre iniciativa”²⁹⁹.

Com efeito, considerando a idéia de um Estado mínimo, cabe aos corpos intermediários iniciativas econômicas, culturais, religiosas, educacionais e políticas. É destes corpos que espera-se surjam as múltiplas justificações da carta democrática. Destes corpos espera-se também que difundam por todo o corpo político os debates culturais e políticos, incluindo aqueles que denunciam e impedem iniciativas anti-democráticas.

Entre os grupos que devem realizar a animação política, Maritain destaca o que chama de “minorias de choque proféticas”, ou “profetas do povo”³⁰⁰. Estes são necessários porque o povo “prefere dormir”, isto é, aceitar as misérias e humilhações quotidianas ao invés de lutar coletiva e arduamente por sua liberdade. “As pessoas de que um povo é feito gostariam de ignorar que são o povo”³⁰¹.

Numa democracia, uma tal liderança deveria ser exercida por pequenos grupos dinâmicos, múltiplos e livremente organizados, devotados a seus ideais sociais e políticos, agindo dentro ou fora de partidos políticos. Estes líderes deveriam emanar normal e regularmente do povo, com a tarefa de despertá-lo e inspirá-lo a agir. Trata-se de um serviço ao povo e à dignidade humana.

Convém não confundir grupos de profetas do povo com grupos de pressão. Estes são frações particulares do corpo político que procuram através da pressão política não institucional modificar as decisões governamentais. Maritain considera esta atividade

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 129.

³⁰⁰ Cf. *L’homme et l’état*, p. 129-136. Este assunto é tratado também em *Christianisme et démocratie*, p. 78.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 131-132.

normal numa democracia³⁰². Contudo, sua ação tanto pode voltar-se para o bem comum quanto para o bem particular; seu objetivo não é levar o povo a agir, mas apenas obter uma decisão governamental favorável a seus interesses. Dificilmente tais grupos poderiam desempenhar a função profética de despertar o povo.

Maritain não desconhece os riscos freqüentes de utilização demagógica do povo, ou os riscos de uma minoria profética colocar-se como “iluminada” a decidir em lugar do povo e tratá-lo como incapaz, ou ainda os riscos de violação constante da lei. Estes riscos não podem ser totalmente evitados. Uma imprensa livre do Estado e do poder econômico, ampla liberdade de expressão e de crítica, a força das convicções democráticas e da moralidade cívica, o gozo de uma liberdade real (assegurando quotidianamente a dignidade do povo e um padrão de vida verdadeiramente humano), bem como participação política ativa, são condições indispensáveis para evitar mentiras e tiranias. De qualquer forma, são necessários os profetas e uma democracia autêntica depende também deles.

Cabe notar que, ao pensar em profetas do povo, Maritain parece inspirar-se na imagem dos profetas bíblicos, homens do povo vocacionados para despertar o povo de seu quotidiano pecaminoso e fazê-lo voltar-se para Deus sem que isto lhe traga poder político pessoal. Não há semelhanças com os “profetas armados” de Maquiavel, líderes políticos cuja pregação não visa levar o povo à maioria civil, mas à conquista do poder e instauração de um regime político.

Um outro ponto a examinar, no que toca à animação política e espiritual de uma autêntica democracia, são o que Maritain chama “meios de edificação orgânica”. Estes constituem-se de atividades espontaneamente criadas pelo povo, surgidas de sua livre iniciativa, através das quais cresce material e espiritualmente o corpo político. Tais atividades têm a virtude de criar e manter no corpo político “correntes de alta tensão e potentes propensões”, isto é, elas mantêm a iniciativa, a criatividade e a participação populares constantemente ativas e crescentes. Inspirado num trecho em que

³⁰² Cf. *Ibid.*, p. 59.

Tocqueville³⁰³ afirma ser a liberdade mais necessária aos pequenos negócios quotidianos (nos quais o povo habitua-se e habilita-se a dirigir-se a si mesmo) que nas altas prerrogativas políticas dos cidadãos, Maritain sintetiza os princípios de animação política através dos meios de edificação orgânica: “... tudo o que, no corpo político, pode ser realizado por associações ou organismos particulares de categoria inferior ao Estado e nascido da livre iniciativa do Estado, deve ser realizado por estas associações ou estes organismos particulares; em segundo lugar, que a energia vital dentro do corpo político deverá sem cessar elevar-se do povo. Em outros termos, o programa do povo não deverá ser oferecido ao povo de cima para baixo, depois aceito por ele; ele deverá ser obra do povo. Quero dizer que, na própria base, num nível bem mais profundo que o dos partidos políticos, o interesse do povo aos negócios públicos, e sua iniciativa nestas matérias, deveriam começar por um despertar da consciência comum nas menores comunidades locais, e permanecerem aí constantemente ativas”³⁰⁴.

Por aí, vê-se que o problema da animação política está inteiramente ligado ao ideal democrático de o povo alcançar e desfrutar de sua maioria política. A animação política supõe e ao mesmo tempo favorece numa relação de interdependência o exercício da maioria do povo.

9.3. Os inimigos da democracia

Um regime democrático e sua obra civilizatória não têm só aliados e não estão isentados de defrontar-se com os inimigos da democracia. Maritain dedica algumas páginas a este tema em *Humanismo integral* (indiretamente), *Os direitos do homem e a lei natural* e *Homem e Estado*. Maritain chama a estes “inimigos da liberdade” ou ainda “heréticos políticos”. Não devem estes ser confundidos com os “perversos e endurecidos”

³⁰³ Cf. DE TOCQUEVILLE, Alexis. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Michel Lévy, 1865. v. III, p. 523-525, apud MARITAIN, Jacques. *L'homme et l'état*, p. 60-61.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 61. A julgar por uma discussão bem menos elaborada sobre este tema presente em *Princípios de uma política humanista*, Maritain inspirou-se num artigo de Yves Simon intitulado “Notes sur le fédéralisme proudhonien”, publicado *Esprit* em 1937. (Cf. *Princípios d'une politique humaniste*, p. 74-75).

ou ainda “não-adultos” e “elementos anti-sociais”, aqueles que têm de ser constringidos pela lei a um comportamento de que não são capazes por si mesmos até que o façam voluntária e livremente³⁰⁵.

Inimigo da democracia ou herege político é “...aquele que quebra ‘as crenças e as práticas democráticas comuns’, aquele que toma posição contra a liberdade, ou contra a igualdade fundamental dos homens, ou contra a dignidade e os direitos da pessoa humana, ou contra o poder moral da lei”³⁰⁶. São indivíduos que recusam-se a aceitar e mesmo trabalham para destruir os fundamentos da vida comum (que ademais são claros, pois devem estar expressos na carta democrática) ou o próprio bem comum de um corpo político. Em nome da liberdade e do pluralismo, e sob a proteção das liberdades democráticas, “podem tranquilamente conduzir ao cadafalso” a própria democracia.

Não é contraditório com as liberdades democráticas, antes tanto mais indispensável quanto maiores são elas, que um regime democrático não esteja inerme, antes possa defender-se com “particular energia” contra seus inimigos internos. Foi este um dos pontos em que falharam as democracias liberais burguesas anteriores à Segunda Guerra: “A democracia burguesa do século XIX era *neutra* mesmo naquilo que toca à liberdade”³⁰⁷. A propaganda e a atividade fascista não encontravam um pensamento democrático que as pudesse obstar.

A atividade política dos inimigos da democracia deve encontrar obstáculo na atividade política das forças democráticas de uma sociedade politicamente ativa. A atividade de propagação das idéias dos inimigos da democracia, que se baseia na liberdade de expressão, devem ser cerceadas pelo Estado a partir de critérios práticos, isto é, na medida em que atentem contra a carta democrática, pois não compete ao Estado julgar questões ideológicas ou teóricas³⁰⁸. A atividade ilegal dos inimigos da democracia deve

³⁰⁵ Cf. respectivamente *Humanisme intégral*, p. 188 e *Principes d'une politique humaniste*, p. 62.

³⁰⁶ *L'homme et l'état*, p. 106.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 102. Grifo do autor.

³⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 108-109.

ser impedida pela autoridade do Estado e pelos meios fornecidos pela lei, ou seja, a restrição à liberdade deve ser feita dentro das garantias da justiça e do direito.

Com efeito, justifica-se a existência de limites à liberdade de expressão pelo fato de esta não constituir um direito absolutamente inalienável. As exigências do bem comum e da preservação da própria liberdade de expressão são-lhe superiores. “Pois não é verdadeiro que todo pensamento como tal, e somente pelo fato de que nasceu numa inteligência humana, tem o direito de ser propagado na comunidade política. Esta tem o direito de se opor à propagação da mentira e da calúnia, às atividades que têm por fim a depravação dos costumes, àquelas que têm por fim a destruição do Estado e dos fundamentos da vida comum”³⁰⁹.

Entretanto, os melhores meios de limitação da liberdade de expressão nunca são a censura ou os métodos policiais de restrição. Uma sociedade democrática necessita da liberdade de pesquisa e de discussão para procurar e aumentar a verdade e o bem na comunidade política; a existência e o uso destas liberdades indicam a vivacidade e a riqueza cultural e espiritual de uma sociedade, são fonte de animação política. Neste campo, é mais eficaz a auto-regulamentação pelos próprios organismos da sociedade civil ou a simples pressão da consciência comum e da opinião pública³¹⁰.

Importa, portanto, notar que não é uma liberdade de tudo tolerar que deve caracterizar a democracia. Não basta, para caracterizar a liberdade numa democracia, que seja definida negativamente, como ausência de coação. A democracia tem um conteúdo positivo próprio, expresso na carta democrática. Afirmar a carta democrática é também negar a uma vasta gama de doutrinas políticas e sociais o direito de serem propostas, defendidas e divulgadas no interior do corpo político. Para ser livre, a democracia não pode ser neutra.

³⁰⁹ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 112.

³¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 112.

9.4. Instituições propostas para um regime democrático

As instituições aqui apresentadas podem ser encontradas espalhadas entre as várias obras políticas de Maritain, por este sugeridas como correspondentes ao ideal histórico de um regime democrático personalista e pluralista. Algumas instituições estão mais bem descritas em uma obra que em outra, algumas outras estão discutidas com maiores detalhes em certas obras e apenas mencionadas em outras. Em linhas gerais, as instituições propostas em *Humanismo integral* permanecem as mesmas, até as últimas obras políticas.

9.4.1. O regime proposto

Em *Os direitos do homem e a lei natural* Maritain retoma a tipologia aristotélica dos regimes políticos e resalta alguns caracteres peculiares a cada um: "... 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 à produção de valores os mais elevados e mais raros, - o regime democrático, (digamos para ser fiéis à terminologia de Aristóteles, o regime 'republicano'), que tende antes de tudo para a liberdade"³¹¹.

Tendo estabelecido os princípios gerais (expostos no capítulo anterior) daquela que chama "filosofia política humanista" ou "humanismo político" e considera a única fundada na razão e no ser, Maritain adota a solução tomista quanto ao melhor regime: "Está claro, com isto, que se se faz abstração de circunstâncias e necessidades históricas particulares nas quais tal ou tal povo está envolvido em tal momento, o regime que o humanismo político considera como o melhor em si mesmo é um regime misto, em que os caracteres típicos dos três regimes clássicos, ou antes das três representações abstratas, das três formas puras distinguidas por Aristóteles, são organicamente unidos"³¹². Vale

³¹¹ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 68.

³¹² *Ibid.*, p. 68.

recordar que Maritain não vê como maus em si os regimes monárquico e aristocrático, nem como incompatíveis com seu humanismo político.

Isto não contradiz, porém, a opção democrática de Maritain. De um lado, invertendo a hierarquização valorativa da tipologia aristotélica³¹³, Maritain coloca a democracia como caráter preponderante do regime misto proposto, termo de uma evolução também ela valorativa. Continua o texto: “Mas isto não é dizer o bastante. As três formas clássicas de governo não realizam igual e univocamente as exigências da filosofia política humanista. Elas as realizam analogicamente, e de uma maneira mais ou menos perfeita. A importância central reconhecida por esta filosofia à pessoa humana e à conquista progressiva da liberdade conduz 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 de unidade, e de diferenciação de valores, que eram as dominantes próprias do regime monárquico e do regime aristocrático, agora já ultrapassados”³¹⁴.

Por outro lado, Maritain leva em conta o uso histórico da palavra democracia e a realidade política e cultural a ela ligada, de todo diferente do sentido aristotélico, apesar de haver sido contaminado por doutrinas democráticas errôneas, como as de Rousseau e Proudhon. Chega a afirmar que “...pareceria às vezes desejável encontrar uma palavra nova para designar o ideal de uma comunidade de homens livres”³¹⁵. Porém reconhece que o sentido histórico do termo “democracia” exprime muito mais que doutrinas e tipologias. A ele estão associadas as esperanças do mundo contemporâneo. “Mas não são os filósofos, é o uso dos homens e a consciência comum que fixam o emprego das palavras na ordem prática. E o que importa, antes de tudo, é reencontrar o valor inteligível

³¹³ Cf. Norberto BOBBIO, *A teoria das formas de governo*, p. 29.

³¹⁴ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 68-69.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 71.

autêntico de palavras carregadas de grandes esperanças humanas, e o tom com o qual uma convicção fundada sobre a verdade os pronuncia”³¹⁶. A mesma idéia já vinha expressa anos antes em *O crepúsculo da civilização*³¹⁷. Em *Cristianismo e democracia* reconhece Maritain: “Não se pode mudar à vontade os nomes pelos quais gerações de homens sofreram e esperaram”³¹⁸.

Finalmente, Maritain considera as peculiaridades do momento histórico vivido. Interessa-lhe propor uma democracia que responda às necessidades e esperanças da civilização ocidental ameaçada. “A questão não é encontrar um novo nome para a democracia, mas descobrir sua verdadeira essência e realizá-la; passar da democracia burguesa, ressecada por sua hipocrisias e pela falta de seiva evangélica, para uma democracia integralmente humana; da democracia falha (*manquée*) à democracia real.”³¹⁹.

O que designa Maritain por “regime democrático” fica claro após estas considerações: um regime republicano com características predominantemente democráticas, personalista comunitário, adaptado às esperanças e exigências do momento histórico, mas ainda utópico, por realizar, destinado a substituir as democracias burguesas “falhas” por um democracia autêntica, “real”. “Digamos que a filosofia política cujos traços tentei esboçar, a filosofia política humanista, e o regime de que acabo de falar, um regime republicano conforme ao espírito desta filosofia, e realizando suas exigências de uma maneira proporcionada às condições e às possibilidades de nossa época, definem a nosso ver a ‘nova democracia’ que se prepara no seio da presente agonia”³²⁰.

A opção de Maritain pela democracia é, pois, clara e inamovível, não desviada mas apoiada pela teoria tomista do regime misto, e foi largamente desenvolvida pela sua própria reflexão.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

³¹⁷ Cf. Jacques MARITAIN, *O crepúsculo da civilização*, p. 35.

³¹⁸ *Christianisme et démocratie*, p. 39.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

³²⁰ *Le droits de l’homme et la loi naturelle.*, p. 71.

9.4.2. Representação e governo

Maritain contesta a doutrina rousseauniana da democracia direta, seja por não concordar com o conceito de soberania nela embutido, seja por considerar inexecutível - a não ser em comunidades muito pequenas - um regime sem representação política e hierarquização de funções. A representação política parece-lhe normalmente necessária. Por outro lado, Maritain manifesta seu descontentamento para com os partidos políticos das democracias parlamentares do entre-guerras. Objeta que estes têm demasiada influência sobre o governo do Estado, o que gera freqüentemente o uso do poder para os interesses do partido ou de seus membros, corrompendo a representação política e limitando perniciosamente o exercício legal da autoridade do governante. O governo torna-se prisioneiro dos partidos e incapaz de buscar o bem comum. Em função deste quadro, Maritain propõe um modelo novo.

Desde *Humanismo integral*³²¹, passando por *Os direitos do homem e a lei natural*³²², especialmente em *Princípios de uma política humanista*³²³ e com reflexos vagos em *O homem e o estado*³²⁴, Maritain propõe uma singular estruturação dos poderes legislativo e executivo, baseado na psicologia tomista dos atos humanos. Segundo esta teoria, os atos humanos comportam três momentos diferentes, cada um deles envolvendo a inteligência e a vontade:

1º - *consilium* (ato de inteligência) e *consensus* (ato de vontade);

2º - *judicium* (ato de inteligência) e *electio* (ato de vontade);

3º - *imperium* (ato de inteligência) e *usus* (ato de vontade).

Dai decorre que, numa constituição política normal, deve haver órgãos consultivos (correspondentes ao *consilium*), órgãos legislativos (correspondentes ao *judicium*) e órgãos de comando e administração (correspondentes ao *imperium*).

³²¹ Cf. *Humanisme intégral*, p. 180.

³²² Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 108.

³²³ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 81-92.

³²⁴ Cf. *L'homme et l'état*, p. 59.

Os órgãos consultivos não representam a nação, mas grupos profissionais, sindicatos operários e patronais, famílias espirituais, etc. Sua função é preparatória na elaboração das leis, por isto não constituem um poder.

As assembléias legislativas representam a nação e são eleitas por sufrágio universal e uninominal. Governam em primeira instância, formulando as leis, isto é, as regras estruturais que organizam o corpo político e a vida comum.

O poder executivo governa em última instância, velando pela execução das leis, mas também decidindo e executando os atos particulares de comando através de decretos, em conformidade com a lei e sob o controle do povo (vigiando a conformidade dos decretos com a lei), exercido especialmente através das assembléias legislativas.

Maritain distingue lei e decreto, segundo a tradição jurídica que remonta a Rousseau: uma lei é uma regra geral (fixa no corpo social uma certa relação funcional) e durável (ultrapassa o momento presente e é concebida para não mudar), um decreto é uma ordem particular que fixa um ponto de fato nos quadros da lei, tendo em vista circunstâncias e duração determinados. Entretanto distancia-se de Rousseau no que concerne à autoridade real de governo do executivo, não a limitando como o faz o genebrino à execução dos atos decididos pelo legislativo³²⁵.

A preocupação de Maritain é subtrair o governo da influência dos partidos, preservando sua autoridade e seus meios de proporcionar o bem comum, e procura fazê-lo distinguindo melhor os poderes legislativo e executivo.

Maritain entende que o ideal seria que os partidos fossem constituídos como fraternidades políticas, livres e múltiplas, independentes do Estado, expressão de correntes de pensamento político e catalisadoras do esforço pessoal moral e espiritual de seus membros.³²⁶ Com isto, Maritain contrapõe-se aos modelos de partidos centralizados e militarizados, como o comunista (na época caracterizado pelo stalinismo) e o nazista. Os partidos políticos (em número ilimitado) atuariam apenas no trabalho das assembléias

³²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 85-87.

³²⁶ Cf. *Humanisme Intégral*, p. 176-177.

legislativas e na sua eleição. A função própria dos partidos seria animar o corpo político através do debate de idéias e candidaturas.

A existência e as iniciativas do governo não dependeriam destas assembleias legislativas. A função de comando caberia a homens eleitos diretamente pelo povo. O cargo de comando supremo caberia a um Presidente da República eleito pelo povo dentre dois candidatos, um indicado pelas assembleias legislativas e outro pelos corpos consultivos mencionados acima. O Presidente da República indicaria o primeiro ministro e o gabinete de ministros que comporia o governo. Estes seriam responsáveis perante o Presidente, não perante as assembleias legislativas, que exerceriam seu controle sobre os atos de governo de diversas maneiras, mas não disporiam da possibilidade de derrubar o governo.

Maritain sugere ainda a formação de uma comissão diretamente eleita pelo povo para examinar os méritos dos candidatos propostos e reportar os resultados ao corpo eleitoral (os cidadãos). Não haveria liberdade de apresentação de candidatos (visando manter longe do governo a influência dos partidos), mas o voto popular poderia aceitar ou recusar os candidatos propostos.

Esta mesma estrutura se reproduziria por todo o corpo político, desde as menores organizações comunais até os níveis mais altos do Estado³²⁷.

Este sistema acima descrito de representação e governo supõe o sufrágio universal, incluindo enfaticamente as mulheres. O sufrágio que elege os poderes legislativo e executivo seria completado pelo sufrágio que elege os corpos consultivos segundo categorias sociais e profissionais. Assim se teria uma representação mais orgânica e verdadeira da nação.

O sufrágio universal deve representar não apenas vontades atômicas, mas a vontade do povo em suas diferentes correntes de opinião e vontade política segundo sua importância e extensão. Daí a importância de que a linha política de uma democracia deva

³²⁷ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 88-92.

ser claramente determinada pela maioria dos cidadãos; as minorias devem cumprir o papel de elemento crítico, numa oposição o mais possível construtiva³²⁸. “Assim a maioria e a minoria exprimem a vontade do povo de duas maneiras opostas, mas complementares e igualmente reais”³²⁹.

9.4.3. A condição operária

Como já foi visto, uma das características de uma democracia orgânica, característica também do ideal histórico da nova cristandade, e conforme aos princípios do humanismo político, é a unidade de raça social, ou paridade essencial na condição de homens votados ao trabalho. Maritain imagina uma “sociedade do trabalho” - bastante distinta da atual divisão de classes em luta, e pressupondo a sua liquidação, bem como a do capitalismo - marcada pelo respeito à pessoa humana encarnado em algumas instituições.

Seguindo S. Tomás, afirma Maritain que a personalidade humana, considerada como força que elabora e trabalha a matéria, submetendo-a às formas da razão, exige que a propriedade dos bens materiais seja privada. Por outro lado, a propriedade privada não é absoluta. Primitivamente, os bens materiais são destinados a toda a espécie humana e cada pessoa tem necessidade deles como meios para poder dirigir-se a seu fim último. Daí decorre que o uso dos bens individualmente apropriados deve servir ao bem comum de todos³³⁰.

Posto isto, a viabilização concreta da sociedade do trabalho composta por uma única raça social reside não na abolição da propriedade, mas na sua generalização, que generalizaria as proteções que ela oferece à pessoa. Para tanto, Maritain propõe a substituição do regime do salariado pela copropriedade dos meios de produção e pela participação da inteligência operária na gestão da empresa. Uma maneira de tornar mais

³²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 76-78 e 91.

³²⁹ *Ibid.*, p. 91.

³³⁰ Cf. *Humanisme intégral*, p. 189-190.

concreta e pessoal tal posse é exprimi-la através da posse pessoal de um *título de trabalho*, que asseguraria por meios jurídicos ao trabalhador que o emprego é seu e que nele poderá progredir. Este título valorizaria concreta e socialmente o trabalhador e aquilo que é “profunda e inalienavelmente a propriedade do trabalhador: suas forças pessoais, sua inteligência e seus braços”³³¹. Geraria motivação e garantias de não estar totalmente à mercê das oscilações do mercado.

A operacionalização destas propostas implicaria na organização de corporações de operários, com base na democracia personalista, sufrágio e participação ativa de todos os interessados.

Maritain propõe ainda a substituição seja da economia planificada, seja da economia capitalista baseada na oferta e procura, por uma economia fundada sobre “o ajustamento progressivo devido à atividade e à tensão recíproca dos órgãos autônomos, agrupando a partir da base os produtores e os consumidores”³³², em vista de uma regulação endógena da vida econômica. Isto suporia órgãos superiores representativos do “Corpo total da Produção” coordenados com os órgãos superiores do “Corpo total do Consumo”, operando em vista do bem comum dos cidadãos, sob a supervisão do “Corpo total da vida política”. Evidentemente, Maritain inspira-se nas corporações medievais, mas não pretende repeti-las³³³.

Indo um pouco mais além, Maritain pretende uma sociedade em que todas as coisas (instituições, iniciativas) estariam voltadas para a pessoa. Assim, a economia humanista procuraria servir a pessoa humana em todas as suas necessidades primordiais, não através do Estado, mas através das diferentes comunidades orgânicas que, desde da comunidade familiar, formam a estrutura econômica da sociedade. A idéia de herança deveria ser humanizada de forma a permitir que “todo homem, entrando no mundo, possa

³³¹ *Ibid.*, p. 194. O uso comum dos bens terrestres, a copropriedade e a co-direção nas empresas são reafirmadas em *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 121-122 e *L'homme et l'état*, p. 20-21.

³³² *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 121. A mesma idéia aparece também em *Humanisme intégral*, p.195 e *L'homme et l'état*, p. 22 (“grupos federados de produtores e consumidores, superpostos uns aos outros e institucionalmente reconhecidos”).

³³³ Cf. *Humanisme intégral*, p. 194-195.

efetivamente fruir em alguma forma da condição de herdeiro das gerações precedentes³³⁴. Por outro lado, assegurado aos filhos o produto do trabalho de seus pais, o modo de transmissão da herança impediria a formação de uma classe de privilegiados do dinheiro. A vida humana não deveria ser regulada pela ciência ou pela técnica, mas pela sabedoria. Ciência, técnica, indústria e máquinas precisariam estar colocadas a serviço de uma ética da pessoa, do amor e da liberdade³³⁵. Igualmente a condição da mulher, que deixaria de ser objeto ou indivíduo para ser reconhecida como pessoa, bem como a instituição do casamento modificar-se-iam³³⁶.

É notável como Maritain, conhecendo as correntes de pensamento que formaram o mundo moderno, conhecendo bem as diferentes correntes de pensamento atuantes no século XX, leva tudo isto em conta para formular soluções tomistas e cristãs aos problemas contemporâneos. Este é seu maior objetivo e os resultados, apesar de utópicos, não são insignificantes. Entretanto deixa de oferecer indicações sobre como ou por quem seria superado o capitalismo, indicações sem dúvida necessárias para se avaliar a viabilidade do seu humanismo econômico e político.

9.4.4. O caráter utópico e a instauração do regime proposto

Em seu livro *Humanismo integral*, Maritain dedicou-se principalmente a delinear ao que chamou de ideal histórico concreto de uma sociedade vitalmente cristã, que caracterizou como um projeto político de longo prazo (a Nova Cristandade). Buscando contrapor-se tanto aos totalitarismos quanto ao liberalismo burguês, procura traçar uma terceira via, cristã, entre ambas, que retomaria muitas vezes em livros posteriores, sempre como projeto de longo prazo. Deixou, entretanto, muito poucas indicações concretas sobre como e quando se faria a sua implantação.

³³⁴ *Ibid.*, p. 197.

³³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 199.

³³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 201-204.

Maritain crê estar vivendo no limiar de uma nova era da civilização ocidental; as crises do capitalismo e as guerras que provoca indicam que mais cedo ou mais tarde será liquidado o capitalismo e aberto o caminho para a instauração de uma sociedade pluralista e personalista, sem que isto seja, entretanto, automático. O ideal histórico que propõe só poderá ser realizado após a liquidação do capitalismo.

Antes desta liquidação, só serão possíveis esboços parciais ensaiados dentro da sociedade capitalista. O que obsta o desenvolvimento destas experiências e torna "...atualmente difícil e relativamente pouco provável a instauração geral e durável de uma nova vida cristã do mundo..." é, por um lado, o "desenvolvimento possante de energias diferentemente inspiradas", por outro lado uma economia baseada na "fecundidade do dinheiro".³³⁷

Para que se quebrassem as estruturas desta sociedade, seria necessária uma transformação radical nas estruturas materiais da economia, mas também uma transformação moral nos princípios espirituais que informam esta mesma economia.³³⁸ Não apenas transformações materiais e institucionais que se podem operar por meios políticos e econômicos, mas também transformações espirituais que reorientem o desenvolvimento das atividades humanas, voltando-as para o homem e para Deus. Estas transformações devem ocorrer tanto dentro das elites quanto dentro das massas. "O que é certo, em todo caso, é que a passagem para uma cristandade nova implica mudanças bem mais profundas que aquilo que conota de ordinário a palavra revolução. (...) Em resumo, elas consistem em fazer passar uma *refração* real do Evangelho na ordem cultural e temporal"³³⁹.

Para tanto, seria necessário que o mundo cristão em seu conjunto rompesse com a civilização fundada no humanismo burguês e na fecundidade do dinheiro e ao mesmo tempo se mantivesse longe dos erros do totalitarismo e do comunismo. Considerando que

³³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 249.

³³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 196.

³³⁹ *Ibid.*, p. 217.

o mundo cristão está também bastante penetrado dos preconceitos de classe e de raça oriundos do capitalismo, alcançar esta condição parece-lhe coisa remota. Uma outra condição exigida é que um número suficiente de cristãos compreendesse que a instauração de uma nova cristandade exige meios moralmente proporcionados a esse fim³⁴⁰.

Após a liquidação do capitalismo, haveria condições de ocorrer uma realização plena do ideal histórico, entendida não como realização perfeita, definitiva e acabada, mas como realidade instaurada que se perfaz ao mover e informar a vida social. “Um ideal histórico concreto é uma imagem dinâmica a realizar como movimento e como linha de força, e é a este mesmo título que é realizável”³⁴¹.

Como se trata de uma perspectiva remota, possibilidade distanciada no tempo, não está descartada a possibilidade de substituição deste ideal histórico por algum outro, mais ajustado a céus históricos futuros³⁴². De qualquer forma, sua importância maior é para o momento histórico presente a que é proposto como modelo e do qual tira sua problemática, e consiste em fazer a crítica da presente sociedade e construir um projeto de sociedade humana - fundado na razão, na natureza humana e na inspiração cristã - que possa superar as dificuldades da atual. O presente projeto é portanto histórico, voltado para o momento em que é concebido, mas os princípios em que se fundamenta não sofrem esta mesma limitação. Um próximo ideal histórico teria de se basear nos mesmos princípios e por isto guardaria alguma semelhança com o atual.

A revolução material e espiritual assim descrita é um plano ambicioso que pretende ao mesmo tempo neutralizar e ultrapassar as perspectivas de uma revolução socialista de inspiração marxista, num momento em que os movimentos operários se enfrentavam com os fascismos e a União Soviética transformava-se numa potência industrial. A proposta de uma “terceira via” não pode ser neutra nem conciliatória, se pretende afirmar-se como tal e como alternativa aos cristãos.

³⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 249.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 263.

³⁴² Cf. *Ibid.*, p. 216.

Cristianismo e democracia coloca o problema da realização do ideal democrático dentro de um contexto preciso: a Segunda Guerra Mundial. A liquidação do mundo capitalista da primeira metade do século XX é realizada catastróficamente pela guerra. Do confronto armado não sairá espontaneamente uma civilização personalista e comunitária; seu surgimento depende não só da vitória militar sobre os Estados totalitários mas também da prevalência de um esforço de purificação espiritual levado a cabo ainda durante a guerra. Este esforço de purificação retoma a idéia de uma revolução apresentada em *Humanismo integral*. “Foi dito e repetido com razão que a presente guerra é uma guerra civil internacional, e que ela é uma revolução. Pode ser que ela seja militarmente ganha antes de ser realmente ganha; pode ser, e isto a bem dizer seria mais normal, que ela não seja militarmente ganha senão quando ela for realmente ganha, revolucionariamente ganha”³⁴³. Esta tarefa exige elites heróicas e devotadas, de origem operária, camponesa e mesmo saídas das classes outrora dirigentes, que inspirem o povo na tarefa da construção de uma nova sociedade entre as ruínas da anterior. “O problema essencial da reconstrução não é um problema de planos, é um problema de homens, o problema das novas elites dirigentes vindouras”³⁴⁴. Maritain acompanha com atenção e analisa com muito realismo o desenrolar da guerra, mas não abre mão da esperança e do esforço por realizar o ideal histórico. “Não tenho a ingenuidade de crer que estas coisas se farão facilmente, nem que elas se farão em qualquer hipótese, nem que os conflitos internos serão superados sem esforço. Entretanto, as razões de esperar são reais”³⁴⁵.

A Guerra Fria parece ter invalidado os horizontes anteriores. As potências vencedoras da Segunda Guerra Mundial, ao invés de priorizarem o combate à pobreza, envolvem-se num confronto surdo, que duraria até os anos oitenta, e absorveria a maior parte dos investimentos econômicos e dos esforços políticos. Mesmo a enorme ajuda econômica prestada pelos EUA aos países europeus e ao Japão, destruídos pela Segunda

³⁴³ *Christianisme et démocratie*, p. 87. Outra passagem explícita ainda melhor a mesma idéia: “Convocar todos os homens à busca de uma tal felicidade, contanto que se a coloque bastante alto e se saiba o preço que ela custa, é empreender a maior das revoluções temporais”. (*Christianisme et démocratie*, p. 91.)

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 78.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 88.

Guerra, pautou-se por critérios geopolíticos e foi retribuída com sua transformação em bastiões nucleares contra possíveis avanços soviéticos. A nova ordem internacional é bipolar e militarizada.

Em *O homem e o estado* (1951), as perspectivas de reforma da sociedade são mais modestas. Maritain apresenta a idéia de uma transformação progressiva da estrutura social, possibilitada pelo regime democrático que propõe.

No campo político, buscar-se-ia o desenvolvimento da já estudada fé democrática comum, materializada na carta democrática, que serviria de base ao regime democrático pluralista, personalista, comunitário e autoritativo que se pretende construir. Parte do trabalho consistiria em buscar-se a adesão à carta democrática de todos os segmentos da sociedade. Porém, parte significativa do trabalho consistiria em estabelecer ou manter o controle do povo sobre o Estado (necessidade contínua numa sociedade que pretende ser pluralista e comunitária) em vista do bem comum.

Nos campos social e econômico³⁴⁶, propõe que o Estado inicie um movimento de progressiva descentralização e desestatização da vida social, eliminando o “Estado providência” e preparando o advento de alguma forma de regime personalista e pluralista. Para tanto, tomaria a iniciativa de lançar e sustentar vastas empresas, concebidas e dirigidas no próprio local por empresas privadas coordenadas umas às outras e pelas diversas comunidades de populações interessadas, supervisionadas por autoridades responsáveis independentes. O Estado e o governo central não participariam da gestão destas empresas. Maritain teria se inspirado na experiência “da organização dos trabalhos que transformaram o vale do Tennesse”.

Quando todas as formas de atividade social e econômica já procedessem “da livre iniciativa e da tensão mútua” dos órgãos da sociedade civil, não mais sendo necessária a estimulação do Estado, passaria a vigorar uma forma personalista e pluralista da vida social, na qual novas formas de propriedade e de empresa privada poderiam surgir.

³⁴⁶ Cf. *L'homme et l'état*, p.21-22.

Caberia ao Estado apenas seu papel autêntico de árbitro e controlador supremos em vista do bem comum.

Para proceder a tais transformações, Maritain enfatiza a necessidade de utilizar meios de ação política, guiados pelos valores e pelas normas morais. Maritain destaca a importância dos meios legais à disposição do povo num Estado democrático: meios jurídicos previstos nas constituições (sufrágio universal, rotatividade dos ocupantes dos cargos de governo, possibilidade de destituição do governo), meios de expressão da opinião pública, grupos de pressão e outros. Maritain recomenda ainda os “meios de edificação orgânica” (atividades desenvolvidas por associações ou organismos particulares de iniciativa popular) para tornar mais real e significativa a participação do povo na vida política. Frisa especialmente a importância dos “meios de guerra espiritual”, isto é, meios de combater o mal pelo sofrimento e pela resistência, pela força e coragem de suportar o mal. Toma como exemplo os métodos não-violentos de Gandhi. São estes os meios mais difíceis, mas também os mais poderosos. São particularmente adequados para manter ou estabelecer o controle do povo sobre o Estado e para conduzir a ação dos cristãos no sentido de tornar a sociedade realmente cristã e inspirada no Evangelho³⁴⁷.

Se fica clara a intenção de Maritain de contrapor-se aos Estados totalitários, por outro lado fica vago, na ordem econômica proposta, como a atividade social e econômica procedente da “livre iniciativa e da tensão mútua” dos órgãos da sociedade civil diferenciar-se-ia da livre concorrência típica dos regimes liberais. Também não é clara a diferença entre a “economia ajustada” e as economias planejadas dos socialismos reais, a não ser o fato de que as federações de produtores e consumidores não seriam criações do Estado, nem dirigidas por ele. Sobretudo, Maritain cala-se sobre a maneira de fazer com que uma sociedade que movimenta-se em torno do capital e do lucro deixe de funcionar assim e passe a operar em função das pessoas. Em outras palavras, a proposta de uma terceira via no campo econômico não vai além da intenção de uma economia a serviço,

³⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 58-64.

não do capital, mas do homem. Pouco se tem a mais que o princípio de que o Estado não deve substituir a atividade que cabe naturalmente aos cidadãos em seu meio social.

No campo político, nota-se a ausência de estratégias traçadas para dirigir as ações transformadoras. Maritain aponta apenas a necessidade de haver permanente controle popular sobre o Estado e as possibilidades oferecidas pelos regimes democráticos para desenvolver o lento trabalho de transformação cristã da sociedade. A instauração de um regime democrático em que o povo possa controlar o Estado e onde os cristãos militem pela cristianização dos princípios espirituais e das instituições da sociedade aparece como a via apenas delineada para a realização do ideal democrático.

Ao final da vida, Maritain não mais cria possível a realização do ideal histórico proposto, com exceção de experiências isoladas, como lhe parecia o projeto político de Eduardo Frei no Chile³⁴⁸. Vivendo noventa e um anos, lembra-nos Roberto Romano³⁴⁹, Maritain “sobreviveu a si mesmo” e à influência de sua obra, sem contudo jamais abandonar sua coerência intelectual.

Fica claro, portanto, que a transformação da sociedade no sentido de cristianizá-la, moldando-a por princípios e instituições evangelicamente inspiradas, tem inequívoco caráter utópico: trata-se de obra cuja realização é possível num futuro relativamente remoto. O ideal histórico concreto traçado nos anos trinta, a esperança de sua realização através da vitória sobre o Eixo na Segunda Guerra e a ênfase dada aos regimes democráticos no pós-guerra são adaptações do mesmo ideal de cristianização da sociedade a momentos históricos distintos. Na continuação deste raciocínio de maneira maritainiana, o futuro colocaria novas situações históricas para as quais deveriam ser criados novos ideais históricos concretos a partir da filosofia política humanista.

³⁴⁸ Cf. Jacques MARITAIN, *O camponês do Garona*, p. 36.

³⁴⁹ Cf. Roberto ROMANO, “Deus non eget meo mendacio” ou Maritain, filósofo dos matizes. in: ROMANO, Roberto, *Corpo e cristal: Marx romântico*, p. 141ss.

CAPÍTULO IV

PERSPECTIVAS ABERTAS PELA DEMOCRACIA

1. O bem comum pode ser realizado pela democracia

Uma das teses basilares do pensamento político maritainiano e mais insistentemente repetidas é a idéia de que a finalidade da política é o bem comum do povo. Maritain integra de maneira inteligente e aplicada a noção de bem comum a sua filosofia política e daí a necessidade de muitas repetições. Esta doutrina do bem comum, baseada em Aristóteles e São Tomás, pressupõe as noções de pessoa e de finalidade última, anteriormente apresentadas.

O bem comum é a boa vida da multidão reunida, de todo o corpo social. Isto significa, em primeiro lugar, uma boa vida humana, isto é, uma vida conforme às exigências e a dignidade essenciais da natureza humana. Em segundo lugar, trata-se da boa vida do corpo social, isto é, de sua comunhão no bem viver, comunhão num bem que é comum ao todo social e às suas partes, as pessoas humanas. O bem comum é a boa vida da multidão reunida, do todo social como tal, isto é, uma vida conforme às exigências e a dignidade essenciais da natureza humana³⁵⁰. Esta doutrina do bem comum pressupõe a

³⁵⁰ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 188-189.

noção de pessoa. Supõe ainda que haja um só bem comum temporal na comunidade política, o contrário opõe-se à própria idéia de bem comum e à unidade da comunidade política³⁵¹.

Sendo bem comum de pessoas humanas individuais (sem reduzir-se à mera soma de bens individuais) e não apenas bem público coletivo, o bem comum, comum ao todo e às partes, exige redistribuir-se sobre cada membro da sociedade. A boa vida de pessoas humanas implica no reconhecimento dos direitos fundamentais das pessoas e das sociedades familiares (anteriores à sociedade política) e implica também, como valor principal, o acesso na maior e mais alta medida possível (isto é, compatível com o bem do todo) dos indivíduos a uma condição digna de sua pessoa e à liberdade de expansão e às comunicações de bondade que desta decorrem, isto é, a maior independência possível perante as servidões da natureza que pode ser proporcionada pelas garantias econômicas do trabalho e da propriedade, pelos direitos humanos e políticos, pelas virtudes morais e pela cultura do espírito.³⁵²

O bem comum é, portanto, material, intelectual e principalmente moral. Envolve, sem reduzir-se a eles, bens úteis e serviços de utilidade pública, como por exemplo a boa organização da vida comum, estradas, portos, escolas, boas finanças do Estado, poderio militar, leis justas, instituições eficazes. Envolve também bens intelectuais como bons costumes, memória comum da nação, tradições, símbolos, tesouros artísticos e culturais em geral.

Mas caracteriza-se, principalmente, por retidão de vida, pela existência justa e moralmente boa da comunidade, o que é um fim bom em si. Sem este caráter moral não há bem comum, não há bem efetivo de um povo ou de uma comunidade política, mas apenas vantagens corruptas oferecidas a grupos ou coletividades como resultado de injustiças que, como mais tarde esclarecer-se-á, trabalham para a destruição do bem comum. Assim, no

³⁵¹ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 42.

³⁵² Cf. *La personne et le bien commun*, p. 45 e 48. Cf. também *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 22.

seu aspecto moral, o bem comum abrange tudo o que há de comunicável na consciência cívica comum: virtudes políticas, sentido do direito e da liberdade, riquezas do espírito, sabedoria hereditária inconscientemente posta em ação, retidão moral, justiça, amizade, felicidade, heroísmo, virtudes individuais³⁵³.

Maritain ressalta, ainda, que a noção de bem comum implica que o homem esteja inteiramente comprometido na sociedade civil de que é membro, ao contrário do bem comum de sociedades particulares, em que cada indivíduo compromete apenas uma parte de seus interesses de pessoa. "... os cidadãos, como tais, comprometem em conjunto as suas vidas, os seus bens e a sua honra; ..."³⁵⁴. Por outro lado, a pessoa ultrapassa por sua essência a sociedade política e, por conseguinte, o seu bem comum. Isto significa que uma sociedade pode exigir de seus membros que se dediquem inteiramente ao bem comum temporal, mas não pode exigir suas consciências e suas almas³⁵⁵.

O bem comum temporal é a finalidade última da sociedade civil, do corpo político e do Estado em suas ordens próprias, isto é, fim último secundário, que não deve ser confundido com fim último absoluto da pessoa, que é Deus, ao qual o bem comum terrestre está indiretamente subordinado.

Maritain, finalmente, questiona a idéia de que o Estado nacional realize a noção de *societas perfecta* e, portanto, que seu bem comum seja o bem comum de uma sociedade. Aventa a hipótese de que o bem comum deva ser pensado atualmente em termos de comunidade civilizada e não apenas em termos de Estados nacionais, apesar de não estar ainda constituída uma comunidade de nações.³⁵⁶

Cumprе observar que a noção de bem comum desenvolvida por Maritain guarda um caráter irredutivelmente formal quanto a seu conteúdo. Apesar de o bem comum ser composto de coisas boas por si mesmas e moralmente retas, resta que cada comunidade política terá como seu bem comum um certo conjunto de bens materiais, culturais e

³⁵³ Cf. *La personne et le bien commun*, p. 45-47. Cf. também *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 23.

³⁵⁴ *La personne et le bien commun*, p. 48.

³⁵⁵ Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 28-31.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 48.

morais, provavelmente diferente do conjunto de bens comuns de outra comunidade política. A realização concreta do bem comum é portanto situada em condições históricas, culturais e sócio-econômicas variáveis. Variáveis serão seus conteúdos em diferentes situações históricas e em diferentes sociedades, variáveis os modos de sua realização. Torna-se, pois, necessário o discernimento esclarecido de qual seja, em cada caso específico, o conteúdo histórico atual de seu bem comum e os meios de a ele chegar. O próprio ideal histórico concreto proposto por Maritain pode ser interpretado como uma tentativa de discernimento do bem comum adequado às perspectivas históricas dos anos Trinta e proposto aos povos ocidentais.

Um segundo problema a discutir, capital para nossos interesses, são as relações entre bem comum e democracia. Um primeiro aspecto, explícito em Maritain, é que a democracia, como qualquer outro regime político, está por sua natureza voltada para a realização do bem comum temporal da comunidade política. Do ponto de vista das justificativas racionais, é visando o bem comum que um povo estabelece um regime em que o governo é exercido pelo povo e para o povo. A busca do bem comum é a única justificativa para o estabelecimento de uma autoridade humana sobre os homens e é a única razão pela qual pode ser legitimamente aceita por estes³⁵⁷. “A democracia não é real se não for imanente ao povo, e ordenada ao bem comum imanente do povo”³⁵⁸. De um ponto de vista histórico, o ideal democrático se formou na consciência comum dos povos como aspiração por um regime político que trouxesse benefícios não somente ao Estado e às classes dirigentes, mas a todo o corpo social, incluindo finalmente os homens comuns³⁵⁹. Portanto, fica claro que uma democracia autêntica deve buscar incessantemente o bem comum.

Um segundo aspecto toca à capacidade de a democracia proporcionar o bem comum. É certo que o bem comum de uma comunidade política pode realizar-se fora de

³⁵⁷ Cf. mais acima, nota 260.

³⁵⁸ *Principes d'une politique humaniste*, p. 71.

³⁵⁹ Cf. *Christianisme et démocratie*, p. 57 e 69.

uma democracia; um regime monárquico, aristocrático, ou misto pode realizá-lo em proporções bastante desejáveis. Mas a democracia oferece as melhores condições para sua realização plena. Com efeito, a democracia pode responder melhor às aspirações conaturais da pessoa humana, como anteriormente exposto, e conseqüentemente é o regime que melhor se adequa à filosofia política humanista de Maritain. Outra razão é a tentativa de a democracia levar o povo à maioria política, isto é, à participação livre e responsável na discussão dos negócios públicos e na busca do bem comum. Isto corresponde à ampliação da independência e liberdade das pessoas que compõem o povo - o que por si só é já bem comum - e amplia através do mesmo desenvolvimento das pessoas, a capacidade racional e prática de a sociedade buscar e realizar seu bem comum, seja através do mencionado desenvolvimento das pessoas, seja mesmo através do aumento quantitativo das pessoas que se envolvem em política numa democracia.

Um terceiro problema capital para o entendimento e aplicação concreta da noção de bem comum, de que Maritain não trata, é o de saber-se *quem pode definir*, num dado momento histórico e numa dada situação social e política, o que é o bem comum, qual seu conteúdo concreto. Novamente devemos recorrer a indicações vagas esparsas pelas diversas obras do filósofo.

Decerto não há grupo social, pessoa ou função pública que possa apontar sempre com precisão e certeza qual das muitas alternativas econômicas, políticas, jurídicas e técnicas com que se defronta uma sociedade complexa poderá proporcionar o bem comum desta mesma sociedade. Sendo coisa em si boa, mas que se realiza sempre dentro de uma situação histórica, o bem comum pode sofrer modificações significativas de conteúdo e de método de consecução. Assim sendo, não faz sentido confiar a uma só pessoa ou órgão social ou função pública a definição do conteúdo histórico atual do bem comum. Cremos que num regime democrático esta função deva ser atribuída simultaneamente a todo o corpo político e a algumas de suas partes, em níveis e formas diferentes.

Ao povo, ou corpo político como um todo, compete discernir o conteúdo histórico atual do bem comum quando exerce através do sufrágio universal o direito de governar-se a si mesmo e escolhe seus representantes políticos. Maritain confia no cidadão comum talvez mais que em grupos educados e preparados: “Não partilho do otimismo romântico que atribuía ao povo um julgamento sempre justo e instintos sempre retos; sei também que é preciso que esteja organizado para poder exprimir-se e agir. (...) Digo que o homem da humanidade comum não tem o julgamento menos são e instintos menos retos que as categorias sociais que se crêem superiores, e que, em geral - não porque seja mais inteligente mas por ser menos tentado - ele tem possibilidade de errar um pouco menos nas grandes questões que interessam a ele, o povo, do que as assim chamadas elites de gente informada e competente, ricas, bem-nascidas, altamente cultivadas ou altamente espertas, que se dissociaram do povo e cuja imbecilidade política, cuja baixeza de alma e cuja corrupção hoje assombram o universo”³⁶⁰. Maritain também não pensa que esta seja uma situação ideal, ou situação a ser indefinidamente mantida: “Em semelhante matéria, se a virtude central dos chefes é a prudência política, que é rara e difícil, nos outros o que importa mais é a retidão dos instintos. O que confirma entre parênteses a idéia de que a educação geral da nação, o desenvolvimento geral de hábitos de espírito cristão e de instintos cristãos é de fato uma condição do sucesso político da democracia”³⁶¹.

Uma outra situação em que compete ao povo não só a busca, mas também o discernimento do bem comum, é a concepção e a criação de sociedades particulares que dentro do corpo político têm funções relevantes na realização do bem comum. Sobretudo, ao povo cabe o julgamento final sobre a gestão dos negócios públicos pelo governo eleito³⁶².

As sociedades particulares internas ao corpo político, por exemplo, sociedades de cientistas, sindicatos, igrejas, etc, compete também, segundo suas funções e suas visões

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

³⁶¹ *Principes d'une politique humaniste*, p. 76.

³⁶² *Cf. L'homme et l'état*, p. 126.

próprias, discernir o conteúdo histórico atual do bem comum e propô-lo ao corpo político. Neste mesmo caso enquadram-se os mencionados “profetas do povo”.

Cabe, sobretudo, aos governantes eleitos a função temporária de discernir o bem comum e utilizar os instrumentos e recursos do Estado para alcançá-lo. Passíveis de falhas, é perante o povo que devem se responsabilizar e é ao povo que devem prestar contas de sua gestão dos negócios públicos. Neste sentido cabe a preocupação de Maritain, de que num regime democrático deva haver perpétua comunicação entre governantes e governados³⁶³. Concretamente, deve haver debate político constante entre governo e opinião pública.

Podemos concluir, portanto, que, em regime democrático, cabe a todo o corpo político de maneira geral, e a suas partes de modos específicos, o discernimento do conteúdo histórico atual do bem comum, bem como o dever de propô-lo ao corpo político e buscar sua realização segundo seus meios próprios.

2. A racionalização moral da vida política e o fim do maquiavelismo

Uma das perspectivas que a democracia abre aos povos é a racionalização moral - e não apenas técnica ou maquiavélica - da vida política. Para bem considerarmos isto é necessário examinar as relações entre Política e Moral, bem como o dilema maquiavélico.

Seguindo Aristóteles e a tradição tomista, Maritain concebe a Política como saber prático, isto é, conhecimento cujo objeto não é apenas algo a conhecer, mas também e sobretudo um ato a realizar. A finalidade a que visa a Política é algo essencialmente humano: o bem comum, o bem viver dos homens reunidos em sociedade. Por isto, a Política subordina-se à ciência reguladora dos atos humanos, a Ética ou Moral, termos considerados sinônimos. Por outra razão, ainda, subordina-se a Política à Ética: o bem comum temporal, finalidade da Política, é infinitamente inferior à finalidade da Moral,

³⁶³ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 71-72.

que é o próprio Deus, bem absoluto, supremo bem e suprema felicidade da vida humana.³⁶⁴

A Política é entendida, portanto, como um dos ramos da Ética, especificamente o ramo que tem como objeto o bem dos homens reunidos em sociedade, bem comum temporal. Por conta desta especificidade, as normas morais que regem as ações políticas não são as mesmas que regem as ações individuais e não desconsideram as características peculiares ao exercício das ações políticas³⁶⁵.

Ao contrário, e porque a vida social e política se efetua não no mundo das essências mas no mundo da existência e da contingência, “Diante das forças em ação na cena histórica, ele [o político, o homem que se ocupa da ação política] não deve apreciar somente a verdade e a falsidade, *tomadas em si e em estado abstrato, em sua significação intemporal*, dos valores que elas representam. É necessário estimar ainda a energia de *realização histórica* e o coeficiente de *futuro* do bem e do mal assim veiculados. E esta consideração pode conduzi-lo a conclusões práticas muito diferentes daquelas a que o teria conduzido um consideração puramente abstrata”³⁶⁶.

A subordinação da Política à Ética gera algumas decorrências que cumpre destacar. A primeira é que a condição fundante da boa política é ser justa. Uma política não poderá proporcionar ou promover o bem comum se não for justa. Além de proficiente nas técnicas políticas, o governante deve ser homem virtuoso em todas as suas ações. Uma segunda decorrência toca à pureza dos meios: o bem comum e a boa política são incompatíveis com meios maus por si mesmos. Devem ser recusados de antemão assassinios, massacres, perfídias e outros crimes como meios políticos. Uma terceira

³⁶⁴ Cf. Henry BARS, *La politique selon Jacques Maritain*, p. 59-60. O trecho seguinte é claro a respeito da subordinação mencionada: “Em si, e segundo a ordem essencial das coisas, o político é subordinado ao moral. Subordinação completa e mesmo infinita, fundada sobre a subordinação dos fins: pois o fim da política não é o próprio Deus, e portanto, por mais elevada que possa ser, ela está infinitamente abaixo do fim da moral, que é o próprio Deus, soberana beatitude do homem”. Jacques MARITAIN, *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*. Paris: Plon, 1926, p. 30 apud Henry BARS, *La politique selon Jacques Maritain*, p. 60.

³⁶⁵ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 183-184.

³⁶⁶ *Humanisme intégral*, p. 222-223. Grifos do autor.

decorrência consiste em que a subordinação da política à Ética deve ser “humana, prática e praticável”, isto é, não deve ser geométrica, inumana, ideológica, invivível³⁶⁷.

Afirmando o caráter moral da Política, Maritain manifesta, reiteradamente, sua oposição a duas atitudes opostas que erram, no mesmo ponto, por buscarem separar a Política da Ética. São elas o supermoralismo político e o maquiavelismo amoralista.

O “supermoralismo” ou “farisaísmo moral” pretende tratar a política com valores e normas morais próprios das ações individuais, ignorando ou procurando esvaziar a especificidade das ações políticas. É claro que tal comportamento inevitavelmente termina em hipocrisia, pois ignorar as características próprias do funcionamento da política, suas manobras, negociações e conflitos de interesses, inviabiliza qualquer ação que nela almeje sucesso. A atitude supermoralista leva facilmente à separação hipócrita entre Ética e Política³⁶⁸.

Esta última observação é de extrema importância e atualidade. O Brasil atual dela oferece, por exemplo, vasto campo de comprovação. Os “escândalos” de corrupção política e administrativa, às vezes reais e às vezes fictícios, são julgados pelos meios de informação de massa e propostos ao cidadão comum segundo critérios morais próprios das ações individuais e em nome de um bem comum abstrato e indefinido, omitindo os aspectos conflituais, os interesses políticos em jogo (não apenas particulares, mas também coletivos), o valor das garantias legais ou a simples necessidade de negociar com adversários políticos. Assim, greves de operários são apresentadas pela mídia como atos

³⁶⁷ Cf. *Humanisme intégral*, p. 221-223; *Principes d'une politique humaniste*, p. 190 e 222-225; *L'homme et l'état*, p. 55-56.

³⁶⁸ Maritain oferece a este respeito exemplos bastante claros, que o leitor perdoar-nos-á transcrever. “Assim se explica que muitas coisas, no comportamento típico do corpo político, que os pessimistas do maquiavelismo põem a serviço do amoralismo político, são na realidade moralmente fundadas. Por exemplo o emprego pelo Estado da força coercitiva (e mesmo no caso de absoluta necessidade, da guerra contra um agressor injusto), o emprego de serviços de informação e de seus métodos (que jamais deveriam corromper as pessoas, mas não podem dispensar a utilização de pessoas corruptas), o emprego da polícia e de seus métodos (que não deveriam jamais violar os direitos humanos, mas não podem dispensar uma certa brutalidade), uma preocupação em fazer boa figura e assegurar seus próprios interesses que seria censurável nos indivíduos, uma desconfiança e suspeita permanentes, uma habilidade não necessariamente mal-intencionada, mas contudo bem distanciada de toda candura perante outros Estados, ou ainda a tolerância pela lei de certos atos maus, e o reconhecimento do *futo consumado* que autoriza a retenção de bens outrora mal adquiridos, porque novos laços humanos e novas relações vitais lhes infundiram direitos sobrevivendo após o acontecimento”. *L'homme et l'état*, p. 56.

criminosos, oposição ao governo como recusa de buscar o bem comum, funcionários públicos bem remunerados como “ladrões” ou “marajás”, garantias legais dadas a suspeitos ou a criminosos como incompetência das autoridades. Caso exemplar é a entrevista do então ministro Rubens Ricúpero divulgada acidentalmente pela televisão.

Tornada senso comum no Brasil, esta atitude vem gerando resultados nefastos: a política aparece ao povo como “jogo sujo” e instituição desnecessária; ao mesmo tempo aparece àqueles que se ocupam da representação política como realidade amoral; muitas pessoas que poderiam contribuir grandemente para o bem público afastam-se receosas de mancharem suas reputações; a democracia aparece como incompetente para proporcionar o bem comum. No Brasil, a construção de uma democracia autêntica passa pela reforma da moral a nível de senso comum.

Em diversos textos, Maritain faz a crítica ao maquiavelismo³⁶⁹ e seu juízo é sempre severamente crítico. Maritain vê em Maquiavel um pensamento construído sobre uma visão radicalmente pessimista da natureza humana. Maquiavel concebe os homens como maus, animais guiados pela cobiça e pelo temor; consente neste mal, afirmando que se deve abandonar o dever-ser ético pelos meios e atitudes utilizados pelos maus nas ações políticas. O objetivo e o critério valorativo da ação política residem unicamente no sucesso presente, isto é, na conquista e conservação do poder. Maritain vê ainda em Maquiavel um conhecimento bastante sumário da ciência ética, além de sua identificação com um moral ingênua impraticável. E vê no florentino “... um cínico operando sobre o fundo moral da tradição civilizada...”, beneficiário e destruidor da cultura humanista, que nega a moral na ação política do príncipe, mas espera que o povo a conserve e a pratique. Vê, sobretudo, a política concebida tão-somente como arte e técnica, separando-a totalmente dos valores morais. Finalmente, Maritain não vê diferenças significativas entre

³⁶⁹ Cf. *Humanisme intégral*, 229-232; *Christianisme et démocratie*, p. 32 e 57; *L'homme et l'état*, p. 50-52; ver especialmente *Principes d'une politique humaniste*, cap. V “La fin du Machiavélisme”, p. 173-232. Outros textos importantes, como *Les droits de l'homme et la loi naturelle* ou ainda *La philosophie morale, examen historique et critique des grands systèmes* contêm não mais que menções simples e rápidas a Maquiavel.

as teses contidas em *O príncipe* e aquelas contidas no *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*³⁷⁰.

O resultado prático dos ensinamentos de Maquiavel foi operar na consciência do mundo moderno uma cisão irremediável entre ética e política, aquela confundida com idealismo e ingenuidade, esta confundida com realismo. Injustiças, crimes e meios maus, que sempre foram utilizados na história humana e sempre foram considerados iníquos, passaram a ser vistos como necessários e justificáveis, deixaram de ser apenas fato e passaram a direito³⁷¹. Tornaram-se aparentemente irreconciliáveis a justiça e o sucesso político.

Maritain critica este dilema como constituído por premissas falsas. Em primeiro lugar, lembra não ser impossível manter-se na justiça e tornar-se política e militarmente forte, capaz de enfrentar adversários que não respeitam senão a força.

Em segundo lugar, pode-se observar que o maquiavelismo não triunfa de fato, se se considerar adequadamente a realidade. A grande força do maquiavelismo origina-se de vitórias obtidas por meios maus nos empreendimentos políticos, mas seu poder, o poder do mal é um poder de dissipação e corrupção da substância e das energias do Ser e do Bem. Este poder destrói a si mesmo ao destruir progressivamente o bem no qual ele reside. A dialética interna dos êxitos do mal condena-as a serem efêmeras. Ao contrário do maquiavelismo, "... a justiça trabalha, por sua causalidade própria, no sentido da prosperidade e do êxito para o futuro, como uma boa seiva trabalha em vista do fruto perfeito; ..." ³⁷². Ademais, a prática da justiça não põe em risco de destruição as riquezas materiais ou espirituais. A autêntica justiça não produz o mal.³⁷³

Em terceiro lugar, estes processos devem ser considerados não na duração da vida de um homem, mas na duração dos Estados, nações e das mudanças históricas. A ilusão do maquiavelismo é tomar como critério de sucesso o êxito imediato. "Quanto mais o poder

³⁷⁰ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 177-187.

³⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 174-176.

³⁷² *Ibid.*, p. 200; Cf. *L'homme et l'état*, p. 51.

³⁷³ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 202.

do mal se afirma terrível em intensidade, tanto mais são débeis em duração histórica os progressos internos e o vigor de vida adquirido pelo Estado que faz uso deste poder³⁷⁴.

Estas razões não nos autorizam a supor que um Estado onde reine a justiça será sempre duradouro e capaz de vencer todos os seus inimigos. Nem que Estados que utilizem o maquiavelismo sempre fracassem e rapidamente pereçam. Além da adequada escala de tempo, devem ser considerados outros fatores além dos morais, tais como crises econômicas, inadequação estrutural, inadequação jurídica, etc.

Algumas outras considerações decorrem desta discussão. O primeiro ponto é que, separando Ética e Política, os diversos tipos e graus de maquiavelismo que a História conheceu desnaturam a Política e, por conseguinte, impedem-na de realizar o bem comum, sua tarefa cultural e civilizatória. Assim, se o maquiavelismo triunfasse completamente, desapareceria a vida política e sua falta reduziria a vida humana à condição de animalidade e escravidão.

Outro ponto a observar, da máxima importância, é que o sucesso político não se identifica com o poder material, nem com a riqueza material nem com a dominação do mundo. A política é uma realidade moral e o sucesso político não pode fugir a este caráter; o sucesso político é a realização do bem comum. Este é durável, mas seus resultados podem não aparecer durante a vida do homem que trabalha para realizá-lo e menos ainda na duração de um mandato eletivo, dadas as dimensões temporais mencionadas. O sucesso político pode custar a manifestar-se, a memória popular pode não fazer justiça seus autores, mas seria perverter a política tudo sacrificar para obter resultados imediatos³⁷⁵.

Resta notar que sendo a democracia um regime político fundado inteiramente na lei e no direito, visando ao bem comum e à liberdade, ela é essencialmente oposta ao maquiavelismo e incompatível com ele. Uma democracia pode praticar durante algum

³⁷⁴ *L'homme et l'état*, p. 51.

³⁷⁵ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 202 e 205.

tempo um maquiavelismo atenuado ou fraco, mas não deixará de ser enfraquecida por ele. “O totalitarismo vive do maquiavelismo, a liberdade morre nele”³⁷⁶.

Reconduzindo nossa discussão às relações entre Política e Ética, é por fim necessário discutir os meios e a viabilidade de uma política não maquiavélica, bem como suas relações com a democracia.

Um conceito central que Maritain introduz no tratamento destas questões é o de racionalização. Trata-se de submeter às medidas da razão e organizar segundo seus critérios a vida humana, individual e coletiva. Esta é uma exigência conatural à existência da sociedade, que é obra tanto da razão e da vontade quanto da natureza. É também uma exigência da própria natureza humana, no que toca à essência racional do espírito humano. As dificuldades porém são inúmeras, e são muito mais pronunciadas na racionalização da vida coletiva que na individual.

O maquiavelismo é uma tentativa de racionalizar a vida política, utilizando para isto critérios técnicos ou artísticos, meios bons e maus indistintamente e visando fins estritamente práticos e materiais. Conduzem esta forma de racionalização à instrumentalização da razão e à própria dissolução da vida política.

Mais difícil que a racionalização técnica é a racionalização moral da vida política, isto é, a organização racional da vida coletiva segundo critérios morais, fins intrinsecamente bons e meios a eles adequados. A racionalização moral da vida política é a única autêntica, a única inteiramente válida, pois fundada na realidade humana integralmente considerada. Constitui “...a mais alta realização terrestre de que o animal racional é capaz neste mundo”³⁷⁷.

Na presente era, esta é a tentativa levada a cabo pela filosofia política humanista que, guiada por um ideal histórico concreto, visa à instauração de uma cidade justa e fraterna. Sua mais importante estratégia de realização é a democracia: “Convém acentuar aqui uma verdade prática essencial: é somente pela democracia que pode ser realizada

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 232.

³⁷⁷ *L'homme et l'état*, p. 53.

uma *racionalização moral* da política. Porque a democracia é uma organização racional de liberdades fundada sobre a lei”. Maritain acrescenta mais adiante: “... a democracia é a única via por onde passam as energias progressivas na história humana”³⁷⁸.

Estes textos enfáticos que, porém, Maritain não desenvolve, podem ser entendidos dentro de uma perspectiva antropológica. O homem é um animal dotado de razão. Seu progresso material e espiritual, aí compreendido o progresso das relações sociais que estabelece, depende de um desenvolvimento crescente da razão, à qual deve ser progressivamente submetida sua animalidade, suas forças físicas e psicológicas, suas paixões e instintos. A boa organização racional da vida social e política proporcionará uma construtiva comunhão entre as pessoas que compõem o corpo social. Para alcançá-la é necessária uma organização harmônica das vontades que interagem na comunidade social e que são por natureza livres. A democracia, construída sobre a justiça, a lei e a amizade civil, conduz as pessoas à maioria política, que permite o pleno exercício desta liberdade e a busca de liberdades ainda maiores. Realizando o bem comum nos seus aspectos materiais e culturais, a democracia permite o acesso de todos os cidadãos às bases iniciais da liberdade de expansão, com isso franqueando os caminhos do homem para Deus, sumo bem e suma liberdade.

Por aí vê-se, de um lado, a responsabilidade da democracia com o futuro da humanidade, não só político, mas também espiritual e mesmo biológico (relativamente à constituição futura do corpo social e do grau de desenvolvimento racional das pessoas). Por outro lado, destaca-se o caráter único da democracia, no sentido de que é a única a permitir um desenvolvimento superior da vida racional e espiritual da humanidade. Daí decorre não apenas seu caráter natural, já destacado, mas também sua superioridade como regime político. Da racionalização moral da vida humana depende a realização em graus superiores do bem comum.

³⁷⁸ *Ibid.*, respectivamente p. 53 e 54. Grifos do autor.

Cabe ainda esclarecer a questão dos meios. A força de uma democracia depende da justiça e da amizade cívica que a anima interiormente. Não será possível a racionalização moral da vida política nem suas ulteriores consequências se a democracia utilizar meios imorais, isto é, incompatíveis com a justiça e a liberdade que são a finalidade da democracia.

O uso dos meios ordena-se a um fim e é por ele justificado. Não significa, porém, que qualquer fim justifica qualquer meio. “A ordem dos meios corresponde à ordem dos fins”, ensina Maritain³⁷⁹. Isto significa que fins bons devem ser buscados através de meios bons e proporcionados a estes fins, sem exorbitância ou deficiência. Numa democracia o povo deve dispor dos meios jurídicos regulares, dos meios de livre expressão da opinião pública, dos grupos de pressão e sobretudo do sufrágio universal. Estão ainda compreendidos os “meios de edificação orgânica” já mencionados, bem como meios espirituais como os propostos por Gandhi.

3. A instauração de uma sociedade mundial

Profundamente marcado pela Segunda Guerra Mundial e preocupado com as possibilidades que se delineavam de uma guerra atômica capaz de destruir a humanidade, Maritain propõe-se segundo uma perspectiva filosófico-política o problema da unificação política do mundo, então bastante debatido.

A interdependência das nações, ao contrário do que sempre se esperou, parece a Maritain garantia de novas guerras, uma vez que esta interdependência fez-se apenas sob o aspecto econômico, puramente técnico e material, e não sob um aspecto político, racionalmente estabelecido e baseado na vontade e no consentimento dos homens. O mundo está diante de uma alternativa: paz permanente ou risco sério de destruição total³⁸⁰.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 57. Cf. *Ibid.*, p. 57-64. Cf. também *Humanisme intégral*, p. 250-256.

³⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 177 e 179.

Uma das principais causas desta situação ameaçadora é a pretensa soberania dos Estados nacionais, concebida como absoluta, ao mesmo tempo em que é incontestável a interdependência das nações. Como vimos anteriormente, Maritain condena esta tese e entende possuir o corpo político direito à plena autonomia, ressalvado que de fato já não é autônomo sob o aspecto econômico.

Assim, incapazes de assegurar a paz e a auto-suficiência, os reinos, nações e Estados particulares deixaram de ser sociedades perfeitas, isto é, sociedades completas e inteiramente formadas. Na presente época, uma sociedade completa, auto-suficiente e pacífica é uma necessidade real da qual dependerá a paz e a ordem. Ela só poderá ser formada abrangendo toda a comunidade internacional. Trata-se não de uma entidade abstrata, mas de uma sociedade política real, a ser organizada em vista da consecussão do bem comum de um corpo político composto pelas nações que renunciaram à sua plena independência para constitui-la³⁸¹.

Importa compreender que a necessidade, aqui discutida, é a de elevar a atual comunidade internacional à condição de uma sociedade perfeita, unida pela amizade cívica, e não a de constituir alguma espécie de império mundial unificado pela força.

Sua instauração deve se fundar sobre a tomada de consciência, por homens livres, das razões pelas quais eles querem viver juntos. “É pelos meios da liberdade que os povos da terra terão sido conduzidos a uma vontade comum de viver juntos”. Viver juntos significa participar como homens livres em certos sofrimentos comuns por amor a uma tarefa comum a empreender, a saber, a conquista da liberdade³⁸². “...a vontade livremente desenvolvida de viver juntos ... é na verdade a condição fundamental pré-requerida para a fundação de uma sociedade política mundial que venha a existir pelos meios da liberdade”³⁸³.

³⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 181-186.

³⁸² Cf. *Ibid.*, p. 193-194.

³⁸³ *Ibid.*, p. 196.

A democracia relaciona-se com este projeto como meio para sua instauração, os meios da liberdade citados. Mas as instituições requeridas por uma filosofia política fundada na razão e na natureza das coisas guardariam feições nitidamente democráticas: uma certa equalização dos níveis de vida de todos os indivíduos, unidade pluralista respeitando e favorecendo a diversidade de corpos políticos particulares (as nacionalidades que hoje reivindicam Estados particulares), Estado mundial destinado a assegurar a justiça através da lei, senso de bem comum e de amizade cívica, pelos quais os corpos políticos particulares formariam aos poucos um único povo mundial³⁸⁴. Aparece assim a instauração de uma sociedade mundial como mais uma virtualidade aberta pela democracia.

Estando claro que a instauração de uma sociedade política mundial pressupõe uma vontade de viver junto desenvolvida em todos os povos, é normal que isso só se produza após largo espaço de tempo e mediante muitos anos de luta e de esforço. Esta passagem poderia ser aos poucos preparada pela existência e atividade de um conselho consultivo mundial, desprovido de todo poder mas dotado de uma autoridade moral incontestável, cujas funções de natureza ligada à sabedoria ética e política seriam manifestar aos governos e nações sua visão de justiça a respeito dos acontecimentos mundiais. Sua atividade formaria aos poucos uma opinião internacional organizada. Assim, por meio de um senado de sábios, a razão seria aceita como autoridade nos negócios humanos.³⁸⁵

4. A cidade fraterna - democracia ou cristandade?

Percorrendo as obras políticas de Maritain, percebe-se que desde *Os direitos do homem e a lei natural* e *Cristianismo e democracia*, não mais aparece o termo “cristandade” para designar a sociedade cristãmente inspirada; em seu lugar, há enorme ênfase na democracia. A tomar pelas aparências a proposta de instauração de uma

³⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 195-198.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 198-202.

Cristandade dá lugar à proposta de instauração de uma democracia renovada nos anos quarenta. Cabe perguntarmos quais são as reais dimensões desta mudança, e quais são suas consequências teóricas.

Se observarmos as características com que Maritain descreve a Nova Cristandade e as características com que descreve a nova democracia proposta, encontraremos notável paralelismo. Com efeito, a cristandade proposta é apresentada como “um certo regime comum temporal cujas estruturas trazem, em graus e segundo modos muito variáveis de resto, a marca da concepção cristã de vida”, ou ainda como “uma era de civilização, cuja forma animadora seria cristã e responderia ao clima histórico dos tempos em que entramos”.³⁸⁶ As características dessa cristandade, independente da variação de climas históricos, seriam seu comunitarismo, seu personalismo e seu caráter peregrinal terreno. Contudo, não sendo noção unívoca mas analógica, pode haver diversas formas de cristandade. Proposta às circunstâncias históricas dos anos trinta, a cristandade seria caracterizada pelo pluralismo, pela autonomia relativa da ordem temporal, pelo personalismo cristão, pela unidade de raça social e pela obra comum a ser realizada na sociedade sob as marcas da dignidade da pessoa humana e do amor fraternal. Sua realização ultrapassaria em profundidade as transformações habitualmente conotadas pelo termo revolução. O caráter utópico da cristandade é patente: trata-se de “...um estado consecutivo à liquidação do capitalismo e só têm sentido [as propostas apresentadas] em relação a tal estado”³⁸⁷. Neste contexto, a democracia aparece como regime político misto, principalmente democrático, destinado a animar politicamente e a manter a unidade da cidade pluralista e personalista a ser construída numa nova cristandade.

A democracia orgânica que é proposta nos anos de guerra é conceituada como “governo do povo, pelo povo e para o povo”, mas também caracterizada como regime misto, isto é, um regime democrático em que estejam preservadas as virtudes centrais dos regimes monárquico e aristocrático. Suas características principais são também o

³⁸⁶ *Humanisme intégral*, p. 135.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 195.

comunitarismo, o personalismo, o pluralismo e o teísmo, acrescidas da representação autoritativa. Seu motor mais profundo é o amor, mas sua origem é a inspiração da mensagem evangélica atuante na História e que se manifestou na constituição do ideal democrático, entre outras manifestações. Uma autêntica democracia é inconcebível sem a constante inspiração evangélica: “A democracia não pode viver senão da inspiração evangélica. É na virtude da inspiração evangélica que a democracia pode sobrepujar suas provas e tentações mais duras. É na virtude da inspiração evangélica que ela pode gradualmente realizar sua tarefa capital que é a racionalização moral da vida política”³⁸⁸. Repete-se ainda, no contexto da proposta democrática, a idéia de ultrapassagem das revoluções políticas: “Convocar todos os homens à procura de uma tal felicidade, contanto que a coloquemos bastante alto e que saibamos o preço que ela custa, é empreender a maior das revoluções temporais”³⁸⁹. Não se identificando com os regimes democráticos então existentes, a democracia orgânica, para implantar-se plenamente e realizar as virtualidades há pouco estudadas, exige a transformação dos princípios espirituais e das instituições capitalistas da sociedade, o que coloca sua efetivação num futuro relativamente remoto e lhe dá um caráter utópico.

Outro paralelismo nítido poderia ser comprovado na comparação entre as instituições concretas propostas para a nova Cristandade e para a democracia orgânica, descritas mais minuciosamente no *Humanismo integral* e inúmeras vezes retomadas nas obras posteriores. O que estas comparações nos sugerem é a existência de uma notável continuidade entre a proposta da Nova Cristandade e a proposta da Democracia Orgânica. Esta continuidade pode ser interpretada como equivalência das duas propostas. Em um certo momento de sua militância teórica, provavelmente no início da Segunda Guerra, Maritain deixa de falar apenas para o mundo cristão e passa a dirigir-se a toda a civilização ocidental, levando as mesmas propostas fundadas na filosofia política

³⁸⁸ *L'homme et l'état*, p.55.

³⁸⁹ *Christianisme et démocratie*, p. 91.

humanista, mas enfatizando muito mais um cristianismo difuso e pluralista, o que tornaria sua proposta mais claramente compreensível ao homem comum que resistia quotidianamente às violências dos regimes totalitários e da guerra. Evitando mal-entendidos que poderiam ser provocados pelo termo “cristandade”, sua proposta tornar-se-ia mais penetrante e atrairia menores oposições. É sugestivo, nesta direção, lembrar que em sua última formulação (*O homem e o estado*), a democracia, embora seja perfeitamente fundada na filosofia política humanista, na prática será justificada de maneiras diversas pelos diferentes grupos sociais e culturais, tendo por base um credo prático comum. Um credo prático comum que ressalva o pluralismo teórico torna possível a realização do ideal democrático; uma Nova Cristandade, enfatizando seu caráter cristão, não permitiria um amplo acordo necessário à fundação de um regime.

A prova explícita desta equivalência, que não deve ser entendida como absoluta, é fornecida pelo próprio Maritain: “Aí reside o princípio mais profundo [o amor] do ideal democrático, que é o nome profano do ideal de cristandade”³⁹⁰. Democracia e Cristandade não são, no pensamento maritainiano, essencialmente distintos.

Nova Cristandade e Democracia Orgânica são formas distintas do mesmo ideal utópico de cristianização da sociedade pela implantação de instituições moldadas pela filosofia política humanista adaptadas a diferentes momentos históricos. Diferem entre si, não pelas características principais, que são comuns, mas apenas pela ênfase que o ideal histórico concreto da Nova Cristandade dá ao teísmo (abertura ao transcendente) e pela ênfase dada aos princípios e instituições democráticas pelo ideal histórico da Democracia Orgânica.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 67.

CONCLUSÃO

O pensamento filosófico-político de Jacques Maritain toma suas bases na tradição metafísica da filosofia tomista, que nos oferece uma noção de homem como pessoa, isto é, um indivíduo que por força de sua alma espiritual é um todo independente, um microcosmo que se conduz a si mesmo pela inteligência e pela vontade, que existe espiritualmente pelo conhecimento e pelo amor. Como criatura de Deus, encontra neste o seu fim último e sua suprema realização. Conceber o homem como ente puramente imanente, fechado às comunicações com Deus é deformá-lo e desumanizá-lo. As doutrinas humanistas modernas, de Maquiavel a Marx, aí incluída a ideologia burguesa, são na verdade anti-humanismos que concebem de maneira distorcida a realidade humana ignorando ou negando a necessidade humana de abrir-se às infusões divinas. Na evolução dialética do mundo moderno organizado sobre esta visão de homem, os seus produtos mais característicos são os totalitarismos nazista e comunista.

O humanismo integral, baseado na filosofia cristã e na metafísica tomista, procura conceber o homem na integralidade de seu ser, portanto incluindo sua dimensão de criatura essencialmente voltada para Deus e aberta às suas comunicações. O ideal histórico de uma nova cristandade é a proposta de construção de uma sociedade vitalmente cristã, que permita à pessoa humana desenvolver-se integralmente. Este é o objeto de *Humanismo integral*.

O pensamento de Maritain sobre a democracia inicia-se nos anos vinte com um juízo negativo: a democracia concebida à maneira de Rousseau deveria ser recusada e em seu lugar proposto um regime misto, à maneira de S. Tomás. Nos anos trinta Maritain começa a ver positivamente a democracia, e a inclui no seu projeto de Nova Cristandade. Fala agora num regime misto principalmente democrático como forma política da nova cristandade. As maiores mudanças vêm nos anos da Segunda Guerra Mundial. Maritain passa a propor a construção de uma Democracia Orgânica, de inspiração evangélica, com características bastantes semelhantes às da nova cristandade, capaz de proporcionar grandes transformações no sentido da construção de uma sociedade vitalmente cristã. Ao mesmo tempo, clarifica-se a filosofia política maritainiana, chamada humanismo político, que inova significativamente a tradição política do tomismo. Nos anos do pós-guerra consolida-se esta opção por uma Democracia Orgânica e Maritain expõe longamente seu humanismo político em *O homem e o estado*.

As principais conclusões a que chegamos neste trabalho podem ser sintetizadas como abaixo:

1. O tema da democracia não é de importância secundária no conjunto da obra política de Jacques Maritain, como aparentemente sugerem alguns intérpretes; ao contrário, representa a elaboração final de sua proposta política.

2. A proposta de construção de uma Democracia Orgânica tem princípios básicos correspondentes aos da Nova Cristandade proposta em *Humanismo Integral*, dela diferindo pela ênfase maior dada às instituições democráticas e pela maior clareza com que é proposta a filosofia política humanista. Nova Cristandade e Democracia Orgânica são adaptações distintas, feitas a momentos diferentes da história recente, do mesmo ideal de cristianização da sociedade pela implantação de instituições moldadas pela filosofia política humanista.

3. A Democracia Orgânica, concebida segundo a filosofia política humanista de Maritain, está ligada à realidade divina e dela depende de duas maneiras: primeira, na

medida em que a Democracia Orgânica pretende tomar o homem na sua integralidade, deve reconhecer a legitimidade das manifestações religiosas e oferecer abertura às comunicações da pessoa humana com Deus, isto é, deve possuir um caráter teísta; segunda, na medida em que o ideal democrático provém remotamente da inspiração evangélica, ou seja, da influência da mensagem revelada cristã sobre os povos. Não obstante, a Democracia Orgânica é um regime político pluralista e laico, isto é, desvinculado de organizações eclesiais.

4. Finalmente, no pensamento maritainiano, a Democracia Orgânica aparece como via privilegiada para alcançar os mais altos objetivos da filosofia política humanista: a realização do bem comum, a racionalização moral da vida política e a instauração de uma sociedade mundial capaz de solucionar seus conflitos sem guerras. A democracia não é, certamente a única forma de organização política que oferece a possibilidade de atingir estes objetivos. Outras podem vir a ser concebidas, mas é, certamente, a melhor forma disponível na era presente - e a que melhor lhe corresponde - para buscar estes objetivos.

Seria impossível exprimir aqui toda a riqueza das obras de Maritain, ou esgotar todos os aspectos de sua proposta democrática. Esperamos ter podido mostrar as principais contribuições para o debate filosófico sobre a democracia que fazem de Maritain, embora um tanto esquecido, um filósofo atual e relevante.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *A sabedoria da filosofia*. Trad. Ephraim F. Neves. Petrópolis: Vozes, 1989.
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi et al. 2.ed., São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ARMAO, G., BELLINGRERI, A., BUSCEMI, M.L. et al. *Jacques Maritain protagonista del XX secolo*. Milano: Massimo, 1984.
- BARS, Henry. *La politique selon Jacques Maritain*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1961. Collection Points d'Appui.
- BARS, Henry. *Maritain en notre temps: essais*. Paris: Bernard Grasset, 1959.
- BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath. 3. ed., Brasília: Ed. universidade de Brasília, 1980.
- BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Trad. João Ferreira, Carmen C. Varrialle et al. 2.ed., Brasília: Edit. Universidade de Brasília, 1986.
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CAMPANINI, Giorgio, ANTONETTI, Nicola. *Maritain politico*. Roma: Edizioni Cinque Lune, 1977.
- CAMPANINI, Giorgio. *L'Utopia della nuova cristianità: introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*. Brescia: Morcelliana, 1975.
- CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989.
- ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Trad. Gilson César C. de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1989.

- GALEAZZI, Giancarlo (cura). *Il pensiero politico di Jacques Maritain*: atti del convegno internazionale organizzato dal Circolo Culturale "Jacques Maritain" di Ancona. 2.ed., Milano: Massimo, 1978.
- GILSON, Étienne. *Le thomisme*: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. 5ème. éd. revue et augmentée. Paris: J. Vrin, 1948. (Études de philosophie médiévale).
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico y crítico de la filosofía*. Trad. Luís Alfonso. 2.ed., Buenos Aires: El Ateneo, 1967.
- LENHARO, Alcir. *Nazismo - "o triunfo da vontade"*. São Paulo: Ática, 1986. Série Princípios.
- MARITAIN, Jacques. *A igreja de Cristo: a pessoa da igreja e seu pessoal*. Trad. da Abadia de nossa Senhora das Graças. Rio de Janeiro: Agir, 1972.
- MARITAIN, Jacques. *À travers la victoire*. Paris: Luf/Egloff, 1945.
- MARITAIN, Jacques. *Antimoderne*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions de la Revue des Jeunes, s/d.
- MARITAIN, Jacques. *A significação do ateísmo contemporâneo*. Trad. Gerardo Dantas Barretto. Prefácio de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Grifo Ed., 1969.
- MARITAIN, Jacques. *Christianisme et démocratie* (suivi de Religion et politique en France). Textes présentés par René Mougel. Ouvrage publié par le Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain. Paris: Desclée de Brouwer, 1989.
- MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e democracia*. Trad. Alceu Amoroso Lima. 5.ed., Rio de Janeiro: Agir, 1964.
- MARITAIN, Jacques. *De la justice politique*: notes sur la présente guerre. Paris: Librairie Plon, 1940.
- MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Nouvelle édition, revue et augmentée. 4ème. ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1946.
- MARITAIN, Jacques. *Du régime temporel et de la liberté*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933.

- MARITAIN, Jacques. *Éléments de philosophie: I- introduction générale à la philosophie*. 21ème. ed., Paris: Pierre Téqui, 1946.
- MARITAIN, Jacques. *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris: Fernand Aubier, 1947.
- MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral: uma visão nova da ordem cristã*. Trad. Afrânio Coutinho. 4. ed., São Paulo: Dominus, 1962.
- MARITAIN, Jacques. *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947. Collection "Questions disputées".
- MARITAIN, Jacques. *La personne humaine et la société*. Paris: Desclée de Brouwer, 1939.
- MARITAIN, Jacques. *Le crépuscule de la civilisation*. Ottawa (Canada): Éditions de l'Arbre, 1941.
- MARITAIN, Jacques. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York: Éditions de la Maison Française, 1942. Collection "Civilisation".
- MARITAIN, Jacques. *L'homme et l'état*. Traduit de l'anglais par Robert et France Davril. Préface de B. Mirkine-Guetzévitch et Marcel Prélot. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. Collection Bibliothèque de la Science Politique.
- MARITAIN, Jacques. *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947. Collection "Questions disputées".
- MARITAIN, Jacques. *Messages (1941-1944)*. New York: Éditions de la Maison Française, 1945. Collection "Civilisation".
- MARITAIN, Jacques. *Noite de agonia em França*. Trad. Alceu Amoroso Lima.
- MARITAIN, Jacques. *O camponês do Garona: um velho leigo no concílio*. Trad. J. de Castelo Branco. Lisboa (Portugal): União Gráfica, s/d (1967).
- MARITAIN, Jacques. *O crepúsculo da civilização*. Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Cultura do Brasil, s/d.

- MARITAIN, Jacques. *Oeuvres (1912-1939)*. Choix, présentation et notes par Henry Bars. Desclée de Brouwer, 1975.
- MARITAIN, Jacques. *Os direitos do homem e a lei natural*. Trad. Afrânio Coutinho. 3.ed., Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Ed., 1967.
- MARITAIN, Jacques. *Pour la justice: articles et discours (1940-1945)*. New York: Éditions de la Maison Française, 1945.
- MARITAIN, Jacques. *Primauté du spirituel*. Paris: Plon, 1927.
- MARITAIN, Jacques. *Princípios duma política humanista*. Trad. António Alçada Baptista, Lisboa (Portugal): Livraria Morais Ed., 1960. Coleção "O tempo e o modo".
- MARITAIN, Jacques. *Principes d'une politique humaniste*. New York: Éditions de la Maison Française, 1944.
- MARITAIN, Jacques. *Problemas fundamentais da filosofia moral*. Trad., prefácio e notas de Gerardo Dantas Barretto. Rio de Janeiro: Agir, 1977.
- MARITAIN, Jacques. *Questions de conscience: essais et allocutions*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- MARITAIN, Jacques. *Raison et raisons: essais détachés*. Paris: Egloff, 1947.
- MARITAIN, Jacques. *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*. 3ème. ed., Paris: Desclée de Brouwer, 1930.
- MARITAIN, Jacques. *Religion et culture*. 2. ed., Paris: Desclée de Brouwer, s/d. Collection "Questions disputées".
- MARITAIN, Jacques. *Rumos da educação*. Nova tradução da Abadia de Nossa Senhora das Graças. 4.ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Agir, 1966.
- MARITAIN, Jacques. *Sobre a filosofia da história*. Trad. Edgar de Godoi da Mata Machado. 2.ed., São Paulo: Herder, 1967.
- MARITAIN, Raïssa. *Les grandes amitiés: souvenirs*. New York: Éditions de la Maison Française, 1941.

- MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. Jacques Maritain, humanista cristão. *Revista Brasileira de Filosofia*. v. n. , p. 167-179.
- NICOLAS, Marie-Joseph. Jacques Maritain ed il magistero della Chiesa. in PAPPINI, Roberto (cura). *Jacques Maritain e la società contemporanea*. Milano: Massimo, 1978, p. 36-49.
- PADIN, Cândido, MONTORO, André F., MACHADO, Geraldo P. et al. *Encontro com Jacques Maritain: homenagem da Pontifícia Universidade Católica de S. Paulo*. São Paulo, 1983.
- PAVAN, Antonio. *La formazione del pensiero di J. Maritain*. 2.ed. Padova: Libreria Gregoriana Editrice, 1985.
- PENNA, D. Irineu. Relendo Maritain. *Revista Brasileira de Filosofia*. 1987, p. 155-159.
- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982.
- POSSENTI, Vitorio. *Filosofia e società: studi sui progetti etico-politici contemporanei*. Milano: Massimo, 1983. Collana "Scienze umane e Filosofia" n. 18.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do Romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulinas, 1991, v. III.
- REVISTA DE CULTURA VOZES. Petrópolis: Vozes, V. LXVII, n. 1, 1973 (Tempo e utopia).
- ROMANO, Roberto. "Deus non eget meo mendacio" ou Maritain, filósofo dos matizes. in: ROMANO, Roberto. *Corpo e cristal: Marx romântico*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985, p. 141-150.
- SANTOS, Francisco de Araújo. A justiça de acordo com Jacques Maritain. in: CLOTET, Joaquim et al. *A justiça: abordagens filosóficas*. Porto Alegre: Liv. Acadêmica/PUC, 1988.
- SCHILLING, Voltaire. *O nazismo: breve história ilustrada*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS/MEC/SESU/PROEDI, 1988.

TOMÁS DE AQUINO. Suma teológica. Trad. Alexandre Corrêa. 2.ed., Porto Alegre:

EST/SULINA/UCS, 1980, v. IV.

VIZENTINI, Paulo G. Fagundes. *Segunda guerra mundial: história e relações*

internacionais/ 1931-45. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1988. Série

Síntese Universitária.