



## CAPÍTULO 2

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

André Ricardo Randazzo Gomes

### INTRODUÇÃO

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

### 1. INDIVIDUALIDADE E PERSONALIDADE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. APLICAÇÕES A ASSUNTOS SOCIAIS

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

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

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

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

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

O fim da sociedade é o seu bem comum, o bem do corpo político. Mas, se não se entender que o bem do corpo político é um bem comum de pessoas humanas, visto que o corpo social é um todo composto de pessoas humanas, essa afirmação pode levar a outros erros de tipo coletivista ou totalitário. O bem comum da sociedade não é nem uma simples coleção de bens privados, nem um bem que pertence a um todo que puxa as partes para si mesmo, como se elas fossem puramente meios para servi-lo. O bem comum é a boa vida humana da multidão, de uma multidão de pessoas, é a comunhão delas na vida boa, é portanto comum ao todo e às partes, e reverte sobre as partes, as quais devem todas beneficiar-se dele. Para não se desnaturar, tal bem comum implica e exige o reconhecimento dos direitos fundamentais da pessoa<sup>1</sup> (e dos direitos da família, na qual as pessoas estão envolvidas em um modo de vida

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

comunal mais primitivo do que na sociedade política). O bem comum envolve, como seu valor principal, a adesão mais alta possível (uma adesão compatível com o bem do todo) das pessoas à sua vida como pessoas e à sua liberdade de expansão<sup>2</sup> e às comunicações de bondade que procedem dele.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



### 3. DEMOCRACIA DO INDIVÍDUO E DEMOCRACIA DA PESSOA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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