

CRISTIANISMO E HISTÓRIA

(Uma contestação serena)

P. Henrique C. de Lima Vaz, S.J.
Belo Horizonte

Le Christianisme n'est pas une grandeur historique: c'est
l'histoire qui est une grandeur chrétienne.

(Henri de Lubac, Nouveaux Paradoxes, Seuil, Paris, 1954
p.52).

I - INTRODUÇÃO

Com o artido do Sr. Alfredo Lage O Pensamento Ideológico (1), e com a resposta que nestas páginas tentarei oferecer-lhe, penso estar encerrada uma discussão que se revelou, num balanço final, provcitosa ao menos no sentido de uma clarificação maior das nossas posições respectivas, e do traçado mais nítido das linhas de duas visões do Cristianismo nas suas relações com a história. Visões opostas, é preciso confessá-lo finalmente, desde que reduzidas à sua exata épure logique. Mas que podem ~~e devem~~ encontrar um terreno comum de convivência e mesmo de diálogo no seio generoso dessa Igreja da qual ambos somos membros e à qual ambos procuramos, ainda que muitas muitas vezes in specie at aenigmate -fielmente servir.

A pedido do R. P. Fernando Ávila S.J., Diretor da revista " - Síntese", escrevi para um número da mesma revista, que se projetava como homenagem a êsse João XXIII cuja figura já pertencia então à esfera dos afetos mais caros de todos nós, um artigo de boa fé. Um artigo no qual, sem qualquer desígnio preconcebido, sem sombra de qualquer arriê -re pensée, procurei auscultar a mensagem de João XXIII - e Igreja-aos homens do nosso tempo, no terreno da chamada questão social. É claro - que, para êsse encontro filial com o Papa que ousara proclamar vox tem -poris, vox Dei (3) eu trazia -e como poderia ser de outra forma? minhas preocupações pessoais, minhas perplexidades, e o eco, por vezes - dramático, do diálogo, que eu sempre quis generoso e aberto, como tantos jovens cristão ou marxistas, lançados na busca ardente dos caminhos reais que conduzem a êsse "homem novo" de que fala Henri de Lubac (4), e que as imensas transformações históricas do nosso tempo vem dolorosa mente engendrando. Para além de tôdas as obscuridades e perplexidades

trazia ainda a certeza - e como não trazê-la um sacerdote? - de que toda novidade histórica, aquela que renova verdadeiramente o homem, está dada no Cristo (5). Novidade, sim. Mas não a de uma idéia nova, de uma nova invenção da humana sabedoria, de um novo sistema filosófico ou de uma nova gnose. Mas novidades existenciais, desdobrando-se sem se exaurir ou se repetir nas situações históricas, até então inéditas, do homem; dando à história humana um sentido que não é o sentido de uma idéia a desenrolar implacável seu lógico determinismo, mas o sentido de uma exigência que suscita permanentemente o apelo à conversão - à metánoia - na qual o homem encontra, na irreduzível originalidade das suas novas situações, a norma imanente do seu ser verdadeiro: do seu ser no Cristo. Trazia ao seu encontro com João XXIII uma visão do homem e da história. Visão acaso nascida de especulações minhas, iludindo-se de uma originalidade a que as minhas limitações me proibem aspirar? Não, - por certo. Mas visão que se desprendia para mim de toda a tradição cristã, e que me permitia sentir-me sem temores, sem ressentimentos, - sem tentações de fuga, fraternalmente, cristãmente presente a esse imenso "mundo moderno" (6) que João XXIII iluminava aos meus olhos com a luz do mais generoso otimismo cristão (7).

O mundo moderno: a lucidez do nosso mestre Leonel Franca ensinou-nos a analisar a sua crise (8). Um lento trabalho de estudo e reflexão iria conduzir-me, mais tarde, a buscar uma significação cristã para a idade histórica que era a nossa, e da qual era impossível desolidarizar-nos. (9). Buscar uma significação cristã, e buscar no Cristianismo a única significação válida para o dado histórico que se impõe irresistivelmente como o dado específico da consciência moderna: a percepção do mundo como evolução e história e a experiência das possibilidades criadoras do homem na frente avançada dessa história (10). Fruto desse estudo e dessa reflexão é o artigo Cristianismo e consciência histórica (11). Para mim êle representava, antes de mais nada, o termo de uma luta contra o "pequeno medo" que Mounier denunciava na consciência pequeno-burguesa de uma certa forma de viver o cristianismo que era a da minha geração e da qual me sentia prisioneiro. E o reencontro vitorioso, no seio mesmo dos mais agudos problemas dessa consciência moderna que parecia ter passado já definitiva condenação a um mundo cristão solidário do passado, do universalismo pauliniano e da presença normativa do Cristo dando sentido a toda a história humana: "Jesus Cristo ontem e hoje; Ele para todo o sempre" (12).

O artigo sobre João XXIII representou para mim uma hora de serenidade. De aprofundamento confiante, à luz da doutrina e da vida de um papa que fizera a Igreja voltar-se decididamente para a interpreta-

ção dos "sinais dos tempos" (Pacem in Terris), dos grandes temas sobre a história centrada no Cristo, que dominavam agora o horizonte da minha visão.

Procurarei reunir sob um certo número de tópicos, os temas - que realmente me parecem fundamentais na nossa pendência de idéias. -

- São êle: 1. Encarnação e História
2. Situação do Tomismo
3. Ideologia e Verdade
4. O Conceito de Socialização
5. Trabalho e Contemplação

Antes, porém, parece oportuno deixar apontado tudo o que o Sr Lage concede-me no seu novo artigo. Concede-me que a doutrina social da Igreja interessa-me sob algum respeito 'antes eu a não queria "para nada" pois, conquanto eu "negue" (dialéticamente) seu caráter doutrinário, é para "realizá-la" em ato (P.I., p. 193). Concede que, embora defendendo concepção próxima do marxismo, não se me pode imputar propriamente o "ateísmo" (ibid.). Já não afirma que, para mim, o tomismo é uma "ideologia qualquer". Admite que eu possa sair, talvez, do relativismo, embora prêso ainda no marxismo (p.II, p. 199). São concessões preciosas. Elas desimpedem de certas afirmações maciças e, a meu ver, não provadas no primeiro artigo, o caminho que conduz a um confronto de idéias verdadeiramente objetivo e sereno.

II - ENCARNAÇÃO E HISTÓRIA

Segundo o Sr. Alfredo Lage, o "ponto focal onde convergem as partes dêsse todo de idéias" que é o meu artigo sobre João XXIII, é - "a primazia do homem real sobre qualquer idéia (ou teoria) do homem" (P. I., p, 193). Tal, para mim, o núcleo mais original da Antropologia cristão. Fundando-se nêlo, a doutrina social da Igreja não pode subsistir como doutrina. Nega-se dialéticamente "para se tornar atividade e praxis, realização e vida: em uma palavra, transformação completa do mundo, na unidade concretamente efetuada da teoria e da ação" (Ibid.) Assim, a doutrina social da Igreja não se aplica primariamente a elaborar uma concepção do homem, mas a decifrar sua existência histórica. - Esta decifração é feita, entretanto, à luz de um Fato histórico privilegiado, que é norma e paradigma do ser histórico do homem: o Fato histórico do Cristo.

Ora, infere o Sr. Lage, se se afirma, de início, a primazia do homem real sobre qualquer idéia do homem; se se atribui à doutrina so

cial da Igreja uma "unidade concretamente efetuada" entre teoria e praxis; se se propõe, enfim, o fato da Encarnação como paradigma da realização temporal do homem: temos "o método imanentista que Marx elaborou -a concepção dialética-aplicado agora à doutrina da Igreja" (P.I., p. - 193; grifo meu).

É em torno dessa inferência do Sr. Lage que, acredito, deverá girar a primeira discussão sobre sua crítica ao meu pensamento. Evidentemente, tal como jaz no texto ora citado, a inferência parece transbordar na conclusão, o conteúdo das premissas. Para que a consequência fôsse legítima, seria necessário provar: 1) que toda unidade concreta de teoria e praxis, de doutrina e vida, na qual ^{a doutrina} só alcança sentido pleno quando realizada na vida, é necessariamente marxista; 2) que fazer do fato da Encarnação "paradigma e norma" da existência histórica do homem, implica necessariamente numa negação da dimensão da transcendência do mistério do Verbo Encarnado, sua imanentização total no tempo - ral e relativo da história humana.

No que se refere ao primeiro ponto, dêlo não encontrei traço de prova nas páginas do Sr. Lage. Valtarei ao problema.

Quanto ao segundo, uma tentativa de prova é esboçada (P.I., p. 193) da seguinte maneira. Sendo, diz o Sr. Lage "a pessoa do Verbo, na sua inconfundível transcendência, na realidade Fato e Norma... só na unidade da Pessoa divina encarnada conciliam-se necessidade e contingência, unem-se o Absoluto da verdade subsistente e a relatividade do ser histórico do homem. Para nós, homens, a conciliação dá-se na heteronomia de uma doutrina cuja necessidade tem por fundamento, em última instância, a imutabilidade do Verbo" (grifo meu). Em consequência, continua o Sr. Lage, "se a doutrina da Igreja desce até a aplicação concreta dos seus princípios fá-lo ainda em razão do espiritual, e a fim de salvar a universalidade e perenidade desses princípios, através de todas as circunstâncias históricas mutáveis (ibid.; grifo do autor). - Na "transcrição marxista" que é a minha interpretação, o Fato e a Norma não se conciliam mais na pessoa do Verbo, mas na "realidade histórica universal do homem". E conclui o Sr. Lage denunciando na minha concepção uma inversão de valores: "Já não se trata de mistério de Deus - revelado ao homem, mas do mistério do homem revelado ao próprio homem através do Cristo. Como se o Cristo viesse ao mundo para desvendar através da revelação do seu próprio mistério, as verdadeiras condições da realização histórica, temporal, da criatura humana (ibid.; grifo do autor).

Vejamos o que vale esta tentativa para provar que minha afirmação de que "o fato histórico do Cristo se impõe como norma e paradigma

-ma do ser histórico do homem" é uma transcrição marxista do dogma da Encarnação. (13)

Inicialmente é preciso observar que, para avançar sua prova, o Sr. Lago dá como pacífica sua suposição que de modo algum se deixa inferir das minhas palavras. Supõe êle que, para mim, afirmar o Fato do Cristo como "norma e paradigma da existência histórica do homem" - significa relativizá-lo no curso "dos movimentos históricos suscitados pelo homem".

Ora, tal suposição se opõe diametralmente ao meu verdadeiro pensamento. Pretendo justamente descrever o caminho que segue o ensinamento social da Igreja para fundar a "existência" do homem como existência histórica, num Absoluto de existência que esteja presente à história mesma. Tal caminho consiste em submetê-la à norma do Cristo, que é uma norma existencial e não somente uma teoria a mais, entre tantas teorias do homem. Existencial, sim, Mas que escapa à relatividade das nossas existências contingentes precisamente porque realiza o paradoxo (o paradoxo dos paradoxos, na expressão dos Santos Padres) de ser, na contextura mesma da história, a presença vivente do Absoluto. Sim, é na pessoa do Verbo Encarnado que se reconciliam Fato e Norma, necessidade e contingência. Não esqueci minha teologia - ou meu catecismo - a ponto de perdê-lo de vista. Mas, se o homem pode, de uma maneira participada (14). transcender a irremediável pulverização da história na fugaz contingência das existências individuais, encontrar um sentido efetivo e real (enquanto oposto^a puramente ideal) para a História, é submetendo-se, em todos os planos da sua existência histórica, ao Cristo-Norma e ao Cristo-Vida. Também no plano das suas tarefas temporais. E eis a razão definitiva pela qual a Igreja pode propor-lhe um ensinamento social que não seja simplesmente uma ideologia, e nem mesmo apenas uma doutrina (15). Porque também a sua existência social está sob a norma e a ação do Cristo. Foi êsse fundamento teológico do ensinamento social da Igreja que procurei pôr em evidência ao afirmar que não é uma idéia do homem que a Igreja primordialmente ^{propõe} mas o julgamento das suas situações históricas concretas, segundo a referência existencial ao Cristo, Logos e Vida, Norma e Fato em indissolúvel unidade (16).

É evidente que êste julgamento das situações históricas por parte da Igreja implica uma doutrina ou, como tive ocasião de me exprimir (G. M., p. 11), implica uma compreensão do homem. E como poderia ser de outra maneira, sob pena de atribuímos ao seu ensinamento um total irracionalismo? Implica mesmo a elaboração teórica dessa compreensão - na forma de uma doutrina teológica sobre o homem: a antropologia cristã à qual igualmente me referi (G.M., p. 10). Mas, o que é importante-

-o que é decisivo- é que esta antropologia cristã não se constroi como um conhecimento do homem a partir do homem mesmo na relatividade das suas situações históricas, e nem a partir de uma "natureza humana" abstrata-ainda que o conceito correto dessa "natureza" desempenhe papel essencial na reflexão teológica. Constroi-se a partir da revelação do homem em Cristo. É no mistério do Cristo que o homem (pela fé) decifra o seu próprio mistério. Aqui, a oposição entre a necessidade abstrata do conceito de "natureza" como norma da compreensão do homem, e a contingência das situações que marcam a faticidade da sua existência, é resolvida na existência do Verbo Encarnado, Deus e homem, a existência do Absoluto exercendo-se realmente na contingência da história.

Afirmamos, então, o seguinte - e é esta a proposição maior da antropologia cristã: o ser do homem, no seu paradoxo de "horizonte" onde se cruzam espírito e corpo, tempo e eternidade, só se torna plenamente inteligível quando se realiza na sua relação concreta e existencial ao Verbo Encarnado. Soblinhei propositalmente: quando se realiza. Porque não basta, como quer o Sr. Lage, a referência "A heteronomia de uma doutrina cuja necessidade tem por fundamento, em última instância, a imutabilidade do Verbo" (P.I., p. 194). O realismo existencial absolutamente único e incomparável a doutrinas e ideologias humanas - da antropologia cristã, reside precisamente nesta sinergia de doutrina e vida. Não é apenas a doutrina do Cristo como doutrina, como ensinamento exemplar de um Mestre, que desvende o homem a si mesmo. É a participação, pela graça, na vida mesma do Cristo, a extensão misteriosa da Encarnação a toda a humanidade, que é chamada tornar-se uma no Cristo Jesus, que revela o ser definitivo do homem, o sentido real pela história. A doutrina, aqui, só tem significação plena quando realizada pela vida: "quem faz a verdade chega-se à luz (17.).

A antropologia cristã pois, fundamento da doutrina social da Igreja, repousa numa decifração do ser do homem - do seu mistério - no ser e no mistério do Cristo (18). Nesse sentido, qual falo na "realidade a um tempo existencial e normativa do mistério do homem revelado no Cristo" (G.M., p.11), é evidente que falo do próprio mistério do Cristo, do mistério do Deus feito homem no qual o homem - todo homem - encontra a revelação de si mesmo: êle é imagem de Deus, seu ser mais profundo é o ser de um apêlo a participar da vida, da agêpe divina (19). Tivesse o Sr. Lage levado em conta o contexto daquela citação, não teria afirmado (P.I., p. 194) que eu opero uma "inversão de valores", não mais atendendo ao "mistério de Deus revelado ao homem" mas ao "mistério do homem revelado ao próprio homem". Como se o mistério do homem, na sua profundidade última, fôsse outro que o mistério do próprio Deus - do -

seu Amor - de cuja natureza, segundo o ensinamento petriniano (20), o homem é chamado a participar! "Inversão de valores" haveria se eu esta- becesse a disjunção que o Sr. Lage parece estabelecer entre a revela- ção de Deus e do Cristo e o conhecimento do homem nessa e por essa re- velação. E ainda aqui sou obrigado a anotar a mesma ligeira infidelida- de do Sr. Lage ao meu texto quando diz que, para mim, o Cristo veio ao mundo" para desvendar, através do seu próprio mistério, as verdadeiras condições da realização histórica, temporal da criatura humana"(P.I., p. 194). Também. Mas não somente para isso nem principalmente para is- so: a realização temporal é um fim intermediário, subordinado ao fim - último da união, oculta no regime da graça, patente na glória, do ho- mem com Deus, pelo Cristo. A divinização do homem, a theíosis na lingua- gem dos Padres gregos, eis a verdadeira dimensão que se abre à realiza- ção da criatura humana! Uma realização que assume tãda a realidade do homem, e ainda sua vocação histórica, suas tarefas temporais. Ouçamos um notável teólogo contemporâneo, num livro que constitui uma das - mais profundas refutações do marxismo de que tenho notícia: "Pour pou- voir exister come homme sans devoir exister pour le Christ, il faudrait pouvoir échapper à la condition humaine elle même" (21). E o P. Martel- let, evocando uma expressão de Marx, nos mostra o Cristo como o "único indivíduo verdadeiramente genérico: nêle somente o gênero humano intei- ro pode encontrar o enigma resolvido da sua história e da sua gênese" (20). O que me parece importante é mostrar que somente esta concepção- ou melhor, esta revelação- do mistério do homem resolvido no Cristo, se- gundo a linha infrangível Cristo-Igreja-Humanidade que nos une a Deus (o Cristo per essentiam, a Igreja e a Humanidade chamadas a Nêle se in- tegrar per participationem) é capaz de se opor vitòriosamente ao evan- gelho ateu de Marx que, por intermédio de Hegel vai filiar-se ela mes- ma, aqui sim por uma inversão completa, à visão cristã. Evangelho de u- ma história que se diviniza sem Deus. E que proclama a beatitude esca- tológica dessa mesma história constituindo-se, finalmente, como o Abs- luto realizado na contingência mesma da sociedade humana (23).

Ora, não é apenas com o apêlo à "heteronomia de uma doutrina" mas sim à participação numa Existência em que fato e Norma, Absoluto e relativo se conciliam, que a Igreja restabelece o verdadeiro evangelho de uma história que se diviniza, mas no Deus verdadeiro, pelo Cristo -

24 . Fazendo-o, ela reivindica a alma de verdade oculta no prometeis- mo marxista, e que dedireito lhe pertence. Eis o que escreve um grande teólogo contemporâneo que é, reconhecidamente, um teólogo tomista: "A travers ce mythe marxiste (a história tornada absoluto pela mediação - do ato revolucionário total)..., on voit se profiler, dèfiguré par un ressentiment formidable, un extraordinaire visage: celui du Christ; ➤

et nous avons à rappeler que la vérité de l'eschatologie marxiste, c'est Jésus Christ. Le Christ est le seul Homme total, parce que, seul, il est la mesure personnelle et souveraine de l'existence et de l'histoire humaines. D'abord parce que, seul, il est doué d'une infinité véritable. Il est l'homme qui est Dieu; sa conscience humaine est la conscience personnelle du Fils de Dieu, "vrai Dieu de vrai Dieu", éternel et infini comme son Père. Du Coup, cet homme est la mésure mésuramente de l'humanité; et la totalité concrète des sujets personnels qui forme cette humanité, trouve son "Idée" vivante, son pôle attractif, son centre personnalisant, dans ce fini-infini qui est l'Homme-Dieu" (25).

Impossível exprimir-se com maior felicidade. Foi o que pretendi dizer, ainda que sem tal vigor de expressão, na introdução do meu artigo sobre João XXIII. Se minhas palavras puderam ser interpretadas como uma "transcrição marxista" do dogma, é que as verdadeiras dimensões do dogma foram perdidas de vista pelo meu censor. Da sua crítica transparece uma visão intelectualista do mistério do Cristo na Igreja e na história, que afirma a primazia estática de uma "doutrina" sobre o fato—êste sim, primeiro-da participação ontológica de toda a realidade cósmico-histórica ao Verbo Encarnado. Participação que é o ser, não só primeiro mas definitivo, da criação ordenada ao Cristo (26). É da qual a "doutrina" não é senão, enquanto expressão humana, uma expressão imperfeita que, inclusive, evolui (o próprio dogma obedece a um "desenvolvimento", como diz Newman, ou a uma "volução homogênea", como se exprime Marin-Sola), e cujo setor de certeza aponta, sim, para a "imutabilidade do Verbo" (P.I., p.194), mas do "Verbo que se fez carne e habitou entre nós"; e cuja Verdade traduzimos na fragilidade dos nossos conceitos e das nossas palavras porque participamos ontologicamente da sua "plenitude" de Graça e Verdade (27). Visão intelectualista que me leva a perceber, na posição do Sr. Lage, um certo sabor de dualismo gnóstico, onde a doutrina se vê privilegiada em detrimento do ser, e onde o "espiritual" a parece como um plano estático de "universalidade e perenidade", de onde a "doutrina da Igreja desce" até às "circunstâncias históricas mutáveis". O que me parece aflorar aqui é a velha confusão gnóstica entre "espiritual" (como separado da matéria) e "sobrenatural", como se o sobrenatural não fôsse, êle mesmo, histórico, encarnado no tempo e nas situações mutáveis (28). Confusão que começa por esvaziar a realidade histórica, segundo o postulado constante do intelectualismo grêgo (29), e acaba por esvaziar o próprio paradoxo da Encarnação.

Foi o que, na aurora da grande literatura patrística, Santo Irineu de Lião viu com extraordinária agudeza; e eis porque se tornou o primeiro grande denunciador da tentação gnóstica e o primeiro grande teólogo cristão da história. Irineu que, por primeiro, inferiu todas as

consequências teológicas do conceito paulino da "recapitulação" de todas as coisas no Cristo, e evidenciou a participação ontológica de todo o cosmos e de toda a humanidade, ao Verbo Encarnado (30). Lançou assim o grande bispo as bases da antropologia cristã ao estabelecer a correlação, no Cristo, da glória do homem que é Deus e da glória de Deus de que o homem passa a ser, pela adoção do Filho, e vivente realidade (31).

Gloria Dei, vivens homo: epígrafe maior de todo autêntico humanismo cristão. A êle opõe a tentação gnóstica de estabelecer nossa relação ao Cristo na base de uma "doutrina" (ou seja, precisamente, uma "gnose") a cuja profundidade somente os "perfeitos" terão, finalmente, acesso, e que seduziu o grande Orígenes. Mas que êle superou com a pegar-se, para além de todas as exigências do seu intelectualismo à humildade da Encarnação do Verbo e à revelação. Nêle, do mistério do homem- de todo homem- pois que todos são chamados a participar da sua Vida (32).

Gostaríamos ainda de evocar o caso exemplar de Santo Agostinho, sua conversão do intelectualismo neoplatônico ao realismo da Encarnação. Tema imenso, que os limites dêsse artigo nos proíbem cometer (33). Fixemos apenas a fórmula de prodigiosa densidade, do Comentário à primeira carta de São João, na qual toda a teologia da vida cristã- toda a antropologia Cristão- converge na plenitude da doutrina do Corpo Místico: erit unus Christus amans seipsum: (34).

Assim, no horizonte do que aparece ao Sr. Lage uma "transcrição marxista", delinquia-se a teologia mais tradicional do mistério do Cristo e da revelação do próprio mistério do homem no Cristo. A essa teologia me referi, nas paginas que o Sr. Lage critica. Do ponto-de-vista da interpretação do meu pensamento creio que seu erro fundamental foi ter-se olvidado da regra lógica do assertive, non exclusive, básica para qualquer hermenêutica correta de textos. É evidente, com efeito, que não me era possível desenvolver, naquelas páginas introdutórias de um artigo sobre tema social, toda a teologia da Encarnação. E se falci do "mistério do homem revelado no Cristo", não foi para excluir a revelação de Deus: é nessa revelação que o homem também é revelado como consors divinae naturae: essencialmente no Deus-Homem, participativamente em todos os homens!

Por outro lado, seja-me lícito insistir nêsse ponto, suspeito que a crítica que me dirigi ao Sr. Lage não se tenha libertado suficientemente de uma visão intelectualista do Cristianismo. Talvez o tenha atraído certo esquema subjacente, é verdade, a toda a tradição filológica do Ocidente, mas que importa precisamente romper (Santo Tomas'o

rompeu, nós o veremos), para ter acesso às verdadeiras dimensões do mistério do Cristo. Eis o que escreve um dos teólogos contemporâneos - mais notáveis: "É sempre segundo o mesmo esquema que, desde Platão, Aristóteles e a escolástica, até a Aufklärung, o idealismo e Husserl, o pensamento humano busca dominar seu objetivo. Ele decompõe a realidade em dois elementos: de uma parte, o dado de fato que, como tal, é o individual, o sensível, o concreto e o accidental; e, doutra parte, o universal, o necessário que, por isso mesmo, é também o abstrato. Lei ou norma ideal, o universal faz abstração do caso individual, êle o transcende e o ordena. Tôda a filosofia do Ocidente nasce dêsse esquema. Êle se origina, como o mostra a doutrina mais tradicional do conhecimento, da estrutura mais profunda do pensamento humano discursivo e sintético, em uma palavra, do juízo. Mas corresponde também, de maneira menos evidente mas que entretanto se encontra nos sistemas opostos, à estrutura do ser finito: seja que se trate, de resto, do universal concebido ante, in, ou post rem.

Êste esquema do pensamento filosófico choca-se no fato fundamental da Revelação, no caráter histórico do Logos que aparece em Jesus Cristo. Nem mesmo é necessário ofato supremo da cruz, basta a presença histórica do Logos no plano da história, para fazê-lo surgir como escândalo e loucura ao pensamento humano; para arrancar ao cristão qualquer esperança de uma síntese entre teologia e filosofia: "porque nada quis conhecer no meio de vós senão Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado" (I Cor., 2,2). Em Jesus Cristo o Logos não é mais o reino das idéias, dos valores e das leis que rege a história e lhe dá sentido, êle mesmo é história. Nenhuma norma ideal pode ser "abstraída" dos acontecimentos da vida de Jesus. São os fatos mesmos que constituem a norma ideal ... Êles são o sentido mesmo. A vida histórica do Logos é, como tal, o verdadeiro mundo das idéias que rege tôda a história, não de um plano superior à história, mas no seio da história mesma. Esta vida é como a fonte do histórico em si mesmo, o cimo de onde flui tôda a história, antes e depois do Cristo" (35).

Ora, é precisamente esta "adequação absolutamente única do Fato e da Norma" (G.M., p. 10) que funda o personalismo cristão. Não é a idéia abstrata de uma "natureza humana" que recebe aqui a primazia; é o Cristo, Deus e Homem, Universal concreto que "encorpora" a Si (na vocação universal por parte de Deus, na livre resposta do homem pelo dom da divina graça), todos os homens. Nenhum personalismo mais rigoroso, - nenhuma exaltação mais audaz da dignidade do homem! À luz do mistério do Verbo encarnado, o cristianismo é verdadeiramente um Antropocentrismo (36).

Restaria ainda ao Sr. Lage provar a outra premissa, da qual - infere que minha visão da doutrina social da Igreja é uma "transcrição marxista": a saber, que toda unidade concreta de teoria e praxis, na qual a doutrina só alcança sentido quando realizada pela vida, é necessariamente marxista. Esta prova, o Sr. Lage não a tentou. E nem poderia fazê-lo. Seria conceder muito a Marx. Seria conceder tudo a Max. Seria, aqui sim e definitivamente, transformar o Cristianismo num gnosticismo intelectualista radicalmente oposto, desde os dias de São Paulo e São João, a toda a tradição Cristã.

Com efeito, a indissolúvel unidade de doutrina e vida, a substância da palavra (a Palavra de Deus) encarnando-se no livre agir do homem, é o que constitui a essência mesma da Fé cristã. Poderíamos tão somente discutir a pertinência do esquema dialético de inspiração hegeliano-marxista que o Sr. Lage me atribui (generosamente, pois dele não há menção nas páginas do meu artigo), para exprimir esta absoluta originalidade da Fé cristã (e, proporcionalmente, das diversas modalidades do ensinamento da Igreja que nela se fundam) ao encarnar, em analogia com o próprio mistério do Verbo Encarnado, o logos na ação, a doutrina na vida. Ainda aqui, entretanto, não nos decidimos facilmente a abandonar a Hegel e Marx o esquema dialético. E, na verdade, é necessário distinguir na Dialética entre a estrutura formal e o seu conteúdo. Embora, pela natureza mesma do método dialético, o desdobramento do conteúdo dê sentido à estrutura, e se deva falar de uma dialética hegeliana, de uma dialética marxista, sendo impossível conservar, por exemplo, a estrutura dialética do marxismo sem reter-lhe o conteúdo (37), pensar dialéticamente, entretanto, não é privilégio de Hegel e Marx. Efetivamente, a estrutura dialética é, e isso desde os dias do Sofista de Platão, a estrutura específica do modo de pensar filosófico (38). Ela permite pensar a negação no interior do ser, superando a contradição estática entre ser e não-ser, escôlho onde naufragou o cleatismo. Estabelecer entre ser e não-ser a oposição dinâmica entre ser-o-mesmo e ser-outro (tautó e óteron, segundo a terminologia platônica), de sorte que a distinção no interior do ser possa tornar-se uma negação que faça emergir um plano novo de realidade, no qual os termos primitivos se conserven pela sua própria negação, eis o passo fundamental de toda ontologia que pretenda libertar-se do monismo estático parmenidiano. - A teoria aristotélica do "ato" e da "potência" é uma ilustração clássica desse esquema dialético. A ele obedece a teoria das "species", peça mestra da gnoscologia tomista. O que é a presença intencional do objetivo no sujeito senão a negação do ser em-si do sujeito e do objeto (o seu ser físico ou natural, segundo a terminologia dos manuais tomistas), e sua elevação (uma elevação que conserva) ao plano do ser-para, ou se

ja à relação de intencionalidade (39)?

Assim, na Aufhebung hegeliana, negação que eleva (conservando), conflui, em verdade, toda a grande tradição do pensamento filosófico - do Ocidente. A originalidade de Hegel é, sem dúvida, fulgurante: êle - levou a uma radicalidade desconhecida o intento de pensar toda a realidade sob o signo da "força enorme do negativo" (40). Nesse sentido, a Ciência da Lógica só é comparável aos grandes tratados que formam a contextura lógico-metafísica dos Corpus aristotelicum. Na sua originalidade mesma a dialética hegeliana reivindica, é certo, uma significação própria que a torna irreduzível, na medida em que se consubstancia em sistema, a outras formas de sistematização filosófica, por exemplo ao tomismo (41). Mas seria excessivo-seria renunciar à filosofia mesma - recusar a estrutura formal do esquema dialético. Seria regredir a um estágio de reflexão pré-platônico, propriamente parmenidiano.

Ora, é justamente no problema crucial das relações entre teoria e praxis, doutrina e vida, que o esquema dialético mostra a sua - significação e a sua importância. Repito que nas páginas do meu artigo que o Sr. Lago critica, não utilizei explicitamente tal esquema. Afirmei apenas, sem justificar em profundidade a afirmação-não era ali o - lugar para isso- que a antropologia cristã, fundamento da doutrina social da Igreja, propõe-se essencialmente a decifrar a existência histórica do homem, a partir do mistério do Verbo Encarnado. Nesse sentido, ela não é a elaboração de uma idéia do homem (embora, como discurso inteligível, exprima-se necessariamente em proposições teóricas!), pois o Cristo não é uma "idéia", um conceito universal abstrato da realidade contingente: é o Logos encarnado na contingência da carne, o Universal concreto, a Norma manifestando-se no Fato que é a existência - histórica mesma de Jesus. Eis porque a antropologia cristã é a única visão do homem que pode afirmar "a primazia do homem real sobre qualquer idéia do homem" (G.M., p.11). mesmo que seja idéia-correta de uma "natureza" humana da qual os indivíduos participam como singulares contingentes do universal necessário. Na antropologia cristã o indivíduo- o homem real-é chamado a inserir-se no plano de uma Existência que se faz universal concreto, ordenador da história; é chamado a colocar-se sob uma Norma absoluta que, transcendente como tal, revela-se imanente na história.

Nessa inserção e na submissão a essa norma, o homem define-se plenamente como pessoa. E à pessoa cabe primazia com relação à doutrina (e muito mais com relação a qualquer ideologia). Primazia que decorre do fato de não ser a norma da sua inteligibilidade uma norma abstrata e sim uma Norma existencial absoluta, a existência mesma do Verbo -

Encarnado. Mais. A doutrina mesma, enquanto formulada no discurso humano, só adquire sentido para o homem enquanto realizada pro êle. Entenda mo-nos bem. A doutrina em si mesma não é falsa. O problema, aqui, não é o da oposição lógica entre falsidade e verdade. A doutrina é verdadeira, e necessariamente verdadeira, enquanto "tem por fundamento, em última instância, a imutabilidade do Verbo" (P.P., p.194). Mas torna-se existencialmente verdadeira para o homem quando êle a realiza. Ou seja quando, pelo ato de Fé, êle dá sua adesão vital ao Cristo. Nessa precisa acepção, o Sr. Lage pode dizer que eu "nego" a doutrina social da Igreja, para torná-la "realização e vida" (P.I., p.193). Seja, desde que se dê ao movimento da negação sua conotação dialética precisa: Aufhebung, elevar conservando. No nosso caso: conservar a doutrina social da Igreja, realizando-a em esta sua verdade existencial no Cristo. Arrancada dêsse movimento de "negação" dialética, ela seria uma filosofia social a mais, seria interpretada como uma simples ideologia (42).

Seria necessário evocar aqui tãda a teologia do ato de Fé, - nas suas fontes neotestamentárias e na sua elaboração tradicional, para atestar essa unidade de logos e vida, de contemplação e ação, que constitui a essência mais profunda da atitude cristã de adesão à Verdade divina (43). Seria necessário evocar, sobretudo, o ensinamento joanino, a sinergia ou simbiose de verdade e vida que define o conhecimento da Fé em São João (44).

Vê-se quão totalmente se equivoca o Sr. Lage ao apodar de "marxista" uma explicação que, para mostrar a originalidade do ensinamento social da Igreja-melhor, seu caráter absolutamente único-põe em evidência seus fundamentos teológicos, ou seja, a referência ao ato de Fé e, nêle, à primazia existencial da pessoa na sua realização da verdade revelada pela livre adesão ao Cristo, revelador de Deus. (45).

Dentro da visão extranhamente desconhecadora da tradição cristã, que é a do Sr. Lage, seria necessário descobrir antecipações do marxismo na teologia inaciana dos Exercícios Espirituais, que pensa a vida cristã ordenada ao momento crucial da "eleição". Ora, a "eleição" é precisamente, na perspectiva de Santo Inácio, uma "passagem" (sob a ação de graça e pelo exercício efetivo da ordenação das paixões) da teoria (a consideração das verdades reveladas) à praxis, que é realização das verdades na própria vida pela opção livre, existencialmente constitutiva de um novo ser- o ser em Cristo- do exercitante. A estrutura dialética da "eleição" inaciana, no sentido mesmo que o Sr. Lage me objeta como "marxista", ou seja a realização da teoria pela praxis, não é mais do que a expressão, genialmente articulada, da estrutura existencial da Fé (46).

Teríamos ainda que descobrir secretas contaminações hegeliano-marxistas na Grammar of Assent de Newman, ainda que não nos conste - tenha tido o grande convertido notícia de Marx, embora tenha ouvido, - sem dúvida, falar de Hegel. É certo que a distinção newmaniano entre assentimento racional e assentimento real se funda em análises psicológicas, e a particularidade do assentimento real procede, como explica Newman no capítulo quarto da Grammar of Assent, da presença das imagens que singularizam a universalidade abstrata das proposições, objeto do assentimento racional. Pelo caminho dessa análise psicológica Newman - pretende, entretanto, reencontrar o sentido profundo do assentimento religioso-da Fé cristã - como síntese concreta de doutrina e vida. Um Newman pragmático ou irracionalista - tal como foi apresentado na época do modernismo - são deformações hoje totalmente dissipadas (47). E sem precisar fazer de Newman um hegeliano, creio que somente uma transposição em esquema dialético será capaz de mostrar a significação mais profunda do illative sense newmaniano.

Finalmente, dentro dos critérios do Sr. Lage, como não declarar o pensamento de Maurice Blondel decididamente hegeliano e marxista? É claro que não poderei estender-me aqui sobre o pensamento original e profundo do autor de L'Action. Como é sabido, esta obra, olhada primeiro com suspeição, combatida em seguida com aspereza por certos teólogos tradicionais, que inclusive tudo fizeram para comprometer Blondel com o movimento modernista, superou vitoriosa todos os ataques, e hoje se inscreve, sem contestação, entre as obras clássicas do pensamento cristão, um dos altos cimos da grande cadeia agostiniana (48). Ora, o centro mesmo do pensamento blondeliano, o foco irradiante de uma obra vasta e genial, é precisamente a afirmação da ação como síntese concreta da razão e da liberdade, como lugar ontológico que estabelece uma mediação real entre a inteligibilidade e o ser. É, em suma, a idéia de uma dialética que desenrola as condições formais da ação e mostra que - só a opção livre em favor do Absoluto confere verdade, confere consistência ontológica às exigências ontológicas implicadas no dinamismo da ação (49). O célebre último capítulo de L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (1893), dá-nos precisamente uma versão original e profunda de uma dialética do logos e da praxis que, longe de conduzir a qualquer pragmatismo ou imanentismo, faz da aceitação prática do Absoluto-de-Deus - a garantia última da coerência racional das nossas idéias e o único sentido possível para as nossas existências (50). Mais. Num estudo que abriu perspectivas inéditas para a interpretação do blondelismo, o P. Peter Henrici, S.J., hoje professor na Universidade Gregoriana, estabelece um paralelo entre a Fenomenolo-

gia do Espírito e l'Action; estudo que mostra, sob a diversidade de -
inspiração, de problemas e de conclusões, a estrutura dialética subja-
cente às duas obras. Ora, o que dá realce à originalidade da dialéti-
ca blondeliana, é justamente o caráter existencial conferido à ação co-
mo elemento sintético do processo, em contraposição à redução hegelia-
na do movimento dialético ao conceito (51).

Não se justifica, pois, fazer da dialética da realização da
doutrina pela vida, da teoria pela praxis, um domínio exclusivo de He-
gel e de Marx. (52). A perspectiva deve ser, aqui, invertida. É Hegel
e, através dele, Marx que vão receber da tradição bíblico-cristão a al-
ma de verdade que está presente na dialética da idéia e da vida, e que
importar libertar do racionalismo hegeliano ou do materialismo marxista
para restituir à sua autêntica expressão cristã.

É certo que uma característica fundamental distingue a dialé-
tica hegeliana ou marxista, da dialética blondeliana, por exemplo. A -
quelas são dialéticas que tentam explicar o movimento da história na
sua totalidade, realização do homem como universal concreto, e não a-
penas a realização do indivíduo. Mas, é justamente nesta sua dimensão
histórica que elas se mostram; segundo mostrou, entre outros, Karl -
Lowith, uma transposição racionalista ou materialista da visão cristã
da história, fundada no Verbo Encarnado, único Universal concreto. Nor-
ma a um tempo transcendente e histórica da realização total do homem,
no seu itinerário temporal e na sua destinação eterna.

O Sr. Lago poderia ainda pretender que a praxis que realiza,
segundo meu ponto-de-vista, a doutrina social da Igreja, é uma praxis
marxista. Mas isso seria um desafio demasiadamente gritante ao teor -
objetivo do meu texto. Ademais, se ele afirma que eu "nego" (dialética-
mente) a doutrina social da Igreja para realizá-la na prática, esta pra-
xis só pode ser, a menos que subvertamos a significação elementar das
palavras, uma prática decorrente especificamente da doutrina: é a pró-
pria ação social dos cristãos que assumem a responsabilidade de tornar
operante no mundo dos homens a palavra de libertação total: a palavra
do Evangelho.

III - SITUAÇÃO DO TOMISMO

"Tal visão dificilmente se acomoda com a filosofia de S. Tomás", diz o Sr. Lage (P.I., p.195) falando da introdução do meu artigo sobre João XXIII. Sim a visão descrita pelo Sr. Lage, compondo um pragmatismo inconsequente e um imanentismo que implicaria, finalmente, a negação da própria divindade do Cristo, de modo nenhum se acomoda com a filosofia de Santo Tomás nem com qualquer filosofia cristã. Mas não é essa a minha visão, já a demonstrei. Restituída às suas perspectivas verdadeiras, a visão que apresento não somente "se acomoda" com a filosofia de Santo Tomás: é tomista. Tomista num sentido perfeitamente legítimo, mas que cumpre rigorosamente definir. É, o que tentarei fazer.

Em tôrno de dois pontos pensa o Sr. Lage poder situar minha - suposta discrepância com Santo Tomás e com os tomistas: a significação da história. Dois pontos que, afinal, converge num só: a relação entre tomismo e história.

Desejo advertir preliminarmente que, nem em intenção nem em palavras, pretendi estabelecer no meu artigo uma oposição irreduzível entre antropologia tomista e antropologia moderna ou entre tomismo e compreensão da história. Depois de reconhecer o papel decisivo que "a renovação dos estudos escolásticos e o neotomismo em particular" (53), desempenharam em ordem ao repensamento da antropologia cristã no contexto das novas situações históricas e da nova imagem do homem (G.M., p.19), limito-me a afirmar que não ousaria, da minha parte, proclamar em favor do neotomismo um êxito adequado à convergadura dos problemas - que se propôs enfrentar. Reconhecia seus embaraços diante da história (ou de uma concepção da história): e isso, porque não descobria nos - pensadores neotomistas uma crítica suficientemente profunda da "visão do mundo" medieval, que era a de Santo Tomás, nem a decidida transposição da metafísica tomista do ato de existir para o contexto da visão - moderna do mundo, que tem como eixo central "a criatividade histórica - (do homem) num mundo em evolução" (G. M., p.20).

Coloquei, assim, um problema, não pronunciei um veredito. O Sr Lage pretende agora distinguir entre "um conteúdo estritamente inco - municável, porventura inerente ao pensamento de S. Tomás" e "um certo número de princípios, teses, proposições comuns a êle e aos seus segui - dores" (P. I., p.195). Eis aí uma distinção manifestamente insuficiente para definir a situação do tomismo. Porque há o tomismo de Santo To - más mesmo, por êle comunicado nos seus escritos, e cuja reconstituição é tarefa de pesquisa e de interpretação estritamente históricas (54). O que dêsse tomismo de Santo Tomás "passou autenticamente na obra de -

seus discípulos", é precisamente o tomismo que se divide em várias correntes, cuja direção começa a divergir ainda bem perto da nascente (basta lembrar a contestação suareziana em torno do problema da distinção entre "essência" e "existência"). (55). É verdade que se tentou fixar o conteúdo do que seria autenticamente o pensamento de Santo Tomás, e cuja aceitação definiria, de jure, um tomista. É o caso das célebres 24 teses tomistas, redigidas por G. Matiusse, S.J., e que a Congregação dos Seminários apresentou (27.7.1914) às escolas católicas como pronuntiata maiora de Santo Tomás e como tutae normas directivae para os seus discípulos. É assim complicada a história dessas 24 teses. Sua publicação provocou mesmo uma interpretação in sensu latiore do P. Geral da Companhia de Jesus Wlodmiro Ledochowski, interpretação aprovada por Bento XV (56). Seja como for, o certo é que as 24 teses (cuja substância pessoalmente aceito) não conseguiram definir nem histórica nem teóricamente, um tomismo né varietur (57).

É que, na verdade, os princípios de Santo Tomás e o que "deles passou autenticamente na obra dos seus discípulos", estendem-se num raio tão extraordinário amplo de influências, que é possível situar no seu interior, como "mestres contemporâneos do tomismo" (P.O., p. 195), pensadores tão distantes pela inspiração e pela orientação da sua obra como R. Garrigou-Lagrange e J. Maréchal. Ora, o que importa levar em conta no problema do tomismo é justamente essa supracitada riqueza, essa inesgotável fonte de inspiração que ve, alimentando, num campo de tão dilatados horizontes o pensamento católico. É preciso explicar esse aparente paradoxo: o rigor com que a Igreja impõe, de jure, a "doutrina" de Santo Tomás (C.I.C., can. 1366, § 2). e a liberdade com que, de facto, os pensadores católicos visualizam, sob perspectivas diversas, essa mesma doutrina. Há uma atualidade permanente de Santo Tomás, que se não explica apenas pela canonização oficial da sua "doutrina". Mesmo no momento em que a Escolástica é olhada com desconfiança, em que se não lhe poupam críticas no seio mesmo do Concílio (58), o pensamento de Santo Tomás permanece, de modo cada vez mais nítido, o polo do qual partem e para o qual convergem as linhas de força de pensamento católico em filosofia e teologia.

Há, pois, um pensamento de Santo Tomás, um thomanisches Denken, comunicado nas suas obras, reconstituído por historiadores eminentes, e cuja significação permanece viva e atual. É há correntes de pensamento que partem de Santo Tomás e a êle se referem, e que se reconhecem entre si nesta origem e nesta intenção constante de "volta às fontes". Chamemos a estas correntes o tomismo, chamemo-las, com maior fidelidade histórica, os tomismos. O que recomenda a Igreja? Recomenda

Santo Tomás: seu método, sua doutrina, seus princípios. Qual o campo que a Igreja abre livremente aos pensadores católicos? O campo do diálogo com Santo Tomás. Diálogo que nasce, precisamente, de uma dupla fidelidade. fidelidade a Santo Tomás, e fidelidade ao "tempo da Igreja" que é, no sentido da história da salvação, "tempo do mundo": de cada hora histórica com suas novas condições, seus novos problemas, a visão talvez nova da realidade que habita a consciência hos homens. - Dêste diálogo surgem os tomismos. É um exemplo eloquente da unidade na diversidade.

Ora, o diálogo de Santo Tomás não é, não pode ser - e jamais a Igreja pretendeu que fôsse - uma reiteração literal do seu ensinamento. Não é uma repetição estéril. É um diálogo criador. É justa - mente como diálogo criador que êle se dirige à intentio Sancti Thomae, a Santo Tomás homem do seu tempo, que no complexo e tumultuado século XIII captou o sentido profundo da verdadeira "revolução" originada no seio do pensamento cristão tradicional pela invasão do aristotelismo (59). Trata-se, portanto, para o tomismo - ou para os tomistas - de reatualizar sempre, em face de novos problemas, a intentio Sancti Thomae, assim como o Angélico o fez para com a "intenção" de Aristóteles ou de Santo Agostinho (60). Nesse contexto é que se situam os "princípios" de Santo Tomás. que passam autenticamente na obra dos seus discípulos. Não são "princípios" formulados como impecáveis axiomas, e que se "aplicariam", por simples via de dedução lógica, à solução dos novos problemas; ou que se transporiam em linguagem "moderna", como - pretendeu um tempo uma ingênua "apologética de adaptação". São princípio cuja presença, nos próprios escritos de Santo Tomás, é uma presença difusa, raramente formulada. Mas presença dinâmica, atuando decisivamente na hora das grandes opções intelectuais: Um pensamento pensante dando sentido, a cada passo, às expressões do pensamento pensado. A primazia do ato de existir, a criação na linha da existência, a transcendência de Deus por um lado e, por outro, seu amor "inclusivo" de todas as coisas dando consistência à perfeição própria e à causalidade segunda das criaturas, a síntese poético-sensível e o realismo do conhecimento, a síntese de espontaneidade e de razão no ato livre, a inteligência e a liberdade como "perfeições simples": eis princípios que, passando aos discípulos de Santo Tomás, impõem-lhes, antes de tudo, uma tarefa, qual seja a de repensá-los em situações históricas profundamente diversas daquela na qual Santo Tomás por primeiro os pensou. "Princípios" que definem o tomismo, é certo. Mas não como une chose toute faite e sim como une oeuvre à faire, segundo a expressão de Albert Dondeyne (61).

Quando falei de um certo insucesso do neotomismo e dos seus embaraços em face da tarefa de uma reflexão filosófico-teológica sobre a história, pensei nesta obra a fazer e nas suas dificuldades. Não pronunciei um juízo definitivo, nem afirmei que "as dimensões da antropologia cristã escapam hoje ao tomismo" (P.I., p.196). E como poderiam escapar, se esta antropologia cristã, que deve proceder de um ressourcement dos dados bíblicos e patrísticos e de um diálogo com Santo Tomás, a partir dos problemas levantados pelos imensos progressos das ciências do homem, é hoje, precisamente, une oeuvre à faire? Assinalai as dificuldades experimentais pelos tomistas contemporâneos para construir uma antropologia que integre, na sua visão do homem, a dimensão história. Essas dificuldades são reais. Elas estão na raiz de uma certa mudança de atitude diante de Santo Tomás, por parte dos pensadores católicos contemporâneos, com relação aos seus antecessores da geração de 30 anos atrás. Mudança observada e analisada pela indiscutível autoridade de Karl Rahner, S.J. (62).

Para os tomistas das gerações que nos antecederam, a doutrina de Santo Tomás se apresentava com o prestígio sem par que lhe advinha não só do seu valor intrínseco, como do encorajamento dos últimos Papas. O ite ad Thomam de Pio XI era uma senha que levava após si a grande corrente do pensamento católico. A obra desses tomistas, seja no plano histórico da reconstituição do pensamento de Santo Tomás, seja no plano especulativo do aprofundamento dos seus temas, foi imensa, e seu merecimento nunca será bastante exaltado. A eles, nós devemos muito. Nós, que experimentamos os melhores e os mais puros entusiasmos da nossa mocidade na leitura de um Sertillanès, de um Reousselot, de um Maritain, de um Gilson, de um Maréchal, de um Aimé Forest, e de tantos outros; E que nas páginas frequentemente admiráveis desses Mestres, vivemos a maravilha do nosso encontro com Santo Tomás. No que a mim se refere, posso dar um testemunho sincero: foi um desses encontros que, na vida de um homem, ficam como fonte límpida e profunda que nenhuma aridez pode secar, e que de qualquer deserto - e são tantos ao longo do nosso caminho! - faz brotar flores. A todos esses Mestres amados minha gratidão se vòltava quando, numa inesquecível manhã romana, no portal da igreja de Santa Maria sopra Minerva, apertei longamente as mãos venerandas de Jacques Maritain para dizer-lhe meu muito obrigado.

Hoje entretanto, sem que a estatura de Santo Tomás tenha diminuído aos nossos olhos, sentimos que ela se clava para nós - é Karl Rahner quem o observa - no relêvo de um horizonte profundamente diferente. A renovação dos estudos bíblicos e patrísticos de uma parte; e, de outra, a imensa dilatação do universo científico e as novas perspecti-

vas abertas pelas correntes modernas do pensamento filosófico, tornaram problemático para nós o tomismo dos nossos mestres. Do ponto-de-vista da própria obra de Santo Tomás, talvez pudéssemos definir assim os termos desse problema. teólogo, o Angélico verteu os dados da revelação cristã não somente nas categorias filosóficas do aristotelismo e do neo-platonismo, mas ainda nos quadros da visão grêga do mundo, que era comum àquelas filosofias. A genialidade e a grandeza do mestre medieval esplendem justamente nesta obra admirável de assimilação criadora. Ele não justapôs apenas extrinsecamente cristianismo e filosofia grêga. Transubstanciou a antiga sabedoria na novidade do Evangelho. - Convertiu totalmente a água em vinho (63). As idéias fundamentais de uma filosofia que se pode denominar a "filosofia de Santo Tomás" - Deus, o homem, o mundo - aparecem incomensuráveis, mesmo do ponto-de-vista da simples comparação histórica, com as idéias fundamentais correspondentes da filosofia aristotélica ou das diversas correntes platônicas que vem desaguar no século treze latino. A filosofia de Santo Tomás é uma filosofia cristã (64). Mas, o Angélico teria escapado realmente à condição humana, se sua construção especulativa não se elevasse no espaço da "visão do mundo" que foi, de fato, a visão do homem antigo, desde os dias da Grécia clássica até os fins da Idade Média (65).

Ora, é evidente que, se a obra de Santo Tomás conservou uma significação central e decisiva para o pensamento católico mesmo quando a visão antigo-medieval do mundo cedeu lugar à visão moderna, é que o conteúdo profundo das intuições que lhe dão fisionomia própria - que fazem dela uma realização privilegiada da "filosofia cristã" - mostrou-se capaz de exprimir com força intacta os dados essenciais da visão cristã num contexto cultural fundamentalmente novo. Entretanto, só um lento trabalho de reflexão, e as tentativas repetidas de confronto entre o "tomismo" na forma sistemática que lhe dão as grandes escolas católicas, e as novas descobertas científicas ou as modernas correntes de pensamento, permitirão desprender as virtualidades criadoras do tomismo de Santo Tomás do revestimento da visão antiga do mundo. Tarefa decisiva, mas difícil e lenta. Como estranhar que os pioneiros da restauração tomista não a tenham levado a cabo de um golpe? E como admirar-se de que a perspectiva com a qual nos aproximamos de Santo Tomás, se tenha modificado com relação à dêles?

É normal também que pensadores libertos das limitações de escolas desempenhem nessa tarefa um papel de primeira plana. Citei Emmanuel Mounier e P. Teilhard de Chardin (G.M., p.20). O Sr. Lage apresenta-os como "pensadores que não se poderão dizer ligados ao pensamento de Santo Tomás" (P.I., p.196). Permito-me discordar dessa afirmação. -

Sem dúvida, seria difícil filiá-los a uma das correntes do tomismo contemporâneo. Mas, talvez por isso mesmo, eles reencontram alguma coisa de Santo Tomás que será para essas correntes -para sua vitalidade ou para a sua "atualidade" como diz Pieper- uma contribuição preciosa.

Quanto a Mounier, basta recorrer às suas obras consideradas fundamentais, para verificar que a metiração do texto de Santo Tomás é a fonte principal da sua inspiração. É o caso, por exemplo, de De la propriété capitaliste à la propriété humaine (1934) ou de Personnalisme et Christianisme (1939). Da minha parte, não hesito em reconhecer - no pensamento de Mounier uma manifestação vigorosa daquilo que ele mesmo dominou um thomisme essentiel (66).

Por outro lado, será apenas um paradoxo aparente afirmar que Teilhard de Chardin, em que pese ao suarezianismo eclético da sua primeira formação filosófica, e para além de pormenores discutíveis de pensamento e expressão, formulou no contexto evolutivo da ciência moderna algumas das intuições maiores da visão de Santo Tomás (67). O pensamento de Teilhard, não hesito em afirmá-lo, constitui um dos estímulos mais poderosos para a renovação do tomismo contemporâneo (68).

A respeito dos "embaraços do tomismo em face da história" (G. M., p.20, nº17), possuímos o testemunho de incomparável valor que nos foi dado por Etienne Gilson. No seu livro Le Philosophe et la théologie (69), que bem poderia levar como subtítulo Confissões de um tomista - de um tomista excepcionalmente inteligente que é, ademais, uma das maiores autoridades na história do pensamento medieval - Gilson estuda as reações dos teólogos tomistas dos inícios do século diante da filosofia de Bergson. É uma história extremamente instrutiva. Dela iremos apenas dois pontos que nos interessam de perto.

Em primeiro lugar, Gilson não hesita em distinguir o "tomismo" dos tomistas contemporâneos de Bergson e o tomismo de Santo Tomás, para recusar àquele a audácia (mordant) que a história obriga a reconhecer neste: je ne connais pas de théologie plus libre et plus hardie que celle de Saint Thomás (70).

Em segundo lugar, aponta certamente a causa da incompreensão de numerosos tomistas e da sua timidez diante da filosofia de Bergson, no seio da qual se operava, entretanto, uma verdadeira renascença da metafísica que poderia ser, afirma Gilson (71), "o prelúdio de uma nova era de fecundidade doutrinal para os filósofos cristãos". Esta causa não foi senão a "obstinação" - o terno é de Gilson - de numerosos escolásticos "em manter nos seus privilégios filosóficos o mundo grêgo de Aristóteles" (72). "Universo increado e eterno... povoado de espé -

cies imutavelmente fixas sob suas aparências presentes, inimigo da história na sua origem como na sua duração" (73). A conclusão do iminente historiador é cortante, mas é inevitável: "Aucun progrès de la philosophie chrétienne n'est possible aussi longtemps que ses maîtres vivront encore dans l'univers d'Aristote" (74). O que não é razão, acrescenta sabiamente Gilson - e quem o contradirá? - para se desprezar Aristóteles.

Assim, no momento em que as filosofias da história faziam sua irrupção vitoriosa no campo do pensamento ocidental -sobretudo nos anos em torno da segunda guerra mundial- sob a ação de fatores conjugados como o triunfo da noção científica da evolução, a renascença do hegelianismo, a difusão do marxismo, tratava-se, para os filósofos cristãos, de reinventar urgentemente "a arte de ser tomista" (75). E, como reinventá-la senão perando um ressourcement em direção à fonte onde Santo Tomás foi beber sua inspiração original como filósofo cristão?

Ora, essa fonte não é outra senão a Revelação divina. Santo Tomás é, primeiramente, teólogo, e é somente à luz da sacra doutrina - que seu pensamento se situa nas suas verdadeiras perspectivas. Daí os estudos e pesquisas no sentido de se remontar, para além dos quadros da visão clássica do mundo, e através das categorias aristotélicas profundamente transformais no seu conteúdo pela introdução num contexto doutrinal cristão, até aquelas que se poderiam chamar as intuições fundamentais de Santo Tomás e até à economia ou disposição ordenada dos temas centrais do seu pensamento.

Os resultados de tais pesquisas começam a se impor a partir do imediato pós-guerra. Eles conferem ao tomismo dos anos 50 uma feição e uma orientação profundamente diferentes daquelas que conhecêramos no tomismo de nossos mestres dos anos 20. Dois pontos, sobretudo, aparecem como decisivos nessa "releitura" de Santo Tomás. E ambos põem em relêvo a originalidade do seu pensamento com relação à herança da filosofia clássica. Em primeiro lugar, a primazia conferida na ordem da inteligibilidade ao ato de existir, ao esse: primazia cuja afirmação se constitui na proposição fundamental, intuida e genialmente explicitada, daquela Gilson chamou a "metafísica do Êxodo", ou Claude Tresmontant a "metafísica do Cristianismo". E, em segundo lugar, a orientação cristológica como eixo central, em torno do qual o pensamento de Santo Tomás se ordena segundo os momentos da economia da história da salvação, ao invés de se mostrar como a rígida arquitetura conceptual que nos era apresentada nos compêndios ad mentem Divi Thomae.

Desta sorte, as pesquisas recentes em torno do thomanisches -

Denken, concentradas principalmente nesses dois pontos, conduziram inevitavelmente àquela mudança de atitude em face do próprio Santo Tomás, de que falava Karl Rahner. Ela permite, desde já, distinguir duas fases na história do pensamento neoescolástico. A primeira, dominada pela imagem de Santo Tomás transmitida pelos comentadores clássicos, pode considerar-se como encerrada (76). A segunda, na qual se tenta uma aproximação ao pensamento de Santo Tomás mesmo, a partir dos dois pontos assinalados, caracteriza-se pela mise en question do elemento estrutural da primeira neoescolástica que G. Sohngen denominou "uma relação anhistória à história" (77).

Com efeito, reinterpretada como metafísica do "ato de existir" (78), a metafísica de Santo Tomás adquire uma significação decisiva na história da metafísica ocidental. Ela permite mesmo uma visão nova daquela "história do ser" de que fala Martin Heidegger (79). Fundada, assim, num princípio de intelegibilidade que transcende os quadros formais do universo aristotélico, o pensamento do Doutor Angélico aparece plenamente capaz de medir-se com as correntes da filosofia moderna e contemporânea: os grandes sistemas idealistas, sobretudo o hegelianismo, o materialismo marxista, a fenomenologia, o existencialismo.

Uma tarefa maior se apresenta, entretanto, à renovada metafísica tomista do esse: a reflexão sobre a história e a evolução teológico-filosófica da existência histórica do homem (80). Aqui, na verdade, é que se faz necessário o decidido abandono do universo da física aristotélica, como bem acentuava Gilson. E será, sem dúvida, no contexto de uma ampla e profunda confrontação com o idealismo alemão, com Hegel sobretudo e com as correntes dele derivadas, que se abrem nesse campo ao Tomismo perspectivas de progresso. A obra dos tomistas alemães acima e citados constitui prova convincente dessa asserção (81). E a querela em torno da obra discutível mas estimulante de Gaston Fessard, S.J., - De l'Actualité historique (82), colocou, também na França, o problema na ordem do dia. É uma linha na qual o tomismo contemporâneo já se adentrou profundamente.

Compreende-se, assim, o interesse de uma obra como a de J.B. Metz, discípulo de Karl Rahner, (83) em definir uma forma de pensamento "Denkform" de Santo Tomás que busca sua origem nas raízes bíblico-cristãs e revela o pensamento tomista (de Santo Tomás: thomanisches Denken) não tanto como a corêa da filosofia clássica quanto como uma "mediação epocal" (epochale Vermittlung) em relação ao que será a cultura moderna. Para usar a terminologia de Metz: em face da Denkform antiga, que seria cosmocêntrica, a significação profunda das categorias de base do pensamento de Santo Tomás mostra-se, num sentido específica

mente bíblico-cristão, antropocêntrica. (84). Como tal, ela se orienta para a descoberta da subjetividade (85).

No que se refere à redescoberta do lugar do Cristo e da significação da "história da salvação" na obra de Santo Tomás, ela está ligada à própria redescoberta de Santo Tomás como teólogo, cuja filosofia não é um aristotelismo utilizado extrinsecamente mas é uma filosofia cristã, no seio da qual renasce platonismo e aristotelismo na vida de uma razão nova - a razão cristã - que só pode ser definida na sua conjugação vital com a Fé. Redescoberta que Gilson, por sua parte, confessa ter levado nada menos de quarenta anos para levar a cabo (86), e que permite à reflexão tomista contemporânea colocar, em toda a sua amplitude, o problema de uma "teologia da história" (87).

Os estudos e as discussões em torno da estrutura da Suma Teológica e da sua dimensão cristológica, situam-se na mesma ordem de idéias. As raízes longínquas desse problema devem buscar-se na obra dos Dominicanos de le Saulchoir, empenhados em renovar, remontando às fontes mediáveis, o conceito mesmo de Teologia segundo Santo Tomás, sacra doutrina ou inteligência da Fé. Um nome se destaca como iniciador desta corrente importante e fecundado tomismo recente: o do P. Ambroise Gardeil (88). Mas é sem dúvida a obra do P. Marie Dominique Chenu que ficará aqui como o marco decisivo (99). Foi na sua magistral e hoje clássica Introduction à l'étude de Saint Thomaz d'Aquin (1950) que o P. Chenu, estudando a estrutura da Suma Teológica (90), coloca o problema da relação entre o ordo disciplinae e a história santa. Segundo Chenu, Santo Tomás equilibra as exigências de intelegibilidade da doutrina teológica e o desenrolar temporal da história da salvação, estruturando a Ia. e a IIa. partes da Suma segundo o esquema neoplatônico do exitus-reditus: é um plano de "naturezas" ou de "essência" e estudando na IIIa. parte o Verbo Encarnado como "caminho real do retorno a Deus": é um plano de existência e história. Não cabe aqui uma discussão da tese de Chenu que, aceita integralmente por Gilson, foi profundamente modificada por A. Hayen S.J., que rejeita o esquema neoplatônico e tenta restituir ao Cristo uma posição verdadeiramente central, como pedra angular na arquitetura da Suma (91). O problema foi retomado amplamente por Ghislain Lafont O.S.B. (92), que se afasta de Chenu e Hayen para mostrar, na sua Construção da Suma uma espécie de tensão entre uma "teologia do exemplarismo divino" que rege a Ia. e a IIa. partes, e a teologia da história da salvação, presente na IIIa. parte.

Ainda que aceitemos, com o P. Gustave Martelet, S.J. (93) que um reexame profundo da questão levaria talvez a ampliar decididamente o próprio conceito de teologia da "economia da salvação" na Suma, onde

o Cristo não considerado formalmente como Revelador de Deus (a teologia da Trindade precede a teologia da Encarnação), mas tão somente como salvador, o que nos importa é realçar a significação, para o tomismo contemporâneo, dessas pesquisas que nos obrigam a rever a imagem de um Santo Tomás indiferente à história, e articulando serenamente, no contexto mesmo do drama cristão, as categorias desse universo eternamente igual a si mesmo, que é o universo de Aristóteles.

É normal que tais orientações novas no estudo de Santo Tomás, repercutam no campo da antropologia. Não afirmei que "as verdadeiras dimensões de uma antropologia cristã escapam hoje ao tomismo" (P.I., p.196). Afirmei, sim, que na medida em que permanece vinculado aos "quadros do universo estático e hierarquizado de Aristóteles", o personalismo neotomista não conseguirá assimilar "o dado específico da concepção moderna do homem, ou seja a criatividade histórica num mundo em evolução" (G.M., p.20). Essa é, de resto, a crítica fundamental que, a meu ver, deve dirigir-se à distinção entre "indivíduo" e "pessoa". Ela distingue, mas para unir na atribuição a um mesmo ser duas noções que hurlent de se trouver ensemble: a noção aristotélica do indivíduo, submetido à circunscricção da espécie, e a noção cristã da pessoa, aberta para Deus (94).

Felizmente, os tomistas contemporâneos mais representativos permanecem atentos à necessidade de se retomar pela base a antropologia do Doutor Angélico, ponto em evidência, de uma parte, sua vigorosa opção em favor do hilemorfismo aristotélico na concepção da unidade do homem, contra toda forma de dualismo platonizante (95), de outra a necessidade de se transpor essa opção no contexto da concepção moderna do homem. É precisamente no sentido de revelar as linhas de força de tal contexto que obras como as de Mounier e Teilhard, que evocamos em nosso artigo a título de exemplo, desempenham papel decisivo.

Podemos, aliás, assinalar desde já frutos eminentemente positivos desse esforço de repensamento da antropologia de Santo Tomás (96). Recorde-se, por exemplo, o estudo profundo e original de Bernhard Walte sobre o conceito de "fé filosófica" em Karl Jaspers e Santo Tomás (97). A segunda parte desse estudo apresenta, com efeito, uma visão renovada da antropologia tomista a partir do aprofundamento da relação homem-mundo, e do ato de "transcender". Sob um ângulo diferente, partindo do estado atual das ciências do homem, não são menos importantes as investigações de Dominique Dubarle, O.P., que se orientam precisamente no sentido de pôr em questão os elementos da visão antiga do mundo implicados na antropologia de Santo Tomás (98). Finalmente,

a tradicional Universidade Gregoriana oferece-nos, nesse campo, dois estudos de grande valor. Um mestre eminente e consagrado, o P. Joseph de Finance, S.J. abre, com o seu recente Essai sur l'agir humain (99) os mais vastos horizontes para a antropologia tomista, dentro da temática mais atual. É um jovem mestre, o P. F. Marty, estudando a "perfeição do homem" segundo Santo Tomás (100), renova profundamente uma das noções que dominam o pensamento clássico, a noção de perfeição. É pela transposição do tema da reditio, ad essentiam, que Santo Tomás recebe - do neoplatonismo através do Liber de Causis, ao nível da noção moderna de reflexão como emergência ativa do sujeito sobre o mundo no seu relacionamento mesmo com o mundo, que o P. Marty consegue, a partir do texto de Santo Tomás, encontrar o traçado de algumas das "verdadeiras dimensões de uma antropologia cristã para o nosso tempo".

Descrevendo assim, ainda que a traços largos, a situação presente do tomismo, espero ter definido igualmente minha própria situação diante dele. Ou antes, minha situação dentro do tomismo, pois me considero tomista, nem vejo porque deva renunciar a essa filiação quando me encaminho na linha traçada pelos melhores mestres do tomismo contemporâneo: um retorno a Santo Tomás, para além de certas teses do tomismo escolar, que seja, na unidade de um mesmo movimento e de uma mesma inspiração, uma abertura àqueles que constituem os problemas reais da cultura contemporânea.

IV - IDEOLOGIA E VERDADE

Afirmeci, logo no início do meu artigo sobre João XXIII, que a doutrina social da Igreja, por seu caráter absolutamente único, a um tempo normativo e existencial, não e não pode ser uma ideologia. Isso porque, sendo a existência histórica e concreta do homem na sua dimensão de pessoa, a instância última que julga toda transposição ideológica, e sendo essa instância fundada, na doutrina social da Igreja, sobre um Absoluto pessoal presente na história mesma, a doutrina social da Igreja traz em si o critério decisivo de superação de todas as ideologias. Esse critério é o próprio homem colocado sob a norma do Cristo e situado inescapavelmente sob o influxo real (e não apenas moral) da presença do Cristo que dá sentido a todo o curso da história.

Se apresentei, por outro lado, a existência histórica e concreta do homem como instância última julgadora de toda ideologia é porque, mesmo no plano natural do homem, como pessoa, afirma-se na sua existência concreta como núcleo de exigências inalienáveis: sua destinação à

verdade, seu direito à liberdade, a prescrição dos seus deveres, a reivindicação das suas prerrogativas jurídicas, enfim sua dignidade mesma de pessoa. Ora, a ideologia, como expressão teórica de interesse (e o interesse é sempre particularizante e limitativa), e opera uma discriminação, uma seleção ou mesmo uma distorção no campos das exigências fundamentais da pessoa. Não que a ideologia seja necessariamente falsa, de ponto-de-vista de um critério teórico de julgamento. Pode conter idéias verdadeiras e idéias falsas. Mas ela é necessariamente perspectivista, e o é não desde o ângulo de determinada idéia que um pensador solitário elabora, mas desde o ângulo de determinados interesses que correspondem aos objetivos de um grupo social caracterizado. Basta, em tretanto, que o homem exista em um dado contexto histórico, e basta - que se afirme nêle como pessoa, para que se torne impossível encerrá-lo nos quadros de qualquer teorização ideológica. Suas exigência fundamentais emergem inevitavelmente, e elas põem em questão, **existencialmente senão teòricamente, a tradução ideológica de uma realidade mais profunda e mais rica do que os esquemas de interesse.** O poeta soviético deve obedecer aos cânones ideológicos do "realismo socialista". Mas basta que um Etvuchenko exista autenticamente como poeta para que nasça Babi Yar, o poema gratuito de um sofrimento enorme e inexplicável.

Se, portanto, possível encontrar, na ordem existencial e histórica mesma, um fundamento absoluto para a pessoa humana, a referência a êsse fundamento impõe-se como critério último capaz de julgar, para além de qualquer condicionamento ideológico, a infinita variedade das situações humanas. Tal a perspectiva da doutrina social da Igreja, centrada sobre o Cristo.

Esse o sentido presente à minha afirmação de que a doutrina social da Igreja "não se apresenta como elaboração de uma idéia do homem mas como decifração da sua existência histórica" (G.M., 10), ou que nela se exprime a "agudíssima consciência da primazia do homem real sobre qualquer idéia do homem" (G.M., p. 11). É evidente que a doutrina social da Igreja tem também a sua "idéia do homem". Pois, como se formularia em doutrina senão através de idéias? Ela repousa sobre um conjunto de princípios e conclusões acerca do homem, recebidos da Revelação e articulados com os dados da razão e da lei natural, e que constitui precisamente a Antropologia cristã (101). Mas não é essa evidência elementar que está em questão. O que afirmei e que decididamente reitero, **é que a doutrina social da Igreja coloca-se em situação absolutamente original em face das doutrinas e das ideologias que teorizam sobre o homem.** Estas podem conter elementos verdadeiros e realçar elementos válidos da situação humana. Mas não podem por definição-atingir o mis-

tório existencial- do ser humano como ser histórico- sua procedência e seu destino- que se origina no desígnio salvífico de Deus e somente à luz da Revelação divina se descobre.

Eis porque a doutrina social da Igreja não é uma filosofia ou uma ideologia a mais, propondo a sua "idéia do homem". É decifração, - na variedade das culturas, das situações, dos movimentos sociais, da sua existência histórica, ou seja das exigências de realização autêntica da norma imanente a essa existência. E eis porque, doutra parte, ao homem real ela atribui a primazia definitiva. É o sentido do texto da Pacem in Terris que citei (G.M., p.9-10), sobre a fluidez dos movimentos sociais em contraposição à rigidez das doutrinas. A doutrina social da Igreja é capaz de recompor os traços verdadeiros do homem mesmo quando as ideologias os deformam, porque ela detem o roteiro que conduz à razão última da história humana. Desta sorte é permitido dizer que, dentro da sua visão, os movimentos históricos suscitados pelo homem adquirem primazia sobre qualquer teorização ideológica. Em qualquer hipótese, com efeito, nêles emergirão, deformados guizá pela angulação ideológica mas sempre reais, as exigências autênticas do humano (G.M., p.10).

Por essa razão só o homem mesmo na medida em que, como pessoa aberta para Deus, exerce na sua existência concreta a relação essencial que o vincula ao Absoluto, "não pode ser relativizado definitivamente em termos ideológicos" (G.M., p.9) (102). Em qualquer situação histórica o homem é imagem de Deus. Em qualquer situação histórica, está sob a norma do Cristo. Esta o define, o julga e o salva.

A explicação precedente das relações entre doutrina social da Igreja e ideologia que tem, para mim, a simplicidade das coisas evidentes, mereceu do Sr. Alfredo Lage uma crítica severa. No seu primeiro artigo êle a julgou cívada de relativismo, No segundo, após os rápidos esclarecimentos da minha Carta-resposta, concede que possa talvez escapar do relativismo, mas não do marxismo. Em suma, o Sr. Lage, afirma que só há, para mim, um caminho conducente a libertar a doutrina social da Igreja das limitações inerentes à ideologia: é "negá-la" como doutrina para "realizá-la" como praxis. É traduzí-la num esquema dialético marxista o que significa, afinal, emprestar-lhe um travesti marxista, desfigurando ao mesmo tempo cristianismo autêntico e marxismo autêntico (P.I., p.197-198).

Para chegar a essa conclusão, o Sr. Lage deve forjar uma concepção da ideologia que se ajusta à maravilha ao seu raciocínio e que não hesita em atribuir-me. Mas esta concepção não é minha, como vou em seguida demonstrar, hem é uma concepção que possa ser aceita por qualquer sociólogo do conhecimento. Com isso a argumentação lageana ruidá

como verdade teórica. A verdade nesse campo é, unicamente, uma verdade prática: obedece "às exigências autênticas de realização do homem, colocado sob a norma do Cristo, nas condições históricas concretas da socialização em marcha" (G.M., p.23).

Para mostrar que o Sr. Lage não captou fielmente meu pensamento acerca do problema "ideologia e verdade", penso ser necessário retomar a discussão a partir da noção mesma de ideologia. A meu ver, ela permanece indefinida e imprecisa nas considerações que a respeito desenvolve o meu crítico. Mas, uma vez a noção de ideologia rigorosamente definida, será possível mostrar que minha posição nada tem a ver com o confuso entrecruzamento de planos epistemológicos em que o Sr. Lage procurou situá-la. Será possível provar, em seguida, que a solução por mim esboçada para o problema (pois no artigo sobre João XXIII não o tratei ex professo), nada tem de marxista. Melhor: o que nela se atribui a Marx é autêntica visão cristã; e^o que realmente pertence a Marx, nela não tem lugar.

É necessário observar inicialmente que, ao me referir, no meu artigo sobre João XXIII e na minha resposta à primeira crítica do Sr. Lage, ao fenômeno ideológico ou à "ideologia" como formulação teórica de uma determinada visão do homem, da sociedade e da história, tive em vista um fenômeno bem caracterizado e definido, relativamente recente mas decisivamente importante para a análise e o julgamento da civilização moderna.

Algumas distinções preliminares se impõem. A ideologia no sentido estrito é sempre um fenômeno social. Surge em determinado contexto histórico-social como tomada de consciência coletiva de certos fatores operantes em tal contexto e de certos valores nêle presentes. Por outro lado, a ideologia é sempre uma tentativa de racionalização ou seja de organização coerente, em termos de razão, dêsses fatores e dêsses valores, de sorte a apresentar uma interpretação, que se crê racionalmente válida, do contexto social em questão. Portanto, somente por uma extensão, que retiraria ao conceito de ideologia sua especificidade sociológica, poderíamos defini-lo como "as falsas doutrinas a respeito de tudo, inclusive de si mesmo", que o homem pode formular "movido pelo interesse ou pela paixão". (P.I., p.196). Este fato pode ter importância em Psicologia individual ou mesmo em Psicologia social, mais que em Sociologia propriamente dita. A ideologia não nasce do arbítrio, da paixão ou dos interesses individuais. Surge como um elemento de consciência coletiva, dentro de uma estrutura social em processo de mudança. Daqui sua natureza intermediária entre pré-racional ou o racional puro; daqui sua ambiguidade profunda: mais do que -

ilusão individual, do que mentalidade, do que mito ou do que utopia; menos do que ciência demonstrável ou do que técnica experimentalmente controlável (104).

Assim considerado, o fenômeno ideológico só se manifesta nitidamente no seio da cultura moderna ocidental. Evidentemente, em todos os tempos e em todas as culturas, grupos sociais determinados tiveram seus interesses e procuraram justificá-los. E não é necessário ser marxista para admitir que o contexto social em que o indivíduo se insere pode exercer influência, às vezes profunda, nas suas opções intelectuais e no seu modo de encarar a realidade. Sem chegar aos arbitrários esquemas de interpretação da historiografia marxista que explica o platonismo, por exemplo, como puro reflexo dos interesses da classe aristocrática ateniense em decadência, é permitido pensar que alguma coisa da visão aristocrática do mundo encontrou expressão na filosofia do aristocrata Platão. Houve lutas sociais sangrentas na Antiguidade, na Grécia e em Roma, houve-as na Idade Média: é evidente que os critérios de interpretação da realidade social ou da aferição dos valores humanos, eram diferentes e opostos nos grupos em conflito. Diríamos que, nesses casos, a dimensão ideológica do pensamento estava presente mais do que uma presença pré-reflexiva e espontânea, resultante apenas dos inevitáveis condicionamentos sociais que situavam os diversos grupos componentes da sociedade em campos opostos de luta, segundo os interesses opostos que os dividiam.

Para que o pensamento ideológico surja como fenômeno total é necessário que mudanças verdadeiramente profundas, e em ritmo suficientemente rápido, abalem os fundamentos da ordem social e tornem problemática a "visão do mundo" unitária dentro da qual os próprios grupos adversários se reconheciam. Tal se dá no Ocidente com o declínio e o desaparecimento do mundo medieval e da sua forma de cultura, e com o nascimento da sociedade moderna. Transformações profundas no campo econômico, social, político e cultural; dissolução da concepção hierárquica e sacral do universo que unificava a mundividência do homem antigo; interesse em conflito frontal dentro de um contexto onde o princípio estruturador não era mais uma ordem reputada imutável, mas a competição e a luta; eis anumeradas as condições que propiciam o aparecimento do fenômeno da "ideologia total" (105). Elas já estão presentes no Ocidente pelo menos a partir do século XVII, quando se afirma vitoriosa a ascensão da classe burguesa, primeiro comercial, depois industrial; e, no terreno das idéias, pelo menos a partir daqueles anos decisivos (1680-1720) nos quais Paul Hazard situou magistralmente a "crise da consciência européia".

A partir de então entramos decididamente na idade que sociólogos como Alfredo Weber, C. Wright Mills e outros denominaram a "idade das ideologias". É a amplitude desse fenômeno que obriga a filosofia a colocar o problema "ideologia e verdade". Problema já plenamente formulado por Hegel no contexto da noção de "falsa consciência", tornado clássico com Marx onde o nome recebe a sua consagração na Ideologia alemã (1845-1845), e dando origem finalmente, com os estudos de Marx Schler, de Max Weber, de Karl Mannheim, de Wilfrido Pareto, de Pitirim Sorokin à disciplina da "sociologia do conhecimento" (106).

Ora, no início do meu artigo sobre João XXIII procurei situar brevemente o ensinamento social da Igreja em face do fenômeno ideológico, mas dentro de uma perspectiva bem delimitada e precisa: se vemos uma idade em que o processo de ideologização invade todas as formas de expressão cultural, em que medida o ensinamento social da Igreja, enquanto se apresenta como norma e diretiva da ação social, escapa ao condicionamento ideológico? Não coloquei-nem poderia fazê-lo - nos limites do meu artigo - o problema geral "ideologia e verdade". Coloquei tão somente a questão de saber se o ensinamento social da Igreja apresenta uma dimensão original, irreduzível a qualquer tentativa de transposição ideológica. Tal dimensão em julguei poder descobri-la na afirmação, de ordem existencial, do valor absoluto da pessoa humana colocada sob a norma e sob o influxo do Cristo, analogatum princeps de toda existência histórica. Mais: no momento em que redigia aquelas páginas, acabava de ler o livro do teórico marxista francês Jean Kanapa La doctrine sociale de l'Église et le marxisme (por mim citado, G. M., p. 11 n. 4), que é uma vigorosa e documentada acusação de "ideologia burguesa" endereçada à doutrina social da Igreja. Minhas páginas representam um esforço de contestação radical a essa acusação. O Sr. Lage transportou a discussão para o plano do problema geral "ideologia e verdade". Mas, operando com uma noção imprecisa de "ideologia", colocou mal o problema e chegou a conclusões inteiramente estranhas ao meu texto. Arguiu-me, primeiramente, de "relativismo"; em seguida, de utilizar um esquema marxista para mostrar o caráter não-ideológico do ensinamento social da Igreja. Em uma palavra, de render-me ao adversário para melhor vencê-lo; ou para me identificar com ele.

Mas vemos que nenhuma dessas acusações subsiste se restabelecemos as perspectivas do meu artigo e restituímos às noções sua significação rigorosa. Justamente porque o fenômeno ideológico, em se tratando da "ideologia total" e já plenamente reflexa, é um fenômeno especificamente social, só possível dentro de um contexto histórico-social em crise profunda e em mudança rápida, ele não pode ser simples-

mente identificado com o clássico problema dos ídola de Bacon, dos preconceitos, dos interesses individuais, da paixão, do costume, ou de outros fatores que "mascaram" a realidade. Nem mesmo o fenômeno, já caracterizadamente social, das mentalidades pode ser pôsto no mesmo plano com o fenômeno ideológico, uma vez que êste apresenta um delib^{er}ado e sistemático intento de justificação racional e de compreensão total, de que aquêle carece (107).

Com efeito, é o tipo de racionalização próprio da ideologia que faz surgir o problema "Ideologia e verdade". Se, de um lado, o pensamento ideológico se mostra animado por uma decidida intenção de justificação racional, de edificação de uma mundividência explicativa da realidade, por outro seu condicionamento social o torna uma forma de "ocultação da mesma realidade: "ocultação" dos aspectos que poderiam tornar problemáticas as certezas "vivas" do grupo que formula a justificação ideológica dos seus interesses. Eis porque a ideologia une, paradoxalmente, os dois aspectos de uma extrema abstração (pois é um pensamento iminentemente seletivo de certos aspectos da realidade), e de uma imediate concretude, pois é uma tomada de posição em face da realidade com um todo: seus juízos são, fundamentalmente, juízos de valor.

Essa também a razão pela a ideologia não se pode apresentar como saber ou ciência. Ela se define, de modo preciso, como a forma de justificação dos objetos e interesses de determinado grupo social que utiliza deliberadamente as técnicas racionais (a reflexão filosófica em primeiro lugar) e não, por exemplo, as tradições sagradas ou o mito. Nesse sentido, a ideologia é fenômeno típico de uma época em que a mentalidade das forças sociais em ascensão é uma mentalidade racionalista. Ela é, poderíamos dizer, a exarcebação sistemática dessa mentalidade.

Subsiste, pois, nítida, a distinção entre "ideologia" e "ciência", mesmo se a ciência, como qualquer outra forma de expressão cultural, pode ser utilizada ideologicamente. Assim, o "cientismo" é um aspecto da ideologia anti-religiosa da burguesia racionalista do século XIX, que assume aspecto virulentamente agressivos na obra de um E. Renan ou de um Marcellin Berthelot; como é, hoje, um dos aspectos da ideologia marxista que assume aspectos inclusive pitorescos como na questão Lyssenko. Mas ninguém dirá que a História das Religiões, a Química ou a Biologia possam ser, em si mesmas, ideologizáveis. Não tendo colocado, em meu artigo, o problema "ideologia e verdade", entendo-se a verdade teórica ou doutrinal, acenci apenas rapidamente para o fato de que a transposição ideológica não põe em questão o "conteúdo espe-

cífico" das obras humanas a que se aplica (G.M., p.9). De maneira nenhuma pretendi dizer (o que seria uma perfeita inépcia) que uma doutrina ou um conceito, verdadeiros em si mesmos, possam ser, no plano mesmo em que essa verdade é demonstrável, relativados pela ideologia. A ideologia pode utilizá-los no plano dos juízos de valor, das tomadas de posição, do vetor axiológico, entendendo-se aqui "valor" igual a "interêsse". Mas não pode, evidentemente, alterar o índice de verdade de tais conceitos ou doutrinas. Seria insensato transportar ao plano das demonstrações racionais válidas o relativismo da "verdade aquém dos Pirineus, êrro além", que hoje se traduziria "verdade aquém da Cortina de Ferro, êrro além". Para ficar no exemplo aduzido pelo Sr. Lage (P;I;, p.201), é claro que muitos conceitos presentes na ideologia individualista liberal, mesmo quando essa se arma de "agressividade crescente" contra a ameaça do totalitarismo, são perfeitamente válidos e podem inspirar-se numa "autêntica visão da pessoa" (P.I., p.201) Mas tal validade não lhes advém da sua "ideologização": são válidos em si mesmos. Quando muito poderíamos dizer que a ideologia frequentemente "oculta" ou "mascara" essa validade (108). Na própria ideologia do individualismo liberal tal não acontece, por exemplo, com conceitos como o de liberdade civil, do direito de propriedade, da dignidade do trabalho e outros, desfigurados, segundo o testemunho de Leão XIII e Pio XI, pela polarização ideológica no campo econômico, que confere primazia ao lucro sobre a necessidade? Sem falar do conceito de socialização (mas voltarei ao assunto), cujos aspectos legítimos são "confiscados" numa perspectiva enganadora pela ideologia marxista.

Quando, na minha Carta-resposta, distingui o plano epistemológico em que se situa a ideologia, do plano epistemológico da "doutrina verdadeira" ou da ciência, procurei pôr a salvo a validade específica de princípios e conceitos que a ideologia pode assumir numa forma de racionalização "interessada", não não pode alterar no seu intrínseco conteúdo ou seja, como diz o Sr. Lage, gnoseologicamente. Eis um ponto que é, para mim, absolutamente pacífico.

Em consequência, é perfeitamente possível uma crítica das ideologias que permaneça no plano teórico, ou seja que empreenda libertar princípios e conceitos, válidos em si mesmos, dos condicionamentos a que são submetidos em determinada perspectiva ideológica, para restituí-los à sua validade teórica. É o que Mannheim denomina "crítica da ideologia" (Ideologiekritik), embora seja permitido duvidar que, a partir dos seus pressupostos filosóficos historicistas, o próprio Mannheim tenha conseguido realizar com êxito tal crítica (109). Realiza-a sim, plenamente, o ensinamento social da Igreja em muitas passagens

dos documentos pontifícios como quando, por exemplo, restabelece contra o individualismo liberal a dimensão cosial da propriedade, ou contra o coletivismo marxista os direitos inalienáveis da pessoa.

Entretanto, o problema que me interessava era outro. Interesava-se realçar não a possibilidade uma crítica teórica (ponto pacífico, repito), mas de uma crítica existencial ou histórica das ideologias. Interessava-me apontar na formulação ideológica "um critério imanente de valor mesmo-existencial e não teórico apenas- dos seus fundamentos antropológicos" (G.M., p. 9). Uma superação eficaz dos condicionamentos ideológicos da nossa cultura e da nossa ação deve afrontar, inevitavelmente, tal tipo de crítica. Na medida em que a ideologia é um pensamento encarnado na matéria histórica ou, se quisermos, um pensamento engajado ou mihitante, ela pretende ser não só um julgamento das situações históricas, como também um desígnio de "modelagem" da história futura. Assim sendo, criticá-la teóricamente é legítimo, é necessário, será suficiente, será sobretudo eficaz?

Escreve excelentemente Raymond Aron: "C'est la priorité de l'avenir dans la conscience historique qui condamne à la partialité les philosophies concrètes. Au delà de sa signification psychologique ou sociologique, l'odéologie e donc, avant tout, une signification historique. Elle désigne les anticipations qui attendent le jugement du temps" (11).

A originalidade de Marx, é preciso reconhecê-lo, e um dos segredos da sedução do marxismo, residem precisamente no intento de apresentar uma interpretação da história que, sendo exatamente adequada ao sentido do movimento histórico, seja a um tempo, o "desmascaramento" e a "supressão" (Aufhebung) de tôdas as ideologias. É certo que tal intento se orientará fatalmente numa dimensão escatológica. A reconciliação e o reconhecimento finais assinalarão o "fim da história"-ou da pré-história que é a nossa história presente. Mas, é também nessa antecipação do "fim da história", dentro das premissas do imanentismo absoluto que é o de Marx, significa "absolutizar" o próprio processo histórico, o que é rigorosamente contraditório (111), e se condena a exercer a sedução alógica do mito.

Entretanto, o que me parece evidente -e que procurei realçar, ainda que brevemente, no meu artigo- é que o ensinamento social da Igreja, na medida mesma em que repousa sobre um fundamento teológico - que é elucidação do sentido real -do sentido definitivo- da história, -mostra-se capaz de exercer uma crítica existencial das ideologias sem derivar para uma antecipação, de natureza mítica, do "fim da história".

Esse fundamento teológico, já o sabemos, é a Encarnação do Verbo, na qual absolutamente coincidem Norma ideal e Fato histórico. Sendo assim, o "fim da história" está já misteriosamente presente no Verbo Encarnado, o misteriosamente presente no curso inteiro do processo histórico, colocado sob o influxo e sob a norma do Cristo. Está presente, mas não como uma realidade "acabada", que bloqueia o crescimento da história, mas como uma realidade que, sendo plenitude absoluta no Verbo encarnado, é exemplar, misteriosamente eficiente e final com relação ao destino de cada homem e à consumação de todo o curso histórico: a realidade da vontade salvífica de Deus cujo desígnio é a recondução, pelo Cristo, de toda a criação à paz unificante da presença divina - plenamente manifestada (112).

É nessa perspectiva que se verifica plenamente a observação de Jean Momroux, anteriormente citada: "A verdade da escatologia marxista é Jesus Cristo". E se aceitamos as acálises de um Karl Lowith e de outros, que situam a escatologia marxista na linha da secularização da "história santa" operada pelas modernas filosofias da história, tal observação adquire um sentido decisivo no plano mesmo da história das idéias.

Logo, o problema explicitado genialmente por Marx, e por êle formulado numa perspectiva de imanentismo absoluto, mas cuja solução implícita estava dada já na teologia cristã da História, é êsse: como empreender uma crítica radical e eficaz do pensamento ideológico no próprio terro em que êle é um pensamento encarnado, prospectivo, julgador da história presente e antecipador da história futura? Uma crítica que seja, ela mesma, existencial e histórica? Marx pensa encontrar tal crítica no materialismo histórico. O anúncio do advento de uma classe que, sendo a dissolução de todas as classes é "superação" de toda ideologia, traz em si a antecipação profética da reconciliação final na Sociedade sem classes, onde pensamento e ação "passarão" dialeticamente um no outro em vital sinergia.

Mas, como pode Marx, no meio da história, obter a antecipação real do seu fim? Lembremo-nos de que para o mestre de Marx, para Hegel, a história, como totalidade inteligível, terminava realmente no seu sistema. É uma solução idealista ao nosso problema. Marx rejeita-a. E recai assim na contingência da história inacabada, da história em devir. Rejeitado o Sistema, e na impossibilidade do encontro, no seio mesmo da contingência histórica, de uma Norma real julgadora do sentido da história, só resta a Marx o caminho crepuscular do mito.

Ora, essa Norma a revelação cristã a possui, a afirma. É o

Cristo, o Verbo Encarnado. E, nessa altura, dou razão em parte ao Sr. Lage (ver P.I., p.200-202). Há, com efeito, uma analogia formal entre o esquema marxista de crítica existencial das ideologias, e o esquema cristão que evoquei nas primeiras páginas do meu artigo. Também a crítica cristã das ideologias, como crítica existencial e histórica, implica a possibilidade de uma interpenetração (dialética, se quisermos), de norma e fato, de doutrina e vida. Implica a antecipação do "fim da história" como reconhecimento perfeito dos honens entre si, como fim de tôdas as "alienações". Mas há uma diferença essencial, decisiva, entre cristianismo e marxismo nesse ponto: para o cristianismo, essa antecipação e essa interpenetração fundam-se no Absoluto real, a um tempo imanente à contingência histórica e a ela transcendente. Desta sorte, na imensa variedade das suas situações históricas, o homem pode exercer na sua mesma existência concreta, a crítica em ato das limitações ideológicas. Há, com efeito, uma Norma absoluta, não apenas teórica mas também existencial e histórica (uma Norma que é um Fato), que julga tais situações e nelas revela as exigências fundamentais da pessoa humana (sua liberdade, seus devêres, seus direitos, sua destinação transcendente). À luz e ao influxo de tal Norma, nenhuma ideologia poderá "ocultar" essas exigências.

Sabemos que, se essencialmente a Norma é o Cristo, Verdade e Vida, princípio, centro e fim da história, participativamente é a Vida e Palavra do Cristo na sua Igreja: no seu ensinamento e na sua ação.

Eis porque, para a visão cristã, a estrutura da história não é anacrônica (como retorno a um passado ideal), nem ucrônica (como evasão e fuga do tempo). Ela é, segundo uma expressão de Jean Daniélou, catacrônica (113), pois que nela o Fim já está realmente presente em cada um dos momentos e em cada uma das situações do curso histórico. Ou, para falarmos em linguagem teológica, o corpo da glória já está presente no germe misterioso da graça (114). Dom e presença reais: a distância que separa a visão cristã da história da visão marxista, é a mesma que separa a realidade do mito.

Tal o sentido que atribuo à crítica cristã das ideologias, como crítica existencial e histórica. Ele está implícito nos fundamentos teológicos sobre os quais repousa o ensinamento social da Igreja.

Foi êsse sentido que procurei evocar no meu artigo sobre João XXIII. Ali entretanto, o contexto histórico em que situei tal crítica é o contexto oferecido pelo fenômeno da socialização. Foi talvez por ter lido meu artigo com a atenção polarizada por êsse fenômeno que o Sr. Lage perdeu de vista suas verdadeiras perspectivas e acabou por ver nêle um intento hábil, alimentado por um jogo calculado de ambigui

dades, de apologia do socialismo marxista.

Faz-se necessário, portanto, um exame em profundidade do conceito de socialização no sentido preciso em que é utilizado no meu estudo sobre o ensinamento de João XXIII.

V - O CONCEITO DE SOCIALIZAÇÃO

Foi somente após redigir a sua primeira crítica ao meu artigo que o Sr. Lage -é ele mesmo quem o confessa- (P.I.,p.207), desvendou o seu intento essencial, descobriu a "chave" que a abre a porta -falsa e conduz ao seu tenebroso interior. Esse intento, essa chave, manifestam-se no conceito de "socialização", e atraíam o desígnio de colocar o pensamento de João XXIII a serviço de uma "tática" de aproximação do pensamento católico com aquilo "que, em termos vagos, se chamam "as esquerdas" (P.I.,p.207). Fascinado com a descoberta dessa "chave", o Sr. Lage, esforçou-se em demonstrar que, na verdade, ela patenteia o segredo do meu artigo. Um segredo que não era tal para "os entendidos" aos quais eu me dirigia ("os jovens católicos de A.P.", p. 208), mas que os leitores ingênuos e pouco exercitados jamais, sem dúvida, teriam descoberto. E qual é o grande segredo? Consiste ele em manter numa "Indeterminação" genérica o conceito de "socialização", de tal sorte que, sob essa indeterminação taticamente mantida, pudessem vir dar-se às mãos o fenômeno de crescente interdependência das relações sociais, descrito pela Mater et Magistra, e o socialismo estatizante de inspiração marxista. Não tendo apontado, em meu artigo, a diferença específica que distingue "socialização" de "socialismo", alimentei deliberadamente o equívoco, com o intuito talvez (é uma "hipótese" - que o Sr. Lage generosamente faz; P.I.,p.208) de "trazer os transviados do materialismo dialético a algum ponto de encontro com o sentimento cristão" (ibid).

Pois bem. Se alguma vez teve lugar, agora certamente o tem o prudente refrão: Le secret le mieux gardé est celui qui n'existe pas. Por não existir segredo nenhum no meu artigo, e por se obstinar em descobri-lo usando uma chave falsa, o Sr. Lage acabou perdendo de vista o que pareceu evidente, patente, inequivocamente claro a leitores menos "hábeis" (e poderei citar, entre esses leitores, especialistas dos mais eminentes da doutrina social da Igreja como meu amigo o P. - Jeal Yves Calvez, S.J.), a saber: que o fenômeno da socialização a que me refiro no meu artigo é exatamente o mesmo evocado por João XXIII na Mater et Magistra; e que, ao eludir, em determinada passagem, ao "socialismo marxista" como versão ideológica do fenômeno da "socialização",

faço-o de sorte a não deixar dúvida no espírito do leitor desprevenido.

Examinemos, portanto, a argumentação do Sr. Lage. Repetindo uma definição de Calvez, escrevi: "A socialização, segundo a Mater et Magistra é um processo sócio-econômico que toca a nossa existência em todos os seus aspectos" (G.M., p.27). Comenta o Sr. Lage, deixando inclusive que nêle se insinem uma "dúvida" acêrca da minha "sinceridade" (P.I., p.206): "quando pedimos a definição de uma coisa, esperamos que nos dêem não só o gênero, mas também a diferença específica, enfim a espécie completa, a quiddidade. Sem o que, não poderemos conhecer essa coisa. A socialização, na acepção que nêle dá a encíclica, pertence ao gênero dos processo sócio-econômicos que tocam a nossa existência em todos os seus aspectos. Mas há outras coisas abrangidas por essa definição. Nela se inclui também a socialização no sentido marxista. C'est de quoi il s'agit" (P.I., mp.207, grifado no texto).

Ora, justamente porque, graças a Deus, ainda não me esqueci das ótimas lições de Lógica, menor que, lá pelos idos de 43, nos ministrava em Friburgo nosso querido mestre P. Rossetti, sou obrigado a contestar: c'est de quoi il ne pourrait pas s'agir! Não obrigui o Sr. Lage a dizer "coisas óbvias" (P.I. ibid). Apenas esperei que êle supusesse nos leitores o conhecimento dessa Lógica" que sem dúvida êle sabe tão bem quanto eu" (P.I. ibid.). E se êle, o que sinceramente lamento, se perde ("perdoe-me", P.I., p. 206) é que, na análise de um texto tão meridiamente claro como o meu, perdida a Lógica nada mais se encontra. Inventam-se chaves falsas e abrem-se portas imaginárias que conduzem os segredos inexistentes.

Com efeito, a socialização como fato, isto é como "processo sócio-econômico que toca a nossa existência em todos os seus aspectos", não pode ser um gênero do qual sejam espécies o socialismo ideológico de tipo marxista, e o fenômeno do "crescimento das interdependências que estabelecem entre si os indivíduos em virtude do progresso social" (P.I., p.207). E a razão é simples. Não há continuidade essencial entre o fato da socialização como fenômeno histórico da natureza sócio-econômica, e suas formas possíveis de ideologização. Situam-se em níveis distintos de realidade e de inteligibilidade. Passar de um para outro por contração de gênero a espécie - a contractio dos velhos bons de Summulae logicales - seria cometer contra a lógica o pecado - que Aristóteles chamou metábasis eis állo génos, o salto de um gênero para outro, que nada define e tudo confunde. Para ficar no exemplo aduzido pelo Sr. Lage (P.I., p.207) n.12), seria o mesmo que "determinar" gênero "animal" dividindo-o entre o homem e o hipógarifo (personagem -

frequentadora também das velhas páginas de lógica).

É sábio que o "gênero" exprime uma forma universal determinável de predicação, a "diferença específica" uma forma universal determinante, e a "espécie" uma forma universal determinada. São, portanto, conceitos que exprimem planos de inteligibilidade constitutivos de uma mesma essência. Fazer do "socialismo estatizante" ou do "socialismo marxista" uma espécie do gênero "socialização", equivale a admitir que tais socialismos estão implícitos na essência desse fenômeno histórico. Duplo erro. Primeiro, como já observamos, um erro de lógica, pois que se trata de realidade essencialmente distintas não só quanto à espécie mas quanto ao gênero: de um lado, um fenômeno histórico perfeitamente definido em si mesmo e independente das suas "ideologizações" (C.R., p.647); de outro, um fenômeno ideológico que inspira uma técnica revolucionária de tomada do poder e de submissão da realidade histórica a seus postulados. Segundo, um erro de filosofia da história, pois significa introduzir no processo histórico um rígido determinismo lógico, aceitando que o "socialismo" possa derivar da "socialização" como a "espécie" deriva do "gênero", conferido, assim, ao socialismo uma necessidade histórica com a qual nem o próprio Max sonhou. Ele que, pelo menos, respeitava a essência contingente dos fenômenos históricos, pensando-os dialéticamente e não segundo a lógica formal das essências abstratas.

Na verdade, o que se torna patente nessa tentativa do Sr. Lago de fazer da "socialização" um gênero lógico para melhor surprender me em delito de omissão ou de deliberada ambiguidade (tendo analisado o gênero não lhe distingui as espécies), é a inoperância da lógica clássica, que é uma lógica das essências universais necessárias, quando aplicada à realidade histórica em movimento; e a necessidade de se adotar, em face dessa realidade, uma forma de pensamento que não pode ser denominada senão dialética.

A "chave" para a compreensão do meu artigo no que se refere ao problema da "socialização" - e que ali estava ao alcance de todos - consiste precisamente em pensar esse fenômeno histórico não com uma lógica intemporal de essências que oponha formas ou "espécies" estáticas, mas com uma dialética existencial e histórica que descubra um sentido ou um vetor válido para o movimento e pode assim julgar as deformações ideológicas acaso introduzidas nesse sentido.

Esse o intento fundamental do meu artigo. Se a sua execução apresenta falhas, devem ser elas atribuídas às minhas limitações pessoais, não aos pressupostos ou ao método, que persisto em considerar

válidos. Ao contrário, pensar a "socialização", enquanto "complexidade progressiva de fatores e técnicas que o crescimento material ou cultural da humanidade põe à disposição do homem", como "matéria" a ser imediatamente assumida pela "liberdade e recebendo da orientação fundamental da vontade a determinação da sua natureza como fato social e econômico (P.I., p.203, grifado pelo autor), não revela unicamente um desarmante simplismo. Prova outrossim que quadros conceptuais como "matéria-determinação", "gênero-espécie", inadequados que são à realidade sócio-econômica, que é uma realidade em devir e penetrada de significação humana em todos os seus aspectos, acabam finalmente por encerrar a história nas malhas de um rígido determinismo, por mais que se fale na "liberdade" como "determinação" que assume o "crescimento material ou cultural da humanidade" como "matéria".

Com efeito, a "socialização", tal como a descreve a Mater et Magistra, não é uma tal ou qual "matéria" neutra de "fatores e técnicas", que a vontade e a liberdade assumiriam em duas direções opostas, um crescimento "normal" e um crescimento "patológico" (P.I., p.203). Concepção determinista e, mais ainda, eivada de um intolerável dualismo, de nítido sabor maniqueista. Ela redonda, afinal, em tornar o fenómeno da socialização um fenómeno que envolve extrinsecamente o homem, como o envolvem "certos grandes fenómenos naturais que se desenrolam no tempo, como o recuo de uma geleira, o avanço do mar, a aluvião de um estuário, a erosão de uma montanha" (115). E em face do qual o homem se veria na inclutável injunção de escolher entre o bem e o mal ou, para usar uma terminologia mais ao gosto dos nossos ouvidos psicologizantes, entre o "normal" e o "patológico" (116).

Na verdade, as coisas se passam de modo bem diferente. A socialização é um fenómeno histórico, ou seja integralmente humano em todos os seus aspectos, sejam êles técnicos, econômicos, culturais e morais. Como todo fenómeno humano, apresenta-se como uma totalidade estrutural cujos aspectos estão entre si em interação permanente, e essa interação é de natureza dialética. Ela tem como centro de referência o homem concreto - a pessoa humana - e as suas inaliciáveis exigências. É ainda, como tal, um fenómeno estruturalmente ambíguo, podendo derivar seu dinamismo em direções que sejam risco de pêrda ou sejam possibilidade de realização da pessoa. É o que afirma o texto conhecido Mater et Magistra (ns. 61-67, ed. Mesquita vol. I, p.178-191). Nenhum comentário mais pertinente a êsse texto do que o do P.J.Y. Calvez: "Il ne faut pas cond dissociar ni condérer séparément la tendance des hommes vers une reconnaissance socialé das dos groupes de plus em plus étendus, et le progrès des techniques, des sciences, des transports, et des communications. Il n'y a pas là deux séries de causes -

indépendantes. Il y a bien plutôt interaction... La réalité à laquelle le Pape veut nos rendre attentifs est donc infiniment plus complexe qu'une simple superposition à nos existences et à nos libertés, de quelques liaisons et dépendances de caractère mécanique, fruits de l'évolution technique, comprise comme variable indépendante. Cette évolution n'est pas concevable en dehors d'un dynamisme "social" de l'homme, conforme à son être le plus profond" (117).

Fenômeno histórico social que surge, portanto, de ser mais profundo do homem, a "socialização" não é uma transformação que atinge a esfera do "público" por oposição ao "privado", não se situa apenas na linha de ação do poder público, mas invade o comportamento humano total (118). Daqui provem sua significação sociológica precisa, significação fundamental que assinala no meu artigo (G.M., p.27) e que é efetivamente, segundo o acôrdo unânime dos comentadores mais autorizados, aquela que tem em vista primordialmente a Mater et Magistra. (119).

Da minha parte não hesitei em apontar na "socialização" assim entendida, "a direção de fundo do movimento iniciado com o advento do homem moderno" (G.M., p.27), ou ainda "a irreversível vafa de fundo da história moderna" (G.M., p.21). Trata-se evidentemente de um juízo que, atendendo embora à novidade do fenômeno tal como a Encíclica a reconhece, e distinguindo-o das formas primitivas, familiares ou clânicas, de "socialização" (120), implica uma perspectiva de filosofia da cultura e de interpretação da história que seria excessivo atribuir a João XXIII. Mas que nos parece a única perspectiva suficientemente ampla para acolher a dimensão do fato na caracterização que lhe confere a Encíclica e que Calvez, com inegável ressonância teilhardiana, denomina "cette aventure de l'espèce humaine" (121).

O que permanece absolutamente fora de dúvida é que a conceituação do fenômeno da "socialização" apresentada no meu artigo, com conceituação sociológica, exprime inequivocamente o sentido fundamental que lhe atribui a Mater et Magistra, e distingue explicitamente (G.M. p.27-in fine) esse sentido seja das formas jurídicas de socialização (entre elas a estatização), seja, sobretudo, das suas formas ideológicas (entre elas o socialismo marxista).

Como pôde o Sr. Lage permanecer cego diante dessa evidência textual? Só posso explicar esse extranho acidente atribuindo-o a uma perda momentânea de visão por parte do meu crítico, ofuscado como estava pela idéia de atribuir-me um conceito genérico ambíguo de "socialização" do qual eu, taticamente, silenciava as espécies. Diz êle que

"não há nenhum comentário às encíclicas sociais de João XXIII que não especifique cuidadosamente o significado que aí se atribui ao termo - "socialização" (P.I., p.203). Ora, até o presente momento não encontrei nenhum comentador que faça da "socialização" um gênero e de "socialismo" de "socialização segundo João XXIII", suas espécies. Creio ser essa uma trouvaille original que ninguém disputará ao Dr. Lage. Releio os comentários que tenho em mãos: do Institut de l'Action Populaire - 122), da B.A.C. (123), de Welty (124), de Calvez, de Luiz José de Mesquita; consulto a obra recente de Pierre Bigo (125). O que em todos ê les vejo é o esforço em determinar o conceito de "socialização" segundo o seu conteúdo sociológico como fenômeno histórico-social global e que deve ser julgado como tal; e, em seguida, uma apreciação das formas jurídicas e das interpretações ideológicas da socialização, segundo o critério das exigências de realização da pessoa humana cuja norma é o bem comum, tal como a Encíclica explicitamente o evoca (126).

Mais ainda: os comentadores não tratam em si mesmo do socialismo, ao tratarem da socialização. Porque o socialismo não é uma espécie da socialização. É uma ideologia que interpreta o fenômeno e que, tornada doutrina oficial de alguns Estados, sobmete-a a distorções de proveniência ideológica. Bigo, por exemplo, trata em dois capítulos distintos da "socialização" e do "socialismo", e mostra que são fenômenos situados em planos diferentes e que importa não confundir. - (127).

Entretanto, o Sr. Lage encontra um texto acêrca do qual afirma com absoluta segurança: "é impossível negar que o "movimento de socialização" aí referido é o "fenômeno comunista" (p.I., p.204). Na passagem que fala do "movimento de socialização" diz o texto: "Tudo a parentemente levava a crer que tal movimento, interpretado em vigorosas formas ideológicas desde as suas primeiras manifestações e concretizado sob sua inspiração em realizações históricas de dimensões gigantescas, se constituía na ameaça maior e no risco definitivo do indivíduo. É em face de tal ameaça e tal risco que a ideologia dos direitos e da esfera privada do mesmo indivíduo se arma de crescente agressividade. Ora, o ensinamento social da Igreja evolui não só no sentido da tomada de consciência da socialização como irreversível va ga de fundo da história moderna, mas ainda - e sobretudo - de modo a en contrar no aprofundamento da sua fidelidade ao mistério existencial da pessoa "imagem de Deus" a garantia e a justificação de uma autêntica perspectiva humana e cristã a ser descoberta no advento da idade social" (G.M., p.21-22). Na minha Carta-resposta (C.R., p.646) explícito que o "movimento da socialização" é aí "a acelerada multiplicação das relações sociais".

Ora, uma vez que sejam obedecidas as regras da hermenêutica e da lógica, é impossível afirmar que o "movimento da socialização" - de que fala esse texto se identifica com o "fenômeno comunista" (128).

Vejamos, em primeiro lugar, as regras da hermenêutica. Se afirmei que o movimento da socialização foi interpretado em formas ideológicas e foi concretizado sob a inspiração dessas formas em "realizações históricas", é evidente que essas realizações não se identificam com o "movimento da socialização" considerado em si mesmo. Entre a "socialização" como fenômeno histórico-social global e determinada "realização histórica", interpõe-se a ideologia que interpreta e, no caso, distorce o seu sentido autêntico. Logo, segundo a leitura do texto (leitura que não permite equacionar interpretar=ser), o "fenômeno comunista" não é o movimento da socialização: é uma interpretação ideológica desse movimento e a tentativa de concretizá-lo historicamente sob a injunção da ideologia (129).

Em segundo lugar, vejamos as regras da lógica. Se afirmei, - desde o início do meu artigo, que o ensinamento social da Igreja não é uma ideologia; se afirmei, em particular, que êlo não faz a "ideologização" do "movimento da socialização" (G.M., p.28); como poderia afirmar que a "tomada de consciência" (G.M., p.21? p.28) que realiza desse movimento seja a tomada de consciência das suas interpretações ideológicas e das realizações históricas ditadas por essas interpretações? A lógica mais elementar o proíbe, e proíbe interpretar assim o meu - texto, a menos que se pretenda-mas ainda que em franca rebelião contra a mesma lógica- fazer da "socialização" um gênero e do "fenômeno comunista" uma sua espécie.

Portanto, não há equacionamento possível, na linha de uma análise histórico-sociológica, entre o "movimento da socialização" e o "fenômeno comunista". A socialização é um processo histórico-social que não se impõe deterministicamente ao homem mas que, uma vez criadas pelo homem mesmo as condições do seu desenvolvimento (130), envolve - todos os aspectos da existência humana e se oferece como terreno concreto para as iniciativas da liberdade.

Nesse sentido, colocado sob as linhas de força do campo da socialização, não possível ao indivíduo isolado evadir-se dêle. A socialização constitui para o homem dos nossos dias o que Georges Gurwitsch denominou em determinismo social global (131). Ao homem cabe afrontar seus riscos, utilizar suas vantagens, realizar-se nêle. E se as - condições e os instrumentos da socialização estão presentes, ela se desenvolve como fenômeno histórico-social a ser considerado em si mesmo. Assim, se a sociedade soviética é estruturalmente uma sociedade -

técnico-industrial, como o são as sociedades neocapitalistas do Ocidente, o processo da socialização, enquanto processo histórico-social, se desenvolve nela com as mesmas características fundamentais que apresenta no Ocidente, e que são evocadas na Mater et Magistra (132). O que é inaceitável na sociedade soviética não é o fenômeno da socialização, pois esse está ligado estruturalmente às condições e instrumentos das sociedades industriais modernas. O que é inaceitável é o modelo que se tenta impor ali à socialização, e cujas premissas ideológicas fazem violência às inalienáveis exigências de realização da pessoa humana. Desta sorte, quando escrevo que o "fenômeno da socialização" que se pode observar tanto nos países neocapitalistas do Ocidente quanto nos Estados socialistas "não tende deterministicamente para o coletivismo" (C.R., p.647), erra o Sr. Lage ao contestar-me que se o fenômeno da socialização "é o mesmo que se observa nos Estados socialistas, não tende, já é coletivismo" (P.I., p.205, grifado no texto). Não é o fenômeno da socialização, enquanto decorrente das condições objetivas das sociedades industriais e, portanto, enquanto fenômeno histórico-social, que é coletivista, mesmo nos Estados socialistas. O coletivismo é uma distorção que lhe é imposta por via ideológica e que não respeita sua essência mais profunda; essência que é, dí-lo a Mater et Magistra, uma essência personalizante (133).

Portanto, o que é coletivista é o modelo marxista da socialização. Confundi-lo com o fenômeno mesmo da socialização como fenômeno histórico-social característico da idade moderna, ou afirmar que todas as manifestações desse fenômeno nos Estados socialistas, não enquanto são tais mas enquanto são sociedades técnico-industriais decorrem necessariamente dele, é fazer ao marxismo uma concessão decisiva e é tornar, aqui sim, a ideologia a matriz determinante da realidade histórica (134).

Assim, a verdadeira distinção a se fazer - e ela foi feita - com toda a clareza desejável no meu artigo - e entre a socialização como processo histórico de natureza sócio-econômica e os modelos de socialização que aqui e ali são tentados. Estes integram deliberadamente aspectos ideológicos, políticos, jurídicos, sociais e econômicos. Sobre a viabilidade de tais "modelos" a Mater et Magistra não se pronuncia explicitamente. Ela se coloca no terreno de uma crítica existencial, trans-ideológica: e aí ela aponta os critérios que permitam julgar os "modelos" e as ideologias que os inspiram. São critérios que se referem, em última análise, à situação existencial do homem como pessoa livre e como imagem de Deus; critérios que permitem ultrapassar a socialização como puro fato e penetrar na sua significação (135).

Eles convergem, em suma, para a exclusão de qualquer determinismo que se imponha com anterioridade de direito à pessoa, e para a firmação do caráter intrinsecamente moral do vínculo que une socialização e personalização. Foi o que, em meu artigo, sublinhadamente afirmei (G.M.p. 29) (136).

Há, entretanto, uma condição fundamental que se mostra decisiva na emergência e no desenvolvimento do fenômeno da socialização: é a relação do trabalho. Escrevi no meu artigo: "O que caracteriza o processo da socialização como evento histórico fundamental da nossa época, é precisamente a emergência de condições sociais que permitem ao trabalho manifestar-se sempre mais nitidamente como a relação primeira que funda a mediação entre as pessoas e, portanto, a sociedade mesma (G.M., p.32). Para o Sr. Lage, tal afirmação "equivale a fundar a sociedade, como o fez Marx, não na sociabilidade decorrente da natureza humana, mas na infra-estrutura das relações de produção" (ver C. R., p. 651; e P.I., p.209-213).

Resta-me portanto, como último tema do nosso confronto de idéias, retomar em termos mais amplos o problema do trabalho.

VI - TRABALHO E CONTEMPLAÇÃO

Na conclusão do meu artigo sobre João XXIII o problema do trabalho surge apenas de maneira indireta. Tratava-se de definir o conteúdo concreto do bem comum, sua configuração histórica segundo a perspectiva aberta pela Mater et Magistra e pela Pacem in Terris e que fora antes evocada nas suas grandes linhas (ver G.M., p.29-30). Afirmei então que o "dato fundamental" inerente a êsse conteúdo concreto é a relação do trabalho. Com efeito, sendo o trabalho o ato humano de transformação da natureza e, portanto, da sua humanização, a relação do trabalho se mostra como mediadora entre as pessoas, que não se podem comunicar (não sendo puros espíritos) senão pela mediação de uma realidade exterior à sua imanência espiritual, e que é a natureza mesma.

Humanizador da natureza, o trabalho é, pois, mediador entre os homens. Nesse sentido eu denominei "relação primeira que funda a mediação entre as pessoas e, portanto, a sociedade mesma" (G.M., p.32). E acentuei que, em face da relação do trabalho a ambiguidade da comunicação (da relação social) se manifesta na sua raiz original, pois é através da natureza submetida ao seu poder e aos seus fins que o homem cria historicamente formas de utilização e domínio do outro homem.

Mediador social, o trabalho pode ser também -é efetivamente- uma fonte de alienação.

Ora, admitida essa função mediadora da relação do trabalho - para o entretecimento da relações sociais, é fácil concluir que a extensão e a crescente complexidade do fenômeno da socialização criam condições históricas nas quais a atividade trabalhadora aparece como um dos traços fundamentais da idade colocada sob o signo da socialização. A civilização de uma tal idade histórica será, necessariamente, uma civilização do trabalho.

Conclusão hoje clássica, tema privilegiado não só do ensinamento da Igreja como também da meditação de teólogos, filósofos, sociólogos, economistas (137). Não hesitei em apontar como sendo talvez a característica mais marcante do ensinamento de João XXIII na Mater et Magistra, a "consciência extraordinária do trabalho" aquela em que "a afirmação da pessoa e sua expansão na sociedade encontrem condições privilegiadas de autêntica realização" (G.M., p.32). Aqui, novamente, foi numa perspectiva existencial e histórica, e não segundo qualquer interpretação ideológica, que tentei definir, de acôrdo com o ensinamento de João XXIII, o sentido dessa "civilização do trabalho": sentido a ser "criado pela pessoa mesma, pelas suas iniciativas, pela sua responsabilidade, pelo risco, em suma, da sua liberdade" (G.M., p.33).

Ao ressaltar desta sorte a importância fundamental da relação do trabalho do contexto do fenômeno da socialização, procurei captar, num dos seus temas primordiais, a mensagem de João XXIII. Acreditando poder estabelecer uma equivalência entre a concepção do trabalho subjacente às minhas reflexões e a concepção marxista, o Sr. Lage acaba por atribui-me tôdas as conseqüências que Marx infere da sua posição inicial. Em particular, pretende fazer-me rejeitar a distinção entre contemplação e ação, e fazer-me aceitar uma "bemaventurança (que) se realiza... onde o fim último é a transformação completa do mundo, a unidade da teoria e da praxis". (P.I., p.210-211; grifado no texto).

Convém, pois, retomar a definição do trabalho que julguei de ver propor, e estabelecer nitidamente sua diferença com a definição marxista. Acredito que as relações corretas entre trabalho e contemplação possam ser assim definidos, por sua vez, com toda clareza desejável. E então se verá que, ao pretender atribuir-me por fôrça in totum a concepção marxista do trabalho, o Sr. Lage se encontra exatamente - na situação daquele que luta obstinadamente por suspender um cartaz a um prego pintado na parede: um prego que êle mesmo pintou!

A observação foi feita com reconhecida autoridade por M.D. -

Chenu em 1955, e a situação não parece ter-se modificado notavelmente nesses dez anos: não existe ainda uma teologia do trabalho (138). É certo que o problema vem solitando cada vez mais a atenção de teólogos e pensadores cristão, sobretudo no período do pós-guerra. Trata-se de um dos capítulos fundamentais, justamente com a teologia da história, dessa teologia das realidades terrestres, segundo a expressão consagrada de Gustave Thils, cuja elaboração se impõe como uma das tarefas maiores da reflexão teológica contemporânea e que o esquema XIII do Vaticano II assume na esfera das preocupações da Igreja docente. (139).

É natural, portanto, que os problemas comecem por delinear-se já nas próprias tentativas de formular uma definição do trabalho - que possa estender-se a todas as realidades hoje abrangidas por esse termo. Eis, sem dúvida, um campo de investigação e reflexão cuja incontestável novidade impõe ao pensamento tradicional um esforço amplo e profundo de reformulação dos seus conceitos. Limitar-se, aqui, à simples repristinação de noções e perspectivas clássicas, seria condenar-se a ver ~~escapar~~ o âmbito da própria reflexão dos dados mais característicos da problemática moderna do trabalho (140).

Refere o Sr. Lage em nota (P.I., p.210, n.15) uma definição do trabalho de R. Jolivet, que aparentemente faz sua: "Atividade visando a produção de uma coisa sensível, operação que se aplica a uma matéria para transformá-la. Essa lhe parece uma "conotação precisa" da noção de trabalho, e é apoiado pela que nega à minha própria concepção essa qualidade lógica; chama-a "definição pela matéria", que "não define mais nada".

Ora, o que tenter (incidentalmente, repito, pois não tratei o problema em si mesmo), foi situar o trabalho na sociedade, a fim de poder definir, na perspectiva das exigências personalistas de João XXIII, as características de uma autêntica "civilização do trabalho". Nessa intenção expliquei, na minha Carta resposta, que a aceção por mim conferida ao trabalho era a mais ampla e a mais nobre: o trabalho está presente em toda comunicação humana que se faz pela mediação de uma natureza exterior. E exemplifiquei: desde a interpretação do mundo nas grandes teorias científicas à utilização do humilde instrumento doméstico. Em suma: onde há comunicação humana por sinais, há trabalho (141). Realmente, para quem aceita a definição de Jolivet a "conotação precisa" da definição do trabalho desaparece nessa concepção. Mas, obedecerá a definição jolivetiana à regra da boa definição de convir omni et soli definito? Encontro sob a pena de um dos mais respeitados mestres da doutrina social católica, o P. Oswald von Nell Breu-

ning, outra definição que não parece menos ampla do que a minha: "O - homem trabalha quando exerce suas forças espirituais ou corporais no sentido de um fim seriamente visado, que se pretende alcançar ou realizar. Aprender a orar são trabalho legítimos, conquanto nenhum produza uma obra; outros trabalhos espirituais e, sem dúvida, todos os corporais conduzem um resultado exteriormente palpável, seja uma obra, seja uma mudança de estado" (143). Na definição de Nell-Breuning (aqui citada a título de exemplo) há dois elementos que não comparecem na definição de Jolivet (ao menos tal como a refere o Sr. Lage): o elemento "esfôrço" e o elemento "fim". Ela abrange, entretanto, um campo de atividades humanas que vai da oração à obra manual, e nem por isso julgou o grande sociólogo que a noção de trabalho ficava assim despojada de tôda "conotação precisa".

Na verdade, os dois elementos "esfôrço" e "fim", realçados na definição de Nell-Breuning, são essenciais para uma correta conceituação do trabalho. Não obstante, impõe-se ainda um aprofundamento em direção ao que nos aparece verdadeiramente como a essência do trabalho entendido como praxis humana ou ainda, segundo as palavras do mesmo - Jovilet citadas pelo Sr. Lage, como "a atividade especificamente humana, aquela que caracteriza o homem na sua condição de espírito encarnado" (P.I., p.211,n.16).

O elemento "esfôrço" ou "emprêgo de energia" mostra-se como a nota genérica ou, mais exatamente, a noção comum segundo uma comunidade analógica, na qual conflui tôda forma de trabalho, desde o "trabalho" grandeza física (fôrça multiplicada por caminho) até o "trabalho" que a linguagem da Sagrada Escritura atribui metafóricamente a Deus (143). Trata-se aqui, verdadeiramente, de um sentido muito amplo; e convem buscar, dentro dessa acepção geral, os traços que caracterizam o trabalho como atividade especificamente humana.

Ora, tais traços se nos revelam com nitidez quando a característica "esfôrço" é determinada pela característica "fim": um fim livremente estatuido pelo agente, e que torna o trabalho humano, na expressão de Henri Bartoli, uma "categoria finalizante" (144). Mas, como conjugar "esfôrço" e "fim", de modo a mostrar verdadeiramente no trabalho uma estrutura fundamental do ser humano?

Pensamos que a relação do trabalho que surge no homem a partir de um fundamento que é a sua dimensão espiritual-razão e liberdade, e tem como têrmos da parte do sujeito um ato voltado para uma esfera exterior à sua imanência espiritual, e da parte do objeto o mundo material como pelo próximo e imediato em função do qual se define

a situação do homem. Sendo constitutivamente espírito-no-mundo, o homem estabelece necessariamente uma relação com o mundo que é a relação do trabalho. Relação primeira: por ela o homem se situa no mundo não como uma coisa submetida aos seus determinismos, mas como um sujeito consciente que luta e se esforça por definir sua situação-no-mundo em termos de transcendência sobre o mundo: compreensão, transformação, finalização, segundo suas exigências e necessidades do sujeito. O trabalho é, portanto, a luta do homem para dar à sua situação-no-mundo uma significação humana. Trata-se de uma luta: pois o mundo se opõe ao homem na sua inércia, no seu determinismo, nos seus enigmas, nas suas ameaças, na raridade de recursos que são necessários ao homem. Mas é a significação humana conferida a essa luta - o seu finalismo - que a torna verdadeiramente trabalho. É certo que as "carências - sensíveis" do homem (para falar como Marx), poderiam ser satisfeitas pelo caminho do instinto. O homem poderia obrigar-se no seio protetor da natureza, para dela receber alimento. Mas, como espírito, o homem transcende a natureza e, por isso, sua relação com a natureza assume a forma de um afrontamento, de uma conquista, da construção de um sentido humano para a sua presença no mundo: assume a forma do trabalho.

Nesse sentido poderíamos dizer, retomando a distinção clássica entre o finis operis e o finis operantis, que o elemento "esforço" no trabalho humano refere-se prevalentemente ao finis operis. O homem se entrega ao labor para arrancar à natureza seus bens, seus ségrêdos. Ele não cria do nada nem opera sobre uma matéria informe: submete-se ao real, explora sua densidade ontológica, obedece às suas leis. O "esforço" no trabalho mostra-se, segundo a bela expressão de Yves Simon (145) como uma manifestação de "generosidade metafísica", - pois implica o dom de si mesmo e o sacrifício do trabalhador (da sua capacidade, das suas forças e, tantas vêzes, da sua vida) à perfeição da obra:

Ora, esse afrontamento do mundo pelo homem, espírito-no-mundo, define constitutivamente toda uma vertente do seu ser, aquela segundo a qual ele se abre a uma realidade exterior, nela se situa e nela constroi sua estatura humana, dando concomitantemente à realidade que o envolve uma significação humana. Desta sorte, a relação do trabalho não se soma acidentalmente ao ser já acabado do homem. Ela o constitui num dos seus aspectos essenciais: ser-no-mundo é, para o homem, ser-em-trabalho (146).

Justifica-se assim, do ponto-de-vista do finis operis ou seja do objeto do trabalho, sua extensão a toda forma de atividade humana, desde o ato de liberdade, que não é espontaneidade pura mais en-

caruação num dado, ou o ato de inteligência que não é intuição imediata e totalizante mas esforço de compreensão de um objeto inicialmente enigmático, até ao gesto manual que se aplica a vencer a resistência da matéria.

Se nos voltarmos agora para o finis operantis, para o fim do sujeito que trabalha, vemos que a determinação dêsse fim depende, em última instância, da concepção mesma que fazemos do homem nas suas relações com a natureza. Se o homem é apenas um ser-da-natureza, então a atividade do trabalho, humanização da natureza, será também naturalização do homem, ou seja retôrno à identidade com a natureza, embora não seja mais a identidade imediata da coisa e do animal (da qual o homem se desprendeu pelo trabalho), mas a identidade se ser consciente, mediatizada precisamente pelo trabalho. Tal a concepção de Marx. Ao contrário, se o homem emerge da natureza, transcendendo-a ontologicamente pelo espírito, então o finis operantis na atividade do trabalho não pode ser retôrno a uma identidade "mediatizada" com a natureza, uma "naturalização" do homem. Nessa perspectiva, com efeito, a definição do trabalho pelo finis operantis deverá mostrá-lo, em todo rigor, como uma mediação que se não estabelece apenas entre o homem e a natureza e assim, mais profundamente e em definitivo, entre o homem e os fins que lhe correspondem como sujeito espiritual, transcendente à natureza.

Ora, êsses fins devem situar-se no plano mesmo do espírito. Só o espírito pode finalizar o espírito. Assim, se o trabalho, pelo aspecto do finis operis, é uma relação do homem com o mundo dos objetos (relação de compreensão e transformação, constitutiva da sua situação de espírito-no-mundo), pelo aspecto do finis operantis êle transcende essa forma de relação, que chamaríamos relação objetiva, e prolonga-se na direção do outro, refere-se ao universo espiritual dos sujeitos, torna-se, em suma, um tipo de relação intersubjetiva. Só assim, na medida em que o insere na comunidade dos homens, o trabalho realiza o homem e se mostra como trabalho humano. Na sua ilha, Robinson não trabalha unicamente para sobreviver. Seu trabalho é um apêlo para além das fronteiras de uma solidão que parece intolerável, a expectativa do reencontro do outro, do reingresso na comunidade humana.

Se a finalização última do trabalho se constituísse, na identidade entre o finis operis e o finis operantis, como retôrno à natureza "humanizada" ou como "naturalização" do homem, dificilmente poderia ser concebido como mediador para o encontro do outro, para a invocação e o afrontamento da sua liberdade, para construção de uma sociedade de homens livres. Nesse caso o trabalho seria mediador social a-

penas enquanto operasse a unanimização dos homens sob a norma de uma natureza que os transcende e envolve: tal a perspectiva e tal o êrro profundo do marxismo.

Uma vez que admitimos, entretanto, ser o trabalho, considerado desde o ponto-de-vista do finis operantis, relação ao outro como sujeito e irredutível, portanto, à mera relação com as coisas ou com os objetos, seremos levados a admitir também, inevitavelmente, que êle é "a relação primeira que funda a mediação entre as pessoas e, portanto, a sociedade mesma" (G.M., p.32). Relação primeira: mas não a mais alta nem a mais nobre. Primeira porque, não sendo dado ao homem atingir por intuição imediata a interioridade do outro, a comunicação passa necessariamente pela mediação do sinal, pelo mundo humanamente significado, pelo trabalho e suma, que se estende por todo o espaço - que vai do ato da razão ao gesto das mãos. É justamente em força dessa função mediadora que o resultado do trabalho humano - o finis operis - é uma obra de cultura e não simples objeto natural: porque o trabalho mesmo é ato cultural e não luta pela satisfação de necessidades naturais. Como tal, é assumido no plano expressivo da consciência, apresenta a estrutura do sinal, é penetrado pela palavra, torna-se interpelação do outro, comunicação com o outro.

É fácil ver, assim, como se constitui a dialética intrínseca do trabalho, na relação entre o finis operis e o finis operantis. Do ponto-de-vista da obra a ser realizada, o finis operis reivindica a sua primazia, na submissão do trabalhador às exigências de perfeição da obra: todo trabalho - da idêa ao gesto - é um "êxtase" do homem em direção ao ser do objeto. Do ponto-de-vista do ato de realização, a primazia retorna, em definitivo, ao finis operantis, pois a obra é o tórno último do êxtase, da saída laboriosa do homem: ela é sinal, é palavra, e é lançada como tal em direção ao outro, tornando-se invocação do seu reconhecimento e da sua resposta.

Quando, pois, colocamos o trabalho como fundamento da sociedade, fica ressaltado a um tempo seu carácter universal como constitutivo da presença do homem ao mundo, e sua eminente dignidade. Escreve excelentemente Jean Lacroix: "O trabalho, ao mesmo tempo que salva o homem da condição de animal, lhe proíbe a de puro espírito: êle é a condição própria do espírito encarnado. Mas, através da natureza transformada, o outro homem é alcançado. Uma sociedade não se edifica se não em tórno de uma obra real e, em certa medida, comum. Empenho do homem na sociedade pela mediação da natureza, o trabalho realiza em seu plano a comunidade dos homens. A história repousa portanto em pri

meiro lugar sôbre a economia, tão felismente denominada política, pois que ela é comunidade dos homens, fazendo-se e desfazendo-se no tempo" (147). Mas fica também rigorosamente definida sua função mediadora. Embora constitutiva do homem como espírito encarnado, como conscien- cia-no-mundo, a relação do trabalho nem exprime pelo seu têrmo subje- tivo -o ato do trabalho- a essência do homem, nem pelo seu têrmo obje- tivo-a obra realizada - seu fim último.

Mas ela é a primeira das mediações segundo as quais a socia- lidade da natureza humana concretamente se realiza. Pois não basta di- zer que "a sociedade se funda na sociabilidade decorrente da natureza humana (P.I., p.209): é esta uma explicação do idem per idem que lem- bra irresistivelmente a virtus dormitiva do ópio na comédia de Moliè- re. É necessário determinar as formas concretas de relacionamento que estabelecem uma mediação entre os homens e tornam efetivos os víncu- los sociais. Entre essas, o trabalho é a primeira, pois o homem não a- tinge o outro senão imprimindo uma significação humana à natureza exte- rior que está entre êle e o outro; senão trabalhando. É a primeira; mas não é a única, pois há tôda uma hierarquia de mediações que se e- levam sôbre a mediação do trabalho, e que estão com o trabalho numa - relação de intercausalidade, cuja trama constitui precisamente o su- porte concreto da socialidade.

Relação de intercausalidade: aplica-se perfeitamente aqui o profundo axioma escolástico que afirma: causae ad invicem sun causae, sed in diverso genere. Na hierarquia das mediações sociais, o trabalho oferece o conteúdo veicular ou a matéria (no sentido de sub-jectum, - substrato, suporte) da comunicação, de vez que não há, para os homens, comunicação imediata de espírito a espírito. Nesse sentido é primeiro in ordine causae materialis. Mas, sôbre a mediação do trabalho consti- tui-se uma hierarquia de mediações especificadas: a justa distribui- ção dos recursos raros (economia), a mediação familiar, a mediação po- lítica, a ciência, a moral, a arte, o jôgo, a crença religiosa. Tais mediações reivindicam, com relação ao trabalho, sua primazia in ordi- ne causae formalis. O êrro de Marx consistiu em estabelecer entre o trabalho e as diversas mediações sociais, uma relação linear de causa e feito, de determinante a determinado. Em face do trabalho, forma de terminante da existência histórica do homem, tôdas as outras manifes- tações do seu ser social tornam-se superestruturas, significam-se ide- ològicamente, ao menos enquanto o trabalho mesmo não operar a reinte- gração desalienante do homem na natureza.

Entretanto, o que se verifica no seio da praxis total do ho- mem é uma relação de intercausalidade: entre o conteúdo que é dado pe

lo trabalho, e a forma que é dada pela significação humana dêsse conteúdo, a influência causal e recíproca, segundo a ordem distinta de causalidade. Retomando uma admirável análise de Paul Ricoeur (148), poderíamos dizer que a intercausalidade se estabelece, em definitivo, entre trabalho e palavra: o trabalho é palavra como significação e sentido que se dirige ao outro; a palavra é trabalho, como conteúdo transformado do mundo, que dá corpo à significação. Ainda aqui, o erro profundo de Marx esteve em desconhecer a causalidade específica da palavra (idéia e sinal), na estrutura da praxis humana. Aqui tem origem a hipertrofia do "econômico" - onde se manifesta a primeira obra do trabalho, seu produto por excelência - que conduzir, na evolução ulterior do marxismo, a uma trágica perversão do "político" (149).

A partir dessas explicações, torna-se patente a impertinência da aproximação feita pelo Sr. Lage entre a definição do trabalho que proponho, e a primazia in omni ordine da causa material, que caracteriza o marxismo"... a indeterminação da noção casa -se muito bem com a primazia da causa material, base da concepção marxista, onde a bemaventurança se realiza ou, melhor, onde o fim último é a transformação completa do mundo da unidade da teoria e da praxis" (P.I., p.210-211; grifado no texto). Mostrei suficientemente que a noção de trabalho que proponho, na sequência de Nell-Breuning, Lacroix, Vialatoux, e outros, nada tem de indeterminada, E mais: que nela a primazia final vem deferida à causa formal, ou seja à significação humana do trabalho, para falar como Vialatoux. Significação que atesta precisamente a transcendência do homem sobre o mundo material, sua ordenação - aos fins espirituais, à comunidade das pessoas e, ultimamente, a Deus.

Por outro lado, não há nas minhas páginas o mais tênue traço que permita inferir uma qualquer especificação do "fim último" como sendo "a unidade da teoria e da praxis na transformação completa do mundo". É verdade que, segundo a revelação cristã, o fim último é unidade definitiva da teoria da praxis -da contemplação e do amor- segundo a imagem do Cristo, no qual elas absolutamente se identificam. Mas essa unidade não se realiza na "transformação do mundo" e sim na assunção do mundo transformando céus novos e terra nova- na paz beatificante de Deus, "tudo em todas as coisas" (I Cor., 15,28).

Convém acentuar ainda que a verdadeira significação da alienação do trabalho, cuja pungente e irrecusável realidade atravessa a história humana, se desvenda na perspectiva do trabalho assumido na esfera da relação intersubjetiva, e encontra nela o caminho para a sua crítica e superação. Todo trabalho é-deve ser- realizador do homem. Como tal, mergulha nas fontes mesmas da alegria criadora, na medida -

em que o ato do homem que trabalha confere uma significação humana ao objeto trabalhado. Essa significação, já o vimos, é, em último termo, a ponte lançada em direção ao outro, seu encontro, seu reconhecimento, seu acolhimento. O pai que alimenta o filho com o produto do seu trabalho, não nutre tão somente um corpo; alimenta, na verdade, uma comunhão de almas. Ao contrário, o trabalho alienado é aquele no qual desaparece a alegria criadora, o gesto é mecânico e sem ressonância humana, o objeto predomina de tal forma sobre o ato que o ato mesmo vem a tornar-se objeto, a "coisificar-se", sendo tratado como tal. Na alienação do trabalho temos, em uma palavra, a inversão da dialética do finis operis e do finis operantis. Aqui o finis operis torna-se um fim em si mesmo, e impõe tiranicamente as suas exigências: a utilidade, o lucro. O trabalho deixa de ser então um mediador autêntico, pois não estabelece mais uma verdadeira relação social. Na alienação do trabalho o que se apresenta, finalmente, como elemento específico, é a inversão da relação de poder que, dirigida originariamente do homem ao mundo, volta-se agora do mundo ao homem. E como não invocar aqui - as cruéis análises de Marx, num dos trechos mais célebres dos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844? (150).

Finalmente, as reflexões conduzidas até aqui desde um ponto-de-vista filosófico, oferecem-se sem dificuldade para uma transposição ao ponto-de-vista teológico. Elas permitem assim a busca de uma compreensão dos dados da Revelação sobre o trabalho e a situação do homem-em-trabalho e a edificação de uma teologia do trabalho postulada urgentemente, já o observamos citando Chenu, pela reflexão teológica contemporânea. Os dois aspectos contrastantes do trabalho realizador do homem, como mediação primeira do seu ser social, e do trabalho alienador do homem, como submissão do homem às coisas, adquirem uma profunda e, sem dúvida, definitiva significação na perspectiva do trabalho redentor: a sua pena transmutando-se em alegria da co-laboração - (syn-ergia) com Deus segundo a imagem do Cristo opífice (santificação do trabalho humano pelo Verbo Encarnado) (151), e em mediação já agora para a inserção na sociedade sobrenatural (o fruto do trabalho humano como sinal sacramental) e no universo sacralizado pela oferenda laboriosa do homem: no Meio divino (152).

De fato, as dimensões abertas a uma teologia do trabalho pela revelação bíblica dificilmente poderiam ser acolhidas na estreita concepção que faz do trabalho uma atividade parcelar do homem, a simples produção de uma "coisa sensível", sem orgânica vinculação com a sua atividade total (153). Impõe-se aqui uma reflexão mais ampla e mais profunda, e creio que nela se orienta desde já, nas tentativas -

de teólogos eminentes, segundo a direção que aqui procurei delinear - (154).

Creio que as explicações precedentes mostram ser totalmente injustificada a identificação do conceito de trabalho que apresento - no meu artigo sobre João XXIII, e o conceito marxista. Escreve o Sr. Lage: "Uma conceituação tão ampla, a ponto de incluir, como quer o P. Vaz, numa mesma acepção desde o serviço cotidiano até a especulação científica, é justamente a tese marxista" (P.I., p.212). Ainda uma vez somos obrigados a dizer que o Sr. Lage não respeitou as regras da Lógica: jogou com a suppositio materialis do conceito, sem atender à sua suppositio formalis. Não é a do conceito que caracteriza o trabalho na acepção marxista. Nessa suposição, marxistas seriam Nell-Breuning, Lacroix, Chénu, Vialatoux e outros, dos maiores pensadores contemporâneos. O que caracteriza o conceito marxista, o que o distingue do conceito cristão, é o seu fundamento, a concepção do homem que lhe confere inteligibilidade, que lhe dá sua quiddidade própria. Insistimos: o trabalho é, para Marx, relação com a natureza, porque o homem é, rigorosamente e unicamente, um ser da natureza. Segundo o seu postulado materialista fundamental, o horizonte englobante de toda a realidade, o das Umgreifende como diria Jaspers, é, para Marx, a Natureza material que reivindica para si o predicado divino da aseidade (155). Dela o homem emerge, a ela retorna. Toda transcendência fica radicalmente excluída. No retorno do homem à Natureza, da qual ôle se vê cindido pela alienação do trabalho, que marca para Marx a direção da dialética histórica do homem e da Sociedade.

Marx não admite, é certo, e o Sr. Lage mais vez o recorda. (P.I., p.211), um materialismo vulgar, mesmo o feuerbachiano. Tal materialismo, afirmando apenas a identidade imediate do homem com a natureza, silencia sobre a alienação que é uma não-identidade historicamente comprovada, e torna-se assim um materialismo abstrato, um idealismo ou seja, finalmente, um não-materialismo. A identidade imediata do homem com a natureza é, para Marx, uma afirmação idealista. A identidade real deve ser mediatizada pelo trabalho e pela sociedade, pela história: só assim ela realizará a essência do homem, será total, será definitiva como humanização da natureza e naturalização do homem. Na inversão marxista da dialética hegeliana a natureza se substitui - ao Espírito, mas o processo dialético ainda obedece ao esquema da Fenomenologia do Espírito. Nesta o movimento vai imediate estar-aí da consciência ao Espírito absoluto, pela mediação do trabalho de negação da consciência mesma (156). Em Marx, vai imediate estar-aí do homem alienado em face da Natureza (o que representa uma cisão no scio

da Natureza mesma), à Sociedade absoluta ou absolutamente "naturalizada" pela mediação do trabalho de efetiva transformação do mundo (157).

Vê-se assim que, em Marx, toda a visão é dominada pelo imanentismo absoluto da Natureza que assume os predicados do Deus transcendente: Deus, sive Natura. A dialética do trabalho não visa estabelecer uma mediação do homem ao homem que subordinará a natureza mesma - do fim transcendente da história humana como na visão paulina da Carta aos Romanos (8,18-25). Visa reintegrar o homem mesmo e a sociedade na dialética da Natureza, segundo a consequência que Engels irá mais tarde extrair intrepidamente do postulado materialista radical que compartilhava com seu amigo (158).

Não é, portanto, a observação que Marx realiza com inegável acuidade do fato histórico da divisão do trabalho, sobretudo do trabalho intelectual e manual, nem mesmo do fato social das ideologias, originado dessa divisão, que caracteriza o marxismo (P.I., p.212). É a sua explicação, e o caminho proposto para a sua superação. Independentemente de Marx e do marxismo, a divisão do trabalho, ao mesmo tempo que se acentua na sociedade industrial em consequência da especialização e da automação, é posta em questão pela crescente interdependência da teoria e da prática na ciência da ciência e da técnica na indústria. É esse um problema grave e urgente do nosso tempo, para o qual soluções são tentadas desde perspectivas diversas (159), e que não pode deixar indiferente o ensinamento social da Igreja.

Intimamente ligado ao problema da divisão do trabalho, apresenta-se o problema não menos agudos das relações entre trabalho e lazer. Não é preciso ser marxista para admitir que a divisão clássica, em que o trabalho e o lazer (a scholé ou otium) se distribuíam segundo estratos sociais superpostos (o trabalho servil sustentando o lazer dos homens livres), carece já de qualquer sentido histórico. Em uma civilização do trabalho o lazer é -deve ser- fruto e emanção do trabalho mesmo. Por outro lado, como criar formas de lazer que alimentem uma cultura autêntica? Eis o desafio que o marxismo abertamente lança, e que deve ser levantado pela reflexão e pelo esforço dos cristãos (160).

O problema das relações entre trabalho e lazer introduz, por sua vez, nos termos do problema mais amplo e mais profundo das relações entre trabalho e contemplação. Na minha Carta-resposta (V.R., p. 651), afirmei que não aceitava "a cisão clássica entre trabalho e contemplação". O Sr. Lage conclui que eu não aceito nem mesmo a distinção, e apóia tal conclusão na amplitude que confio à noção de traba-

lho, e que êle julga uma "tese marxista". Acabo de mostrar, entretanto, que não é a amplitude da noção que está em questão no caso. São seus fundamentos. Ora, se os fundamentos do conceito marxista do trabalho - implicam, sem dúvida, a negação que qualquer caráter específica à contemplação - sendo o "fim último" do homem o retorno prático à Natureza - creio poder mostrar que as implicações do conceito do trabalho por mim apresentado não só não suprimem a distinção entre trabalho e contemplação mas, ao contrário, a exigem, sem reincidir, por outro lado, na "cisão clássica".

Convém fixar inicialmente, embora de maneira sucinta, o sentido exato dessa "cisão clássica" que, buscando embora suas origens - na cultura grêga, sobretudo na filosofia, não deixou de influenciar - em medida assás profunda a espiritualidade cristã.

Como é sábio, a desvalorização do trabalho como trabalho servil não é um fato universal no mundo clássico. Há tãda uma linha de pensamento, que vai dos trabalhos e dias de Hesíodo ao lazer improbus de Virgílio, e que celebra as virtudes do trabalho, sobretudo do árduo trabalho dos campos (origem, convem lembrá-lo, do nosso termo atual de cultura); e essa linha não deve ser esquecida quando se estuda a conceituação do trabalho no mundo greco-romano (161). Entretanto, já dominante na inspiração do platonismo, e finalmente vitoriosa é a tendência que opõe a ocupação do trabalho, do trabalho manual em particular (banausia, ars mechanica), ao ócio que permite a contemplação. De que sorte tal tendência, alimentada originariamente na visão aristocrática da nobreza guerreira nas cidades da península, em contraposição às idéias correntes no seio das populações comerciantes e industriais das cidades jônicas, veio finalmente a prevalecer e a imprimir uma feição profundamente dualista ao conceito clássico de contemplação, eis um complexo problema histórico que aqui podemos apenas - mencionar (162). Como quer que seja, a partir de Platão acentua-se a oposição entre vida ativa (praktikós bios) e vida contemplativa (theoretikós bios) e será essa oposição que marcará profundamente a cultura clássica e exercerá sobre a teologia da vida cristã uma influência decisiva.

Não é, evidentemente, aqui o lugar para tomar os lances - dessa longa história (163). A oposição lazer-trabalho desdobra-se, de resto, e será, na literatura filosófica, a oposição entre vida teórica entendida como especulação intelectual, e vida prática, entendida sobretudo como ação política (164). No pensamento cristão ela irá revestir-se de formas diversas, segundo a estrutura mesma da vida cristã, mas sob o influxo poderoso da dualidade clássica entre vida ativa

e vida contemplativa: ascética e mística, vida apóstolica e vida monástica, meditação discursiva e contemplação simples, regime das virtudes e regime dos dons, etc..

Trata-se, em verdade, de dois aspectos legitimamente distintos da vida cristã: o aspecto representado pelo esforço do homem em co-laboração com Deus em meio às criaturas (trabalho), e o aspecto representado pelo dom de Deus arrebatando o homem na visão e no amor das suas dividas perfeições (contemplação). Dois aspectos que, a um tempo, se interpenetram e se distinguem, (mas de tal sorte que o trabalho se ordena à contemplação como a criatura se ordena a Deus: desde esse ponto-de-vista o teocentrismo da visão cristã é absoluto e indiscutível. Mas o problema que se coloca é o da verdadeira natureza da contemplação e do verdadeiro sentido da sua primazia no exercício concreto da vida cristã.

Ora, dentro do contexto histórico de tal problema, duas observações parecem fundamentais e necessárias para a sua correta solução.

Em primeiro lugar, se é verdade que as expressões, os esquemas, e mesmo as oposições que situam a contemplação intelectual grêga em face da vida ativa, passam nos autores cristãos e imprimem traços profundos no seu pensamento (165), não é menos verdade que esse intelectualismo permanece, finalmente, como um revestimento, um quadro conceptual ou uma técnica, onde fim não é a visão intelectual da divindade alcançada como termo do desejo (éros) do homem que corôa uma subida dialética ou uma iniciação esotérica, mas é a união com Deus - pela caridade (agápe) que vem de Deus mesmo por Jesus Cristo e se traduz num conhecimento de Fé (166).

Em segundo lugar, é preciso enumerar entre as razões históricas determinantes da oposição e mesmo da "cisão" clássica entre trabalho e contemplação, a estreiteza do conceito de trabalho ou da vida ativa, reduzido muitas vezes ao trabalho manual, e que aparece como algo de "extrínseco" ou de "acidental" à "essência" do homem, concebida como residindo unicamente no pensamento ou no espírito (noûs).

É necessário, justamente, dilatar a compreensão do conceito de trabalho, mostrando-o como uma estrutura fundamental do ser humano, alma e corpo na unidade de uma mesma essência, para articular organicamente, como duas faces de uma mesma realidade, ou duas formas de atividade de uma mesma vida profunda, a ação e a contemplação, o trabalho e a oração. É necessário, sobretudo, mostrar que o trabalho não é finalizado, em último termo, pela natureza a ser transformada (finis operis), mas pela autorealização do homem que trabalha, no desdobra-

mento da sua capacidade criadora e na sua inserção na comunidade humana, pelo reconhecimento do outro através da natureza humanizada (finis operantis).

Alcança-se assim, o sentido autêntico da primazia da contemplação na concepção cristã. Não é a primazia de um movimento intelectual que se desprende do mundo, considerado impuro, para alçar-se como "fuga para o Uno", na expressão de Plotino, à visão de uma "essência" separada, transcendente e distante. É a primazia do reconhecimento da presença de Deus em todas as coisas, da sua manifestação no Verbo Encarnado, da assunção de todas as coisas (o mundo e a história) na divina economia. Primazia que não separa ação e contemplação, mas - que implica o exercício da contemplação no contexto mesmo da ação: essa ação que, sobrenaturalizada, descobre no próximo que vê, Deus que não vê (1 Jo., 4, 20), e constroi assim a comunidade humana como "comunidade de salvação" e, especificamente, como Igreja. Em suma, a primazia da contemplação na vida cristã obedece, também ela, à lei fundamental da Encarnação. Assim como o trabalho exprime a condição do homem, ser-no-mundo, e a interiorização ou "superexistência" das coisas no espírito pela inteligência (De Verit., q. II, a. 2 c.) passa pela mediação do mundo (S.T., Ia. q. 84, a. 7, c.), assim para o cristão a ação - (o trabalho sobrenaturalizado) exprime sua condição peregrinal e itinerante, e a contemplação (a descoberta da presença divina em todas as coisas e a referência de todas as coisas a Deus), passa pela mediação do mundo e da história, onde o encontro com Deus se dá no encontro do Verbo que se fez carne (Jo. 1, 14-18) (167).

É nessa perspectiva, parece-me, que deve ser situada a doutrina de Santo Tomás, sobretudo nas questões célebres da Secunda secundae (q. 180-182), onde a terminologia e os esquemas conceptuais da Ética a Nicômaco (liv. X), são inseridos no contexto de uma vida cristã - que realizada, sem dúvida, o ideal daquela "vida sintética" (bíos sýn thetos) que o intelectualismo de Aristóteles não lograra definir plenamente, e onde a vida ativa mesma vem a derivar ex plenitudine contemplationis, segundo a palavra célebre contemplata aliis tradere (168).

É nessa perspectiva enfim (para ficar em temas que me são familiares e caros) que a tradição espiritual da Companhia de Jesus encontra o fundamento teológico de uma experiência e de uma doutrina - que permanentemente a alimentam. A experiência é a vida, exemplar para nós, de Santo Inácio de Loyola, fundindo a mais alta vida mística com a prodigiosa intensidade de uma ação apostólica que envolvia o mundo todo. Santo Inácio, que um dos seus mais fiéis colaboradores e intérpretes, o P. Jerônimo Nadal, definiu como in actione contemplativus

(169). A doutrina é o ensinamento, normativo para nós, do mesmo Santo Inácio para o qual, segundo ensina a Contemplação para alcançar amor que corôa os Exercícios Espirituais, a contemplação e ação se sintetizam concretamente no exercício da procura da descoberta, da vivência da presença de Deus em tôdas as coisas, tornadas epifania de Deus para quem elegu seguir o Cristo em generosidade total (170). In omnibus quaerant Deum: fio profundo que percorre as Constituições inaciaianas, e que não permite qualquer ruptura entre trabalho e oração, ação e contemplação, prática e teoria, vida e doutrina; convite à busca e ao encontro de Deus no contexto mesmo do mundo e da história onde Deus, no Cristo, se nos revela a fala: locutus est nobis ein Filio (171).

É dessa tradição -dessa visão- que me sinto solidário e participante. Nenhuma necessidade, para mim, de ir buscar ao marxismo uma superação da "cisão clássica" entre trabalho e contemplação, que a Fé cristã já realizara desde os escritos neotestamentários, na meditação sobre o mistério da Encarnação e suas implicações, e que o ensinamento tomista e a doutrina inaciana transmitiram-me com incomparável vigor ao longo da minha formação de jesuita.

VII - CONCLUSÃO

Ao têrmo do seu artigo O Pensamento Ideológico o Sr. Alfredo de Lage afirma que "salva a possibilidade de uma conciliação subjetiva entre catolicismo e marxismo estabelecida a favor de uma indistinção tática de conceitos" (P.I., p.213, grifado no texto), não conseguirá eu de mover, na minha Carta-resposta, a acusação que anteriormente me dirigira, a propósito do meu artigo sobre João XXIII, ou seja a de "difundir uma variedade de imanentismo dialético aparentada ao marxismo". Como pode o Sr. Lage acordar uma conciliação subjetiva com uma indistinção tática de conceitos, sem pôr em questão minha sinceridade intelectual e minha coerência moral, é um problema de psicologia cuja solução talvez êle possua. Em todo o caso, confessa que não lhe cabe - dizer como concílio "a filosofia cristã com o método de Marx", ou o que "finalmente predomina, se o imanentismo da realização temporal da essência humana ou a transcendência do espírito sobre tôdas as estruturas materiais" (P.I., p.192). Depois das longas explicações que procurei dar nas páginas precedentes, creio que ao leitor não será difícil concluir: nem ao Sr. Lage nem a ninguém cabe dizer como tal conciliação se opera, porque na verdade ela não existe, como não existe o falso dilema marxismo ou cristianismo, levantado a propósito de um artigo que, sem recusar a "justiça intelectual" devida a Marx (172),

inspira-se na mais pura tradição cristã, e firma-se nos mais sólidos fundamentos da Revelação e da teologia.

Reiteradamente, cansativamente, e constrangido pela lembrança permanente da advertência pascaliana le moi est haïssable, fui obrigado -pois se discutia a expressão do meu pensamento- a falar em primeira pessoa ao longo de tantas páginas. Seja-me permitido, em conclusão, abandonar de vez o plano pessoal para descansar numa perspectiva em que possamos todos, cristãos que somos, nos encontrar para além de toda contestação de opiniões.

Tal perspectiva se nos oferece, ampla e iluminadora, nas palavras do P. Henri de Lubac que figuram em epígrafe a essas páginas - de explicação: o Cristianismo não é uma grandeza histórica; a História, sim, é uma grandeza cristã. Palavras admiravelmente densas e profundas! Se o Cristianismo não é uma grandeza histórica, a História não poderá, em definitivo, julgá-lo, relativizá-lo, fixar-lhe fronteiras no tempo e nas culturas, ou celebrar os funerais de uma inevitável morte por inanição ou por súbita revolução, como ela o faz para com essas civilizações que a si mesmas se declaram mortais (173). Mas se, por outro lado, a História, é uma grandeza cristã, todas as suas águas tumultuosas ou serenas correm no sulco traçado no mais profundo da criação de Deus pela Cruz do Cristo, que marca o intervalo, os enigmas, o trabalho paciente, e também as aventuras, os riscos, as audácias, a esperança que exalta e a certeza da consumação vitoriosa, - pois da Cruz eleva-se a Ressurreição, e nela a renovação e divina transfiguração da história humana: "porque, se alguém está no Cristo, é uma nova criação que surge; o antigo ser desapareceu, um novo ser está presente"(2 Cor. 5,17).

oooooo)O(oooooo

N O T A S

(Introdução)

1. LAGU, Alfredo; O Pensamento Ideológico, apud "Vozes" 59 (1965) nº 3, p. 191-213. Citado no texto sob a sigla P.I.
2. LIMA VAZ, S.J., Henrique de, Acêrca de "A Formação marxista", apud "Vozes", 58(1964) nº 9, p. 641-651. Citado no texto sob a sigla C. R. Esta carta é uma defesa das posições tomadas no meu artigo A grande mensagem de João XXIII, apud "Síntese" nº 18, Abril-Junho de 1963, p.8-33. Citado no texto sob a sigla G.M..
3. Carta Magnifici pelo XI centenário da chegada dos Santos Cirilo e Metódio à moravia, A.A.S. 55 (1963) p.437.
4. DE LUBAC, Henri, A la recherche d'un homme nouveau, apud Affrontements mystiques, éd. du Témoignage Chrétien, Paris, 1949, p.17-92.
5. Segundo a palavra célebre de Santo Irineu: Omnem novitatem attulit, seipsum afferens qui fuerat annuntiatus. Hoc enim ipsum praedicabatur quoniam novitas veniet inhovatura et vivificatura hominum, Adv. Haer. IV, 34 (P.G.,7,1083-1084).
6. Para a caracterização do "mundo moderno", do ponto-de-vista teológico em que aqui nos colocamos, ver RAHNER, Karl Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen welt, apud Sendung und Gnade, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1959, p. 13-47.
7. Discurso na solene abertura do Concílio Ecumênico Vaticano II, R. E.B. 22 (1962), p. 1010-1016. Ver o comentário sugestivo de Jean Marie Le Blond, L'Eglise et les événements, apud "Christus", nº 45, Janv. 1965, p.42-55.
8. É conhecida a influência exercida entre nós nos anos 40 pelo livro de P. Leonel França S.J., A Crise do mundo moderno, publicado em 1941, e que teve ocasião de definir como "o mais bem sucedido ensaio brasileiro no campo da filosofia da cultura". Ver O Pensamento filosófico no Brasil de hoje, apud. "Revista Port. de Filosofia" 27 (1961) p. 266 nº 127.
9. Como marcos decisivos dessa evolução posso assinalar a leitura da célebre Carta Pastoral da Quaresma de 1947 do Cardeal Suhard, Essor ou déclin de l'Eglise e o encontro fulgurante, ainda em 1947, com a obra e o pensamento de Teilhard de Chardin, através da leitura de artigos e de manuscritos, então de circulação limitada.

10. Sobre êsse "dado específico" ver o estudo citado de Henri de Lubac, A la recherche d'un homme nouveau, e RAHNER, Karl, Sendung und Gnade, op. cit., p. 414-421.
11. Publicado na revista "Síntese", nº 8, Out.- Dez. 1960, p.45-69 e nº 9, Jan-Março 1961, p.35-66.
12. Hebr. 13,8.

NOTAS - I

13. Há uma pequena infidelidade na transcrição dasminhas palavras pelo Sr. Lage, que pode ter sua importância. Falo do Cristo como norma e paradigma do ser histórico do homem; o Sr. Lage me faz dizer que a Encarnação é paradigma da realização temporal do homem. Desde o meu ponto-de-vista, o matiz não tem relevância, pois a realização temporal é uma das dimensões- não a única nem a definitiva, pois o fim último do homem é transtemporal- do ser histórico do homem. Mas, desde o ponto-de-vista do Sr. Lage, a restrição do ser histórico do homem à sua realização temporal serve à maravilha do desígnio de mostrar que, para mim o sentido da Encarnação se exgota como normativa da realização temporal do homem. Evidentemente, desde que me sinto na perspectiva do ensinamento social da Igreja, que tem como objetivo imediato a realização temporal do homem, a norma do Cristo se mostra especificamente como reguladora última dessa realização. Trata-se, entretanto, de uma afirmação assertiva, não exclusiva, segundo o modo de falar dos lógicos. Por outro lado, se tãda a doutrina da Igreja decorre, imediata ou mediatamente, da Revelação de Jesus Cristo, se o Cristo não fôsse a norma também da realização temporal do homem, sôbre essa a Igreja nada teria a dizer: careceria de fundamento teológico para formular uma doutrina social.
14. Recorde-se a aplicação da doutrina tomista da participação às relações entre Cristo e os homens, à divinização do Cristão pela graça do Cristo. Ver FABRO, Cornelio, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, 2 ed., S.E.I.,m Torino, 1950 p. 307-314.
15. Como é sabido, autores como R. Kothern e J. Villain, preferem dar às suas exposições, hoje clássicas da doutrina social da Igreja, o título, mais próximo do caráter a um tempo existencial e normativo dessa doutrina, de "ensinamento social da Igreja". Do mesmo mo

do, o subtítulo da obra magistral de Calvez-Perrin, fala do "ensinamento social dos Papas". Assim se realça, com respeito a um aspecto da atividade docente da Igreja, o que L. Guissard denominou seu "lugar à parte, irreduzível à comparação de ideologias, êste lugar mesmo que a Igreja ocupa no mundo dos homens". Ver GUISSARD, Lucien, Catholicisme et progrès social, A. Fayard, Paris, 1959, p. 30.

16. Reportei-me, então, às páginas de CALVEZ-PERRIN, Eglise et Société économique, p. 141 e seqs., que apenas pretendi resumir. A verdade revelada que funda essa função judicatória da Igreja com relação às situações históricas do homem-situações nas quais está necessariamente implicada a própria significação que o homem real adquire na sua referência ao Cristo- é a verdade da soberania universal do Cristo sobre o mundo e a história, e seu lugar central na história da salvação. Verdade que se torna, cada vez mais, um dos temas privilegiados da Cristologia contemporânea. Ver, por exemplo, CONGAR, Yves M.J., Jalons pour une théologie du laïcat, - Cerf, Paris 1953, p.85-146, e recentemente, Eglise et Monde, Esprit, Février 1965, p.352-359; DANIELOU, Jean, Approches du Christ, Grasset, Paris, 1960, p.171-196. Tema que Karl Rahner apresenta à teologia como uma tarefa a realizar: como pensar o Cristo como "ontolôquia prospectiva" (a expressão é de Rahner), da história? Ver RAHNER, Karl, Probleme der Christologie von heute, apud Schriften zur Theologie, I, 3. Aufl., Benziger, Zürich-Köln, 1958, p. 188. Entretanto, o mesmo Rahner reconhece: "uma teologia da história verdadeiramente cristocêntrica, falta ainda quase totalmente" (ibid. p.221). Ora, êle não hesita em afirmar, falando da cristologia clássica: "As categorias ontológicas formais dessa cristologia, de natureza estática, não ordenam, ou pelo menos não claramente e explicitamente o Senhor à história da salvação (ou melhor: a história da salvação ao Senhor)" (ibid. p.187; grifado no texto). Trata-se, pois, de um tema em que um tomista eminente como Karl Rahner reconhece a insuficiência da cristologia que é, prevalentemente, uma cristologia tomista, para pensar a história sob a norma do Cristo. De que iremos acusar o grande teólogo? De marxista?
17. Jo. 3,21; ver I Jo. 3,19.
18. Não cabe aqui ulterior discussão sobre a estrutura da Antropologia cristã. Ver o magistral artigo de K. Rahner em que o problema das relações entre Cristologia e Antropoteologia é agudamente examinado: RAHNER, Karl, Anthropologie (Theologische), apud Lexikon

fur Theologie und Kirche, 2 Aufl., Herder, 1957, I, col. 618-627
(sobretudo col. 626).

19. Ver I. Jo. 3, 1-2; 4,7-12. E ver o admirável comentário desses textos por MOUROUX, Jeal, L'expérience chrétienne dans la première épître de Saint Jean, apud L'Expérience chrétienne: introduction à une Théologie, Aubier, Paris, 1952, p. 166-188.
20. II Petr. 1,4
21. MARTELLET, Gustave, Victoire sur la Mort, éléments d'une anthropologie chrétienne, éd. Chronique Sociale de France, Lyon, 1962, p. 116 (grifado no texto).
22. op. cit., p. 116
23. Analisei longamente a contradição inerente à concepção marxista - em Marxismo e Filosofia III, "Síntese", 1949, n- 3, p. 48-68. Sobre a "ateização" da escatologia cristã, ver LOWITH, Karl, Meaning in History, Chicago University Press, 1949; WINDLAND, Heinz-Dietrich, Christliche und Kommunistische Hoffnung, Marxismustudien III, Mohr, Tubingen, 1954, p.214-243. Mas é preciso medir a "radicalidade" dessa "superação" do Cristianismo na própria experiência de Marx: ver MOREL, Georges, Un athée absolu: Karl Marx, "Études", - Fevr. 1965, p. 155-170.
24. A linha Cristo-Igreja-Humanidade implica, do ponto-de-vista da condição humana um "envolvimento" da Igreja pelo mundo e pela história; mas, do ponto-de-vista da ordenação divina e a partir das linhas de força que irradiam do mistério do Verbo Encarnado, implica um "envolvimento" do mundo e da história pelo Cristo e pela Igreja. A expressão é do P. Congar no magistral artigo acima citado (Eglise et monde, "Esprit", Férv. 1965). Sobre o tema é indispensável consultar o estudo bíblico-teológico extremamente importante que acaba de publicar SCHILLENBEECKX, O.P., Edwar, Eglise et Humanité, "Concillium" (ed. fr.), nº 1, Janv. 1965, p..57-78. Note-se que o aprofundamento teológico desse tema deve levar em conta imperativamente a profunda mudança da concepção do mundo - nos tempos modernos, com relação à concepção antigo-medieval. Ver o estudo de AUER, Alfons, Gestaltwandel der christlichen Weltverstandnisses, apud Gott in Welt, Festgabe fur Karl Rahner, Herder, Freiburg i, B., 1964, p.333-365; e ainda, do mesmo autor, Weltoffener Christ: Grundsatizliches und Geschichtliches zur Laienfrommigkeit, Patmos Verlag, Dusseldorf, 3. Aufl., 1963, p.59-75. Por

outro lado, o problema adquire uma nova dimensão a partir da noção profundamente teológica, de diálogo, tal como o Santo Padre Paulo VI a apresenta na Encíclica Ecclesiam Suam; e uma nova substância teológica com os dois primeiros capítulos sobre O Mistério da Igreja e sobre O Povo de Deus, da Constituição dogmática Lumen Gentium. Do ponto-de-vista pastoral, não menos importância adquire o esquema XIII e sua futura discussão: ver DANIELOU, Jean, Le sujet du schéma XIII, "Études", Janv. 1965, p.5-18. Sob o ângulo da teologia bíblica neotestamentária, ver a síntese magistral de SCHNACKENBURG, Rudolf, Die Kirche im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae, 14), Herder, Freiburg, 1963, p.156-165.

25. MOUROUX, Jean, Le Mystère du Temps: approche théologique, Aubier, Paris, 1962, p. 154-155.

26. Ver Apoc. 1,8; 22,13: o Cristo, Alfa e Omega.

27. Ver Jo. 1, 14-18; Colosss., 19-20; 2-9.

28. É a profunda verdade teológica dos versos de Peguy:

"Car le surnaturel est lui même charnel
Et l'arbre de la grâce est raciné profond
.....
Et l'arbre de la grâce et l'arbre de nature
Ont lié leus deux troncs de noeuds si solennels
Ils ont tant confondu leus destins fraternels
Que c'est la même essence et la même stature

(Les Tapisseries: Ève)

29. Presente nessa expressão acabada do espírito grêgo que é o sistema aristotélico, tal postulado impõe-se com nitidez desconhecida até então à inteligência cristã, quando da entrada de Aristóteles no Ocidente medieval, e provoca a grande "crise do século XIII". Ver TRESMONTANT, Claude, La métaphysique du Cristianisme et la crise du XIIIème siècle, Seuil, Paris, 1964, p.9-39; e o capítulo sobre a "eternidade do mundo", p. 216-254. Gênios como S. Boaventura e Santo Tomás identificaram-no plenamente e o superaram, ainda que em direções diferentes. É possível dizer o mesmo de todos os epígonos? Eis uma questão que importa sumamente para a exata colocação do problema "Tomismo e história".

30. Ver o texto capital de Adversus Haereses, III, 16,6 (ed. Sangnard, Sources chrétiennes 34, Cerf, Paris, 1952, p.292.

31. Adv. Haer. III, 20,2 (Sangnard, p.342).
32. Ver a admirável síntese de VON BALTHASAR, Hans Urs, Parole et Mystère chez Origène, Cerf, Paris, 1957. E, sobretudo, DE LUBAC, Henri, Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Aubier, Paris, 1950, p.337-373; ver p. 391: "Le Mystère chrétien, en effet, n'est pas à contempler curieusement comme un pur objet de science, mais il doit être intériorisé et vécu. Il trouve sa plénitude en s'agevant dans les âmes". Ver ainda a tese de HARL, Marquerite, Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné (Patristica Soborensia, 2) Seuil, Paris, 1958.
33. Lembremos, ao menos, a passagem famosa do Liv. VII, c.18 das Confessiones. E o breve, mas substancial estudo de Camelot, O. P., Th., Le Christ, Sacrement de Dieu, apud L'Homme devant Dieu, Mélanges - offerts au P. Henri de Lubac, Aubier, Paris, 1963, t.I., p.355-363.
34. In Ep. Jo. ad Parthos, tr. X (P.L., 35,2055).
35. VON BALTHASAR, Hans Urs, La Théologie de l'Histoire (tr.fr.), Plon, Paris, 1955, p. 22-25. Ver ainda as reflexões decisivas sobre o Cristo, única analogia entis concreta, p. 67, n. 1. BALTHASAR voltou ao tema em Parole et Histoire, apud La Parole de Dieu en Jésus Christ (Cahiers de l'Actualité religieuse 15), Casternan, Tournai, 1961, p.227-240. Do ponto-de-vista original e profundo de uma estética teológica (reflexão sobre a Revelação à luz do transcendental belo) o Cristo é estudado como centro da "figura" (Gestalt) - em que se manifesta concretamente, pelo testemunho de Deus na história e no mundo, a divina Revelação. Ver VON BALTHASAR, Herrlichkeit, eine theologische Asthetik, Bd. I, Schauder Gestalt, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, p.445-505, Recorde-se também o admirável capítulo de GUARDINI, R., Das Wesen des Christentums, Werkbundverlag, Wursbug, 5. Aufl., 1958, p. 22-80.
36. Ver o artigo de Rahner, Karl, Anthropozentrik, Lexikon fur Theol. u. Kirche, 2. Aufl. I, col. 632-634. Rahner mostra como, a partir da Encarnação, "a oposição entre Teocentrismo e Antropocentrismo é, precisamente, a interpretação do ser humano a qual nos devemos libertar; pois não existe mais nenhuma Teologia teórica e prática que não seja, em si mesma, uma Antropologia" (col. 633). Acusaremos o maior teólogo contemporâneo, que é um dos teólogos do Papa no Vaticano II, de "inversão de valores" de opor o "mistério de Deus revelado ao homem" e "o mistério do homem revelado ao homem através do Cristo" (P.I., p.194).

37. Nesse sentido, não posso aceitar o que diz o sr. Lage: "... nem todo sistema materialista é necessariamente ateu. P. ex., o marxismo é uma afirmação do Absoluto. O Deus cuja recusa êle implica é o Deus transcendente" (P;I.,p.193), Impossível dissociar, no marxismo, materialismo e ateísmo. E o Absoluto que seja pura imanência no devir histórico, é uma contradição in terminis. Êste o pro-
-ton pseûdos da filosofia marxista. Demonstrei-o em Marxismo e Filosofia III, "Síntese", Jul-Ste. 1959, O.48-68.
38. Permito-me remeter ao meu artigo A Dialética das Idéias no "Sofista", na "Rev. Portuguesa de Filosofia", 10 (1954), p. 3-44.
39. Ver Santo Tomás: "in ratione distinctionis est negatio", C. Gent, I, c. 71.
40. "Die ungeheure Macht des Negativen", Phaenomenol. des Geistes, - Vorrede, ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952, p. 29.
41. Hegelianismo e Tomismo: tema imenso, impossível de ser tratado aqui. No que se refere ao "método dialético" fica claro entretanto, desde logo, que a Dialética hegeliana é uma dialética que se desenvolve no plano do "conceito" (Begriff) e supõe a identidade radical do ser e do pensar, identidade que, luta que corôa o Sistema. A Dialética tomista é uma dialética em que o ato de existir (ipsum esse) é primeiro, e o ato de afirmação eleva o conceito a uma relação não de identidade unívoca e absoluta mas de identidade análoga e proporcional com o ser. A Dialética tomista é uma dialética como analogia: ver CORETH, Emmerich, Metaphysik, eine methodisch-systematische Grundlegung, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1961, p.340-348. Sobre a dialética hegeliana e a dialética de Inspiração tomista, ver p.83; 102-104. No sentido de ser uma dialética als Analogie, B. Lakebrink, num livro importante mas do qual não subscrevo tôdas as posições, propõe para a dialética tomista a denominação de Analética, de analégein, "elevar a uma unidade proporcional uma multiplicidade dada". Ver LAKEBRINK, Bernhard Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Verlag J.P. Bachem, Köln, 1955, p.437, n.7. Se se restringe, com Lakebrink, o têrmo Dialética ao movimento do pensamento que se identifica ao ser, o tomismo, sendo analético não é dialético. Mas Lakebrink reconhece que Dialética e Analética, tal como êle as define, admitem ambas "a negatividade transcendental da essência" - (op.cit,m p.414). O que basta para afirmar que a Analética é, igualmente, uma Dialética de afirmação, título que André Marc esco

- lheu para a sua exposição da metafísica tomista. Ver MARC, André, Dialectique de l'Affirmation, Desclée, Bruxelles-Paris-1952. Como é sabido, este eminente tomista, citado aliás pelo Sr. Lage entre "os mestres contemporâneos do tomismo", construiu sua obra notável através da utilização sistemática do método dialético. Ver seu artigo programático, Méthode et Dialectique, apud Aspects de la Dialectique (Recherches de Philosophie II), Desclée, Paris, 1956, p.9-99).
42. Assim, precisamente, é interpretada pelos marxistas: ver o livro de KANAPA, Joan, La doctrine sociale de l'Église et le marxisme, Editions Sociales, Paris, 1962.
43. Adesão, diz Santo Tomás, que não é feita a uma proposição abstracta mas à realidade existencial do mistério de Deus que se revela no Cristo: Actus credentis non terminatur ad anuntiabile sed ad rem (S.T., II. IIae, q. 1, a.2 ad 2m). Nesse sentido, por ser um ato que é síntese concreta-existencial- de verdade e vida, a Fé é, por excelência, um ato personalizante: ver S.T., II. IIae, q.11, a.1, e o estudo preciso de MOUROUX, Joal, Je crois en Toi: structure personnelle de la Foi, Revue des Jeunes, Paris, 1948, sobretudo do p. 45-74. Ver ainda LATOURELLE, S.J., René, Théologie de la Révélation, Desclée, Paris, 1963, sobretudo os capítulos sobre "história e revelação" (p.366-382) e "Encarnação e revelação" (p. 384-402).
44. Ver o estudo de HUBY, S.J., Joseph, La connaissance de foi dans Saint Jean, em apêndice ao livro Le Discours de Jésus après la Cène, Beauchesne, Paris, 1943.
45. Embora a doutrina social da Igreja, voltada para os problemas da realização temporal do homem não pertença, como tal, à esfera das verdades estritamente reveladas (objeto do ato de Fé), o motivo último da sua aceitação por parte dos católicos, seja do ponto-de-vista do motivo intrínseco (o Cristo, norma da existência humana), seja do ponto-de-vista do motivo extrínseco (a função docente da Igreja), é um motivo sobrenatural de Fé. Existe uma analogia fidei que ordena às verdades imediatamente reveladas (de fide divina) as verdades mediadamente reveladas, as conclusões teológicas, as decisões prudenciais da Igreja e mesmo as verdades de ordem natural implicadas na Revelação. Trata-se, em suma, de uma analogia interior à intelligentia fidei e ao seu desenvolvimento. VER CONGAR, Y.J.M., La Foi et la Théologie, Desclée, Paris, 1962, p.93-120.

46. É o que faz Gaston Fessard S.J., num livro que faz exatamente o inverso do br. Lage: enquanto este abandona a Hegel e Marx a Dialética, Fessard reivindica-a, de direito, para a expressão lógica da Fé, e mostra a sua realização genial na Dialética dos Exercícios Espirituais. Ver FESSARD, Gaston, La Dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola, Aubier, Paris, 1956, p.34. Dentro de uma perspectiva análoga, ver RAHNER, Karl, Die ignatianisch Logik der existentiellen Erkenntnis, apud Ignatius von Loyola: seine geistliche Gestalt und seine Vermachtnis, Echter Verlag, Würzburg, 1956, p.346-405; reproduzido em Das dynamische in der Kirche (Quaestiones Disputatae, 5), Herder, Freiburg i. B., 1958, p.74-148. E seja-me permitido remeter ao meu artigo, Discricção e Amor: a propósito da "eleição" inaciana nos Exercícios "Verbum", 13 (1956) p. 459-484).
47. Ver AUBERT, Roger, Le Problème et l'acte de foi: données traditionnelles et résultats des controverses récentes, E. Warny, Louvain, 1945, p. 343-356. E ver a análise da Grammar of Assent, por MÉDON-CELLE, Maurice, Oeuvres philosophiques de Newman, Aubier, Paris, 1945, Intr., p.114-137.
48. Seria interessante e extremamente instrutivo para captar a significação de certas questões que hoje se declaram no seio do catolicismo brasileiro, analisá-las à luz das controvérsias que se desenvolvem em torno da obra de Blondel. A documentação impressionante reunida nos volumes da correspondência de Blondel recentemente publicado, permite estabelecer uma tipologia de atitudes em face do problema "Igreja e cultura moderna" que explica muita coisa, parece-me, do que hoje acontece no Brasil. Ver Correspondance avec Auguste Valensin (1899-1912), 2 vols., Aubier, Paris, 1957: - id. (1912-1947), Aubier, 1965; Au coeur de la crise moderniste: le dossier inédit d'une controverse, ed. por R. Marlé, Aubier, Paris, 1960; Lettres philosophique, Aubier, Paris, 1961; Correspondance philosophique avec Lucien Laberthonnière, ed. Cl. Tresmontant, - Seuil, Paris, 1961.
49. As discussões recentes em torno da dialética blondeliana entre BOUILLARD, Henri, Blondel et la Cristianisme, Seuil, Paris, 1961 e DUMÉRY, Henry, Raison et Religion dans la Philosophie de l'Action Seuil, Paris, 1963, ao oferecer a prova da atualidade do pensamento blondeliano, ilustram sua originalidade precisamente como esforço de superação, na perspectiva da reflexão cristã, do dualismo entre idéia e existência. É conhecido, por outro lado, o pro-

fundo cristocentrismo do pensamento de Blondel, e a sua idéia do --
Cristo como aquêlo vinculum substantiale postulado por Leibniz.--
Uma palavra inédita de Blondel mostra que o seu cristocentrismo
era pensado, de resto, numa perspectiva dinâmica de interpretação
do sentido da história: A mesure que l'humanité grandit, le Christ
se lève (citado por BOUILLARD, op. cit., p.200). A expressão é de
uma carta a Victor Delbos, de 6 de Maio de 1889, No contexto Blon-
del se refere ao ritmo ternário da dialética hegeliana que, diz é-
le "me plait fort"; mas, com a condição de se reconhecer no Cristo
a Síntese concreta sempre mais rica à medida que a reflexão cris-
tá se esforça, numa tâche perpetuelle por traduzí-la em idée chré-
-tienne.

50. Ver a rigorosa exposição de CARTIER, Albert, Existence et Vérité: philosophie blondélienne de l'Action et problématique existentielle, Privat, Toulouse, 1955.
51. Ver HENRICI, Peter, Hegel und Blondel: eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der "Phaenomenologie de Geistes" und in der ersten "Action (Pullacher philosophische Forschungen, III), Verlag Berchmanskolleg, Pullach bei München, 1958.
52. Sobre a importância da praxis no pensamento contemporâneo, ver o artigo de JOLIF, O.P., J.Y., Théologie morale et philosophie contemporaine, "Revue des Sciences Philos. et Theol." 48 (1964), p. 3-19. Por outro lado eis o que escreve um especialista eminente da doutrina social da Igreja, que seria insensato e ridículo arguir de imanentismo marxista: "Même quand le christianisme découvre à l'homme sa vocation surnaturelle, il ne lui découvre que son existence même. La grâce est immanente à l'existence, bien que non immanente à la nature. Il n'a aucun extrinsécisme dans les interventions du christianisme em matière sociale: c'est au nom de l'homme, de l'homme réel dans toute sa dimension de nature et grâce que le christianisme saisit l'existence sociale dans sa totalité... Ce modèle social... assume toute l'humanité et est immanent à l'existence concrète et historique... La doctrine sociale n'est pas matière à pure apécultation, elle est une forme à donner au monde: elle conduit donc nécessairement à une action sociale". BIGO, Pierre, La doctrine sociale de l'Église, P.U.F., Paris, 1965, p.100-101 (grifado no texto).

NOTAS - II

53. Não iremos perder-nos numa "querella de prefixos". Embora Maritain pretenda denominar-se, inclusive, paleotomista, é evidente que os tomistas contemporâneos com relação, por exemplo, aos representantes da escola tomista clássica, um Capreolo, ou um Caietano, serão neotomistas, a menos que pretendam reproduzir apenas literalmente o ensinamento daqueles autores. Nesse sentido, todos que se colocam sob o signo do vetera novis augere de Leão XIII, devem ser ditos neotomistas.
54. Como é sabido, o problema histórica dessa reconstituição divide - mesmo os melhores historiadores: ordo theologicus, como propõe - Gilson no seu clássico Le Thomisme? Ou ordo philosophicus como é geralmente seguido em obras não menos clássicas como as de Sertilanges ou de Manser? Ver as considerações de JOLIF, J.Y., Le sujet pratique selon Saint Thomás d'Aquin, apud Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui (Recherches de Philosophie, VI), Desclée, Paris, 1963, p. 13-44.
55. Vê-se quão útil aparece, nessa ordem de idéias, a distinção que - os autores alemães recentes fazem entre o thomanisches Denken (o pensamento de Santo Tomás) e o thomistisches Denken (o pensamento dos seus discípulos). E sobre a distinção entre o "tomismo" de - Santo Tomás e o "tomismo" das escolas, bem como sobre a essência da "atitude" (Haltung) tomista, ver as considerações profundas de PIEPER, Joseph, Über die Aktualität des Thomismus, apud Philosophia Negativa: zwei Versuche über Thomaz von Aquin, Kösel, München, 1953, p. 49-90.
56. Ver Acta Romana Soc. Jesu, 1917, p. 318-319.
57. Para convencer-se disso, basta comparar as exposições clássicas - das 24 teses de Guido Matiussi, S.J., e R. Hugon O.P., e a que - nos oferece um conhecido tomista contemporâneo GRENET, Paul, Les 24 thèses thomistes: de l'évolution a l'existence, Tqui, Paris, - 1963.
58. Ver o artigo de KOSER, O.F.M., Frei Constantino, Escolástica e - "aggiornamento" do ensino da Igreja, R. E. B., 25 (1965), p.28-48. As considerações judiciosas que aí desenvolve o eminente mestre - franciscano aplicam-se particularmente ao neotomismo. Ver sobretudo, p. 35-36; 41-43.
59. Vejam-se as páginas clássicas de CHENU, M.D., Introduction à l'é-

- tude de Saint Thomas d'Aquin, Vrin, Paris, 1950, p.11-65; id, -
Saint Thomaz d'Aquin et la Théologie, (Maîtres Spirituels, 17), -
Seuil, Paris, 1959, p.88-94, e ainda as considerações de OEING-HAN
NHOF, Ludger, Thomaz von Aquin und die Situation des Thomismus -
heute, "Philosophisches Jahrbuch", 70 (1962), 1, 17-33.
60. Sobre a complexa "intenção" de Santo Tomás, teólogo e filósofo, -
ver HAYEN, S.J., André, La communication de l'être selon Saint Tho-
mas d'Aquin, I, La Métaphysique d'un théologien, Desclée, Paris-
Louvain, 1957, p. 15-40.
61. Foi chrétienne et pensée contemporaine, Publ. Universitaires de -
Louvain, 1952, p. 170.
62. Em ensaio introdutório ao livro de METZ, Johannes B. Christliche
Anthropozentrik: über die Denkfotn des Thomas von Aquin, K sel, -
München, 1962, p. 9-20.
63. Ver HAYEN, S.J., André, "Aqua totaliter in vinum conversa": Philo-
sophie et Révélation chez Saint Bonaventure et Saint Thomaz d'A -
quin, apud Die Metaphisik in Mittelalter (Vorträge des II. Inter-
Kongr. für mittelalt. Phil.). W. de Gruyter, Berlin, 1963, p.317-
324.
64. Ver as obras clássicas de GILSON, Etienne, Le Thomisme, 5 éd., -
Vrin, Paris, 1944, e L'Esprit de La Philosophie médiévale, 2 éd., -
Vrin, Paris, 1944; e ainda o estudo magistral de HAYEN, André, -
Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise, Publications Universi-
taires, Louvain, 1952.
65. Sobre a "visão do mundo" do homem clássico, seja-me permitido re-
meter a Cristianismo e consciência histórica, I, art. cit., p.55-
56. Visão que, sobretudo na forma acabada que lhe dá o Estoicis-
mo-Deus, sive Natura - seduz ainda longamente os espíritos moder-
nos, um Goethe por exemplo, Ver VON BALTHASAR, H.U., Dieu et l'hom-
me d'aujourd'hui (tr.fr.), Desclée, Paris, 1958, p. 33-64. É a
visão de um cosmos estático e hierarquizado, em planos ascenden-
tes de perfeição, e cuja ordem o homem -o microcosmos- reflete ou
deve refletir, ao menos no ato supremo que é a contemplação do Sá-
bio.
66. No artigo Aux avante-postes de la pensée chrétienne, apud Feu la
Chrétienté, Seuil, Paris, 1950, p. 227. Ver o excelente capítulo
de MOIX, Candide, La Pensée d'Emmanuel Mounier, Seuil, Paris, 1960,

- p.303-324. A filiação tomista de Mounier, seja-me permitido observar, prende-se intimamente à influência que sobre ele exerceu Maritain, e que C. Moix destaca ao longo do seu livro. E a essa influência que Mounier deve provavelmente o papel exercido na formulação do seu pensamento pela distinção entre "indivíduo" e "pessoa", um dos pontos discutíveis, é preciso dizê-lo, do seu personalismo, Ver CROTEAU, J., Les fondements thomistes du personalisme de Maritain, Impr. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1955, p.25.
67. Não é por acaso que o exame magistral do pensamento teilhardiano por um teólogo notável, referia-se 25 vezes a Santo Tomas. Ver SMULDERS, S.J., Pierre, La vision de Teilhard de Chardin: essai de réflexion théologique (tr. fr.), Desclée, Paris, 1964. A tradução brasileira dessa obra, sob muitos respeito decisiva (ed. Vozes, Petrópolis, 1965), deveria dar o sinal de partida, entre nós, para o estudo verdadeiramente sério da obra de Teilhard, e deveria colocar um definitivo ponto final nos pronunciamentos incompetentes e infundados sobre Teilhard, que aqui e ali ainda se lêem e se ouvem.
68. Veja-se, por exemplo, a noção teilhardiana de "transformação criadora", para a qual Teilhard encontrou a adesão de um tomista célebre, o P. Sertillanges, O.P. Ver a discussão de BARTHELEMY-MADAU-LE, Madeleine, Bergson et Teilhard de Chardin, Seuil, Paris, 1963, p.49-61.
69. Col. Le Signe, Arthème Fayard, Paris, 1960. Ver uma apreciação judiciosa desse livro importante por MALEVEZ, S.J., Léopold, Le Croquant et le philosophe, "Nouvelle Revue Théologique", 82 (1960) p. 897-917.
70. Op. cit., p. 147-148.
71. Op. cit., p. 125
72. Op. cit., p. 146
73. Op. cit., p. 146
74. Op. cit., p. 238
75. É o título de um dos capítulos mais sugestivos de Gilson. Ver Le Philosophe et la Theologie, ch. X, p. 217-232.
76. Ver SOEHNGEN, Gottlieb, art. Neuscholastik, Lexikon für Theol. und Kirche, 2. Aufl. Bd. VII, col. 923-926.

77. SÖEHNGEN, G., art. cit., pol. 924.
78. Como é sabido, essa reinterpretação da metafísica tomista se faz, ela mesma, em direções diversas e mesmo opostas em alguns pontos: prova da vitalidade do tomismo contemporâneo. Duas direções fundamentais: no plano da teoria do conhecimento e no plano da metafísica pròpriamente dita. No primeiro, é a teoria tomista do juízo - que é revista e reformulada em função do ato de afirmação. Pioneiro, nêsse campo foi o P. Joseph Maréchal, S. J., ao instituir seu célebre confronto entre Tomismo e Filosofia crítica. E foram principalmente os tomistas alemães, como era de se esperar que desenvolveram esta linha. Entre êles, convém citar Gusrav Siewerth, Max Müller, Karl Rahner, Johannes B. Lotz, Bernhard Welte. No plano - pròpriamente metafísico, a redescoberta do esse tomista reconhece, sem dúvida, em Maritain e Gilson seus chefes de fila. A obra capital de Gilson, L'Être et l'essence (1948), marca uma data decisiva e capital na história do tomismo contemporâneo. A. Marc. S.J., J. de Finance, S.J., L.B. Geiger, O.P., Cornélio Fabro, Louis de Rayemacker, são alguns nomes que se podem citar entre os fatores da renovação contemporânea da metafísica tomista, ou da metafísica de Santo Tomás.
79. Ver, a propósito, FABRO, Cornelio, Partecipazione e causalità secondo San Tommas d'Aquinno, S.E.I.I., Torino, 1960, p. 7-66. E ver, sobretudo, a obra capital de SIEWERTH, Gustavo, Das Schicksal der Metaphysik von Thomaz .Zu Heidegger, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959.
80. Ver OEING-HANNHOF, L., Thomaz von Aquim und die Situation des Thomismus heute, art. cit., p.33.
81. Ver, por exemplo, as lições de Max Müller na "Chaire Cardinal Mercier" de Louvain em 1957, publicadas sob o título Expérience et Histoire, Publ. Universitaires de Louvain, 1959.
82. Em dois volumes, 'Recherches de Philosophie, V), Desclée, Paris, 1959. Não me alongarei aqui sôbre a discussão suscitada em tôrno dessa obra, que retoma trabalhos anteriores, e aprofunda a dialética do ato livre proposta no livro La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, aplicando-a, de um modo discutível na minha opinião, a certos problemas do "progressismo" e dos padres-operários. Parece excessivo, entretanto, colocar o pensamento de Fessard no gênero da "Sofística", como faz GABORIAU, O.P., Florent, Nouvelle Initiation Philosophique, t. 3, Phénoménologie

- de l'existence (Gravitatione 2), Gasterman, Paris, 1963, p.491-492.
83. Na obra, já citada, Christliche Anthropozentrik: über die Denkform des Thomaz Aquin, Kösel, München, 1962.
84. Metz analisa, sob a luz da Denkform antropocêntrica, algumas dessas categorias: op. cit., p. 52-89.
85. Como diz Karl Rahner na sua Introdução, Santo Tomas se nos apresenta então, não tanto como um terno como quanto um "princípio" - (op. cit., p. 19): um princípio que permanece. Nessas páginas (15-19), Rahner situa o sentido exato da tentativa do seu discípulo, no intuito de prevenir interpretações estranhas à intenção de Metz.
86. Ver Le Philosophe et la Théologie, p. 121: a história é contada - com a fina verve de Gilson, no capítulo V do livro. O ponto-de-vista de Gilson inspira em grande parte a obra que vem sendo publicada pelo P. André Hayen, S.J., desde Saint Thomaz D'Aquin et la vie de l'Eglise (1952), até La Communication de l'être d'après Saint Thomás d'Aquin (1957 e segs.).
87. Sobre a posição de Gilson, ver VIGNAUX, Paul, Philosophie Chrétienne et théologie de l'histoire, apud L'Homme devant Dieu (Mélanges offerts au R.P. Henri de Lubac) Aubier, Paris, 1964, vol. III, p. 263-275.
88. Ver o capítulo de CHENU, M.D., La Théologie au Saulchoir, apud La Parole de Dieu I, La foi dans l'intelligence, Cerf, Paris, 1964, p. 243-282.
89. Ver sobretudo La Théologie comme science au XIIIème siècle, publicado em 1927 nos "archevis d'histoire doctrinale et lilléraire du Moyen Âge", e reeditado em 1943 e 1957 (Vrin, Paris).
90. Ver op. cit., Ch. XI, p. 255-276. No mesmo sentido de Chenu ver - CHIFFOLOT, O.P., T. G., Saint Thomaz et l'Histoire, apud Approches d'une théologie de l'histoire; Cerf, Paris, 1960.
91. No seu livro Saint Thomaz d'Aquin et la vie de l'Eglise, Publ. Univ., Louvain, 1952, e no artigo La Structure de la Somme Theologique et Jésus, "Sciences Ecclesiastiques" 12(1960) p. 59-82.
92. Structures et méthode dans la Somme Theologique de Saint Thomas D'Aquin, Desclée, Paris, 1960.

93. Ver o artigo Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der "Tertia" apud Gott in Welt (Festgabe für Karl Rahner), Herder, - Freiburg i. B., 1964, II, p. 3-42.
94. Sobre a noção cristã do homem como pessoa, ver o artigo de RAHNER, Karl, Mensch (theologisch) apud Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Herder, 1962, VII, col. 287-294. E para compreender como a noção cristã de pessoa assume interiormente e transforma radicalmente a noção aristotélica de indivíduo, ver o capítulo admirável de MOUROUX, Jean, Sens Chrétien de l'homme, Aubier, Paris, 1945, p. 105-130. Ver Também MARTY, S.J., François, La perfection de l'homme selon saint Thomaz D'Aquin (Analecta Gregoriana, 123) Univ. Grerienne, 1962, p. 134-152. Tanto Marty (op. cit., p. 160, n. 66) quanto MARC, André, Psychologie Réflexive, Desclée, Paris, t. II, p. 377-403, admitindo embora a distinção de "indivíduo" e "pessoa", modificam, na realidade e profundamente o conteúdo da noção aristotélica de indivíduo e mostram o risco de se durcir - (como se exprime Marty) a distinção: "il ne faut pas oublier surtout que la personne inclut l'individu et ses déterminations matérielles" (marty, ibid.).
95. Sobre as linhas de fundo da antropologia medieval, ver a conferência magistral de CHENU, O.P., M.D., Situation Humaine, corporalité et temporalité, apud L'Homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age, Actes du Ier. Congrès de Philosophie médiévale, - Louvain, 1960, p. 23-49, reproduzida em la Parole de Dieu, II, - L'Evangile dans le temps, Cerf. Paris, 1964, p. 411-436.
96. Ver o artigo sugestivo de BRETON, Stanislaw, Le problème actuel de l'anthropologie thomiste, apud "Revue philosophique de Louvain", 61 (1963), p. 215-240.
97. Ver WALTE, Bernhard, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers - und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, apud "Symposion" (Jahrbuch für Philosophie), Verlag Karl - Alber, München, Bd. II, 1949, p. 6-190 (particularmente a 2a. parte, p. 71-178).
98. Ver DUBARLE, O.P., Dominique, Sciences modernes et être spirituel de l'homme, apud Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit (Naturwissenschaft und Theologie III), Karl Alber, München, 1960 p. 108-159. Completar com as reflexões do mesmo autor, Concept de la matière et discussions sur le matérialisme, apud Scien-

ce et Matérialismo (Recherches et Débats, 41), Arthème Fayard, Paris, 1962, p.37-70.

99. Ver de FINANCE, S.J., Joseph, Essai sur l'agir humain, Iniversité Grégorienne, Rome, 1962. Veja-se, sobretudo, as passagens sobre o dépassement para os outros, a humanidade, o cosmos e Deus (p. 175-198) e o capítulo sobre "o agir humano no mundo" (p.387-427).
100. Ver MARTY, S.J., François, La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin: ses fondements ontologiques et leur vérification dans l'ordre actuel, citado na nº 94, Ler sobretudo a Conclusão (. 267-277).

N O T A S - IV

101. Ou o Humanismo cristão, como se exprime MESSNER, Johannes, Die soziale Frage, 6. Aufl., Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1956, p.330-334, tratando precisamente dos fundamentos da doutrina social da Igreja.
102. O advérbio "definitivamente" tem, no meu texto, um sentido conclusivo: "afinal". Não pretendo dizer, evidentemente, que as obras e concepções do homem possam ser, pela ideologia, relativizadas definitivamente, e o homem, não. Com efeito, elas não são relativizadas em si mesmas, pois a sua validade intrínseca não é afetada pela utilização ideológica. E nem mesmo no plano da ideologia não "definitivamente" relativizadas, pois as ideologias são transitórias.
103. Assim, quando falo da "agressividade crescente" de que se arma a "ideologia dos direitos e da esfera privada do indivíduo" em face das interpretações ideológicas que inspiram a concretização do movimento da socialização em "realizações históricas de dimensões gigantescas" (G.M., p.21), o Sr. Lage traduz como se, para mim, a reação contra o "espectro do totalitarismo" (P.I., p. 201) não se inspirasse também "em uma autêntica visão da pessoa" (P.-I., p. 201). Tanto se inspira, que a mais vigorosa -a única eficaz- reação contra o "espectro do totalitarismo", que é a doutrina social da Igreja, parte precisamente de uma "autêntica visão da pessoa", que procurei delinear no meu artigo. Mas, o Sr. Lage se apóia na suposição de que, para mim, na "pré-história em que nos achamos", tôdas as visões na esfera social são ideológicas. Só conta o homem concreto. Suposição errada, como mostrar.

104. Ver as distinções propostas por DEBRUN, Michel, Ideologia e Realidade, ISEB, Rio, 1959, p. 9-19. A "ideologia" a que se refere permanentemente o Sr Lage no seu artigo, entra na categoria da "ideologia parcial"; ao passo que, da minha parte, tenho em vista a "ideologia total". Esta distinção, como é sabido, deve-se a MANNHEIN, Karl, Idéologie et Utopie, tr. fr., Rivière, Paris, 1956, p. 41-72. Em resumo, pode ser assim caracterizada: a "Ideologia parcial" origina-se no comportamento psicológico, e não põe em questão a Weltanschauung do adversário; a "ideologia total" tem raízes histórico-sociais e envolve toda a realidade na perspectiva de uma "visão do mundo". O conceito de Weltanschauung está explicado por Mannheim em artigo de 1922, que contém o primeiro esboço da noção de "ideologia total": On the interpretation of Weltanschauung, apud Essays on the Sociology of Knowledge (tr. ingl.), Oxford University Press, New York, 1952, p. 33-83.
105. Ver MANNHEIN, Karl, Idéologie et Utopie, op. cit., p. 55-56.
106. Sobre a origem e o desenvolvimento das investigações sobre o pensamento ideológico (Ideologieforschung), ver DEMPE, Aloys, Kulturphilosophie (Handbuch der Philosophie) Oldenbourg, München, 1932, p. 49-57.
107. Sobre "mentalidade" e "ideologia" ver o artigo de RUSCHEMEYER, D. Mentalität und Ideologie, apud Soziologie (Fischer Lexikon, 10), Fisher, Frankfurt, 1958, p. 181-184.
108. É aqui que se inserem os problemas "ideologia e alienação" e "ideologia e consciência falsa", ponto de encontro do psicólogo e do social. Desde o ponto-de-vista de um marxismo élargi, uma contribuição importante a esses problemas é a de GABEL, Joseph, La fausse conscience: essai sur la réification, (Arguments, 11), Ed. de Minuit, Paris, 1962.
109. Aliás, deve-se observar que o próprio marxismo oficial soviético admite a presença de determinados valores humanos universais nas ideologias. Ver WETTER, Gustav A., Sowjetideologie heute I, Fisher, Frankfurt a. M., 1962, p. 241-243.
110. Ver ARON R., Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'Objectivité historique, Gallimard, Paris, 1938, p. 313.
111. Permito-me remeter à demonstração que apresento dessa passagem -

do logos ao mito no marxismo, em Marxismo e Filosofia, III, "Síntese", nº 3, 1959, p. 48-60.

112. Ver I Cor. 15, 28. No sentido dessa paz final é que se verifica plenamente a fórmula admirável de Santo Tomás: Divina paz facit omnia ad se invicem concreta. (In lib. de divinis Nominibus, - cap., 11, loc. 2).
113. Ver o artigo Christianisme et Histoire, "Études", Sept. 1947, p. 166-184 (ver p. 183).
114. Tratei esse ponto, inclusive com referência à escatologia marxista, no meu artigo A Assunção de Maria e a esperança cristã, "Verbum", 17 (1960) p. 271-286.

N O T A S - V

115. VER CALVEZ, S.J., Jean-Yves, Eglise et Société économique II - (L'enseignement social de Jean XXIII), Aubier, Paris, 1963, p.20.
116. O Sr. Lage denomina "matéria neutra" a "complexidade progressiva dos fatores e técnicas que o crescimento material e cultural da humanidade põe à disposição do homem" (P. I., p.203). Como se - essa "complexidade progressiva" não fôsse também ela le fait de l'homme (CALVEZ, op. cit., p. 20), e como se a humanidade fôsse alguma coisa além de um conceito abstrato, fora dos homens concretos que a constituem!
117. Ver CALVEZ, J. Y., op. cit., p. 21-22.
118. Ver CALVEZ, J.Y., La socialisation dans la pensée de l'Église, - "Revue de l'Action Populaire" (158 (mai 1962), p. 517-528 (ver - p. 521).
119. Ver a exegese munuciosa de MESQUITA, Luiz José, As Encíclicas sociais de João XXIII, José Olympio, Rio, 1963, I, p. 176-177.
120. Ver CALVEZ, J.Y., Eglise et Société économique, II, p. 17-18.
121. Ver op. cit., p. 22. Seria, com efeito, interessante ilustrar o conceito de "socialização" de Mater et Magistra pelas idéias de Teilhard acerca do mesmo problema. Sobre estas, ver RUSSO, S.J., Françaes, La socialisation selon Teilhard de Chardin, "Revue de l'Action Populaire", 165 (Décembre 1962).

122. Editions Spes, Paris, 1962.
123. Madrid, 1962.
124. Die Sozialenzyklika Papst Johannes XXIII "Mater et Magistra", Herder, Freiburg, i.B., 1962.
125. La doctrine sociale de l'Église, P.U.F., Paris, 1965.
126. Ver o comentário da Action Populaire: "Les paragraphes de l'Encyclique sur la socialisation débordent... le problème des rapports entre initiative privé et intervention de l'État. Le phénomène de socialisation est considéré en lui-même, apprécié dans ses conséquences heureuses comme dans les dangers qu'il présente, dans possibilités qu'il offre" (Op. cit., p. 68).
127. Ver BIGO, Pierre, La doctrine sociale de l'Église, p. 161: "La socialisation est un processus historique. Le socialisme est une idéologie. On trouve entre eux le même rapport qu'entre le capitalisme, réalité historique, et le libéralisme, système idéologique".
128. Nem em afirmar que se identificasse, como pretende o Sr. Lage (P.I., p. 204, n.1).
129. Encontro, sob a pena de Bigo, uma formulação análoga à minha: "... le socialisme en s'emparant du phénomène de la socialisation, l'a engagé dans une voie de transformation systématique et radicale qui en modifie les caractères essentiels" (La doctrine sociale de l'Église, p. 151). Quem dirá que o fenómeno da socialização, modificado em seus caracteres essenciais pela distorção ideológica do socialismo comunista (ao qual se refere Bigo), é o mesmo antes e depois? Ou é a espécie de um gênero?
130. A Semana Social de Grenoble de 1960, cujos trabalhos, como é sabido, forneceram uma das ocasiões próximas e uma das fontes para o ensinamento da Mater et Magistra, aponta-nos na revolução industrial e agrícola e no progresso dos meios de comunicação (no seu sentido mais amplo) as condições históricas que propiciam o aparecimento do "movimento de socialização" (Ver Com. de L'Action populaire, p. 68), Digo as condições e devo acrescentar os instrumentos; porque a causa, no sentido próprio, é o homem mesmo no exercício da sua liberdade.
131. No seu livro Determinismes sociaux et liberté humaine, P.U.F., -

Paris, 1955, 3ème p., p. 191 segs.; particularmente p. 262 e segs no que diz respeito à aplicação da noção à sociedade moderna. - Não se trata, evidentemente, de um determinismo mecanicista, nem de uma interpretação ideológica do determinismo social, tal, como a oferece, por exemplo, o marxismo. É uma noção empírica, e seu conteúdo é variável segundo as "estruturas sociais globais" (ver op. cit., p. 193-197) em que se realizam. Estas podem estar, e estão efetivamente penetradas de elementos ideológicos que influem, sem dúvida, na adoção do modelo da socialização e, portanto, na margem de determinismo imposta ao indivíduo. Ver op. cit. p. 283-297, os quatro tipos de estruturas global que Guvitch distingue no mundo contemporâneo, com os tipos de determinismo que lhe correspondem.

132. "... socialium rationum incrementa: multae scilicet illae auctioresque in dies civium necessitudines, quae in eorum vitam atque actionem multiplices induxerunt socialis consortionis formas, in jus privatum vel publicum praeferuntque receptas" (nº 59, ed J.L. Mesquita, vol. I, p. 171).
133. "Ita enimvero juribus bene multis personae humanae satis fieri potest (nº 61, ed J.L. Mesquita, vol. I, p. 179).
134. Como observa Bigo (La doctrine sociale de l'Eglise, p. 153-157), as doutrinas socialistas coletivistas acabam por distorcer a natureza mesma do fenômeno da socialização (e então já não pode ser legitimamente denominado tal), ultrapassando com medidas coercitivas, ao se investirem de poder público os seus adeptos, o "limiar crítico", além do qual a socialização não pode mais harmonizar-se com as exigências da personalização. Sobre as relações entre "socialização" e "socialismo", ver as observações pertinentes de BARRÈRE, Alain, Sens de la socialisation, apud Travail et condition humaine, Semaine des Intell. Catholiques 1962, Fayard, Paris, 1963, p. 133-136.
135. Ver CALVEZ, J.Y., Eglise et Société économique, II, p. 25-27.
136. O "fenômeno da socialização" como fenômeno histórico, tal como o considera a Mater et Magistra, repercute também e faz surgir problemas específicos no seio da vida da Igreja, comunidade a um tempo sobrenatural e terrena, solidária da evolução da sociedade humana e dos seus problemas, A transposição analógica dos critérios julgadores do fenômeno para o plano teológico em que se si-

-tua a reflexão sobre a vida da Igreja, contribuirá, por sua vez, para a descoberta e aprofundamento da justificação última -a justificação teológica- do fenômeno como tal. Ver BRUN, S.J., Jean Lucien, Socialisation et Corps Mystique, apud L'Homme devant Dieu (Mélanges de Lubac), vol. III, p. 287-294.

NOTAS - VI

137. Ver o capítulo de CALVEZ- PERRIN, Eglise et Société économique I, p. 291-320. E as comunicações da Semana dos Intelectuais católicos da França, de 1962, publicadas sob o título TRA et condition humaine, Arthème Fayard, Paris, 1963.
138. Ver CHENU, O.P., Maria Dominique, Pour une théologie du travail, Seuil, Paris, 1955. O P. Chenu acrescenta que tal situação não deve parecer insólita, se pensarmos que também no campo de uma psicologia do trabalho, de uma filosofia do trabalho, apenas começam a ser dados os primeiros passos. O Vocabulaire de LALANDE na sua 8a. edição (1960), ainda não registra o verbete Travail. Ver entretanto uma informação sugestiva e rica no Diccionario de Filosofia de FERRATER-MORA, 4a. ed., Sudamericana, B. Aires, 1958, s/v Trabajo.
139. Ver DAVID, Jakob, Theologie der irdischen Wirklichkeit, apud Fragen der Theologie heute, Herg. von. J. Feiner, J. Trustsh, F. Bockle, Benzinger Verlag, Zurichkoln, 1957, p. 549-567 (ver p. 552-560). A necessidade de uma teologia do trabalho se desdobra, a essa altura, na necessidade uma "teologia do desenvolvimento", e, esse constitui, sem dúvida, um dos polos da discussão e das conclusões em torno do esquema XIII. Ver as reflexões de SCARPATI, R., em "Concilium" (ed. fr.), nº 2, Févr. 1965), p. 141-156. E como não evocar aqui o admirável discurso de D. Heider Câmara na Inauguração do Seminário Regional do Nordeste, em Recife, a 2 de Maio do corrente ano?
140. A propósito ver, RONDET, S.J., Henri, Théologie du Travail, apud "Nouvelle Revue Théologique", 87 (1955) p. 27-48; 123-143.
141. Evidentemente, trata-se aqui de "sinais instrumentais": o sinal formal", o conceito, sendo medium in quo (segundo a terminologia tomista), é "sinal" apenas num sentido análogo: é "sinal no objeto e para o sujeito, estritamente imanente ao seu ato de inteligência. Mas, desde que o conceito é introduzido na ordem da comu

- nicação e veiculado por um sinal instrumental (ne isso é possível pela "conversão" da inteligência ao sensível) êle é, segundo a concepção que tenho em vista, assumido na relação de trabalho. Não é pois ao "conceito", sem mais, que extendo a noção de trabalho, como pretende o Sr. Lage (.P.I. p..210).
142. Philosophisches Wörterbuch, hrsg von BRUGGER, Walter, s/v "Arbeit", 4. Aufl., Holder, Freiburg i.B., 1951, p.20.
143. Ver Bauer, J.B., s/v "Arbeit", Bibeltheologisches Wörterbuch, 2 Aufl., Styria Verlag, Graz, 1962, I, p. 67-79 (ver p. 70-71).
144. Ver BARTOLI, Henri, Science économique et travail, Dalloz, Paris, 1957, p. 46-66: páginas densas e profundas sobre a finalidade humana do trabalho.
145. Ver SIMON, Yves, Trois leçons sur le Travail, Téqui, Paris, 1938.
146. Inspiramo-nos aqui sobretudo de LACROIX, Jean, La personne et le Travail, apud, Personne et Amour, Seuil, Paris, 1955, p. 83-127; e Philosophie du travail, apud Travail et Condition humaine, Sem. Intel. Cat., 1962, Fayard, Paris, 1963, p. 15-33 (ver p. 23-25); e VIALATOUX, Joseph, Signification humaine du travail, Ed. Ouvrières, Paris, 1933. Nossa noção de trabalho coincide, de um modo geral, com o que o P. de Finance denomina "l'agir humain dans le monde": ver o seu Essai sur l'agir humain, Univ. Grég., Roma, 1962, p. 382-427. Há, nessas páginas profundas, uma explicação filosófica, na linha de um tomismo aberto, da síntese de imanência e transiência que constitui o paradoxo da ação do homem no mundo. A face da "transiência" da ação é, precisamente, sua face "laboriosa".
147. Ver LACROIX, Jean, La Personne et le Travail, op. cit., p. 83 - (grifado no texto). Ver p. 97-98; 125-126. Na obra de Santo Tomás deparamos com elementos preciosos, que se integram naturalmente numa filosofia de trabalho como mediação entre os homens, embora tal tipo de problema estivesse ausente, como é

155. Ver as reflexões esclarecedoras de TRESMONTANT, Claude, Questions d'ontologie marxiste, apud Les idées maîtresses de la Métaphysique chrétienne, Seuil, Paris, 1962, p. 119-147.
156. Sobre a função do trabalho no pensamento de Hegel, ver LAKEBRIIK, B., Geist und Arbeit in Denken Hegels, "Philosophisches Jahrbuch", 70 (1962), p. 98-108.
157. Ver FRIEERICJ, Manfred, Philosophie und Okonomie beim jungem Marx, Duncker und Humblt, Berlin, 1960, p. 115-122.
158. Ver CALVEZ, Jean-Yves, La Pensée de Karl Marx, Seuil, Paris, 1956, p. 625-628.
159. Ver, sobretudo, as obras de FRIEDMANN, Georges, Où va le travail humain, Gallimard, Paris, 1950 e Le Travail en miettes, nouv. éd. (Col. Idées), Gallimard, Paris, 1964.
160. Ver, sobre o problema "trabalho e lazer", as considerações profundas de PIEPER, Joseph, Musse und Kult, Kosel, Munchen, 1948, conquanto, a meu ver, Pieper permaneça ainda demasiado prêso ao conceito clássico do lazer. Ver ainda LAIN ENTRALGO, Pedro, El ocio y la fiesta en el pensamiento actual, apud Ocio y trabajo, - Revista de Occidente, Madrid, 1960, p. 11-45. E, sobretudo, DOME NACH, Jean Marie, Travail et loisir, apud "Travail et condition humaine, op. cit., p. 161-168.
161. Ver o capítulo de MONDOLFO, R., La comprensión del sujeto humano en la culture antigua, Imán, Buenos Aires, 1955, p. 485-518. E o belo capítulo de HAECKER, Theodor, Vergil, Vater des Abendlandes, 5. Aufl., Kosel, Munchen, 1947, p. 59-65.
162. Ver o capítulo de POHLENZ, Max, Der hellenische Mensch, Vandeho- eck und Ruprecht, Gottingen, 1947, p. 346-371, e o primeiro volume da obra clássica de JAEGER, Werner, Paidéia: the Ideals of greek culture, transl. G. Highet, Blackwell, Oxford, 1946.
163. História descrita e analisada magistralmente por VILLER, S.J., - Marcel e seus colaboradores, no grande artigo Contemplation, do Dictionnaire de Spiritualité, II, col. 1643-2193, Beauchesne, Paris, 1950-1952.
164. Dentre uma literatura vasta, lembremos apenas FESTUGIÈRE, D.P., A. J., Contemplation et vie contemplative selon Platon, 2^e éd., - Vrin, Paris, 1950; GAUTHIER, O.P., R.J., La Contemplation, apud

- GAUTHIER-JOLIF, L'Étique à Nicomaque, t. II, 2ème partie, Publ. Universitaires-Nauwelaerst, Louvain-Paris, 1959, p. 848-866; GRILLI, Alberto, Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano, Bocca, Milano, 1953.
165. Ver FESTUGIÈRE, A.J., Ascèse et Contemplation, apud L'Enfant d' Agrigente, 2 éd., Plon, Paris, 1950, p. 134-148, e as observações de BALTHASAR, Hans Urs v., La Prière contemplative (tr. fr.), - Desclée, Paris, 1959, p. 253-256.
166. Ver a obra fundamental de DUPOWT, O.S.B., Dom Jacques, Gnosis: la connaissance religieuse dans les espîtres de Saint Paul, Nauwelaerts et Gabalda, Louvain-Paris, 1949; e ainda FESTUGIÈRE, A. J., Mystique païenne et charité apud L'Enfant d' Agrigente, p. 125-133. Num caso privilegiado como o de São Gregório de Nissa, o tema é estudado a fundo por DANIELOU, S.J., Jean, Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, Aubier, Paris, 1944; ver sobretudo a conclusão, p. 327-333.
167. Somente a mística cristã realiza esse paradoxo, impensável e inaceitável às místicas não-cristãs (sobretudo à mística grêga), que são "místicas de evasão": a reconciliação da contemplação e do tempo. Mas, tal reconciliação supõe precisamente que o tempo, lugar da ação do homem (da sua história) não seja, para o homem, a degradação ou a queda de um puro espírito mas seja o esboço, o início, a figura ou as premissas-intium aliquod creature (Ep. S. 3, 22-23; 15, 28). Ver ROQUEPLO, O.P., P. Spiritualité du travail, apud Travail et condition humaine, op. cit., p. 272-281, e, sobretudo, o magistral capítulo de MOUROUX, Jean, Le Mystère du Temps, Aubier, Paris, 1962, p. 246-274, sobre a "mística e o tempo".
168. Ver II IIac., q. 188, a.6, c. Nenhum comentário mais sugestivo - dessa passagem que o de CHENU, M.D., Saint Thomaz d'Aquin et la Théologie (Maîtres Spirituels, 17), Saulil, Paris, 1959, p. 51-76. Escreve Chenu: "Sans doute faut-il convenir que la résorption du dualisme grec de la theoria et de la praxis ne se réalise pleinement que dans la passion évangélique de l'Évangile, où l'amour - actif des hommes est, à la lettre, l'amour même du Christ en nos frères. Aucun humanisme ne peut atteindre à cette totalité unitaire où la hantise du salut du monde émane de la connaissance - vitale du Dieu incarné. Double grâce du même mystère dans l'humana

nité de Dieu.

Dans cette "mystique", dans mystique varie, la praxis n'est plus extérieure à la theoria, ni la theoria valable hors de la praxis... (p. 62-63). Sobre a contemplação em Santo Tomás, ver ainda ROY, S.J., Lucien, Lumière et Sagesse: la grâce mystique dans la théologie de Saint Thomas d'Aquin (Studia Cool. Max. Immacul. Concept., VI) Montréal, 1948, p. 39-132.

169. Ver CORETH, S.J., Emerich, "In actione contemplativus", "Zeitschrift für katholische Theologie", 76 (1954) p.55-82.
170. Ver o comentário profundo, hoje clássico, de PRZYWARA, Erich, - Theologie der Exerzition, Herder, Freiburg, i.b., 1940, Bd. III, p. 361-428.
171. Hebr., 1,2. Ver os estudos de STIERLI, S.J., Joseph, Das ignatiana nische Gebet "Got Suchen in allem Dingen", apud Ignatius von Loyola, Echter Verlag, Würzburg, 1956, p.151-182, e de RAHNER, - Karl, Die ignatianische Mystik der Weltferudigkeit, apud Schriften zur Theologie, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1957, Bd. III, p. 329-348; e o belo artigo de RAHNER, S.J., Hugo, Saint Ignace thé ologien, "Christus", nº 31, Juillet, 1961, p. 354-375.

NOTAS CONCLUSÃO

172. Sobre a noção de "justiça intelectual", ver MARITAIN, Jacques, - Coopération philosophique e t justice intellectuelle, apud Baison et raisons, L.U.F., Paris, 1947, p. 67-103.
173. Segundo a frase, que ficou célebre, de Paul Valéry, após a guerra, de 1914: "Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles".

mimeográfica universitária "jc"
av. francisco glicério - 2622 -
fone: 2.47.12 campinas