

PADRE ANTÔNIO D'ALMEIDA MORAES JUNIOR

FILOSOFIA DA LIBERDADE

1943

EDITORA VOZES LTDA., PETRÓPOLIS, RIO DE JANEIRO

SEBO ALIANÇA - 3107-4809
Av. Brig. Luis Antonio, 269 - Centro

COMPRO - VENDO - USADOS
LIVROS - CD'S - DVD'S - LP'S - SOM
FITAS - VIDEO - TV

PREÇOS..... 6,00

OBS.: *Aliança*

E-mail: alianca.sebo@terra.com.br
www.seboalianca.com.br

EV: 123708547-5

Data:/...../2012

FILOSOFIA DA LIBERDADE

P. A. A. MORAES JUNIOR
Do Instituto de Direito Social de S. Paulo
e
Pároco de Guaratinguetá

FILOSOFIA DA LIBERDADE

(Ensaio)



1943
EDITORA VOZES Ltda., PETRÓPOLIS, R. J.
RIO DE JANEIRO — SÃO PAULO

DO Autor:

Palavras de Moço — Conferências Moral-filosóficas, Tip. Ave-Maria.

Realizar a Humanidade — Oração de Paraninfo, Ed. esgotada.

"Requiescant" — Oração fúnebre dos soldados de 30, Ed. esgotada.

A Felicidade — Conferência, Ed. esgotada.

D. Epaminondas — Elogio fúnebre do 1º Bispo de Taubaté, Ed. esgotada.

Oração: sobre o movimento de 32. Esgotada.

Capital e Trabalho — Editora Vozes Ltda. — Petrópolis.

Eloquência dos Tempos Novos — Editora Vozes Ltda.

No Limiar do Casamento — Editora Vozes Ltda.

Almas de criança — Editora S. C. J.

Jesús Cristo e os Filósofos — Comp. Melhoramentos de S. Paulo.

Doutrina de Freud — Editora Vozes Ltda.

Os Dez Mandamentos — Edit. S. C. J. — 1º vol.

I M P R I M A - S E
POR COMISSÃO ESPECIAL DO EXMO. E
REVMO. SR. BISPO DE NITERÓI, D.
JOSÉ PEREIRA ALVES. PETRÓPOLIS, 14
DE ABRIL DE 1943. FREI ATICO
EYNG O. F. M.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

APRESENTANDO

Toda a ação do orador, dizia Cícero, desenrola-se no terreno movediço da opinião sem base firme na ciência. Pois, a homens incompetentes falamos de coisas que nós mesmos desconhecemos: "Oratoris omnis actio opinionibus, non scientia continetur. Nam et apud eos dicimus qui nesciunt et ea dicimus quae nescimus ipsi".

Tambem esta frase de Cícero não passa duma opinião, cujo desmentido formal nos oferece a presente obra.

O Pe. Antônio de Almeida Moraes Junior desenrolou o brilho da oratória no terreno firme da ciência. Consultou abalisados mestres em pontos de doutrina delicadíssima.

Nem pretende falar a um público ignorante, senão instruído nas verdades fundamentais do Cristianismo.

Nestes termos, a oratória do Pe. Moraes é superior à ciceroniana. É sólida e sagrada. É cristã do século XX. Tolle, lege.

Prof. Dr. L. Van Acker (Da Faculdade de Filosofia de S. Bento, S. Paulo).

“Qui autem perspexerit in legem perfectam libertatis, et permanserit in ea...; hic beatus in facto suo erit”.

Quem compreende a perfeita lei da liberdade e nela permanece..., será feliz nas suas realizações.

S. Tiago, I, 25

I

O HOMEM E A LIBERDADE

E' o homem um ente extraordinário. Não é simplesmente matéria, porque a matéria lhe repugna, na sua contínua inércia, na sua limitação espacial, no seu passivismo, na sua necessidade. Não é simplesmente matéria, porque se a matéria apela para o marasmo, a tranquilidade necessitante, ele traz em si a inquietude que o dinamiza. Se a matéria se limita na extensão, na ubilocação extensiva, ele sente em si um surto que se desprende dos limites, que não se enquadra nas linhas intransponíveis de uma situação contingente. Se a matéria se satisfaz numa exigência puramente finita, na realização de tendências puramente mecânicas, ele traz consigo a insatisfação contínua, o desejo que cresce com a insaciabilidade das aspirações, que não descansa nos seus vãos e que, de desilusão em desilusão, como o vão desprendido de sonho em sonho, tem horror à forma e às necessidades limitativas da matéria. Ele é também matéria. Mas a matéria unida à luz! E tudo o que nele foge da acidentalidade e do limite está nessa luz, nesse clarão permanente, nesse espírito que nós chamamos a alma. Eis o homem! A matéria que sobe e a cintila do céu que desce, o resumo do mundo material que se encerra no seu corpo e o espírito que é a sua alma.

A filosofia, a ciência, a história, a poesia e a arte debruçaram-se sobre esse abismo para perscrutá-la, como o viajante, cansado da poeira do deserto, se detém ante a figura estranha da esfinge que fala na solidão a palavra misteriosa do enigma. E todos têm visto nesse conjunto admirável e assombroso três afirmações inegáveis — o espírito, o coração e a vida. O espírito fulgura na sua inteligência, na sua vida e no seu coração. Ele é a alma desse abismo. Toda a irrequieta atividade do homem, toda a sua ilimitação está no espírito. Só vive no infinito e do absoluto! Enchei-o do que vós o quiserdes. Bentham quis enchê-lo de um número de prazeres superior ao número dos infortúnios. Stuart-Mill desejou locupletá-lo com os prazeres qualitativos; Sócrates com a satisfação das suas próprias tendências; Thierry,

com a sabedoria; Berthelot, com o passar de duas centúrias; Hello, com a ciência; Teofrasto, com a riqueza; Pirro, com a apatia; Calístenes, com a ausência das dores; Aristipo, com o hedonismo realizado; Epicuro, com a lama da volúpia... E após a agitação de todos os grandes sonhos do materialismo e do cientifismo, ele ficou palpitando angustiosamente sobre os escombros de todas essas ambições como a flor entristecida e murcha sobre as lajes frias do sepulcro. Erra quem procura fragmentar a entidade humana ou quebrar o elo espiritual que a prende ao supremo Bem. O homem pouco diferenciado de Büchner (1), o homem da seleção natural de Huxley (2), o homem da evolução de Darwin (3), o homem-organização puramente material, o homem força e matéria (4), o homem-máquina de La Mettrie (5), o homem puramente orgânico (6) de Cabanis, aí estão como o eco de um desespero secular a clamar a eterna opressão da dignidade humana. As teorias que se multiplicaram, fragorosamente, negando-lhe o substractum espiritual, tornaram-no uma dolorosa incompreensão.

O homem da natureza (7), que Rousseau forjara, na sua concepção absoluta da bondade humana, na plenitude de suas perfeições, é uma dolorosa visão diante das tendências inegáveis da própria criança, tendências que um ilustre autor chamara de pequenas perversidades do anjo — “petites perversités de l’ange”.

O homem do progresso — termo necessário da marcha ascensional da natureza, que vai subindo de grau em grau, de perfeição em perfeição, na aquisição contínua de novas elevações, que Fourier preparara, como Spencer, transplantando a lei progressiva necessária do mundo material para o mundo humano, é uma negação da realidade que sentimos no profundo abismo de nós mesmos.

O homem da razão, da filosofia dos séculos XVIII e XIX, na posse perfeita de todas as qualidades necessárias ao

1) Büchner, *L’homme selon la science*, pág. 169.

2) Reusch, *La Bible et la nature*.

3) *The descent of man*.

4) Büchner, *Force et matière*.

5) *Homme-machine*, de La Mettrie, ... *Demonstrations Evangeliques*, vol. XII — 927.

6) Cabanis, *Rapports du moral et du physique de l’homme*, tom. 1, pág. 152.

7) Besson, *De la notion de l’homme*, 1ª Conf.

seu próprio destino, sem o menor desequilíbrio na harmonia perfeita de todas as suas potências, sem necessitar de coisa alguma, porque todo ser traz consigo as qualidades próprias — confundindo a bondade metafísica ou ontológica com a bondade física e moral — é uma bela visão dos nossos anseios, mas contrastante com a eterna luta de que nos fala s. Paulo, na sua Epístola aos Romanos (8). Toda essa negação vai colocando o homem na categoria de simples autômato, de simples incapacidade diante da marcha surda dos fatos, sem força para interferir nessa luta cósmico-social que Marx criou, adaptando ao materialismo frio de Feuerbach a dinâmica de Hegel e fazendo de todo o amargurado drama da humanidade apenas um simplismo econômico, como o denominou Paul Gille (9). A essência da liberdade vai assim perdendo o seu sentido na agitação incolor da massa, onde somente há o homem-indivíduo e não o homem-pessoa. E' por isso que nas civilizações de estruturação puramente material surge como única dominância o individualismo, e daí vem a negação do homem no seu verdadeiro valor.

Os dois cimos mais expressivos a esse respeito são Nietzsche e Marx. Ambos, aparentemente antagônicos, se identificam na gênese da sua concepção filosófica. Em Nietzsche, o homem se destrói sob a forma individualista; em Marx, sob a forma coletivista. Mas essa força negativa vem da mesma fonte: o aniquilamento da personalidade. Sentindo que o homem é humilhação e vergonha, Nietzsche dirige a marcha para o super-homem, mas para alcançá-lo rompe com o humano, nega o valor da personalidade. Ele, como acentua Berdiaeff (10), prega a rudeza para com o homem, em nome de fins super-humanos, em nome de um futuro longínquo, em nome da sublimidade. Mas tudo isso processando a negação do homem real. Marx, considerando a individualidade humana um preconceito da filosofia burguesa, pretende esmagá-la sob o peso da coletividade. Na sua filosofia coletivista há também a destruição da realidade essencial, porque há negação absoluta da personalidade.

8) S. Paulo, Romanos, VII, XV.

9) Paul Gille, *Esquisse d'une Philosophie de la dignité humaine*.

10) Berdiaeff, *La nueva Edad Media*, pág. 40.

A concepção desse individualismo não se aproxima da concepção de Goethe e de Herder. No fundo, porém, toda a concepção do puro individualismo vai destruindo o próprio sentido real do homem. “Vendo nele o sinal do precário e do relativo, Cohen e Husserl lutam contra o chamado antropologismo. Mesmo os chamados antropoteístas, como Steiner, o sujeitam às forças de uma evolução cósmica”, destruindo assim a noção da sua liberdade.

O individualismo anula o complexo profundo do ser humano, enfraquecendo a sua força, cuja única energia é uma resultante inegável das bases espirituais da humanidade. E essa negação despolariza o homem, arranca-o do centro do seu próprio ser para o superficialismo, a periferia, onde ele se atomiza em fragmentos de incapacidade. A base da liberdade do homem se firma na própria razão da sua personalidade. Fazê-lo um simples indivíduo é fraternizá-lo a tudo que enche o mundo, mas sem a luz da consciência e a força admirável do espírito. E ele é livre porque é pessoa, disse Maritain. “Pois o indivíduo está fundado somente sobre os postulados da matéria, isto é, o princípio de individuação, exigindo que ocupe um lugar e tenha uma quantidade. De sorte que, enquanto indivíduos, não somos senão fragmentos de matéria, uma parte deste universo, distinta sem dúvida, mas uma parte, um ponto desse imenso reservatório de forças e influências, físicas e cósmicas, vegetativas e animais, étnicas, atávicas, hereditárias, econômicas e históricas, cujas leis suportamos”.

Mas a pessoa não se integraliza na marcha necessária do mundo material. E' um mundo a parte. E se integra em si mesma, pela força da liberdade. Assegura-nos a filosofia cristã: “a pessoa é uma substância individual completa, de natureza intelectual e senhora de suas ações” “sui juris” (está aqui a essência da liberdade), autônoma no sentido autêntico da palavra. Assim o nome de pessoa é reservado às substâncias que possuem essa coisa divina, o espírito, e que, por isso, são em si mesmas um mundo superior a toda ordem dos corpos, um mundo espiritual e moral que, propriamente, não é *uma parte deste universo*, e cujo segredo é inviolável até ao olhar natural dos anjos; o nome de pessoa é reservado às substâncias que, escolhendo seu fim, são capa-

zes de determinar os meios, e introduzir no universo, por sua liberdade, séries de acontecimentos novos; às substâncias que, a seu modo, podem dizer: "Fiat", e será feito. O que faz sua dignidade é a alma espiritual e imortal (11). E é na alma que está a fonte da liberdade "ubi spiritus, ibi libertas". Porque as faculdades sobre que repousam as raízes da liberdade são faculdades espirituais: inteligência e vontade, ou faculdade intelectual e faculdade volitiva. A inteligência é o grande olhar que apreende os objetos, com toda a imensa variedade das cores que o individualizam, mas é o olhar puramente cognoscitivo. A admirável gênese do conhecimento, em todo o seu profundo mistério de espiritualização pelo Verbo mental, é o simples olhar, sem nenhuma determinação para o objeto. A vontade, que é a projeção pessoal do homem, é que o leva à aquisição do objeto ou à repulsa. — Ali, nesse jogo da vontade, a força livre.

Não que nos inclinemos a esse primado da vontade que se afirmou na Filosofia germânica, nas doutrinas de Kant, Fichte e mesmo no pessimismo de Schopenhauer, em oposição ao otimismo ensolarado de Leibniz (12). Mas na ordem moral, a vontade é a afirmativa do homem, como o é da personalidade. A inteligência é a gloriosa vanguardeira da vontade. E na ordem da espiritualização ascendente é de maior nobreza. A grande função da inteligência é transformar o sensível, por uma quasi criação, por meio do intelecto agente, numa imagem espiritual, que mais e mais se abstraía de tudo o que é sensível e material.

Nesse sentido espiritualizador do objeto que passa a viver na própria intelecção, a inteligência adquire uma elevação mais sublime que a vontade. Porque a vontade tende sempre para o bem, mas, no momento atual da volição, quasi sempre realizado nesse objeto do mundo sensível, e leva na sua marcha toda a impulsionativa do apetite sensitivo.

Na inteligência há a aquisição e o trabalho sobre a razão inteligível do objeto, ao passo que a vontade é também sensivelmente solicitada. Mas há a antecedência intelectual, como no seio augusto da Trindade, o pensamento (13), ou o

11) Maritain, *Trois Reformateurs*, págs. 27 e 28.

12) Lahar, *Elementos de Filosofia*.

13) Bougaud, *Le christianisme*, etc. — Tome III.

conhecimento essencial, substancial, a imagem consubstancial está no começo incompreensível da atividade de Deus que é eternamente ativo — “In principio erat Verbum” (14). Porque a vontade é faculdade cega. Não só na ordem do conhecimento especulativo, mas mesmo na ordem prática, a retidão da vontade depende da retidão cognitiva da inteligência.

Não se tratando, porém, das verdades universais que dirigem o agir, mas do reto uso da própria atividade, a vontade exerce o seu predomínio. O próprio santo Tomás, sendo intelectualista quando estuda a gnoseologia, afirma de um modo inegável o valor da vontade, quando trata da ação. E', segundo o Doutor Angélico, a vontade que, por sua indiferença a respeito de todo bem criado, pela sua liberdade, faz a elevação moral do homem. E' daquela própria retidão que dirige o juízo prático, em cada caso particular, que depende a atividade prática. A inteligência mais voltada para o seu objetivo próprio, que é o universal, pouco poderá julgar do particular, ou do bem particular, se não for fixada de certo modo pela vontade. Não é mais conformidade apenas com a coisa, mas com a retidão do apetite. “Na ordem do conhecimento do singular operável, a vontade predomina” (15). Só, por conseguinte, a concepção do homem-pessoa é que nos faz compreender o privilégio da liberdade, pois que três elementos constituem a personalidade: a substância, a liberdade e a inteligência (16). O homem, se souber querer, pode desempenhar um papel no mundo, ele é pessoa. Sua liberdade haure no conhecimento do bem universal uma indiferença dominadora a respeito de todos os bens particulares, domina todas as influências do mundo físico e se torna senhora dos seus atos, *sui juris*. “Essa independência da matéria na ordem do querer supõe uma independência da matéria na ordem do conhecimento, e esta última, por sua vez, supõe uma independência da matéria no próprio ser “operari sequitur esse”; está aí a verdadeira subsistência”.

Daí nos vem claramente o sentido de que o homem é livre, não porque a liberdade lhe resulte das agitações dos instintos, dos agrilhoamentos passionários, como expressão

14) S. João, Evang., cap. I, 1.

15) Maritain, *Trois Reformateurs*, pág. 59.

16) *Idem*.

de uma marcha evolutiva e como um grito da própria matéria, mas porque ele traz consigo o espírito. Ou antes, a alma, a força vital de todo o seu ser, a forma subsistente do corpo.

Arrancar do homem o sentido espiritual é desencadear-lhe a tormenta dos instintos, é negar-lhe a elevação da própria liberdade. E' fazê-lo o monstro da apatia que Obblomoff representa no célebre Romance de Gontcharoff (17). E mesmo nesse negativismo da atividade, quando se coloca o homem como um bloco que desce da montanha, não por um auto-dinamismo, mas pelo inclinado do plano e pela força do seu próprio peso, ele lança, na solidão em que o enclausuram, esses gritos angustiosos que apelam para um sentido espiritual, que é a própria base do seu valor entitativo. E' a dolorosa amargura que atassalha o homem em ruínas, a agonia que Kierkegard chamava — “a doença mental”.

E' então que o admirável símbolo de Herman Hesse, citado por Peter Wust (18), aparece em toda a sua profunda verdade. Aí está o homem como a figura de um lobo de estepe, em caça irrequieta, lançando no vasto e gélido deserto da civilização os seus horripilantes uivos, famintos e sedentos de eternidade”. Famintos de eternidade! Só na alma há esse anseio. A matéria foi feita para o tempo. Sua extensão finita não se quadra com a inextensão da eternidade. E é nessa alma que foge do tempo que está a liberdade que não se curva às necessidades da matéria.

Quando Longin (19) afirmara que o sublime não é um som da matéria, mas é o som de uma grande alma, talvez não se lembrasse que esse som — porque é sublime — é também a fagulha de uma grande luz fulgurando no íntimo de todo o homem. Que o faz distinto no seio do pélagos da matéria, como a luz do farol no seio dos mares: — *a liberdade!*

17) Berdiaeff, Le Christianisme et l'activité de l'homme.

18) Wust, A crise do homem do ocidente.

19) Lácordaire, Conférences — De la religion comme vertu et passion de l'humanité.

II

ESSÊNCIA DA LIBERDADE

A afirmativa da personalidade vem da concepção da própria natureza espiritual do homem. A individuação não é por si o sinal da personalidade. Este privilégio emerge do fundo da própria realidade entitativa humana. Vem do seu sentido super-material. E como a liberdade é um transbordamento natural e necessário da própria personalidade, porque personalidade e necessidade são termos contraditórios, ressalta que ambas são florescências de um mesmo motivo essencial — a natureza. A filosofia que se filiou ao criticismo Kantiano, ao pensamento germânico, procurou efetuar uma dissociação, ora de isolamento, ora de contraste e oposição, entre a natureza e a liberdade. Na natureza tudo se prende à linha rígida das sucessões necessárias. Como elos de uma cadeia, na sua ligação intérmina e obrigatória, vai derivando a grande torrente de fenômenos, na sua marcha contínua. Ora, seria um absurdo fazer surgir desse dinamismo necessário, arrastado pela força indomável de uma fatalidade de nexos, a torrente da liberdade, onde não houvesse força necessitante e impulsionativa fatal, mas a preferência, a escolha que movimentasse as suas energias, conforme as diretrizes traçadas espontaneamente, diante da imensa variedade objetiva das coisas e dos seres.

Poder-se-ia construir esse mundo da liberdade, apenas, como um mundo ilusório firmado sobre princípios sem base alguma nos fundamentos da natureza. Pois, do contrário, ter-se-ia o antagonismo impossível de ser vencido. E não há dúvida que seria motivado esse pensamento ou essa doutrina de fatalidade natural, se o nosso olhar intelectual abrangesse unicamente o mundo da matéria, porque a fenomenologia do mundo físico escorre assim necessariamente, como a água que se despenha do cimo da montanha. Não há uma visão livre dentro da própria energia cósmica que espontaneamente mude o seu próprio curso, delibere a sua própria atuação e a determinativa a seguir na sua marcha. E seria realmente absurdo fazer germinar, nesse mundo da

necessidade, a flor desconhecida para ele, como uma insólita maravilha, a liberdade.

Quando, porém, uma profunda investigação dos seres descobre entre as forças meramente físicas, entre as afirmações simplesmente materiais, uma outra realidade, diferente da matéria, uma superioridade constitutiva, a natureza espiritual, então a concepção do mundo da liberdade não é uma contradição, não é uma esfera alheia à natureza na sua realidade, uma ilusão como pretendia Freud. E', ao contrário, uma profunda verdade.

Os efeitos de espiritualidade põem a nossa inteligência diante de uma nova natureza que, embora unida à matéria, é em sua última razão e na sua íntima realidade um espírito, e espírito que assume no composto o cetro do comando do microcosmo cheio de mistérios. Por ser espiritual, essa natureza ilumina-se por duas faculdades que a nobilitam e fazem a sua glória — a inteligência e a vontade.

A visão do ser humano, diante dessa concepção perfeita da integridade, é também uma filosofia da liberdade. Essa concepção realmente esclarece sérios enigmas. O apetite, que no animal tem o aspeto puramente instintivo na aspiração para um objeto, para sua posse, é aqui a tendência de uma faculdade, porque no animal, ou na natureza irracional, ele é apenas uma finalidade para o objeto como tal, apreendido instintivamente.

Aquí é uma tendência racional, que, por ser racional, não é simplesmente uma tendência para o objeto conhecido como ser, mas com a visão objetiva da bondade. Essa superioridade de tendência, como se vê, não é apenas uma resultante de instinto mais ou menos aperfeiçoado, mas aparece como necessidade da própria natureza, que, sendo espiritual, há de ter, acima dessa tendência de pura significação de apetite sensitivo que é cego, uma tendência que se revista da própria natureza de que procede. Nesse caso, a dissociação e a oposição entre a natureza e a liberdade, apareceria antes como um absurdo, porque negar essa superioridade de apetite seria negar a própria natureza espiritual, que de um modo tão perentório se afirma nos seus efeitos indestrutíveis.

E' a tendência de uma faculdade racional. Toda faculdade se determina para um objeto próprio. O objeto da vontade é o bem universal. E é fácil ver que todo o martírio contínuo do nosso coração, toda a imensa insaciedade e a indomável insatisfação do homem vêm desse desejo infundável de alguma coisa que é maior que tudo o que existe, e que só têm sentido sob a realidade do Bem infinito (1). Essa determinação interna "ad unum", se fosse uma determinação para um bem particular, destruiria o sentido da liberdade e engrenaria o homem na correspondência necessitante do mundo inferior. Sendo, todavia, uma determinação ao Bem Infinito e Universal, enquanto necessita para essa finalidade transcendente, lhe dá uma esfera de atividade tão vasta, tão extensa, que a faculdade volitiva recebe uma capacidade infinita. Capacidade esta, de tal envergadura, que os bens singulares ou particulares na série dos valores, por mais sublimes ou mais belos que sejam, jamais dobrarão a vontade ao seu império. Poderão aliciá-la, poderão atraí-la, mas atrações e aliciamentos soam como os ecos na solidão do deserto, ou esses ruídos de corpos pequeninos atirados no abismo. Dão o alarde da sua existência, nunca, porém, dominam a imensidade e a extensão. Já o dissera Aristóteles: "infinito concupiscentiae existenti, homo infinita desiderat" — existindo a potência de um desejo infinito, o homem deseja coisas infinitas.

Esse poder de preferência diante dos bens particulares e ao mesmo tempo essa tendência real ao bem universal, que o homem traz em seu próprio ser, é o seu próprio reflexo que Deus gravou na realidade substancial humana. E' interessante e admirável, para o homem estudioso e amante da verdade, verificar que, quanto mais ele se aprofunda no estudo metafísico e na concepção filosófica do universo, mais as palavras de Deus, os ensinamentos da Bíblia que é o "Evangelho de Deus" e "a natureza que é o Evangelho do homem", se harmonizam de uma maneira real e sublime! Ó "façamos o homem à nossa imagem e semelhança" — "ad imaginem et similitudinem nostram" (2) — desdobra-se assim de um modo luminoso, na própria investi-

1) 1ª Parte, q. XXV, Salmaticenses, Tr. III, disp. I.

2) Gênesis, cap. I.

gação da natureza psicológica e da própria metafísica do homem. E' ali que a gente compreende aquele pensamento profundo de Berdiaeff, quando, ao escrever sobre a "Técnica da alma", exclamou: "o que há de eterno no homem é a imagem de Deus" (3).

Essa similitude espande aos nossos olhos também aqui. Deus é o ser infinitamente perfeito na sua asseidade absoluta, na simplicidade de todas as perfeições, sem a menor obscuridade de acidente, sem potencialidade alguma, porque é a realidade eterna. Nele a tríplice bondade, distinta e variada na multidão imensa dos seres, enquanto existem, enquanto possuem todas as qualidades exigidas pela sua "physis", enquanto agem conforme a lei moral — se racionais — isto é, a bondade metafísica, a bondade física e a bondade moral, são nele uma e a mesma coisa, porque Deus é a Bondade infinita. Bondade metafísica absoluta porque é o Ente por si mesmo — "a se ipso". Bondade física, porque a natureza absoluta e infinita possui não como acidentes sobrevivendo à sua essência, mas como sua própria natureza, todas as perfeições, num grau infinito, diz Ventura de Raulica (4). Bondade moral, porque, enquanto no mundo a lei e o agente se distinguem, como dois princípios diversos, em Deus, agente e legislador, são uma e a mesma coisa, a sua natureza infinita e eterna. O amor à sua própria essência, o amor a si mesmo é um amor necessário. A sua vontade, tendo como objeto o bem infinito, há de amar necessariamente a si mesmo, porque Ele é o Bem eterno, infinito e absoluto. Mas, amando necessariamente a si mesmo, é livre quanto às criaturas, possíveis imitabilidades da sua essência. Porque nenhuma criatura existe que, pelo acúmulo de suas perfeições, pela grandiosidade da sua beleza, pela sublimidade do seu ser, possa determinar a vontade divina.

E se nenhuma criatura existe capaz de determinar a sua vontade, nenhuma há que o necessite, nenhuma que o constranja. E', portanto, livre. Esta é a liberdade que numa imagem encantadora de Deus nos desdobra o próprio homem. Tendendo ele necessariamente ao Bem universal e

3) Berdiaeff, *La technique de l'ame, L'homme et machine.*

4) Raulica, *Discursos.*

infinito, que é o único capaz de colmar o abismo da sua vontade, por esse mesmo motivo, que é o objeto necessário da sua faculdade volitiva, é indiferente para com os outros objetos que enchem o panorama da vida e a multiplicidade do mundo. Daí lhe vem o que nós chamamos a sua liberdade. Liberdade que os filósofos escolásticos denominam com sto. Tomás de Aquino — à liberdade de indiferença — “*libertas indifferentiae*” (5). E os mesmos a definem à ausência de uma determinação, não apenas extrínseca — “*libertas a coactione*” — mas ausência mesmo de uma determinação intrínseca “*ad unum*”, isto é, para uma certa coisa ou objeto. Indiferença diante dos objetos, mas indiferença que não é um passivismo, porém um ativismo dominador e soberano. A indiferença passiva concretiza-se numa simples receptividade, podendo receber esta ou aquela forma determinada, tornando-se este ou aquele objeto, uma plasticidade potencial capaz de receber múltiplas e variadas realizações, como bem se depreende da dupla expressão de matéria prima e de forma. A matéria prima é a grande indiferença potencial. Mas a indiferença na liberdade é uma energia, é uma força ativa, podendo, por ser indiferença ativa, dominar os atrativos de todos os objetos singulares e se determinar, como bem lhe aprouver, para este ou para aquele objeto, para este ou aquele ato, realizando voluntariamente esta ou aquela ação. E’, portanto, uma soberana atividade. E o havia de ser, visto que é uma propriedade essencial do espírito — “*ubi spiritus, ibi libertas*” — e o espírito é naturalmente ativo. O próprio Deus é a eterna atividade. E’ certo que os objetos singulares podem fascinar o homem, mas entre os fascínios todos que excitam a vontade, está sempre presente a força da inteligência que, fazendo aparecer diante da vontade o esplendor do Bem Universal, esclarece a deficiência do bem na singularidade do objeto finito e lhe restitue em pleno vigor a liberdade de indiferença — “*libertas indifferentiae*”.

Entretanto, a inteligência, na sua grande função de olhar profundo, descendo até às entranhas da objetividade, apreendendo a coisa nas suas qualidades essenciais, não é uma força de determinação. E’ apenas uma visão cognosci-

5) Tongiorgi, Psicologia; Mercier, Psychologie.

tiva. Donde transparece claramente que o núcleo da liberdade, o seu repositório não está aí. E' preciso que venha da profundidade da vontade alguma força efetiva que, de certo modo, determine a inteligência que vê as conveniências do objeto para com a própria vontade. Isto é, um juízo que não seja simplesmente um juízo de apreensão do objeto e sua conveniência, mas um juízo em ordem à atividade. Relativamente ao que deve ser feito. E', já se vê, um juízo não simplesmente especulativo, mas um juízo prático.

O próprio Aristóteles, diz-nos Yves Simon, Professor de Filosofia das Faculdades Católicas de Lille e de Paris, — o próprio Aristóteles, inquirindo onde está a fonte do movimento de progressão da vontade livre, chega a dizer: está no conhecimento e no desejo. Mas, especificando logo o conhecimento, acrescenta, o conhecimento prático (6). “Essas duas faculdades, o intelecto e o desejo, movem então (o animal), (eu compreendo) o intelecto que raciocina em relação a um fim, isto é, o intelecto prático. Todo desejo existe, também, em vista de um fim. O desejo é o ponto de partida do intelecto prático. E o seu último termo é o ponto de partida da ação” (7).

O conhecimento motor do movimento não é, conforme Aristóteles, um conhecimento especulativo, mas um conhecimento prático. O especulativo, como já assinalamos há pouco, é a apreensão do objeto simplesmente.

Mas o conhecimento para dirigir uma atividade é alguma coisa mais. Abrange duplo elemento: a predeterminação formal e a predeterminação existencial. A apreensão do objeto como tal é necessária, pois é na inteligência que se prende a raiz da liberdade, diz sto. Tomás. Mas o conhecimento apenas não basta. Faz-se mister a predeterminação existencial, isto é, a composição desse conhecimento com o desejo. E o desejo passa a desempenhar no conhecimento prático um grande papel. E' a tal eficácia que vem da vontade, a que aludimos há pouco. Pela apreensão do objeto vem a causa formal, mas é necessária também a causa final, porque esse conhecimento é feito em ordem a agir. E' preciso compor o especulativo e o intencional. Fazer de

6) Yves Simon, Critique de la Connaissance Morale. Cap. I.

7) Sto. Tomás, De anima, III.

ambas essas energias, que alguns filósofos confundem como atitudes do mesmo sujeito, sem fundamento algum objetivo, uma só resultante que é o juízo prático. E que realmente apresenta sua verdadeira distinção.

Pois uma coisa é o simples objeto da inteligência na sua inteligibilidade, e outra é o objeto, não na sua simples inteligibilidade, mas na sua possibilidade de ser levado à prática também. Um é o exclusivo objeto da faculdade intelectual sem poder passar para outra faculdade. Outro passa para diferentes faculdades em ordem à prática.

Há aqui um misterioso intercâmbio da causalidade. A inteligência desperta a vontade; a vontade fixa, se é possível dizer-se, a inteligência para uma determinação prática, em ordem à ação. Esse arbítrio, podemos dizer, fruto, em grande parte, da energia da vontade, é que dá à faculdade volitiva o domínio das suas próprias ações.

Torna-se dominadora na ordem prática. É o livre arbítrio. Daí a existência de pessoas, onde a inteligência alcança o mais alto esplendor no conhecimento das coisas, das regras de moralidade, da formosura da justiça, mas cuja vontade está desorientada e depravada. A consideração das suas realizações constitui um paradoxo contrastante com a luz intelectual que deveria iluminar o plano da atividade. Esse misterioso intercâmbio da inteligência e da vontade, no plano da liberdade, coloca num admirável jogo a retidão da vontade e da inteligência. Da atitude da inteligência, à retitude da vontade; da retitude da vontade, à exatidão do juízo prático. É nesse núcleo da atividade moral humana que entra a linha, e que se ajusta o nível sublime da prudência — “*recta ratio facti agibilium*”. É justamente essa conjugação da inteligência e da vontade que constitui a essência da liberdade. A grande propriedade da personalidade — o exclusivismo. Porque sempre me pareceu justo fundamentar em dois grandes privilégios a sua glória: o exclusivismo e o inclusivismo. Não há aqui uma terminologia envolvendo sentido contrastante ou paradoxal. Há simplesmente dois aspectos diferentes e que julgo essenciais para o valor personalístico — que é realmente o extremar-se da necessidade ambiente e da necessidade intrínseca. O exclusivismo é essa propriedade de isolamento, ou me-

lhor de impenetrabilidade, que é a clausura íntima da personalidade. Isto é, o alheamento completo a qualquer interferência de uma criatura. Nenhum olhar criado que devesse este santuário. Exclue toda e qualquer ingerência extrínseca. E' mundo fechado. E' o "hortus conclusus". E' a inviolabilidade do mundo da liberdade (8). "Nem o olhar natural dos puros espíritos conhece o segredo dos corações". "Os puros espíritos conhecem naturalmente todo o universo das naturezas corporais e espirituais, todos os acontecimentos que sobrevêm nesse mundo", que é obra da "arte criadora". Sem dúvida. Mas precisamente o ato livre, ou moral, tomado como tal, no mistério da própria decisão livre por onde se apresenta a Deus, não é um acontecimento "desse mundo", não pertence ao mundo das configurações e das propriedades dos seres, e, se é possível dizer-se, da simples beleza plástica e ontológica da criação; pertence ao mundo da liberdade, que já na ordem da moral natural, abstração feita da ordem sobrenatural da graça, é um mundo à parte, reservado, sagrado, onde só o olhar de Deus tem o poder de penetrar — porque é o mundo das relações entre pessoas, antes de tudo, entre o Espírito pessoal incriado e as pessoas criadas feitas à sua imagem (9). Essa indevassabilidade forma o próprio dom glorioso da personalidade que se fecha como um mistério, nas agitações perquisitivas dos homens.

O desatar, porém, dessa primeira parte da liberdade não é a sua expressão integral. E' apenas o desabrochar. E' apenas o ponto de partida. A sua função mais profunda é o momento em que a atividade se põe em marcha. Essa marcha sempre é uma função racional. E por ser mesmo racional, encara um fim ou um termo. E' a liberdade terminal, como se expressa Maritain. E' o desenvolvimento da nova propriedade que fundamenta a glorificação da entidade humana, como ser racional. O inclusivismo. O poder de imergir na grande caudal das atividades humanas e sociais. O poder de se incluir, pela força da sua liberdade, pela afirmação da sua vontade, na marcha do cosmos social. Não, apenas, incluir-se como uma onda a mais na imensidão dos

8) Maritain, *Trois Reformateurs*, págs. 27, 28.

9) Maritain, *Philosophie de la liberté*.

mares, não como uma gota a mais na massa do rio caudaloso da humanidade, mas incluir-se como uma força capaz de se orientar de modo diferente, de modo a modificá-lhe a marcha, de modo a mudar-lhe o ritmo das forças, num novo sentido e numa nova finalidade.

E nesta compreensão, realmente, a força da personalidade, sob qualquer aspecto que se considere, é a liberdade. A essência da personalidade e a essência da liberdade se confundem nesse grande e notável privilégio da espécie humana, que é a natureza racional.

E' também o brilho contínuo das criaturas puramente intelectuais e a glória imortal de Deus.

Donde se depreende que os atos livres são apenas elementos materiais da moral, mas o seu elemento formal é a razão. A regularização vital dos atos pela razão humana (e remotamente pela razão eterna) é o elemento formal da moralidade.

Pois esta é constituída pela consonância com a razão. Coloca-se assim o homem na cúpula majestosa do universo material. Ele é a palavra livre na grande voz necessariamente ritmada da natureza. Ele acrescenta ao lado das grandiosas e majestosas fontes da individuação que está em tudo que se constitue distintamente, desde o bloco de granito até o astro do céu, a demonstração da sua sublimidade, por essa força nova que age no mundo — a subsistência da alma espiritual.

Ele se afirma pelo esbordar dessa força que só pertence ao espírito e faz a vida gloriosa de sua significação humana e o grande código das suas responsabilidades, diante da sua própria consciência, do seu próprio Deus e diante daqueles que trazem uma alma como a sua e cingem a fronte com o stema radioso da mesma nobreza — a personalidade. Que é a coisa mais sublime da natureza — *Perfectissimum in tota natura* (10).

10) Sto. Tomás, S. Teol. I-29-3.

III

O SENTIMENTO DA LIBERDADE

Como para todos os altos privilégios da grandeza humana, não faltaram os negadores da liberdade. Parciais ou integrais, sempre os houve, na contemplação do grande drama dos indivíduos e da convulsão secular dos povos. Pitágoras, na sua teoria dos números; Xenofonte; Parménides, com o seu estaticismo em oposição ao dinamismo dos seus compatriotas filósofos; Zenão, negando a concepção do movimento; Empédocles, no seu matematismo ou monismo dominante; Amauri de Chartres, Guilherme Occam, Dinan; Voltaire, no seu cinismo revoltante; Spinoza, com a sua matemática interior; Darwin e Spencer, no seu progresso evolutivo; Littré, no seu positivismo... E poderíamos incluir aqui a turba da grande mediocridade humana, que, para justificar o prazer enervante da carne, julga impossível o domínio da sensualidade. E' a voz dos negadores da liberdade. Mais forte, porém, numa dominância que avassala os séculos, passa a voz torrencial da história a conclamar esse privilégio da espécie humana. Aristóteles, no cap. IX da Hermeneia, na Moral a Nicômaco, na Grande Moral, na Moral a Eudemo; Platão, no livro X, da República; Gasendi, no Syntagma Philosophiae Epicuri (1); Malebranche e Leibniz, em grandes esforços; Tomás de Aquino, com a maior obra do século XIII; até mesmo Maine de Biran, Cousin com o seu ecletismo e toda a imensa e plurissecular escola filosófica da Igreja. Eis a defesa da liberdade. E essa força haure a sua seiva no próprio coração da humanidade integral. Porque, se há um sentimento profundo, dominador, incoercível, que agita os homens e toda a imensurável dramaticidade secular da história, é inegavelmente o sentimento da liberdade.

O princípio fundamental de toda harmonia social finca as suas raízes nessa base humana. Jamais se concebeu uma sociedade sem o reconhecimento desse poder natural ao homem. O próprio Kant (2) que, como dissemos, começa a dis-

1) Gonzalez, Historia de la Philosophia.

2) Critique de la raison pure.

sociação entre a liberdade e a natureza, com o seu célebre imperativo categórico, confessa essa afirmativa natural da racionalidade, quando diz: "Duas coisas me enchem a alma de uma admiração e dum respeito cada vez maiores, à medida que a reflexão se volta e mais se aplica sobre elas: o céu estrelado acima de minha cabeça, e a lei moral em mim".

Essa lei moral, que seria um triste e doloroso absurdo, se não fôssemos dotados do livre arbítrio. Sem a qual, também o mundo se transformaria no teatro do domínio exclusivo da brutalidade e da força. Por isso se nos apresenta a própria luta insana dos pensadores para salvá-la quando periclita. A moral da idéia-força de Fouillée (3); a moral do interesse geral de Stuart-Mill; a moral sociológica, inicialmente aplaudida por Ribot (4); a moral da ação, de Wilbois; a moral do ideal social de Durkheim; a moral do fim social de Bellot; a moral dos sentimentos, acerbamente criticada por Paulhian (5), são gritos de orientações que se lançam para nortear a marcha da liberdade. São afirmativas desse grande sentimento humano e social. Sentimento que se expande em nós e na sociedade por realidades íntimas e sociais. Dele nascem a voz do dever, a responsabilidade e a sanção. O dever, a expressão de dois elementos, um de necessidade e outro de liberdade, não é uma certa necessidade de agir, nem um atrativo social, nem a força de uma inclinação impessoal, como expõe Guyau (6), nem a formosura de um ideal, mas uma realidade íntima que, enquanto nos necessita pelo seu mandamento, nos deixa livres para a sua execução. Mas cuja voz ouvimos, realmente, dentro do nosso eu, pelo seu impositivo e no mundo social, pela própria harmonia que o exige. A responsabilidade é uma imputação. E para haver essa imputabilidade, é necessário que realmente sintamos que a ação na sua integridade, na sua essência e na sua realização, seja de fato nossa. E o sentimos com todo o peso da experiência própria. Sabemos que a atividade partiu de nós. Não só quanto à sua execução, mas quanto à sua própria concepção intelectual e à força motriz da vontade.

3) *La Moral et Les Morales*, Gillet.

4) Ribot, *Heredité Psychologique*.

5) Paulhian, *Moral de l'Ironie*.

6) Guyau, *Exquisse d'une Moral sans obligation et sans sanction*.

O ato, em todo o seu desenvolvimento e todas as suas consequências, temo-lo como um efeito próprio e pessoal da nossa atividade. Para ele cooperaram, inicialmente, o conhecimento da nossa inteligência, de um modo especial, o conhecimento formal unido ao conhecimento final ou intencional, a determinação espontânea da nossa vontade, por vezes solicitada, porém nunca necessitada, as nossas atividades exteriores, todo esse movimento de força, como coisa exclusiva nossa. Ninguém, a não ser Deus, admitimos que tenha esse conhecimento e se inclua como causa interferente no nosso ato. E' nosso. Nós livremente o fizemos. — Por isso, se é bom, de acordo com as normativas do dever — temo-lo como uma coroa gloriosa da nossa atividade livre. Sentimos de um modo vivo essa afirmação da nossa força. Se, ao contrário, se reveste de uma disformidade com os traços da lei, então sentimos o remorso ferir a nossa consciência como um agulhão, como um anátema profundo. Anátema que vem exclusivamente sobre nós, porque esse ato é o efeito da nossa vontade. Nenhuma força que coagisse a nossa alma. E' natural que a sua responsabilidade pese somente sobre nós, como a noite dolorosa do remorso caía rudemente sobre os desvários soturnos do Rei-Profeta e lhe arrancava lágrimas.

Sentimos também as reais dependências da liberdade. A dependência da inteligência e dos sentidos. A auto-inspecção confirma esse glorioso domínio dos nossos atos. Também a dependência da inteligência. Ela vê dentro de nós mesmos essa "algumá coisa", que se extrema da matéria, por qualidades, atributos e capacidade especiais. A fuga dos limites em que se concentra a matéria, limite de tempo, de lugar, de tendências. E', por isso mesmo, algo superior à matéria. Só o espírito tem essa superioridade. Nós o sentimos. E seria inexplicável o domínio do homem sobre a natureza, se não fosse dotado de espiritualidade. Mais fracos que quasi todas as forças do mundo, quanto ao corpo, que é fragílimo, o homem domina tudo, desde o raio que obriga a cair submisso a seus pés, até aos astros que transforma, pelos seus cálculos, em condutores dos seus batéis sobre o manto bravio das ondas. Mas o é somente pela alma imaterial. Esta refulge na inteligência imaterial.

Sentimos perfeitamente que essa inteligência não apanha o simplesmente empírico, mas o que está além da matéria — o universal. Daí a ciência. E a última expressão do universal é o ser. O ser infinito é Deus. Por esse motivo, a vontade, que vemos seguir a amplitude da inteligência, prossegue também o universal, o infinito. Experimentamos por essa extraordinária capacidade, “*quandam infinitatis capacitatem*”, que nada do que é singular necessita o nosso querer. Somos grandes demais pela nossa profunda realidade metafísica, para curvarmo-nos miseravelmente necessitados, diante das realidades puramente finitas. Vemos que a liberdade depende conciliadamente da inteligência, por esse motivo. O conhecimento do singular operável é necessário para a marcha realizadora da vontade. E ela só pode querer o conhecido, mediata ou imediatamente. Ao absolutamente desconhecido, nem um desejo. Pois o objeto apresentado pela inteligência com suas ornamentações e com suas deficiências é que será julgado praticamente amável ou repudiável. A força da liberdade se põe, assim, também em luta com o mundo sensível. Porque todo o universo vem bater às portas da alma, pelos sentidos.

Toda a deslumbrante e múltipla fascinação da beleza, toda a deliciosa harmonia das notas universais, todo o agitado panorama cósmico, todos os fascínios sensitivos entram pelas portas escancaradas dos sentidos. E a maquinação imensa do pequeno mundo se agita. A crispação dos músculos, a enervação, os trêmulos nérvicos, as expansões voluptuosas, tudo cresce como uma tempestade ou como a onda gigante que penetra o bergantim. A influência se faz sentir com uma violência inaudita. Compreendemos, porém, que toda essa imensa invasão do nosso mundo interior está sob o olhar vivo da inteligência (7). E no meio dessa agitação, como no seio da noite, há a luz de um farol vigilante. Todo o movimento brusco do mundo dos sentidos tem a sua força controlada pela razão. A não ser o caso de uma anormalidade, onde então o farol sumiu no seio das ondas que subiram. Nesse mesmo plano está o atribulativo avanço das paixões. O corpo, esse misterioso cofre das mais profundas agi-

7) Ribot, mesmo no seu livro — *Maladies de la volonté*, deixa transparecer esse modo de ver.

tações, está num jogo de passivismo e de atividade em face da liberdade.

Pois ele pode agitar-se, pelo incêndio dos sentidos e das paixões, e levar essas perturbações, que são profundamente invasoras, à alma. E agir e influir sobre a decisão. Pode também receber o influxo da liberdade, que o sacode para acordar as paixões e os ruídos sensuais, como a mão desejosa sacode um escrínio para ouvir o ruído dos seus guardados. Experimentamos, porém, que, embora subam as nuvens espessas, há todavia capacidade luminosa no farol que Deus acendeu no cimo da personalidade. Não há negar, porém, a grande influência do temperamento e do caráter, a interdependência relativa do físico e do espiritual, como acentua James. Ao lado de tudo isso, uma outra profunda convicção nos assoberba. É o sentido do extenso domínio da nossa liberdade. Aparece imensamente vasto aos nossos olhares, guardando sempre a proporção da gradativa espiritualidade. Quanto mais espiritual e quanto mais sujeito ao espírito, mais a região se define como campo da nossa atividade livre (8). No nosso mundo interior, tudo é mais profundamente espiritual. Daí a nossa força sobre a inteligência. O seu olhar é um dom de Deus. A sua potência é uma dádiva do Senhor. Entretanto, a vontade pode guardá-la avaramente como o servo que escondeu o talento, ou fazê-la frutificar, aplicando-a. A aplicação da inteligência nos pertence. Ou fazemo-la altivolar como o condor nas regiões serenas da ciência, ou deixamo-la acariciando apenas a superficialidade das coisas; ou a transformamos no instrumento penetrante e agudo que jamais paira na superfície, mas sempre se embrenha pelos sentidos mais profundos dos fatos e dos seres; ou fazemo-la perscrutadora das estrelas que refulgem no céu, ou das estrelas que brilham na alma — os pensamentos. Cultivamo-la para a messe dos outonos fecundos, ou a deixamos como a terra inculta dos abrolhos e das urzes.

Em espiritualidade um pouco inferior está a vontade. Parece um círculo vicioso. Mas realmente a dinâmica da vontade está em a vontade mandar a vontade. E sua força, diminui, aumenta, redobra-se ou se agiganta, conforme o seu mandato é íntegro, parcial, forte ou anêmico. Sto. Agos-

8) Sto. Tomás, I, II, q. XVIII, art. 8, 1º.

tinho, nas suas célebres confissões, nos expõe, de uma maneira viva, palpável, real e diremos mesmo, experimentalmente, o mandato da vontade sobre a vontade (9). E a questão das decadências, das fragilidades, das concedescendências íntimas, da apatia na vida moral, ele localiza unicamente no fato de que não queremos integralmente. Isto é, doutra forma, não queremos que a vontade queira integralmente. Por isso o próprio Helvetius (10) obriga-nos a colocar o motivo da diferença de nível intelectual, simplesmente, na atenção, que é uma função da vontade aplicando a inteligência. A vontade integral de uma atenção integral faria o máximo da inteligência, segundo o seu pensamento. Menos espiritual, mas bem unido ao mundo espiritual, por estar em contacto quasi direto, o mundo projetivo da atividade exterior. Os membros, para as realizações extrínsecas. No estado normal, o domínio é completo. Aplicamos a nossa força como queremos. Já que a expressão mais generalizada dos seres, quer na sua defesa substancial — como na sua atividade intrínseca e extrínseca — é a força (11), nós a levamos para o plano e momento que queremos. Andamos, locomovemo-nos, sentamo-nos, detemos ou impulsionamos as coisas, como nos apraz. Só os estados anômalos de lesão interna ou externa nos impossibilitam a ação. Mas sentimos ainda que, embora não exerçamos a nossa força, ela seria exercida se não fosse esse obstáculo, que reconhecemos não como sendo uma negação da nossa liberdade, mas apenas uma negação instrumental.

A vida vegetativa já nos aparece como alguma coisa mais afastada do nosso mundo espiritual, porque mais oculta dos olhares do nosso espírito. As regiões profundas, onde se realiza o metabolismo orgânico, é uma região que, a bem dizer, não atingimos diretamente. Os órgãos na sua vida tão variada e tão diversa, na sua composição tão complexa e tão misteriosa, na sua energia ordenada, agitando-se, oscilando, filtrando, transsubstanciando, apropriando e fabricando elementos, conciliando heterogeneidades, tudo isso é a torrente abscôndita que rola no abismo de nós mesmos

9) Janvier, Liberté — Conférences.

10) Helvetius, citado por Ribot, em *Maladies de la volonté*.

11) Lacordaire, Conf. Les Sacrements.

e que nos foge completamente, pelo menos quanto à influência direta. Todavia, ainda sob este aspecto, a medicina nos aponta casos esdrúxulos de uma influência direta sobre a marcha da vida vegetativa em certos órgãos. O coronel inglês Thownsend, nos diz Cheine, suspendia voluntariamente os movimentos do coração; Bayle tinha também a propriedade de parar o coração; Morgagni cita um médico de Bolonha que modificava, à vontade, a pulsação; Vidocq, nas suas Memórias, relembra um prisioneiro que agia de tal modo sobre a vida vegetativa e sensitiva, que voluntariamente, por algum tempo, se fazia um cadáver aparente. Cardau conta também de um sacerdote que permanecia, à vontade, estendido como morto, sem respirar e sem a vida das sensações, mesmo as mais dolorosas (12).

Temos, pelo menos, a influência indireta sobre a vida vegetativa. Todo o seu regular funcionamento sabemos depender das colaborações que lhe vêm dos alimentos. A escolha de alimento pode prestar-se para ativar o órgão, ou para levá-lo a espasmos. Todo o funcionamento das células, toda a sua vida, depende da assimilação dos elementos que lhe são próprios.

No dia em que a assimilação não se der por uso voluntário de alimentos que lhe ocasionassem a inabsorção, fariamos chegar lá a nossa liberdade.

O desmando dos diversos centros nervosos, pelo alcool — como o centro de equilíbrio, o centro da loquela, o centro da voz, do sono — é sempre, nos seus efeitos, voluntário in causa.

E' a força da liberdade agindo, indiretamente, no mundo da vida vegetativa! Por isso mesmo, pelo domínio da nossa entidade moral, pela projeção geral da nossa vontade, é que somos realmente livres. E se o somos no nosso mundo individual, somos também no mundo social. A ordem social faz resplandecer o sentimento da liberdade, pela nota indestrutível da responsabilidade. Todo o aparelhamento jurídico, toda a investigação para aquilatar da maior ou menor interferência estranha no ato, ou da diminuição do conhecimento, ou da obnubilação da inteligência capaz de

12) Leon Moynac, — Le coeur — Art. ap. Dict. de Médecine de Labarthe.

desnortear o querer, ou da destruição do domínio pessoal pela exaltação passional, ou da negação da integridade humana na ação — todas as causas atenuantes, na judicatura, surgem da consciência de que somos livres. Pois é a mesma a proporção entre a responsabilidade e o livre arbítrio. E' a consignação clara da liberdade no mundo social!

Por esse motivo um grande escritor e orador (13) dizia: "Suprimí o livre arbítrio e tudo se tornará inexplicavel, ridiculo, odioso, na vida prática dos povos. Eu não compreendo esse horror que os povos têm das dominações violentas e absolutas, essa altivez com que se declaram livres, essas reações solenes, e esses protestos que são um aviso para o futuro. Há, sem dúvida, reivindicações que são excessivas, injustas, inimigas de toda ordem; mas, do mesmo modo que as reivindicações legítimas e pacíficas, são um problema insolúvel ou então acusamos essa convicção geral e profunda de que os povos não devem ser guiados como se foram "servum pecus", porque o homem é o centro das suas ações — "Differt homo ab aliis irrationabilibus in hoc quod est suorum actuum dominus". Tentai explicar doutro modo a história dos monumentos, e ser-vos-á impossivel! Leio páginas entusiásticas onde se cantam os louvores de homens, que há muito desapareceram de sobre a face da terra; vejo inscrições, quadros, medalhas, estátuas, arcos triunfais, templos que recordam as celebridades do passado. Mas o que é uma celebridade? E' um gênio cujas inspirações deram às letras, às artes, às ciências, às instituições políticas e sociais, um vigoroso impulso, é um homem valente, sempre o primeiro nos combates; é um herói que derramou o seu sangue e sacrificou a sua vida pelo seu país; é um coração generoso cujos beneficios caíram como onda salutar sobre alguma grande miséria da humanidade; é um santo cujas virtudes sublimes embalsamam um século para o preservar da corrupção universal. E' justo immortalizar a sua memória se foram livres. O gênio, em vez de se esgotar por um trabalho incessante, podia adormecer na moleza e contentar-se com um talento facil: não quis.

O homem valente podia cobrir-se, como fazem muitos, com o corpo dos seus camaradas, comandá-los de longe;

13) Monsabré, Conférences — Le gouvernement de Dieu.

não quis! O herói podia esperar a morte em lugar de sair-lhe ao encontro; não quis!... Querer o que não podia querer, não querer o que se podia querer, eis a glória, senhores, porque é nisto precisamente que está a liberdade. Não há liberdade? Então fazei uma hecatombe de todas as recordações. Arrasai tudo; destruí tudo; páginas da história, inscrições, quadros, medalhas, estátuas, arcos triunfais, templos, e no meio destas ruínas levantai habitações cômodas onde ireis dia a dia, no esquecimento do passado, sujeitos à fatalidade, esperando que sua mão de ferro vos abale e lance nas fauces do desconhecido em companhia das falsas celebridades, tão ridiculamente glorificadas pelo gênero humano. Reuní as recordações que nós chamamos gloriosas. São ridículas, se não têm como razão justificativa essa posse de si mesmo que a liberdade dá ao homem. Será glorioso o sol porque inunda os espaços com sua luz fecundíssima? Será glorioso o leão, porque a sua força e a sua coragem fazem tremer as feras do deserto? Que me importam os gênios, os heróis, os benfeitores da humanidade, os santos, se o que praticaram não foi em virtude da liberdade mas da necessidade fatal? O sorrir do destino sobre a sua vida não merece uma recordação da minha obscuridade e da minha miséria. Ridículo na glória, o gênero humano é odioso na justiça, desde que se suprime o livre arbítrio. Sem esse sentimento expressivo da nossa nobreza, toda a força de sanção seria um horrível absurdo e a mais dolorosa incompreensão do universo humano”.

IV

REGRA REFERENCIAL DA LIBERDADE

O aspecto panorâmico do universo tem o seu equilíbrio na orientação e na limitação das forças. Desde a floresta que se agita até o oceano que se estorce fragorosamente, parece haver a estática visão do "hucusque venies et non procedes amplius". Há um gesto de Deus impondo limite, como a divina expressão de Jesús detinha o furor do Tibériades. É a linha dos traçados imutáveis. A profunda visão das naturezas criadas nos faz sentir, de um modo permanente, as exigências, os postulados empíricos, ou instintivos, para o seu progressivo desenvolvimento, o termo da sua evolução, na luta realizadora da perfeição própria ao seu entitativo essencial.

A posição no mundo das forças que devem concorrer para a assimilação, os elementos próprios para o desenvolvimento orgânico, tudo se integra nessas grandes normativas, fora das quais há o definhamento do ser. Pois a força é a necessária manifestação da substância, e sua própria afirmação de defesa. É a impressão que nos deixa a dinâmica do universo. A formosa visão do desenvolvimento instintivo que Faber cantara, no seu poema entomológico, é a corrente que desliza na sua constante, pelo mesmo sulco profundo que a vontade de Deus traçou.

No mundo inferior, cuja alta expressão do ser é a própria expressão orgânica, e a necessidade de agir se confunde com o impulso retilíneo do instinto, a norma-limite da atividade animal está na simples incursão do instinto. Até onde levar a sua aguda penetração, está a exigência natural. Essa diretriz é imutável no tempo e no espaço. No homem, porém, onde a mais alta expressão vital não é a mera convergência de forças físicas, mas a luz de um mundo superior, a luz gloriosa da razão, esta não pode se ordenar necessariamente para o bem singular, mas age de um modo consentâneo com a sua própria índole de racionalidade, isto é, pensando as causas objetivas que a aliciam.

Essa função avaliadora de motivos deverá necessariamente ter um ponto de referência. E esse ponto de referên-

cia é que firma imutavelmente a capacidade avaliadora da razão. E', aliás, uma necessidade fundamental tanto para a nossa atividade intelectual, como para a nossa conquista moral. Pois tudo se confundiria no turbilhão imenso das forças humanas desencadeadas, se não houvesse essa base granítica e indestrutível. O ponto de referência intelectual, sustentáculo do mundo do saber, é o conjunto dos chamados seus primeiros princípios.

Não se pode destruí-los, sem destruir o mundo racional. Ficam no alicerce de todo trabalho intelectual. Nada aí se constrói sem eles. Eles formam o grande ponto de referência. Não está no nosso poder modificá-los. Alterá-los. Eles trazem consigo o selo imortal da eternidade. A minha razão é livre. Ninguém melhor o experimenta que ela mesma. Há, porém, aqui a grande coluna de Hércules. A grande intangibilidade. Aqui está a última palavra. E' o imutável. E' um limite à grande força livre da razão. São os princípios fundamentais que a admirável Filosofia de Bossuet e de Fénelon (1) colocava, existindo na razão, mas acima dela; juntos à razão, mas superiores a ela; a quasi segunda razão de que nos fala o Filósofo, o imortal reflexo do Absoluto, do Eterno e do Imutável, que, em última análise, é Deus. Seja como for, tal é a sua força que jamais a maior energia da inteligência conseguirá transmutar o falso em verdadeiro. Porque só será realmente verdadeiro o que não se colocar em antagonismo com esses limites necessários da sabedoria. A inteligência é livre em pensar, mas não é livre de pensar de modo a destruir essa base, porque então seria negar toda a própria vitalidade, toda sua marcha. Amontoar ruínas e jamais construir. Levantar escombros tristonhos de ceticismo. Por isso, tendo a vontade toda a sua atividade dirigida pela inteligência assim como a inteligência tem o seu necessário ponto de referência, a vontade também o terá naturalmente. Poderá querer, como quiser, sem jamais poder destruir essa base essencial. E' o ponto especificador de toda a voluntariedade. E' a linha indestrutível. E' a reta soberana. A energia da vontade poderá agir acima ou abaixo dessa linha, nunca, porém, o estar acima ou abaixo dela destruirá a sua imuta-

1) Fénelon, *Demonstration de l'existence de Dieu*.

vel realidade. A eterna visão desse traçado não depende das nossas forças ou das nossas decisões. Toda a nossa expansão ativa há de se referir a ele, quer queiramos, quer não. Donde partirá, porém, esse centro de referência geral da nossa liberdade? Alguns filósofos estabelecem, como norma da atividade livre, a própria lei física, ou a própria liberdade física. Eles transformam a Moral no que se podia chamar simplesmente uma física dos costumes, no próprio dizer de Helvetius (2). Ela não seria uma nova ciência, praticamente prática (3), ciência dos fatos morais, mas teria que ser apenas um departamento, um ramo da própria física, somente localizada em situação um tanto superior. Essa situação da moral a resolveria na simples extensão da liberdade física. Tudo aquilo que estivesse no campo da possibilidade física seria, por isso mesmo, bom e justo. Donde se depreende claramente que estaria extinta a grande linha divisória e essencial entre a racionalidade e a irracionalidade, pois a equivalência da regra de agir e da possibilidade física passaria a integrar em si também a atividade humana. A degradação humana chegaria a estatuir como únicos prazeres reais humanos os prazeres físicos. Até a própria amizade e as outras paixões seriam efeitos da pura sensibilidade (4). Dar esse ponto de referência para a liberdade, como se vê, é uma estúpida negação do valor humano. Nós somos os primeiros a afirmar a natureza na base da liberdade. Mas a natureza espiritual. Porque só esta tem aquela coroa gloriosa. Mas a natureza espiritual é, por isso mesmo, uma natureza armada de racionalidade. E seria destruir essa racionalidade, colocar como regra da mesma a simples possibilidade física. Seria uma dolorosa ironia a razão sujeita, em todo o seu agir, às leis da simples possibilidade física.

Não se poderia afirmar a sua existência, senão para conclamar o eterno e doloroso absurdo do ser racional sem poder raciocinar. A destruição completa de tudo que é nobre, encontra nesta doutrina a sua plena e inteira justificativa. Ora, todas as doutrinas que vão de encontro à pró-

2) Helvetius, De l'esprit.

3) Yves, Critique de la Connaissance Morale.

4) Fouillée, Histoire de la philosophie.

pria constituição essencial do ser pecam pela sua irrealdade. Locke, partidário dessa corrente naturalista, acha como único ponto de referência, na lei moral, a dor ou o prazer. Porque tudo seria, sempre na vida, para deliciar a nossa sensibilidade ou para amargurá-la (5). Assim, nessa visão parcial e fragmentária da nossa natureza, Condillac é de um sensualismo radical, fazendo da sensação a linha-eixo da periódica da moral, porque tudo se resume em sensações transformadas. Por esse motivo não nos admira que o hedonismo exquisito e requintado de Bentham chegue a identificar o bom, o justo e o honesto com o prazer. Este é o grande ideal que deve ser contemplado sempre, a única visão que deve movimentar a marcha da vida ética do homem, segundo esse autor. De tudo isso, aparece claramente o horrível absurdo de pretender construir a moral sobre a força da natureza que conduz o homem à triste condição do irracional e da negação completa da sua profunda razão entitativa. Não há dissociação entre a natureza e a liberdade.

Mas há ordenação necessária e justa do material para com o espiritual. A filosofia reacionária do instinto arrancou a coroa da frente do espírito e colocou-a sobre a frente da matéria. Deshumanizou o homem. Por isso sentimos que o campo da liberdade humana, embora se inclua no plano das possibilidades físicas, não se identifica com elas. Ao contrário. Restringe-as. Pois a potencialidade da vontade para o mal não é um característico de perfeição, é antes uma fraqueza, uma pungente sombra sobre o esplendor da nossa glória. Deus seria, então, menos perfeito que o homem, porque a vontade divina não traz a possibilidade de praticar o mal, ao passo que a vontade humana está nessa triste possibilidade de ter horror às vontades firmes no bem. No mesmo passo andam as concepções que pretendem referir a liberdade a um simples senso moral que reside na profunda obscuridade de nós mesmos. Senso, segundo o qual as ações tornam-se boas os más, mas cujos motivos de deliberação se processam em tão grandes trevas que nem sequer sentimos ou provamos. E' quasi um instinto especificador do bem e do mal, conforme pensavam Reid e Jouffroy. Porque, no grande cenário da vida, temos a consciência perfeita

5) Locke, *Essai*, livr. I, X.

de que todas as projeções da nossa liberdade não são irrupções da noite inconciente, dos complexos obscuros do Id freudiano, avançando para as regiões ensolaradas da consciência, mas sim afirmativas cujo desenrolar a nossa faculdade intelectual acompanhou, fase por fase, até ao momento final em que termina o juízo prático e começa a atuação (6), até ao seu último instante e momento efetivo. Nada prova por isso mesmo essa irresistível potência. Outros fixaram como regra limitativa da liberdade a simpatia. Assim Adam Smith (7) e Frederico Henrique Jacobi. O primeiro, discípulo de Locke, cujas doutrinas já vimos focalizarem a regra da liberdade na possibilidade física, e Jacobi que, norteador seu filosofismo pelas doutrinas de Kant, na impossibilidade, como dizia, de a razão conhecer e demonstrar a existência objetiva das coisas, pensava dever existir em nós um sentimento interno que nos desse os primeiros princípios da moral.

Afirmativa inteiramente gratuita, pois essa simpatia que deve nortear a vontade pelo mais conveniente à nossa natureza, explicada por uma profunda afinidade, não é o fundamento da nossa vida moral.

Toda a história da nossa vontade está justamente, muitíssimas vezes, para honra nossa, em seguir alguma coisa, não em afinidade, mas justamente em profunda oposição às inclinações ingênicas à nossa natureza inferior. E o remorso é sempre um grito da nossa alma ferida pela simpatia indigna das nossas forças instintivas animais. Lamennais colocara o critério da verdade no consenso universal, Saint Lambert edificara como referência da moral, o consenso da multidão. A opinião pública. Doutrina, aliás, já atribuída por Lactâncio a Carneades. Mas cuja fragilidade transparece à menor análise, desde que se pensa que esse consenso da multidão é feito do concurso de consensos singulares e sobretudo quando se põe em paralelo a perfeita e absoluta imutabilidade da essência da lei moral e a estranha, múltipla e agitada variedade e inconstância das opiniões humanas. Nesse critério moral do consenso da multidão teríamos a destruição e a negação da luz imortal dos princípios

6) Yves Simon, "Pour la notion de connaissance pratique" — Ap. Critique de Connaissance Morale.

7) Gonzalez, Histoire de la philosophie — III, pág. 483.

morais. Quando se lembra que a mesma turba que aplaudia delirantemente os estupendos milagres de Jesús e a sua grandiosa entrada triunfal em Jerusalém, e depois rugia como um oceano em fúria diante da varanda do procônsul e diante da Cruz do Calvário, fica-se atônito, perguntando: “quid amplius?” Os Principistas, os Estatólatras, fizeram da autoridade o único ponto de referência da moral. O justo ou o injusto não tem nenhum fundamento objetivo a não ser a vontade do soberano. Em vez das leis fundarem o seu valor sobre a natureza intrínseca do bem, elas criam o bem, ordenando a sua execução; ou o mal, proibindo a prática de qualquer ato. Tudo o que as leis ordenam é justo e honesto, tudo o que elas proibem é mau e deshonesto, esclarece Hobbes. Desta concepção estatolátrica procede o esmagamento humano. Pois o que processa e efetua a eterna imutabilidade da lei moral é o valor intrínseco da própria essência dos seres.

Não há força alguma que modifique a essência das coisas, e por isso mesmo nenhuma promulgação jurídica que seja capaz de transmudar o valor real dos atos.

A atitude digna do homem não é a da curvatura cega diante das imposições legislativas, se forem contra Deus, mas a submissão diante do justo e do honesto. Fora da lei justa, ele traz em si a nobreza de um direito de recusa: “melhor é obedecer a Deus que aos homens”, dizia s. Pedro (8). Nem a própria vontade divina, como pretende Puffendorf, apoiando-se sobre a doutrina de Descartes, de que as essências das coisas dependem da vontade de Deus, — nem a própria vontade divina pode transformar a regra moral e transmudar arbitrariamente o injusto em justo e vice-versa. A regra da liberdade, não há dúvida, há de ser a razão. Porque a faculdade diretriz da própria atividade aperfeiçoativa de um ser é sempre a mais nobre das suas potências.

E a mais nobre, no homem, já o dissémos com sto. Tomás de Aquino, é a inteligência, a razão. E’ por ela que o homem se conhece, assim como conhece o seu destino e os meios uteis e necessários para a aquisição da sua finalidade. Os sentidos, com toda a vida da sensibilidade, jamais lhe poderiam dar esse conhecimento. Não fazemos, porém, com

8) Atos dos Apóstolos.

isso, uma espécie de subjetivismo dominante, como fizera Kant — ao qual o próprio Paulsen chamava de Filósofo do Protestantismo — com a sua idolatria da Razão pura. A razão, dizemos nós, mas a razão firmada na realidade, fazendo reviver também aqui o realismo de sto. Tomás, que poderíamos denominar o insigne Respeitador da objetividade. Isto é, a razão unida ao próprio valor intrínseco do objeto. Pois, para que ela possa pesar com os seus motivos, a ponto de inclinar a vontade, é preciso que esteja cheia de alguma coisa.

E essa alguma coisa é o valor intrínseco do objeto. Este valor é haurido na própria posição que o objeto ocupa na hierarquia ontológica do mundo. Hierarquia que se distribue em ordem ao último cimo do ser que é Deus. Daí o valor natural e intrínseco que os objetos contêm em relação à marcha ascensional para Deus, que é também o supremo fim humano.

Sua função de meio para a caminhada faz deles bons ou melhores, conforme mais nos conduzem para Deus.

E aqueles que nos detêm, ou de certo modo afirmam na linha da nossa nobreza entitativa uma desconveniência para a nossa marcha de perfeição, em ordem ao cimo ontológico — Deus — aparecem como desconvenientes ou maus. Na sua própria razão intrínseca, diante da nossa ordenação humana. A razão perfeita e reta, diante desta concepção, norteará certamente os passos da liberdade. Porque ela re-produz essa ordenação e essa hierarquia em si mesma. Assim a vontade livre é regulada pela reta razão. E esta ex-haure da realidade e da hierarquia das coisas os impositivos para a liberdade. Por isso mesmo se vê que a regra remota da liberdade há de ser a causa suprema dessa hierarquia ontológica (9). Isto é, a Essência Divina. Pois a Essência eterna é o sublime modelo, o arquetipo dos seres, que são apenas suas “imitabilidades ad extra”. E essa imitabilidade retrata longinquamente a suprema formosura de Deus. As essências das coisas são, por essa causa, imutáveis e eternas, porque a Essência Divina é eterna e imutável. De tal modo é também imutável a hierarquia da imitabilidade. E esse reflexo da razão há de ser também imutável. Daí a

9) Cathrein, *Philosophia Moralis*.

imutabilidade da regra moral. Entretanto, assim como na questão dos universais, a sua objetividade suscitou, ao lado do realismo exagerado de Platão, Guilherme de Champeaux, Ubaghs e Laforêt (10), o nominalismo, fazendo do conceito apenas um nome apto a designar um número de indivíduos, perdendo todo o seu valor imutável de essência: na questão da regra da liberdade poderíamos afirmar a existência de uma espécie de nominalismo moral, em que a moral perde todo o valor intrínseco da imutabilidade para ser mera dependência da vontade Divina, que, após a desintegração do direito, Hobbes localiza na vontade humana da soberania (11). E a frase com que Hobbes procurava immortalizar a sua doutrina escolástica — “lex est lex” — ressoava assim nos lábios de Duns Escoto: “Voluntas est voluntas”. Duns Escoto afirmava contra st. Tomás de Aquino que a realidade profunda e eterna da lei não era a essência divina, mas a vontade divina. O profundo pensamento de Duns Escoto fazendo a força moral da lei depender da vontade de Deus, foi deturpado pela parte contária como propugnador de um simples voluntarismo divino. Dado isso não haveria o intrinsecamente valorizado em si mesmo, mas o seu valor viria de um decreto da vontade soberana. Essa doutrina, não conservando o respeito a Deus, abria caminho para a arbitrariedade moral, para o relativismo na ordem apreciativa da atividade ética. Pois o que é hoje moral, justo e honesto, poderia amanhã transformar-se em injusto, deshonesto, amoral ou imoral, mediante uma simples mudança do decreto divino. O próprio Deus, conforme esse pensamento, age ao acaso, sem diretriz alguma, tudo dependendo de uma simples arbitrariedade.

Não se lembrava de que esse próprio prazer estava de acordo com a vontade divina porque estava em consonância com a sua natureza, isto é, com a sua essência. E como a essência é imutável, colocava indiretamente o fundamento da lei moral na própria essência divina. “A lei moral, disse-
ra Wulf (12), passa a ser baseada sobre o voluntarismo ab-

10) Franca, História da Filosofia — P. Vollet, Histoire de la Philosophie.

11) Tristão de Ataíde, O Materialismo Jurídico.

12) M. de Wulf, Histoire de la Philosophie Médiévale.

soluto. Não existe bem e mal em si, repousando a diferença entre um e outro sobre um decreto divino que poderia ter invertido a ordem existente. A inspeção de nossa natureza nada nos pode ensinar sobre a moralidade, e a inteligência se torna impotente para informar sobre as prescrições da lei divina". Assim Marcílio de Pádua e Guilherme Occam também sentenciavam. E' a precariedade da lei moral. Deus agindo arbitrariamente sem se referir à sua essência ou à sua sabedoria. Deslustrava-se a grandeza de Deus. Realmente. Se a atividade divina devesse se exercer sem uma luz que a dirigisse, uma luz que não lhe poderia ser extrínseca, porque nada acima de Deus, mas intrínseca, está claro que Deus agiria sempre por simples caprichos. Seria agir sem motivos, ocasionalmente. E agir por acaso, sem finalidade e sem motivos, é próprio do irracional, ou do desprovido de conhecimento. E' a negação da divindade. Agindo, porém, racionalmente, essa luz para a sua liberdade viria necessariamente da própria razão. E a razão, onde a poderia haurir? Não seria no mundo extrínseco. Pois que há que possa impôr a Deus uma lei? Só poderia ser em si mesmo. Pois o olhar eterno de Deus caiu, desde o princípio sem princípio, sobre a sua própria essência. Toda a sua eterna sabedoria é o conhecimento eterno e consubstancial de sua própria natureza infinita. Logo, a essência de Deus é a suprema lei de Deus. Lei imutável e eterna como o próprio Deus. Nada há que ele tivesse criado, sem se conformar a essa lei. Não é por isso mesmo uma criação da inteligência divina, como a sua essência não é uma criação sua. Existe imutavelmente na sua natureza, sem ser um produto da sua razão. Também na ordem dos seres, tudo vem do conhecimento dessa ordem.

Para um simples grão de areia houve a lei matemática preexistente, determinando sua natureza, sua forma, sua criação. Deus poderia não criar os seres, mas, criando, não podia modificar as suas essências, porque cada uma era a representação de um tipo eterno de imitabilidade de sua natureza infinita. Dessa forma, se a própria matéria tem em Deus a sua lei inteligível, a fortiori deverá ter a criatura humana, porque é matéria unida ao espírito. Por isso, a lei

moral é superior à lei matemática (13), como o espírito é superior à matéria.

A lei de Deus é a lei moral. Essa lei ele faz refletir, como já o dissémos, sobre o mundo das hierarquias ontológicas, e põe a sua visão admirável na própria razão humana. Não é a nossa razão a criadora da lei moral, como não é a criadora da verdade. Ela averigua e contempla a hierarquia dos seres. Essa ordenação relativa ao fim supremo põe nos objetos uma diferença ascensional que não depende deles. É a lei moral. Esta é a mais alta, a mais bela e a mais profunda concepção do ponto referencial da liberdade. É a grande força de Deus e a grande força do homem. Todo o seu equilíbrio íntimo, todo o equilíbrio múltiplo da sociedade depende da orientação e da limitação dessa força. O senso comum nos põe, de uma maneira admirável, em contacto com essa verdade, quando filosoficamente aprofundamos essas agitações íntimas da nossa capacidade livre. Ele é chamado pelos filósofos a "filosofia elementar do ser" (14). Pois o seu contacto direto é apenas com o ser. A intuição sensível deste nos leva à sua intuição abstrativa. Diante da concepção do ser, da reflexão filosófica, surge o grande princípio de evidência da identidade. O ser é ele mesmo. Mas o princípio da identidade nos leva a inquirir sobre a sua razão suficiente. Ele a tem em si mesmo ou recebeu de outro. Só Deus é o ente por si mesmo. Todos os outros seres não aparecem com essa simplicidade, mas compostos, ao menos, de potência e ato.

Um outro ente os atualizou e os atualizou para tal ato. O homem é também um ser que, quanto à sua vontade livre, é uma potência que deve alcançar o seu ato. Pois a potência está para o ato, como o imperfeito para o perfeito. O indeterminado para o determinado.

O ato é a perfeição da potência. Mas a potência racional há-de dirigir-se para uma perfeição racional. A vontade há-de passar para o ato, de acordo com a sua natureza, isto é, racionalmente. Quer dizer, tendendo para o bem que lhe é próprio. O bem racional. Não o bem deleitável ou o bem útil, mas o racional, de acordo com a sua natureza. Por isso

13) Lacordaire, *La vie Morale*.

14) Garrigou Lagrange, *Le sens commun*.

é que muitas vezes esse bem pode não adicionar nenhum prazer ou utilidade prática. Por abranger a nossa complexidade pessoal faz a nossa felicidade, porque só ele aparece como a perfeição do ser racional. A bondade racional, ou o dever, ressaltando assim objetivamente, apela para a nossa capacidade subjetiva. A vontade, estendendo sua energia até onde se estende a luz da inteligência, pois que dela depende quanto ao conhecimento e a intencionalidade, sente em si o poder da realização, porque do contrário seria a destruição da moral. Assim o fundamento da lei limitativa da liberdade é um fundamento metafísico, isto é, o ser. Apela para um transcendental, alguma coisa metafísica, ou, dizendo como Gillet (15) — a moral tem no seu fundo a meta-moral. Mas esse bem racional, como dizemos, em si mesmo, na sua simplicidade realizável, é um bem relativo. Ora, a relatividade do bem implica uma fonte absoluta. Pois não se poderia conceber o relativo sem o absoluto.

Absoluto, só Deus o é, e nesse sentido foi que o próprio Jesús Cristo disse ao doutor da lei: “Nemo bonus nisi solus Deus!” Assim se estabelece perfeitamente a fecunda e imutável beleza da lei moral. Proximamente brilha na razão humana, a luz do nosso mundo interior. Remotamente se firma na essência infinita, luz de todas as possibilidades e de todas as realizações (16).

15) Gillet, *Fondement rationel de la Morale*, ap. *La Morale et les Morales*.

16) Reinstadler, *Philosophia Escholastica — Ethica*.

LIBERDADE E NECESSIDADE

Uma das questões que mais têm aguçado a curiosidade filosófica é justamente a da conciliação entre a necessidade e a liberdade. Nenhum pensador tem conseguido fugir a esse tremendo interrogatório que se ergue do mundo contingente da atividade racional. Desde a mais profunda antiguidade essa angústia pontilhou as questões da sabedoria. Os estóicos foram os que mais se esforçaram para conciliar esses dois elementos. O princípio de que partiam era o do destino. Um destino cortante, rígido, necessário, dominando tudo, dirigindo tudo. Ao lado do estoicismo, funda o epicurismo um sentido de liberdade ampla. E a história dá a perceber que a tendência filosófica antiga era pelo Epicurismo. Na sua polémica contra o estóico, Crisipo, Plutarco (1) lhe lança em rosto que, se o destino governa e impera sobre todas as coisas, não há mister conciliar a liberdade, porque tudo é fatal e não há mais lugar para o vício, a virtude, a recompensa ou o castigo. A visão que os estóicos possuíam do universo era a visão dos corpos e do movimento necessário. Desse movimento necessário surgia irrevogavelmente o destino na sua triste insensibilidade.

Um jogo necessário e uma atividade necessária.

Procuravam, nesse caso, conciliar a necessidade e a liberdade, distinguindo nas causas dos movimentos duas espécies: uma, a das causas perfeitas, completas, antecedentes e que impulsionavam o ato certamente; outra, a das causas imperfeitas, incompletas, apenas auxiliares, que agiam como um início. Da mesma forma que um impulso dado a um cilindro. O cilindro continuará a marcha, mas pela sua própria forma. Uma concepção clássica afasta a questão da forma cilíndrica que só poderia ser determinada por causa extrínseca, esclarecendo que essa forma o homem dá à sua liberdade pelos maus hábitos, pelas concessões frequentes às más paixões. Os Epicuristas, diante do necessário movimento dos corpos no mundo, não sabendo como es-

1) De stolcorum repugnantiis.

tabelecer a possibilidade livre, que tanto lhes aprazia, procuraram incluir na concepção dinâmica do universo o que eles chamavam o movimento de declinação. Um enfraquecimento proposital na força agitadora dos corpos para possibilitar uma atividade livre, nesse momento universal.

Não lhes faltou, porém, quem lhes inquirisse se esse movimento vinha, pela fatalidade, dos próprios movimentos e dos corpos, caindo eles num círculo vicioso, ou se vinha por efeito de um átomo qualquer que espontaneamente assim se determinasse, e isso aumentaria a complexidade do caso. Cícero, meditando sobre as lutas intelectuais nesse sentido, notara desde logo a grande dificuldade que sentira para harmonizar o destino e os lances da atividade livre, como desejavam os estóicos. Decidiu pelo sentido dos Epicuristas, afirmando que, se esse sistema teria dificuldade em provar a sua concepção, o dos estóicos jamais conseguira afirmar eficientemente a sua opinião. Demócrito, o autor de um dos mais exagerados materialismos do universo filosófico, também tira do necessário movimento dos corpos a necessidade dos acontecimentos. Assim o figuravam Heráclito e Empédocles. Procuravam, contudo, conciliar essa necessária expansão, dizendo que havia também movimentos livres porque havia almas livres (2). Mas como entender essas almas formadas de átomos, sem que esses átomos participassem do movimento contínuo e necessitado do mundo? Eusébio, no seu livro "Da preparação Evangélica", combate de um modo pertinaz e vigoroso a afirmativa dos estóicos. Mesmo de um diálogo entre Crisipo e um peripatético extrai um ótimo argumento contra o destino, quando aquele estóico apela para a conjunção "se". Pois o destino é nu e penetrante como uma reta e não admite a curvatura de um "se". Josefo nota essa luta entre a necessidade e a liberdade nas próprias concepções dos judeus de seu tempo. Os fariseus, que concediam parte ao destino, parte à liberdade. Os saduceus, verdadeiros epicurianos, concedendo tudo à liberdade. Os Essênios, negando, como os estóicos, a liberdade e afirmando em toda parte o destino (3). Os maometanos também se dividiram na pugna. Mugucianos, alcadarianos e motazolos concedem parte da liberdade ao homem, parte

2) Carneades.

3) Josefo, De Bello Judaeorum, nº 12.

à necessidade, porque de Deus. Alzabarianos ensinam que tudo se faz por necessidade, em virtude do decreto divino. Alzabarianos mitigados concedem ao homem a liberdade de se apropriar do bem ou do mal, tendo Deus feito a ambos (4).

Os padres da Igreja, notando que, com essa negação da liberdade, se operava naturalmente a negação da moral, da responsabilidade e a queda completa de toda ordem social e religiosa, envidam os seus mais belos esforços para o triunfo desse privilégio. Eusébio, na Demonstração Evangélica, a respeito dos futuros contingentes, apresenta o célebre argumento de que Deus vê, mas não é porque Deus vê que eles hão de se realizar, mas sim porque eles existirão é que Deus vê. A visão não é a causa da existência, mas a existência é que provoca a visão. São Justino Martir nega de um modo perentório o destino e, na sua segunda apologia, diz que as concessões de Deus vêm da visão de uma conversão futura, ao passo que o seu castigo imediato vem da visão de uma impenitência final (5). Sto. Irineu, lutando contra os heréticos, afirma-o igualmente (6). S. Clemente Romano, nas Divinas Instituições, escreve da mesma forma. Hoje, todavia, a questão se deslocou, de certo modo. Já não há uma dúvida séria ou uma negação séria da liberdade, a não ser entre os fautores do Materialismo Histórico. Nem há preocupação de conciliar a grande trama dos acontecimentos que se sucedem no vasto cenário da história e as quedas fragorosas da liberdade, mas sim a marcha livre do homem com a sua dependência da vontade divina, dependência que o próprio Fouillée reconheceu, dizendo que para ele ser completamente livre era necessário ter sido o autor completo de si mesmo (7).

Procura-se, principalmente, para harmonizar a vontade de Deus e a liberdade humana, distinguir em Deus duas vontades. A vontade física e a moral. A vontade física, a que se identifica com a onipotência, na sua grandeza e nos seus decretos imutáveis. Diante desta onipotência, tudo que ela determina é necessário. A vontade moral é aquela que não

4) Notas de P o c o c k sur Abulpharage, ap. Dem. Evang.

5) Admonestationes ad Graecos.

6) Liv. III, Haeretic., cap. 9.

7) Fouillée, Systèmes de morales.

necessita, mas traça o caminho para a marcha que o homem seguirá livremente. Todavia essa vontade de Deus norteará ainda, de certo modo, a liberdade humana para que se realize conforme o seu desígnio. Assim na hora, no tempo e lugar que Deus deseja. Ele compõe as circunstâncias de tempo e lugar com a força da nossa vontade para os seus desígnios. Os teólogos distinguiram doutra forma essa dupla aceção da vontade divina.

Em vontade primeira e vontade segunda. Vontade antecedente e vontade consequente (8). A vontade consequente é a que provém da visão de Deus em composição com a liberdade humana. Jacquelot procura demonstrar essas duas vontades com um estudo especial relativo aos acontecimentos da ascensão de Daví e de Jeroboão ao trono, quais a Sagrada Escritura nos põe sob as vistas. A vontade física de Deus requeria necessariamente a ascensão de Daví e de Jeroboão ao poder. A vontade moral, porém, lhes deixava a plena liberdade, para ascender, ou criminosamente como fizera Jeroboão, ou paciente e virtuosamente como obtivera Daví. A vontade física se executa pelas composições das circunstâncias. O homem agirá livremente, sem constrangimento algum, no cenário em que Deus o colocar. O cenário, isto é, o jogo das circunstâncias e os objetos que entram em compositivo circunstancial, é Deus quem os dispõe. Desse modo a filosofia de Jacquelot conciliava senão de uma maneira completa, ao menos de um modo plausível a necessidade e a liberdade. A punição não era, pois, uma punição de estado de nascimento como tal, mas de estado de alma colorido com o uso que houvesse da atividade livre.

Donoso Cortez (9), no Cap. IV, do Vol. I das suas obras — “De como se salva por el catolicismo el Dogma de la Providencia y de la libertad sin caer en la teoria de la Rivalidad entre Dios y el hombre” — procura estabelecer a harmonia entre a vontade divina e a vontade humana, fazendo um belo estudo sobre a origem do mal, a essência e a ordem das coisas. O mal não é uma realidade essencial, porque senão teria sido criação de Deus, o que é contradi-

8) Pesch, *Theologia Dogmatica: De praedestinatione — De Devotione voluntatis divinae.*

9) Donoso Cortez, *Obras*, v. I.

tório. E', apenas, uma negação modal accidental. Ele está na mudança de lugar, na série hierárquica dos seres, na inversão da convergência dos seres, na despolarização das coisas que marcham para Deus, fazendo-as girar em tórno de um outro centro, limitado e contingente. Assim o mal dos espíritos angélicos, na sua queda, está em fazer de si o centro da sua gravitação, quando o seu centro polarizador era o próprio seio de Deus. Apenas uma transmutação modal. Continua a convergência na ordem universal porque não está sob o império angélico ou humano, mas nesse caso particular com uma centralização relativa diferente feita por aqueles espíritos. Nenhuma modificação nas essências, apenas na ordenação do modo de ser relativamente ao fim supremo do homem.

Deus, ao criar o universo, estatuiu dois aspectos reais: — o aspecto das essências e o aspecto do modo de ser das essências. Duas ordens: — uma essencial e imutavel, absoluta; outra, tendo duas faces: uma imutavel e absoluta na sua hierarquia de imitabilidade de Deus, e outra colocada em contacto com a liberdade humana, sujeita, portanto, ao sabor humano, quanto à sua ordenação relativa subjetiva. E' a face modal relativa, sujeita, como Deus o quis, à atitude do homem, em face da ordem absoluta. Da primeira face não julga o homem, ela é o valor intrínseco e imutavel. Da segunda, o homem dispõe, pois que entra a sua ordem modal em composição com a liberdade modal do ser humano. Deus assim o quis. A primeira o Senhor fez como a própria imitabilidade da sua essência, e como tal independente de qualquer poder relativo, por mais extenso e mais completo que existisse. A segunda na sua acepção modal accidental, relativamente ao homem, deixou Deus ao império da vontade dos seres livres, porque do contrário a liberdade seria uma ilusão. Essas duas forças, porque são próprias do mesmo objeto, são inseparaveis. E a mutação modal que se opera entra logo em contacto com o modal essencial, afastando-se dele ou unindo-se a ele. Nessa dissociação dos modais, o choque contra a hierarquia ontológico-moral é dado, no momento, pela liberdade. O sentimento do erro e do mal vem sem nenhuma negação da vontade de Deus. A filosofia contemporânea, porém, já nos mostra uma outra harmonia

entre a liberdade divina e a liberdade humana, estudando mais a fundo a relação causal entre Deus e o homem.

Ele concorre perfeitamente para os atos livres do homem, sem nenhum desdouro ou negação da sua perfeição infinita. Há de ser a fonte ontológica do nosso ato livre.

A sabedoria e a providência divina o exigem. Realmente Deus deveria conhecer todas as coisas, porque, do contrário, não seria Deus. Ora, não poderia conhecer os atos livres das criaturas nem em si mesmos, nem nas vontades criadas. Não os poderá conhecer em si mesmos, porque ainda não foram realizados, não os conhecerá nas vontades livres porque elas ainda não se decidiram. Logo, há de conhecê-los em seus próprios decretos. Pois Deus, por ser Deus, não pode procurar nenhuma fonte de conhecimento fora de si mesmo. Ele é a ciência infinita. E se devesse procurá-la, haveria de ser ou no objeto que lhe impressionasse, ou no ser que lhe indicasse o conhecimento desse objeto. Ora, fôra um absurdo que um objeto finito impressionasse a visão intelectual de Deus, porque então seria colocá-lo na simples condição de criatura. Assim como também fôra um absurdo um ser que o pusesse em contacto com o objeto, porque este seria superior a Deus. Afirmar-se-ia a negação de Deus. Portanto, só poderia conhecer os atos livres nos seus próprios decretos que estatuem os atos livres. Todo ato livre é, além disso, uma potência que passa para a sua perfeição. Ora, esse movimento não se processa senão pelo poder de Deus. Logo, tanto na sua visão como na sua passagem para a atualidade, o ato vem de Deus. Mas vem de Deus de acordo com a natureza livre do homem. E isso não é uma contradição, pois as próprias causas necessárias, de fato, operam os seus efeitos do mesmo modo. E os seus efeitos não são de Deus, mas das próprias causas. Para que sejam causas, elas é que devem produzir o ato. Não devem ser apenas um canal de transmissão da energia divina. Não é Deus que produz o ato. Dá-lhes a possibilidade e tudo o que é necessário para produzi-lo, conforme a natureza de causas fatais. E são causas, no sentido verdadeiro, como diz Aristóteles: "aquilo que produz é causa do produzido". Nada, portanto, impede que Deus conheça e determine nossa vontade para produzir atos de acordo com a nossa natureza, isto é, atos livres. Assim se

concilia perfeitamente a liberdade de Deus e a liberdade humana.

Deus não destrói a nossa liberdade, embora determinando-a pela sua sabedoria e a sua providência, porque determina para fazer o que a natureza livre, como livre, deve fazer, isto é, atos livres. Não há contradição alguma, pois o ato é uma potência que passa para o ser. E, neste caso, para o ser livre. Há identidade perfeita na criação da alma. A alma passa de mera possibilidade para o ser. E passa, não só para o ser, mas para o ser livre. Se Deus pode o primeiro, poderá o segundo. E a conciliação é admirável e interessante. Não resta dúvida que é profunda e os próprios filósofos, na sua tese de "concurso divino", nos levam a exclamar pelo mistério (10). A solução acima nos parece perfeitamente lógica e racional. Nenhum absurdo em Deus assim agir, concorrendo para o nosso ato livre, sem destruir a nossa liberdade. Pois é o Senhor o autor de tudo, por isso mesmo, o autor da organização desse grande dom. Este é um maquinismo de uma complexidade imensa. Mas ninguém conhece melhor o maquinismo do que aquele que o criou e o colocou em pleno funcionamento. A menor peça, ele a conhece, assim como a sua função e marcha. Só ele pode intervir nessa correspondência perfeita, sem perturbar a marcha natural e completa. Deste modo, Deus, o autor da natureza racional do homem, saberá perfeitamente intervir nesse mecanismo livre, sem perturbar absolutamente a sua marcha livre. O próprio homem, nas suas operações e trabalhos constantes, nos mostra, de uma maneira perfeita, a diversidade dos modos empregados conforme a índole do trabalho, do objeto, até dos animais que associa para a sua atividade econômica. Lida com as plantas, mas no seu operar agrícola procura harmonizar a sua iniciativa e energia com a própria natureza dos seres de que lhe incumbe cuidar. Não vai polir o diamante com o mesmo objeto com que acabou de polir uma pedra inferior ou de uma resistência muito menor àquela do carbono transformado em astro nas entranhas da terra. Adapta-se, pela sua inteligência e capacidade, à natureza dos seres. Deus, pois, que é o autor de todos os seres, com que extraordinária ciência, com que profunda harmo-

10) Reinstadler, De concursu divino.

nia, com que respeitadora visão, não há de concorrer para a atividade livre do homem, sem que o filósofo tenha para tranquilidade da sua indagação a necessidade dos extremos: ou dotar o homem, como dizia Fouillée, de uma causalidade completa de si mesmo, divinizá-lo, apelando para o antropolatrismo, ou fazê-lo, na sua energia atuativa, um canal transmissor por onde desce a força de Deus para todos os seus atos, como pretendia Malebranche, no seu "Ontologismo". Satisfaz-se plenamente a indagação desse "quid" transcendente, dizendo-se que Deus move o homem livre para que ele opere conforme a sua natureza, isto é, para que o homem livre opere livremente.

E se ainda a fragilidade da nossa razão encontrar essas duas verdades irreconciliáveis, sem compreender o profundo abismo onde elas se harmonizam, essa impossibilidade não nos deve levar à negação. Que não compreendamos a sua conciliação! Isto afirma a nossa pequenez. Mas contemplemos a sua formosura, como a do sol que brilha no céu, maior que a terra toda, mas cuja órbita luminosa cabe no mistério pequenino das nossas pupilas.

VI

LIBERDADE INTELECTUAL

De todos os domínios, nenhum mais pessoal que o da inteligência. Martignon o acentua de um modo admirável (1). De todas as potências humanas, de todas as afirmativas humanas, o santuário da inteligência é absolutamente inacessível às coações exteriores e interiores. Imaterial, espiritual, como a essência sublime da verdade, escapa a qualquer constrangimento que lhe possam infligir as forças opressoras do homem. Estas podem atingir as atividades extrínsecas da vontade, cortar-lhe o vôo, coarctar-lhe o campo de ação, esmagar os supremos anseios de suas justas ambições. Na inteligência nenhuma força penetra. Todos os poderes dos Cesares não bastam para amarrotar a flor delicada e sutil de um pensamento que a alma nutre num recanto do seu íntimo jardim. E até mesmo a morte, que é o último dos esforços da impotência humana contra a idéia, tem o privilégio de lhe dar a consagração de uma liberdade — a liberdade de inércia (2).

O Cristianismo foi, de todas as formas doutrinárias da vida, o maior consagrador e propugnador da liberdade intelectual. Será isto um paradoxo aos olhares turvos do anticristianismo, ou do livre pensamento, mas é a própria consideração imparcial da realidade que desdobra o grande quadro do império da razão criado pela Igreja. A história da razão se divide, como a história do homem, em duas grandes esferas. Numa se processou a divinização da inteligência, a raciolatria, como se criou o antropolatrismo, a autodivinização humana, o super-homem. Noutra se negou a razão, criou-se o aniquilamento da inteligência pelo crepúsculo doloroso do ceticismo absoluto, como se envidaram esforços para esmagar o homem sob o peso cruel de todas as animalidades, negando-se-lhe a mais rudimentar ordenação na correspondência espiritual da sua natureza. Em uma e em ou-

1) Martignon, *La liberté de l'esprit humain*.

2) Lacordaire, *Conférences*.

tra fase o que saiu fragmentário, destotalizado, escravizado foi a razão. Assim como havia saído o homem deshumanizado do seio do humanismo e incompreensível e angustiado do profundo senso analítico do século XIX, porque havia nele a alma, que é um profundo sentido de síntese.

A hipertrofia da razão tanto aniquilou a sua própria força como o negativismo da capacidade da razão lançava em ruínas o mundo do conhecimento humano. Sob o peso de ambas houve apenas isso — uma escravidão maior ou menor da inteligência. A hipertrofia da razão nasceu de um orgulho demasiado da sua soberania. A contemplação da inteligência dotada de todas as forças necessárias para aquisição das verdades de ordem natural, não só as do mundo visível, mas, por indução, até as do mundo superior, foi exagerando a potência da razão. Relegaram-se ainda para o esquecimento todas as possíveis precariedades e fragilidades da inteligência no conhecimento das coisas. Ela cresceu e avultou de um modo todo novo. Em vão toda a filosofia helênica aparecia com suas insuficiências, para exigir quasi uma providência divina a velar sobre a marcha perfeita do pensamento. Esquecia-se que o espírito humano é o último na escala da espiritualidade. Tomou-se a tendência natural da razão para a visão do ser, para o conhecimento real do ser, não como a marcha para Deus, o Ser Absoluto, mas como um poder natural de tudo conhecer, de esgotar o ser, de criar um mundo edênico por uma ciência completa. Foi o momento supremo. Tinha-se criado a hipertrofia da razão. A ciência era uma criação exclusiva sua. Crendo-se senhora de um poder científico imensurável, nenhum objeto havia cuja cognoscibilidade ela não exaurisse. Sem ter mais como regra as qualidades objetivas ainda inexplicadas para um novo campo de aplicação intelectual, tinha como fonte de todas as explicações a sua série científica. A hipertrofia da razão, depois de ter operado a dissociação desta ordem sobrenatural, operava a dissociação da inteligência da própria ordem natural. O fenômeno tomou o lugar da substância. E a ciência o recebeu como única realidade. A ciência fenomenológica, que em tudo via movimento e extensão,

duas formas para as forças matemáticas, considerou estas as únicas do mundo. Sujeitou-se a razão, como prêmio da sua autarquia, a só visionar o mundo sob esse prisma. Não havia mais para a sua inteligência o poder de tomar o mundo como objeto do seu conhecimento, mas objeto real, a cujas profundezas ela viesse descer pela força incomparável da abstração. O movimento e a marcha da razão pararam, ou antes se agitaram servilmente, na máquina materialista do cientificismo matemático. Não era mais a razão que se sujeitava, que se submetia à realidade, que se adequava ao objeto, porque o seu soberanismo não se compadecia com isso; mas era o mundo, o universo, o objeto que se adequava às exigências apriorísticas da razão. E tanto se exagerou, e tanto se exardesceu esse inflexionismo que a concepção científica do universo não participou mais da realidade, mas exclusivamente do capricho intelectual. Em vez da ciência do mundo, organizou-se a história do mundo. O cientificismo mecanístico cedeu lugar ao cientificismo evolucionista. A realidade deveria conformar-se a essa criação intelectual. Sujeitou-se a inteligência a essa modalidade conceptiva; proibindo-se a sua atividade em sentido realístico. Amarrada ao cáucaso do evolucionismo apriorístico, angustiada pelo acicate da curiosidade ingênita das coisas, era obrigada a rejeitar todo e qualquer fato que viesse deslustrar aquela exigência científica; ou diminuir aquela verdade preconcebida. O que se formulava contra as leis dos choques de Leibniz, a verdade da inverosimilhança do tipo intermediário da transição animal-hominal, a negação provada do bactibios de Haeckel, contra a pomposa nomenclatura das etapas orgânicas — monócula, cítula, plânula, gástrula, áscula, olinta, ascômetra... tudo isso eram fatos de que a soberana razão não devia tomar conhecimento. O essencial era o domínio dessa concepção, embora com o sacrifício de todas as ingêntas prerrogativas da inteligência, faculdade inquisitiva dos fatos e das coisas. Era a sua escravização. Todos os fatos sendo realmente a efetivação de idéias, só seriam respeitáveis se as idéias o fossem. Necessitando, porém, acomodar a idéia à preconcepção intelectual plasmada por essa

qualquer constrangimento ou coação, eis o que entendemos por liberdade intelectual. Jamais esta poderá ser a ausência completa de qualquer ponto de referência. Pois, se assim se deve entender, qual a utilidade da razão? Sem ponto de referência não haverá mais direita nem esquerda, nem acima nem abaixo, nem reto nem aviltante, nem certo nem duvidoso, nem verdade nem erro; pois o único limite é o necessário ponto de referência. Se esse ponto não existe, já não há nem direita, nem esquerda, nem acima, nem abaixo. Não há missão a ser executada pela inteligência. E' o panorama confuso, tumultuoso, de conhecimentos sem ordem, sem qualidades, sem classificação, é o céu apocalíptico do "dies irae" intelectual. Nem isso. Porque, para se sentir a desordem, é preciso ter-se uma noção de ordem e equilíbrio. Aliás o próprio Jules Simon (5) o dissera: "Ser livre sem uma lei é ser abandonado. A verdadeira liberdade, aquela que faz do homem uma imagem de Deus, é a liberdade regulada, dominada, santificada, realizada pela lei moral. Que é o pensamento vago, sem direção, refletindo como num prisma todos os fenômenos do mundo, acolhendo a verdade e o erro sem discernimento? Esse pensamento é um sonho: é preciso que a vontade discipline as idéias sob a lei da verdade; é preciso que ela as encadeie numa ordem justa, que ela distinga entre idéia efêmera e idéia sólida, que ela se prenda ao que é eterno e rejeite o que nada vale; é com esta condição que o espírito tem consciência e posse de sua força, e que, em lugar de depender de tudo que o circunda, chega, em se dominando, a dominar todo o resto".

O ponto de referência para a inteligência é a verdade. A realidade objetiva. Isto é, a certeza. A certeza é a adesão firmíssima e absoluta à verdade. A sua razão, o seu motivo é a evidência. A grande luz que esclarece o objeto que se manifesta à inteligência. Diante dessa grande luz, impossível à razão retroceder e não recebê-la, pois que ela foi feita para essa missão. Física, metafísica, ou moral, conforme o mundo em que se apoia, a evidência é o supremo motivo da verdade. A inteligência, então, deve aderir à verdade por

5) Jules Simon, *La liberté de Conscience*.

necessidade de especificação, como dizem os filósofos, sem poder aderir a uma proposição contrária.

Diante da verdade, diante da evidência, quer esta seja extrínseca ou intrínseca, ou venha do próprio objeto que ela reveste ou da própria autoridade, a inteligência só pode ter o ato de adesão. Afastar da adesão, nesse caso, não é um ato de liberdade intelectual, mas, sim, um ato de opressão, pois é uma opressão impedir que um ser execute o ato mais próprio a si mesmo, e naturalmente a perfeição da sua própria potência. A evidência extrínseca é a que ilumina a autoridade. Na questão da fé, é esta a evidência diante da qual a razão se curva. Não é uma contradição à própria índole da razão. A sua natureza foi feita para a apreensão do ser. É uma ascensão natural subir nessa percepção até ao mais perfeito dos seres criados. E ninguém impede que Deus, tomando-a aí onde ficou, no horizonte do mundo natural, a conduza ao mundo sobrenatural, pelo mesmo caminho racional por onde ela tem palmilhado — o caminho da evidência. A altíssima luz deste novo mundo, por superior à própria razão, não lhe pode ministrar a evidência intrínseca, porque lhe ultrapassa o âmbito. Aí aparece a evidência da autoridade. Se não negamos a evidência dos testemunhos históricos e dos homens, desde que eles se circundem de todas as garantias que uma sã criteriologia exige, jamais podemos negar a Deus todas as garantias da autoridade.

Assim, estabelecido o fato da Revelação, a fé jamais fugirá, como diz s. Paulo, de um obséquio racional. A mais rudimentar apologética põe sobre o cenário multi-secular da história a sublime afirmação da grande Verdade. E a Igreja, que, pelos seus Concílios e pelas vozes autorizadas dos seus pontífices, tem estabelecido o justo império da razão, continua a sua grande Missão de guarda iluminada da Liberdade Intelectual. Como ensinou aos seus mártires a defesa do seu pensamento cristão contra todas as avalanches da opressão cesaresca e dos atentados sanguinolentos e lhes ensinou a dar à liberdade de pensar uma púrpura que ainda nenhuma concepção humana lhes ensinara a dar — a

púrpura do próprio sangue na majestade do martírio, assim ergue no mundo, onde se escraviza a razão ou a um ficcionismo subjetivo ou a um materialismo típico, o brado da realeza intelectual.

Enquanto a filosofia for, como dizia Lautsheere, não mero jogo de palavras, não um artificialismo aparatoso, um jogo delicioso de motivos mais ou menos subtís, mas uma verdadeira investigadora da verdade, buscando além de toda a agitação dos fenômenos a última razão das coisas, a última causa das coisas, a verdadeira liberdade intelectual será — a marcha livre da razão em busca do ser — seu real objetivo.

Enquanto a filosofia não for um artificioso sistema, mas uma profunda inquisição da Verdade, enquanto houver essa Verdade, a Igreja será a máxima propugnadora do verdadeiro sentido da liberdade de pensar: o Ser.

VII

LIBERDADE CRISTÃ E LIBERDADE LIBERAL

O panorama filosófico da liberdade cristã assim visionado faz naturalmente surgir, ante as nossas considerações, o mundo tão diverso da concepção libertária do Liberalismo. Toda a grande nobreza da liberdade cristã vem da apreciação humana total, no seu íntegro aspecto de personalidade. Toda a atomização anárquica da liberdade liberal vem da simples individuação humana. E a mesma distância que se interpõe entre o signo de personalidade e o signo de individuação, extrema as duas concepções de liberdade. A liberdade cristã, na sua integridade, é a aspiração profunda para a realização completa da sua perfeição — a posse do bem absoluto. Pois a realização da própria finalidade de um ser é o seu ápice aperfeiçoativo. Como o ato é o expressivo da perfeição da potência. A posse de Deus, Bem Absoluto, é o ponto final da tendência ontológica e psicológica do homem, olhando na sua profunda metafísica. Este fim põe o homem em ascensão, qualifica na ordem condicionativa os meios adequados, os meios aducentes à alta finalidade humana, e os que o afastam do cimo terminal da liberdade.

Se nenhuma obnubilação houvesse interceptado a visão serena do Supremo Bem, se a fragilidade advinda da culpa original não houvesse posto em desequilíbrio ou em desordenação as potências humanas, a eleição dos meios seria apenas a aplicação tranqüila e serena da vontade aos degraus do grande ascensionalismo moral. Dada, porém, a ruptura desse equilíbrio e dessa harmonia, toda a força da liberdade luta com as ondas versáteis dos instintos, desencadeados pelas procelas bravias das paixões. Só se logrará o roteiro seguro da suprema liberdade com a condição inexorável de romper com a aspereza surda das paixões e o agrihoar contínuo das forças instintivas.

Ao nosso ver, toda a diferença entre as duas concepções de liberdade está na finalística que as norteia. A cristã põe a sua finalidade fora deste mundo, no transcendental infinito do Bem. A liberal, excluindo qualquer transcendental,

procura um finalismo dentro do próprio mundo e como, em toda a ampla visão da sociedade, nada vê que mais interesse ao homem que ele mesmo, põe no homem o finalismo do próprio homem. Dentro de si mesmo, no centripetismo de si mesmo, está a medida ordenadora da liberdade. Na filosofia perene a liberdade é meio para um fim, na concepção liberal a liberdade é fim em si mesma.

No primeiro caso um meio só conduz ao fim, quando condicionado às exigências daquele fim. No segundo caso o meio se transforma em fim e toda a faina é realizá-lo, sem condicionativa alguma. Por aí se vê que a concepção cristã impõe ao homem a força do dever.

Condicionado ao fim, o meio é dirigido segundo esse ideal. Essa direção há de cortar os possíveis desvios.

Há caminho obrigatório e, portanto, de dever, ao mesmo tempo que necessidade de sacrificar os desejos e aspirações que podem interceptar ou deturpar essa trajetória. Em toda e qualquer esfera de atividade, essa liberdade será mantida e alimentada por contínuos sacrifícios. Realmente, onde quer que entre o conceito de lei, há de entrar o conceito do sacrifício. Ora, liberdade sem o essencial limite que distinguisse as coisas, os atos e os fatos dentro da conveniência ou desconveniência terminal, flutuaria incompreensível e absurda. A sua própria índole exige uma lei essencial e, portanto, para o seu reto uso exige sacrifícios porque impõe deveres. A imposição de deveres ordena o homem a um centro de convergência. Daí justamente o sentido cristão. O homem, como tudo que é dotado de inteligência e conhecimento, tende a fazer de si mesmo um grande centro de relação das coisas e dos seres do mundo. É a convergência natural do seu próprio mundo orgânico, que transborda no seu mundo moral.

Estando, porém, ele mesmo ordenado para um outro centro, que no nosso caso é transcendental, é Deus, só pode efetuar essa centralização enquanto ela se põe em harmonia com a sua centralização ascendente. Surge a necessidade de sacrificar tudo aquilo que, convergindo para ele, se desarticula da suprema ordenação dos seres. O Evangelho pôs o selo de uma eterna sanção sobre a linguagem sublime da abnegação e do sacrifício.

A linguagem do mais admirável de todos os Legisladores sagrou a beleza moral dessa retidão da vontade, dessa elevação da liberdade humana aos cimos alcançados das recompensas infinitas. E pode-se dizer que toda a Civitas Dei se erige, progride e se aperfeiçoa sob a sublimação dessa liberdade. “Toda a ordem moral repousa sobre o dever, dissera Perin (1), e todas as liberdades legítimas se resumem na liberdade do dever. Toda filosofia espiritualista é obrigada a confessar essa verdade”.

“A ciência do dever, exclama Jules Simon, é propriamente a ciência do sacrifício. Viver para Deus e para os homens, e não para si mesmo, eis o dever” (2). “Além disso, como o dever é, quanto à ordem humana, o antecedente necessário do direito; como nós não temos, a respeito dos outros homens, direitos senão enquanto estes têm deveres para conosco, é claro que, sem o sacrifício, o direito não pode ser justificado nem respeitado”.

A liberdade liberal, que é apenas uma germinação espontânea do naturalismo e do racionalismo, quando aplicados à ordem social, é a liberdade em autonomia absoluta, é a liberdade afinalista ou antes pragmatista excessiva, porque simplesmente e absolutamente procura a si mesma. A sua máxima preocupação é realizar-se a si mesma imediatamente. O naturalismo e o racionalismo deixaram só o homem e outro homem no mundo. A lei do homem, já que ele se achava só no universo, sem nenhum ponto de referência a não ser a sua própria individualidade, deu-lhe o autonomismo completo. Ele trazia em si a razão. A razão dava-lhe a liberdade. E a própria liberdade dava-lhe a regra da liberdade (3). Esta seria apenas a expansão do homem. Pedir regras para a sua liberdade, para quem já traz em si toda a legislação da mesma, era uma inconseqüência. Aliás essa teoria individualista que originou o Liberalismo dos sistemas de Governo, nasceu das mais célebres doutrinas filosóficas do mundo antigo. E era muito natural que assim fosse. Pois era mais lógico que espíritos privilegiados pela razão e longe ainda dos albores da doutrina evangélica vissem apenas no mundo a sua força racional do que os ra-

1) Perin, Les lois de la société chrétienne.

2) Simon, Le devoir.

3) Coignet, La Morale Independente.

cionalistas modernos na terra já iluminada pelo ensino inconfundível de Cristo.

Platão, na sua República (4), assinala deste modo a base da perfeição. Realizar-se pela sua própria razão. Colocava o fim da liberdade humana na expansão do próprio homem. Ele era a regra da sua própria liberdade. Marcava, como se vê, o individualismo. Tanto assim que, na aplicação dos seus princípios à ordem social, não soube se desvencilhar das paixões invasoras da atividade humana. Aristóteles que foi o mais rigoroso pensador da antiguidade e o primeiro escritor da Filosofia Política, alteia-se um pouco mais que Platão, mas não tem outro ponto de referência para a liberdade senão a própria razão individual (5). O ideal humano é, para ele, a atividade da alma no que está conforme à razão. Cada ser deve agir conforme a sua virtude especial. A virtude, e quando há muitas, a mais alta virtude — eis o ideal para Aristóteles. Sem dúvida é uma admirável ascensão para um espírito imbuído do paganismo, e privado das luzes da revelação cristã. Mas não foge à grande divinização da razão. As expressões de Sêneca e Epitecto, representantes do Estoicismo, mais em contacto cronologicamente com o Cristianismo, não se afastaram muito do modo de conceber a liberdade dos antigos helenos. Tôda a sabedoria dos Pórticos marchava pela mesma senda.

O resultado evidente dessas concepções, quando traduzidas na vida social, transparece facilmente na razão estatal. Na ordem da autoridade, a autonomia do Estado era absoluta como a própria autonomia da razão individual, desde que o Estado concretizava em si a soma total das autonomias dos indivíduos. O absolutismo do Estado sem referência a nenhuma finalidade superior é o que esclarece a doutrina Platônica e Aristotélica sobre esta matéria.

Nenhum direito ou liberdade antecedente ao Estado. O direito à vida, o direito e o dever de procriação na família, o direito à educação dos filhos, enfim, tudo permanece sob o domínio absoluto do Estado, a ponto de Fustel de Coulanges (6) escrever: “entre os antigos nada havia no homem que

4) Platão, De Republica, liv. III.

5) Aristóteles, Moral a Nicomaco, liv. I, cap. IV.

6) Fustel de Coulanges, La Cité Antique, liv. III, cap. XVII.

fosse independente. O Estado considerava o corpo e a alma de cada cidadão como lhe pertencendo. E' um erro singular, entre todos os erros humanos, acreditar-se que nas cidades antigas o homem gozava da liberdade. Não havia sequer esta idéia". Esta ausência de qualquer ordenação superior da vida política e social (7) é a nota de toda a liberdade natural, de todo o naturalismo aplicado à vida estatal. Os modernos racionalistas não acrescentaram nenhuma novidade fundamental aos sistemas políticos de Platão ou Aristóteles. O erro fundamental é o mesmo — o homem isolado de qualquer subordinação ao transcendente.

O mito do contrato social que, por um longo processo, vem de Althusius e de Grotius para sistematizar-se amplamente em Rousseau, não modifica a concepção essencial do absolutismo de Estado senão quanto à passagem do antigo consensus, que era uma aspiração natural, para o contrato livre dos cidadãos. A soberania do povo passa por essa vontade geral, ou razão geral, conhecida não pela agregação ou soma das vontades individuais, mas pela diferença de superioridade numérica.

A aristocracia dos Helenos passou para a Democracia de Rousseau. Mas o povo quasi nunca está na possibilidade racional de dirigir qualitativamente a sua participação no poder. A gênese do poder pelo número e não pela qualidade o diz claramente.

Assim Proudhon mesmo afirma que democracia é demopédia (8). Rousseau inaugura, sob essa concepção, o Contrato social. No Livro I, cap. VI, do mesmo, ele o declara: "As cláusulas do contrato social reduzem-se todas a uma só, a saber: *alienação total de cada associado*, com todos os seus direitos, a toda a comunidade, porquanto, primeiramente, dando-se cada qual e por inteiro a todos, e sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa aos outros. Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e o seu poder sob a suprema direção da vontade geral. E recebemos em corpo cada membro como parte indivisível do todo (L. I, cap. VI). "O que perde o homem pelo Contrato social é a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo

7) Cathrein, Liberalismus.

8) La Revolution Sociale démontrée par le coup d'Etat du 2 decembre, apud. Perin, Lois des sociétés chrétiennes.

o que tenta e que pode alcançar. O que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui” (L. I, cap. VIII).

A vontade geral, ou o Estado, é, pois, como se vê, absoluta. Infalível também na sua ordenação (L. IV, cap. II). Duas expressões transparecem nessa expansão da liberdade naturalista ou no liberalismo. A absoluta autonomia do Estado, vontade geral e infalível, e a ampla liberdade de expansão econômica do indivíduo.

O poder foi absorvido por essa expansão econômica dos indivíduos. Dá-se com os governos modernos o que se deu com os governos da época em que foi preciso centralizar as Monarquias e coarctar a vontade desagregativa dos feudos. Sem recursos, o poder recorreu ao Capitalismo para adquirir armamentos e formar exércitos. Sujeitou-se a ele. Também os governos modernos do liberalismo aí estão nesse servilismo econômico. Os grupos capitalistas cresceram e os subjugaram. Eles hoje assistem apenas, de braços cruzados, à marcha capitalista e à opressão das classes proletárias. São o policiamento da grande avenida das expansões pecuniárias. O individualismo criou em torno de cada membro da sociedade essa judicatura própria, essa medida de aquisição que é simplesmente o seu ambicionismo. Tal atitude não criou somente a preocupação individual do homem, mas também a preocupação individual dos governos. O poder público não é o posto onde o homem de governo se imole pela pátria ou pelo Estado, na consciência pura de que ele é um servidor do seu povo e por isso não pode alhear-se às suas mais justas imposições.

Ele não deve buscar o sentido do agir na profunda índole histórica do povo; é-lhe mister fazer-se insensível às realidades mais salientes da nacionalidade, não se aprofundando nessa visão serena para conduzir os seus súbditos, auscultando as suas legítimas aspirações, procurando o motivo social e humano que agita as classes nos descontentamentos surdos, equilibrando as aspirações sem estabelecer os choques contrastantes das classes, e sanando com uma possível correspondência de equilíbrio a inquietação que lavra nas entranhas dos oprimidos. O governo encerra-se apenas nessa aspiração individual do mando. As ambições individuais crescem. As oligarquias alicerçam-se. A pre-

ocupação governamental cifra-se apenas na disciplina partidária, na satisfação das ambições que também o impulsionam. E todo o imenso trabalho do governo liberal é apoiar-se em tudo que sirva para mantê-lo. Sem nenhum sentido criador. Sem nenhuma preocupação de equilíbrio social. O essencial é que a liberdade que ele traz consigo, na sua finalidade idolátrica, o sustente no cimo. Os grupos sentem-se à vontade, quando a necessidade de assegurar-se no governo deixa-os autônomos. A angústia dos pobres não atinge a altura. As forças econômicas agem sobre tudo e afogam os gemidos dos párias. E só interessa ao governo formado ao sabor do individualismo o que o atinge diretamente no mando. Daí é que os infelicitados agem por si. E vai crescendo sob essa ficção de liberdade sem limites a força desagregativa da liberdade brutal!

Nasce assim a reação, que é o mais legítimo e genuíno fruto da liberdade liberal. E a única expressão de liberdade que o naturalismo e racionalismo político podem criar é o liberalismo. O mundo já o tem experimentado e o travo amargo da desilusão que a primeira fase brilhante da civilização burguesa lhe deixou na alma o faz voltar insatisfeito para um outro sentido de liberdade, onde uma alta expressão de finalidade o possa pôr a salvo das expansões desmesuradas do individualismo dissolvente.

A agitação contemporânea do mundo, as idéias sequiosas de uma força ordenadora da liberdade, esse brado reclamador de ordem que se ergue em todas as nacionalidades afeitas ao liberalismo, essas consciências irrequietas procurando um paradeiro para a perversão da liberdade que o naturalismo político criou no seio das classes, tudo isso é a grande afirmação da falência do liberalismo.

As condenações do Syllabus nunca apareceram de uma maneira tão fulgurante a cantar a sabedoria suprema da Igreja de Cristo, como nas horas agitadas da civilização ocidental. As grandes visões dos Estadistas modernos apelam para a concepção finalística e humana do Estado.

E' mister a força orgânica de um Estado dirigido para os altos destinos da personalidade. A afirmação de uma liberdade ordenada. E' um grande esforço de salvamento que necessita ser compreendido pelas gerações. Mas a perfei-

ção suprema do sentido da liberdade e do Estado, ninguém a compreendeu melhor, ninguém a coloca na mais legítima posição que a concepção cristã da vida. A sombra de equilíbrio que a concepção cristã fez surgir no corporativismo da Idade Média nos obriga a sonhar o que seja o seu zênite.

Mas isso quando os homens compreenderem que só o sentido cristão da liberdade, só a concepção cristã do Estado pode salvar a humanidade do caos tremendo que ameaça a civilização!

VIII

LIBERDADE CRISTÃ E ESTADO

Do que dissemos aparece claramente que o sentido da liberdade cristã não é o de centralização exclusiva em si mesma, mas o sentido de uma ordenação para uma finalidade superior. Essa índole, que não é apenas uma expressão superficial de índole individual, mas um traço profundo da própria natureza do cristianismo, realiza no mundo uma nova orientação política. As diversas concepções pelas quais temos passado na exposição deste estudo tendem a realizar no mundo social a sua própria concretização. O que denominamos ideal de liberdade de indiferença, baseado exclusivamente no simples poder de escolha, sem cogitar na conveniência ou desconveniência dessa escolha para o fim superior humano, oferecia, como dissemos, um fundamento de liberdade como fim e não como meio para a consecução de uma finalidade. Criava uma noção pragmatista para o indivíduo e para os governos. O imediatismo individual germinava e ascendia ao mais alto grau. A simples medida do próprio homem sem nenhuma referência transcendental abria o panorama da ambição. O “direito sobre tudo que possuir” de Rousseau multiplicou a força e o desejo de conquista individual. E esse modo libertário individual de simples liberdade de indiferença ou de escolha transformada em filosofia política agitou o cenário do mundo, onde todos os anseios ambicionativos se ergueram para a conquista da sua própria projeção pecuniária. A expansão de uns indivíduos esmagava outros, com o sacrifício das suas mais legítimas aspirações. Para sanar essa impossibilidade de todos os indivíduos alcançarem a medida que lhes dava o próprio egoísmo, criou-se uma transformação social meramente concepcional, porque no fundo permanecia a mesma e triste realidade da opressão e da máguá crescente. Disfarçou-se esse direito à expansão econômica que era uma base de desigualdade no mundo social, conforme a filosofia estatal do puro livre arbítrio como fim em si, sob o direito

igual para todos de uma participação na composição governamental. Criou-se essa ficção jurídica sobre a qual erguer-se-ia o edifício da política liberal. A reação que, no correr dos séculos, essa ilusão iria causar, deslocou essa forma conceptiva do indivíduo para o Estado. O indivíduo que era o fim da primeira concepção começou a ser o Estado, tendo a si mesmo como única finalidade. Ele recebeu aquela força de centralização da liberdade fim em si mesma. Absorveu tudo. Só ele tem o direito de expandir-se, multipliquem-se embora os sacrifícios, as oblações e as dolorosas opressões. Finalidade em si mesmo, tudo o que se presta para a sua tecnização e para a sua expansão econômica é justo e necessário. Aí também se operou aquela transição de uma possibilidade de igualdade para uma dolorosa ficção — onde como uma expressão de igualitarismo está a ausência de todos os direitos para os súbditos, porque só o Estado, pela centralização da liberdade de indiferença, como nota Maritain (1), tornou-se o Senhor absoluto de todas as liberdades. Mas a concepção cristã prepara um novo rumo para as forças estatais.

Nem o individualismo atomizante da sociedade, nem o individualismo absoluto e opressor. Pois ambos resultam de uma só fonte — a compreensão exclusiva da liberdade como finalidade última na esfera do indivíduo e na esfera mais ampla e mais poderosa do Estado. Donde os sociólogos concluem pela identidade de origem do Liberalismo e do Comunismo, pois a sua filosofia básica, não há dúvida, é a mesma. Somente há uma transferência de plano. Do indivíduo, como tal, para o Estado. No íntimo é a mesma gênese e o mesmo processus evolutivo. Daí o rumo completamente diferente da concepção cristã do Estado, por causa da noção diversa da liberdade que faz o seu substractum. A concepção fundamental da “Cidade Cristã”, como a filosofia perennis costuma denominar o Estado, é aquela que a toma não como um fim último em si, mas a apreende como condição, como meio condicionativo para um fim superior. Assim compreendido, o Estado não pode ser um fim último

1) Maritain, *Une Philosophie de la liberté*.

em si mesmo, porque a finalidade do Estado há de provir da própria natureza profunda dos seres que ele congrega. Quando esses seres que ele congrega na expressão da vida social e civil trazem em si uma finalidade mais alta que o simples Estado, porque transcende-o, o Estado, que deve assegurar os meios para a realização da mais alta finalidade dos seres que o constituem, há de veicular a vida para esse desideratum, o que equivale dizer, deve ordenar-se em relação a esse sentido superior. Donde o Estado começa a desempenhar, em si mesmo, o papel de escopo intermediário. Parte da vida social se subordina a ele e ele se subordina à outra parte que nas suas aspirações o transcendem — as reais aspirações, espirituais e morais, da humanidade. Em outras palavras, o que há de simplesmente individual se subordina ao Estado. O que há de personal, no seu profundo sentido, determina a ordenação do Estado.

Se a criatura humana fosse simplesmente matéria, ela se classificaria unicamente como indivíduo, pois a matéria, já o dissemos, é o signo da individuação. E nesse caso o Estado seria o fim supremo. Mas há no homem a personalidade, a sua inegável realidade espiritual. Por esse motivo, o conceito da liberdade cristã é um conceito de uma liberdade que se dirige a um termo, a um fim superior — o Bem Supremo. E assim o Bem Supremo torna-se também na sua concretização em Deus o termo ordenador do Estado. E' para Ele que o Estado deve possibilitar por todos os meios o destino superior da pessoa. O homem como indivíduo marcha para ele, e ele marcha para a finalidade superior da pessoa. Fim intermediário, o Estado tem os seus bens próprios, as suas leis próprias, as suas utilizações próprias, mas com a necessidade de se ordenar para um fim transcendente. Como sociedade puramente natural, não poderá atingir aquele fim, fim sobrenatural, mas deverá já conter em si o germe daquela consecução, ordenando as coisas de forma a abrir a possibilidade para esse termo supremo e universal da pessoa. Pois, como muito bem observa a inteligência admirável de Maritain (2), o Estado deverá ser, conforme a

2) Maritain, *Une Philosophie de la liberté*.

concepção cristã da liberdade, em Estado Comunitário e personalístico.

Comunitário não no sentido de que o bem comum do Estado é a soma, o conjunto dos bens dos indivíduos. Mas no sentido de que o bem supremo é tal que é possível ser atingido por todos, porque todos trazem em si essa capacidade espiritual. Não é um bem de acúmulo de riquezas, nem um bem de inteligência, nem um bem de coragem, mas um bem moral, cuja capacidade está na própria alma humana. É exequível na sua obtenção por todos que realmente cooperam com a força da sua liberdade. Aos pobres, aos ricos, às altas classes, como às classes inferiores, essa finalidade é possível de ser atingida. Nenhuma alma há que não traga em si a capacidade para atingir ao seu finalismo.

Personalístico, porque a índole do Estado Cristão, como de todo Estado norteado para o espiritualismo, é o culto da pessoa. Não é, pois, um Estado puramente personalístico, porque ele deverá integralmente abraçar o homem na sua entidade real. E o puro personalismo existe só onde há puro espírito. O personalismo de Deus ou dos anjos. Não, porém, o do homem. Pois ele não é puro espírito, mas traz consigo a sua parte material, o corpo, ele é, no dizer de Platão, o anjo que arrasta um sepulcro. É também indivíduo pela matéria signata. Integral, como o próprio Cristianismo, abrangendo, portanto, a integridade humana, o Estado, conforme a concepção cristã, será uma sociedade que cuidará do bem do indivíduo, e do bem comum, que, no dizer de um grande sociólogo, é mais divino que o bem particular, sacrificando por isso muitas vezes o bem particular ao bem público, mas possibilitando, pela sua ordenação superior, a marcha da personalidade para o seu finalismo transcendental. Donde se segue que o bem temporal do indivíduo é subordinado ao bem intemporal da pessoa. As leis, pois, da Cidade Cristã, não são leis de índole puramente materiais. Elas têm os dois pontos necessários de contacto. A finalidade do indivíduo, de um lado; e a finalidade da pessoa, doutro lado. E na ordem da natureza, subordinando-se o indivíduo à pessoa, não é possível uma lei que, favorecendo o

indivíduo, venha a contrariar a personalidade. O Estado, além dessa ordenação puramente material que considera o homem como parte da sociedade, como parte de um todo necessita, há de fazer sentir nessa ordenação, ao menos como que um germe possibilitando a afirmação elevada do destino da personalidade. Essa é a índole fundamental do Estado em face da liberdade cristã. Jamais poderá haver a opressão generalizada, como no Estado Absoluto, contra o indivíduo, porque, ordenando-se ele para a pessoa e estando o indivíduo sujeito à função pessoal do próprio homem, há de respeitar o supremo direito humano. Motivo pelo qual a índole cristã do Estado é muito mais elevada e muito mais harmoniosa que os absolutismos materialistas ou idealistas de Estado, ainda mais quando estes descem de uma concepção personalística para simples derivações materiais, como o caso do racismo na Alemanha.

IX

A IGREJA E A LIBERDADE INDIVIDUAL

As tristíssimas palavras com que Fustel de Coulanges (1) termina o capítulo XVIII, da “Cité Antique” — “é um erro dizer-se que nos Estados antigos o homem gozava da liberdade... Nem sequer havia esta idéia” — fecham com algumas considerações o círculo panorâmico do absolutismo pagão. Tucídides, Plutarco, Xenofonte, Aristóteles, Platão, Cícero, Aristófanes, vão desdobrando, diante das nossas vistas assombradas, até que ponto a divinização do Estado ia arrastando a pobre alma agoniada do povo. Todas as suas atividades estavam completamente amarradas ao carro estatal. A produção que alcançasse na agricultura, como nota a Economia de Aristóteles, as jóias das mulheres, o estado civil, o trabalho ou a ociosidade, barbear-se, casar-se, procriar, a vida ou a morte da criança, tudo estava sob a prescrição do Estado como o atestam Plutarco, Xenofonte e Cícero. Até mesmo o pranto ou o riso. Pois, após o fracasso de Leutres, se ordenara que as mães que sabiam seus filhos vivos chorassem aflitivamente, enquanto que se mostrassem alegres, percorrendo os templos e dando graças aos deuses, as que os conheciam mortos. Por mais aviltante que fosse a situação humana em face do Estado, ainda não poderia exprimir de modo vivo a triste condição puramente social do indivíduo. O que o ilustre escritor da índole dos antigos poderes fixara em traços rápidos e seguros reveste-se de uma significação mais dolorosa, quando contemplamos o sentido das próprias relações sociais, nos povos anteriores ao Cristianismo.

A idéia de que só o exercício dos cargos públicos e a defesa da pátria eram coisas dignas do cidadão grego ou romano, atirava a sociedade grega, assim como a sociedade romana, a uma divisão dolorosa. A distribuição das terras feita pelas leis de Licurgo colocara Esparta e Lacedemônia em mãos de uns 700 proprietários. Plínio, na sua História Natural (2), assinala também os grandes latifúndios que

1) Fustel de Coulanges, Cité antique.

2) Plínio, Historia Naturalis, XVIII, 7.

foram a ruína da Itália. Esse acúmulo de riqueza em poucas mãos deveria processar o empobrecimento contínuo doutros homens e constituir a classe que só poderia alcançar o seu sustento com o trabalho reduzido à triste condição de mercadoria. Ou antes, num sistema político que de nenhum modo se interessava pelo pobre, até, pelo contrário, trazia a índole da filosofia hedonista, esses homens começavam a formar a classe dos escravos. O conceito aviltante do trabalho concorria ainda mais para isolá-los do meio social. Cícero revive em Roma as idéias de Aristóteles e Platão a respeito do Operário: Mesmo constituindo multidões eles a coisa alguma tinham direito, pois que isoladamente também nada representavam. São essas as idéias do imortal orador em trechos das suas Tusculanas (3) e no seu livro "de Officiis".

Homero considerava o servo como tendo perdido metade, pelo menos, da sua dignidade. Aristóteles pensa que o escravo não deve ter a mesma natureza que os outros entes humanos. Tanto o homem o aviltava, como os deuses pagãos o desprezavam. A ele nada se devia dar, é o que nos afirma Juvenal: "Ultimus autem aerumnae cumulus, quod nudum, et frustra rogantem nemo cibo, nemo hospitio tecto-que jubavit". Soumet (4), falando dos deuses do paganismo, escreve: "entre mil deuses, nem um para o infortúnio!" — Mais sur trois mille dieux, pas un pour l'infortune!" Pôr isso é que Catão manda que se venda o escravo velho como se vende o asno envelhecido (5).

Na Grécia e em Roma era absoluto o domínio sobre o homem escravo. O seu senhor podia expor o pobre ao que quisesse, vendê-lo, castigá-lo pelas mais leves faltas, e até conduzi-lo à morte. Fatos assinalados por Tácito enchem de vergonha a velha história do povo rei. A suposta traição de um servo ou a morte infligida por um deles ao seu amo era o motivo suficiente para que todos os outros fossem condenados à morte, embora vencendo a própria indignação do povo (6).

Quando se temiam os que mais se distinguiam na guerra, dava-se-lhes a morte ocultamente. O grito do povo, que

3) Cícero, Tusculanas — V, 36.

4) Soumet, apud Monsabré: — Gouttes de vérité.

5) Catão, De re rustica, I, 18.

6) Tácito, Annalia, XIV. 42.

se tinha aviltado ao ponto de só apelar barbaramente para o espetáculo dos gladiadores, levava para as arenas do Coliseu, às vezes, 10 mil homens. E essa morte horrivelmente provocada despertava os aplausos da multidão.

Calcula-se que, na Grécia, apenas uma sexta parte dos habitantes gozava da liberdade. Os outros eram escravizados. Em Roma não era menor o número, quando escritores antigos, como Plínio (7), nos contam o fato de um só indivíduo possuir às vezes vinte mil escravos. Cleópatra experimentava os efeitos dos seus venenos nos próprios escravos. Os próprios animais irracionais eram colocados num plano de apreciação superior aos homens escravizados. Aqui com mais profunda razão poder-se-ia repetir a palavra de Coulanges: "os antigos não conheceram sequer a liberdade individual". Entretanto, uma nova fase ia surgir para o mundo. A divisão que Carlyle assinala para a história reponta neste instante de um modo soberano. O meridiano do Gólgota aprestava-se para traçar a grande linha divisória dos séculos. O cristianismo ergue-se como um fato insólito. Todas as grandes concepções da Igreja vêm da pobreza. Há um reerguimento do homem. Não do homem condicionado pelo poder, iluminado pela inteligência, protegido pelos dons da riqueza, glorificado pelo mundo. Mas do homem na sua simples concepção da realidade humana. Todo o seu conceito do homem não virá mais da simples acidentalidade, mas das qualidades inerentes à sua própria essência. A liberdade é uma propriedade essencial, emergindo da sua própria natureza racional. Racionalidade e liberdade são atributos inseparáveis. Daí surgiu a grande força regeneradora do homem decaído. Um sopro pujante de nobreza começou a passar pela história. Um Deus que nascia no seio de uma família pobre, que havia tido o berço numa mangedoura, que passara trinta anos em uma humilde oficina, cujas palavras foram sempre as palavras balsâmicas do consôlo e da reconstrução da dignidade humana perdida, que falara a linguagem nova em que o pobre se revestia da sua própria realza, que promulgara a lei admirável das Bem-aventuranças que refulgem no descampado do infortúnio como o clarão das estrelas de Belém, cujos milagres sempre

7) Plínio, *Historia Naturalis*, XXXII, 47.

foram dulçores nas chagas dolorosas do pobre — tudo isso foi o fundamento da nova concepção da ordem social. A Igreja bebia dos lábios de Jesús a doutrina luminosa, aprendia no coração divino essas palpitações generosas, e conclamava pelas gerações a nobreza do homem em qualquer posição social em que estivesse colocado (8). O trabalho subiu à condição da mais incomunicavel das propriedades, porque fazia parte do próprio sentido da personalidade humana. A Igreja revivia e assinalava a sua nobreza nas Ordens Monásticas que a ela se consagravam. As regras de sto. Antão aos seus monges, de s. Pacômio, de s. Basílio, os admiraveis conceitos de s. Bento, nas suas determinações monacais, são expressões vivas dessa libertação honrosa do trabalho humano. A palavra de S. Paulo (9) afirmava que então não haveria mais rico, nem pobre, nem patricio, nem plebeu, mas todos eram iguais em Cristo, como provindos do mesmo Pai. Localizava o “quid” da dignidade humana no supremo motivo da humanidade — a natureza racional, aquí, elevada a uma esfera superior pela graça da Redenção. Montalembert e Kurth vêem nisto a origem de uma conciliação. A liberdade individual ordenada, não a liberdade arbitrária, estendeu-se pelo mundo, na sua verdadeira realidade. O próprio Renan chega a exclamar: “na Igreja o grande e o escravo chamam-se irmãos”. Essa doce fraternidade que reconquista para o pobre os seus direitos humanos abre pelos séculos a série ininterrupta dos concílios vigilantes da Igreja. O concílio de Elvira condena a vários anos de penitência a senhora que açoite a sua escrava até dar-lhe a morte. O de Orleans (10) ordena que um servo, tendo cometido uma falta e tendo-se refugiado numa igreja, só seja entregue a seu dono mediante juramento deste, que lhe não fará mal algum; se for gentio, seja chamado um cristão que preste o juramento em seu lugar. Assim o concílio XVII de Toledo e de Worms, em 868 (11). A liberdade era concedida pelo senhor aos seus servos, em momentos solenes da Igreja. E esta velava sempre para que aquela fosse respeitada. Assim se depreende do 1º concílio de Oran-

8) S. Mateus, XXV, 40.

9) S. Paulo, Coríntios, I, IV, 12; Efésios, IV, 28; Tessalonicenses, I, II, 9 e IV, 11.

10) Ano 305. 11) Guitart, La Iglesia y el obrero.

ges, do quinto de Orleans, do terceiro e quarto de Toledo, do concílio de Agda, do quinto de Paris, e do segundo de Macon. Ordens religiosas foram fundadas com a missão de trabalhar pelos homens escravizados e conquistar-lhes a liberdade. Macaulay (12), citado por Guitart, nos vem afirmar: a Igreja, e só a Igreja, operou a destruição da escravidão. Prova admirável de tudo isso é, já no Brasil, a luta constante da Igreja, por meio dos seus Missionários e Pontífices, para o tempo da escravidão dos índios e do tráfico africano. E não é necessário procurar em épocas tão remotas os ecos sublimes da mais alta doutrina de respeito e igualdade social que os tempos já viram. A visão extraordinária do gênio de Leão XIII concretizava na sua admirável encíclica "Rerum Novarum" os mais belos princípios para salvaguarda da liberdade dos indivíduos, na época de desequilíbrio que a máquina e seu sentido desalmado e puramente mecânico criaram para o mundo. Nem um dos sociólogos modernos que não tenha visto naquelas páginas luminosas os mais altos ensinamentos para o equilíbrio do mundo político e social. Eugéne Duthoit (13) põe em evidência os admiráveis conceitos daquela carta social de um dos maiores Pontífices do Cristianismo. Faz ressaltar ali a sua oportunidade em defesa da classe desprotegida. Muitas considerações que talvez pareceram exageradas na época em que Leão XIII as enviou para o mundo, a experiência e a vista contemporânea do cenário agitado dos povos vieram confirmar. A penetração, admirável do Pontífice devassou momentos históricos que muitos não lograram conjeturar. E modernamente, em plena luz da nossa época, é a maravilhosa doutrina com que Pio XI desperta o senso social do Cristianismo, estampando a encíclica "Quadragesimo Anno", complemento dos grandes pensamentos da "Rerum Novarum".

Não há dúvida. Se a voz do Pontífice Romano não se perdesse, tantas vezes inutilmente, na rumorosa agitação dos séculos e se transformassem em real aplicação os princípios sociais do Catolicismo, dos quais tivemos uma sombra na época equilibrada da Idade Média, o mundo sentiria de novo a luz da paz e do amor, luz com que Deus clareia o

12) Macaulay, *History of England*, c. I.

13) Eugéne Duthoit, *L'économie au service de l'homme*.

roteiro dos povos e dos homens fiéis. Tem-se vontade de repetir aqui a expressão encantadora de Lacordaire (14): “Quem restituiu ao pobre a coroa da liberdade? Quem? Jesus Cristo, o Evangelho: ficai certos que eles o fizeram. Eis Jesus Cristo que vem, Ele, o homem renovado na glória, para no-la restituir: Ele vem! A humanidade que o espera não é uma, ela está dividida em dois campos: à esquerda, a humanidade rica; à direita, a humanidade pobre; um espaço no meio.

Jesús Cristo desce, ei-lo! Por onde passará?

Passará do lado do pobre, com sua realeza e sua divindade. Ele é pobre (15), exclama o profeta, vendo-o vir de longe. Declarou Ele mesmo sua missão: o Senhor me enviou para evangelizar os pobres (16). As perguntas dos discípulos do precursor: sois vós aquele que deve vir, ou devemos esperar por outro? — responde: Dizei a João o que vós ouvistes e tendes visto: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam. E’ tudo? Não! Escutai! Os pobres são evangelizados (17): Eis o sinal supremo. “Os pobres são evangelizados”, isto é, a ciência, a luz, a dignidade são restituídos à porção da humanidade que não tinha mais coisa alguma. Enfim, Jesús estabelece entre a sua pessoa e eles uma solidariedade que cobrirá eternamente o pobre e lhe assegurará o respeito de todos os séculos vindouros: “tudo o que fizerdes ao menor dentre meus irmãos, é a mim mesmo que o tereis feito (18): Daí deslisou para o mundo a seiva da civilização, da liberdade verdadeira que os homens não sabem colher para as agonias da civilização contemporânea.

14) Lacordaire, *Conferences*.

15) Zacarias, cap. IX, 9.

16) S. Lucas, IV, 18.

17) S. Mateus, XI, 4, 5.

18) S. Mateus, XI, 25.

A IGREJA E A LIBERDADE DOS POVOS

Após essa profunda metamorfose operada no seio das sociedades, pelas novas luzes que derramara sobre o destino do ser humano, sobre as sublimes concepções de virtude e as altas expansões de fraternidade cristã, a Igreja de Jesús Cristo influira de um modo transfigurativo na distribuição dos poderes e da harmonia dos povos.

Montesquieu (1), citando Plutarco, na vida de Numa, quando o escritor diz que no tempo de Saturno não havia senhor, nem escravo, assevera: o "Cristianismo ultrapassou aquela época". Terrasson não se esquece de assinalar, assim como Robertson (2), a admirável energia de um sentido novo da vida que o Cristianismo começou a infiltrar entre as gentes. Tendo esperado, às portas dos grandes centros da civilização, os bárbaros que surdiam do fundo dos seus desertos como avalanche tremenda, carregando no seu seio todo o descarnado e bravio surto de demolições e ruínas, a Igreja deu-lhes a beber no cálice das suas doutrinas, e em vez de os séculos assistirem ao doloroso singulto da Europa sob a mole gigantesca de instintos desenvoltos, assistiram às transformações com que a doutrina da nova liberdade desviou a torrente, e preparou, nas agitações das almas rudes, o elemento de futuras afirmações de vida equilibrada. Quando os Vândalos abalaram os fundamentos da Europa e tudo parecia sumir no vagalhão furioso, a doutrina cristã salvou tudo o que era possível salvar. A Igreja tomou, como diz um brilhante escritor, o facho da civilização que a horda barbaresca procurava apagar, e levou-o para a penumbra tranquila dos seus santuários, dos seus templos e do seu cenóbio. Depois que a tormenta passou apavorante e destruidora, ela ergueu-o de novo, nos horizontes entenebrecidos e chamou os povos para a luz, Nas suas lições de moral redigida para a instrução dos Príncipes (3), diz Moreau: — "vêde, no começo do século V, as leis e a Igreja governa-

1) *Esprit des lois*, LXV, cap. 7.

2) Robertson, *Introduction à l'histoire de Charles V*, Tom. I, note 9.

3) *Apud Démonstration Evangelique*, vol. XVII.

rem quasi sós um país abandonado pela fraqueza dos seus soberanos legítimos, sobreviverem à autoridade destes, triunfar de um povo conquistador, amenizar os seus costumes, dar-lhes o princípio de salvaguarda aos vencidos contra o furor e a insolência dos vencedores. Aprendamos, pois, a respeitar essa religião benfeitora que, no meio das atrocidades desse reino (o de Clovis), foi quasi o único amparo da liberdade dos povos". Enquanto Gregório Magno, no século VI, dá liberdade aos escravos, enquanto Batilde, rainha da França do século VII, emprega todos os esforços para destruir a escravatura, enquanto se cerca de grande solenidade a cerimônia da manumissão (4), enquanto Alexandre III recoloca o homem nos seus direitos primitivos, enquanto entre os séculos XII e XIII surgem a ordem das Mercês e a dos Trinitários, a Igreja acordava os surtos maravilhosos das Cruzadas, e no sentimento da liberdade universal, preparava para a Europa a sua emancipação. Das Cruzadas, ela fez nascer a paixão pela independência e pela liberdade. As cidades importantes da Itália firmavam os seus direitos. Em França, as cartas de comunidade destruíam todo o aspecto da escravidão. Na Alemanha, na Inglaterra, na Espanha, na Escóssia, e em todos os outros países. As cidades, adquirindo os seus direitos, eram governadas por leis conhecidas de todos. Esta mudança de condição arranca os súditos do marasmo para o trabalho. Não só os habitantes das cidades foram declarados livres, mas ainda a porção do povo que habitou os campos, empenhada na agricultura, obteve a liberdade. Abateram-se as cidades da tirania, os déspotas tornaram-se humanos, sem poder oprimir a liberdade dos povos que a Igreja havia emancipado pela sua doutrina e seus esforços generosos. Essa bela civilização européia que não teve modelo na antiguidade foi preparada e feita pela Igreja. E o que todos os filósofos e todos os sábios julgavam impossível, a Igreja o realizou. No século XVI planta a liberdade do novo mundo. Robertson contempla esse prodígio de renovação humana, essa transição da barbaria para a civilização, com todas as suas belezas de arte, indústria e costumes, operada pelos emissários do Catolicismo, e se enche de admiração por essa conquista feita somente de caridade

4) Robertson, Introduction, pág. 254.

e amor (5). Essa liberdade nova havia transformado a velha Europa numa doce e sublime harmonia de imensa família, nos diz o autor da “teoria do poder”. Ela havia firmado a glória do poder das Repúblicas italianas, das quais umas resistiram aos assaltos dos germanos, outras às investidas dos mouros e dos sarracenos, outras se ilustraram pelo comércio e pela indústria, nos diz Sismondi (6). A tirania austríaca fora ferida pela flecha de Guilherme Tell. Os pastores católicos de Schwitz, de Uri e de Undervald ergueram sobre os Alpes o vexilo da liberdade. A confederação ibérica fizera-se respeitar pelos reis, e até Genebra, à sombra do cetro e do báculo do seu Príncipe-Bispo, era feliz e florescente na paz e na tranquilidade (7). Na Aragônia, a índole católica, conforme nos diz ainda Robertson, criara uma constituição que era o atestado mais admirável da força com que a Igreja protegia a liberdade dos indivíduos e dos povos, transformando, sob a influência dos seus ensinamentos evangélicos, a rigidez dos poderes inflexíveis em diretrizes da marcha harmoniosa das sociedades.

Ainda na sua “Histoire des Républiques italiennes du moyen âge”, Sismondi (8) escreve: “os povos encontravam no poder pontifício uma égide contra as tiranias dos seus soberanos”. A Prússia era um país rico e cultivado, repleto de cidades comerciais e prósperas, as suas colônias viviam na abundância. Dantzig, Torn e Elbing se elevaram ao plano das repúblicas independentes. Não havia pressão exercida pelos cavaleiros (9). Essa liberdade, aniquilou-a a Reforma, assevera Villers, no seu livro “Influence de la réforme” (10). Na Polônia, o catolicismo evitou, por muito tempo, a irrupção dos desequilíbrios anárquicos (11). Ainda sob a placidez dos ensinamentos da Igreja, a Espanha seguia a rota iluminada dos seus destinos, na exata compreensão das liberdades públicas, a ponto de um brilhante historiador no-

5) Robertson, tom. II, pág. 250.

6) Sismondi, Histoire des Républiques italiennes du moyen âge.

7) Mallet, Histoire des Suisse, ap. Demonstr. Evang.

8) Sismondi, Histoire des Républiques Italiennes du moyen âge, tom. XVI, pág. 125.

9) Baron de Spitler, Citado por Heerm, Influences des croisades, pág. 121.

10) Villers, apud Demonstration Evangelique, vol. XVII, p. 1185.

11) Rulhière, Histoire de l'anarchie de Pologne — ibidem.

tar no germe da Reforma a força desarticuladora da sua harmonia nacional (12). A velha Albion iluminou-se ao clarão dominador do Evangelho, e nas orientações sublimes da sua doutrina firmava a serenidade e a harmonia de poderes que a Reforma viria quebrantar (13).

E quando se quizer aquilatar da elevação admirável que a Igreja criava no ambiente da nacionalidade inglesa, basta uma vista rápida sobre o contraste entre o século XV e os séculos XVI e XVII que historiadores como Hume, Millot, Meyer e Villers focalizam nas suas obras.

A Igreja de tal modo influia assim sobre a liberdade e a emancipação dos povos, que o ilustre Chateaubriand, depois de percorrer o vasto panorama da história da Europa, exclamou: "É preciso concluir da estrita observação dos fatos que o protestantismo não fez a liberdade dos povos" (14). É fácil ver na estrutura admirável do catolicismo a maior base para a garantia dos direitos e das liberdades. A igualdade da natureza que a sua concepção do homem estabelece, essa igualdade de destinos que ele demonstra a todos os entes humanos, a força do direito que emerge do seio profundo da própria índole do homem, a força limitativa da mais alta referência que os sistemas de moral poderiam sonhar no mundo, mas efetuada numa realidade de fé, tudo isso é a grande montagem de amparo da organização cristã do mundo. Essa concepção de direito, como muito bem nos explana Gredet (15), se embebe na lei eterna, porque Deus é a autoridade suprema que dirige a comunidade humana. A comunidade universal é governada pela razão divina, mas estando Deus acima do tempo, que é atributo da criação, e não incriado, sua lei é eterna. Essa doutrina de que o direito supremo é o divino e que todos os direitos estão subordinados ao direito divino, necessariamente, afastaria qualquer possibilidade de despotismo. E aquela ambição incontida que os povos pressentiam nos príncipes, cujo único motivo de superar os súditos estava exclusivamente na força e na opressão, era quebrada, e, se não destruída completamente, suavizada e ordenada para o alto finalismo

12) Adam, Histoire de l'Espagne, tom. II, cap. 15.

13) Histoire de l'Angleterre, Hume, Millot, etc.

14) Chateaubriand, Oeuvres historiques, pág. 565.

15) Elementa philosophiae.

do bem público, em cujas órbitas se harmonizavam perfeitamente as justas e dignas aspirações dos povos.

Exclamemos com Sabatier (16): só pode preparar a legítima liberdade dos povos, essa Igreja que vimos sempre reclamar contra a tirania, pela voz de seus apóstolos, pelo sangue de seus mártires, pela eloquência dos seus apologistas e dos seus doutores, pelos decretos dos seus Concílios: que nenhuma tentativa permite contra seus direitos e suas prerrogativas; que é sempre oposta às empresas dos déspotas; que sempre protestou contra a sua crueldade; que a denunciou à indignação dos povos; que reparou todos os males causados pelos déspotas, reconstruiu sobre suas ruínas, curou as chagas profundas que eles tinham feito, consolou suas vítimas, defendeu-as, protegeu-as à sombra dos seus altares; que converteu os tiranos, os príncipes mais bárbaros, e transformou seus perseguidores em adoradores seus, que imprimiu a cruz sobre a fronte dos Césares, captivou-os sob o jugo dos Evangelhos, suavizou seus costumes, feriu-os de anátemas quando rebeldes; que lutou contra as opressões da liberdade até ao martírio; que consagra a liberdade nos seus dogmas, na sua moral, protestando em todos os séculos contra a tirania e o despotismo; esta Igreja que quer que os povos sejam livres”!

Mas livres pela mais alta, a mais sublime e mais pura concepção da liberdade. A liberdade que constrói em vez de destruir, que ordena em vez de desordenar, que salva em vez de perder, porque é a liberdade que se irradia da Cruz do Calvário.

16) Sabatier, Religion vengée, apud. Démonstrations Evang.

O TRIUNFO DA LIBERDADE

A mais pura expressão de Deus é a atividade. A imensa glória de sua vida é ser ativo. Nenhuma nuvem de marasmo, nenhuma incapacidade de agir, nenhuma inércia obscurece a clara e luminosa grandiosidade da sua vida eterna. Ele é a mais alta, a mais sublime, a mais profunda, a mais admirável expressão do espírito. Espírito puro, sem accidentalidade, sem sombra, sem limite, sem relatividade, sem composição de potência, na profunda simplicidade e grandeza metafísica do Ato Puro.

A imagem viva da espiritualidade na terra é a alma humana, a flama que veio ardente do seio de Deus e palpitou no homem, essa agitação do céu na nebulosidade da matéria, esse sentido do infinito na pequenez humana, essa atividade que transcende os limites da matéria. A função eterna da Igreja repousa na alma. Todo o seu conjunto operativo transcendental, toda a sua estranha energia, toda a sua luminosa permanência, toda a sua missão incoercível, vem daquela palavra — “a grande pátria das almas”. E a alma é o espírito. A expressão do espírito é a atividade. Só a matéria é inerte, satisfeita nos seus próprios horizontes. Só ela não tem vãos, nem sente palpitações ilimitadas, não se revolve aos acicates das divinas inspirações. O espírito veio de Deus, traz consigo o anseio do vôo, a incontida luta para a ascensão! Tão ativo, tão vital, tão ascensional — que a sua expressão é a liberdade! “Ubi spiritus, ibi libertas” — onde está o espírito, aí está a liberdade!

A Igreja, pátria dos espíritos e templo de Deus, é, por isso mesmo, a pátria da atividade. E a mais bela das manifestações da Igreja é a santidade — que é o surto puríssimo do sentido para Deus. Máxima função do homem integral, que é ordenação sob o grande império do espírito. Por isso a santidade, na sua concepção filosófica e cristã, é a mais elevada das atividades. E’ a grande luta, é o grande labor, é a grande elevação, é o grande triunfo!

Não falta, entretanto, a concepção materialista para procurar aviltar o conceito brilhante da santidade. Ber-

diaeff, como já dissemos, no seu opúsculo "Le christianisme et l'activité de l'homme", procurou resumir todos os ataques dos célebres filósofos do materialismo e do evolucionismo. Voltaire, Holbach, Dupuy, Feuerbach e Marx, aí insistem na objeção de que o Cristianismo destrói a atividade humana e reduz o homem e principalmente o santo a uma simples passividade. Onde tudo se recebe como se fosse de Deus, inspirações, decisões, males, dores e martírios, glorificações e aplausos, sem a menor interferência da força do homem, sem a menor atividade sua, num grande passivismo.

A grande receptividade. Da parte do homem há apenas a potência receptiva. Não há sequer um desdobramento de forças, uma energia interna que impulse, um gesto que dirija, uma ordenação que se imponha. E os modernos fizeram do homem inerte e incapaz de agir a expressão concretizada do sentido cristão, da santidade do Cristianismo. E', entretanto, uma falsa concepção do próprio sentido racional e humano. O impositivo genesíaco que propunha ao homem a realeza da criação apontava para o seu espírito. Só o que consegue independer-se das injunções ambientes, o que se alça acima das próprias coisas impõe a existência de uma força superior à matéria. O que se confunde com as coisas, perde-se com elas, não as domina. A força superior que as domina é a força do espírito. Só o espírito é energia, é valor, é domínio. A Igreja, cuja soberana função é projetar acima de todos os tumultos, de todas as ambições, de todas as lutas, a vitória do espírito, é a grande despertadora das almas e da liberdade. E' a energia que as eleva, que as dirige, que as alenta. E é preciso ser imensamente ativo para conseguir o triunfo da alma. O passivismo não faria o triunfo da alma. Faria a sua queda, a sua ruína, a sua derrota. Esmagá-la-ia sob a mole ingente e gigantesca de tudo que no mundo só representa o pêso da matéria. A alma seria sepultada sob as neves frias que rolam dos flancos e do cimo de todas as ambições materiais. E no vasto cenário do mundo, onde todas as coisas e situações pesam sobre a alma, oprimindo-a, dominando-a, forçando-a de todas as partes e todos os lados, o seu triunfo, a sua projeção, a sua vitória apenas se distende numa lumi-

nosa afirmação de que a virtude, a santidade, no seio da Igreja, não é uma atitude passiva, não é um passivismo, mas a mais profunda e a mais alta expressão da atividade e da liberdade. Atividade no arrojo, atividade na inteligência, atividade no coração e, sobretudo, — imensa atividade na potência volitiva. E' a vontade que esculpturiza, que arquitetura, concretiza a grandeza do fulgor de Deus na pobre personalidade humana. Tão ativa é, pois, a santidade, que não se pode particularizar a atos de uma potência! A inteligência, a vontade, o coração, a consciência... Não! Não se fragmenta o homem, no seu conceito essencial, sem que se destrua a sua verdade filosófica. Nem é ele só corpo, nem só matéria, nem só espírito. A sua verdade expressional está na sua integridade de natureza. Também a santidade é uma integridade intangível. Se a inteligência é a fixação do ideal, o coração é a paixão ardente pela visão entrevista, a vontade é a força concretizadora, que a copia nos seus traços, revive na sua vida, estereotipa nas suas semelhanças e a incarna na sua vitalidade e no seu construtivismo.

Já não há vivissecção. A índole analítica do século XIX, que foi o século das mais profundas divisões e sub-divisões, amestrada em todo o imenso panorama experimental, que atomizava tudo, desde o indivíduo até à sociedade, até ao Estado, insurgia-se contra a integridade humana que esplende no fulgor da santidade, porque não compreendia uma atividade que não fragmentasse, mas tudo ordenasse para um sentido supremo. A santidade é uma atividade que integralmente se ordena para o fim eterno do homem: — Deus. E onde tudo tende, como observa S. Paulo, por força de sentidos contrários, a desordenar-se, essa ordenação vitoriosa e sublime é um admirável triunfo em face de Deus e dos homens. E é nessa elevação da liberdade que está o triunfo e também a vitória do homem. Vitória que faz a sua felicidade na terra, porque o imerge, ao menos um instante, naquela atmosfera celeste, única em que floresce a verdadeira ventura de que fala Sheridan:

True happiness is not the growth of earth,
The soil is fruitless, if you seek it there,
'Tis an exotic of celestial birth,
And never blossoms but in celestial air!

Índice

I — O homem e a liberdade	9
II — Essência da liberdade	16
III — O sentimento da liberdade	25
IV — Regra referencial da liberdade	34
V — Liberdade e necessidade	45
VI — Liberdade intelectual	53
VII — Liberdade cristã e liberdade liberal	61
VIII — Liberdade cristã e Estado	69
IX — A Igreja e a liberdade individual	74
X — A Igreja e a liberdade dos povos	80
XI — O triunfo da liberdade	85

Índice dos nomes citados

Nomes	Páginas
A	
Adam	83
Agostinho, Sto.	29, 30
Alexandre III	81
Althusius	65
Amaurí de Chartres	25
Antão	77
Arcesilau	56
Aristipo	10
Aristófanis	74
Aristóteles	18, 21, 25, 50, 64, 65, 74, 75
Ataíde, Tristão	41
B	
Basílio, S.	77
Bathilde	81
Bayle	31, 56
Bellot	26
Bentham	9, 37
Bento, S.	77
Berdiaeff	11, 15, 19, 86, 87
Bergson	57
Berthelot	9
Besson	10
Biran	25
Bossuet	35
Bougaud	13
Büchner	10
C	
Cabanis	10
Calistenes	10
Cardau	31
Carlyle	76
Carneades	38, 46
Catão	75
Cathrein	40, 65
Champeaux	41
Chateaubriand	83
Cheine	31
Cícero	5, 46, 74, 75
Clemente Romano	47
Cleópatra	76
Clovis	81
Cohen	12
Coignet	63
Condillac	37
Coulanges	64, 74, 76
Cousin	25
Crisipo	45, 46
Cristo	64, 67, 77, 79, 80
D	
Davi	48
Darwin	10, 25
Demócrito	46

Nomes	Páginas
Descartes	39
Dinan	25
Donoso Cortez	48
Durkheim	26, 56
Dupuy	86
Duns Escoto	41
Duthoit	78
E	
Elide, Pirro	56
Empédocles	25, 46
Enesidemo	56
Epicuro	10
Epiteto	64
Eudemo	25
Eusébio,	46, 47
F	
Faber	34
Fénelon	35
Feuerbach	11, 86
Fichte	13
Fouillée	26, 36, 47, 52
Fourier	10
Franca	41
Freud	17
G	
Garrigou-Lagrange	43
Gassendi	25
Gillet	26, 44
Goethe	12
Gontcharoff	15
Gonzalez	25, 38
Gredet	83
Gregório Magno	81
Grotius	65
Guitart	77, 78
Guyau	26
H	
Haeckel	55
Hegel	11
Hello	10
Helvetius	30, 36
Heráclito	46
Herder	12
Herman Hesse	15
Hobbes	39, 41
Holbach	86
Homero	75
Hume	56, 83
Husserl	12
Huxley	10
I	
Irineu, Sto.	47

Nomes	Páginas
J	
Jacobi, Frederico	38
Jacquelot	48
James	29
Janvier	30
Jeroboão	48
Jesús	34, 39, 44, 77, 79, 80
João, S.	14, 79
Josefo	46
Jouffroy	37
Justino, S.	47
Juvenal	75
K	
Kant	13, 16, 25, 38, 40, 56
Kierkegard	15
Kurth	77
L	
Lacordaire	15, 30, 43, 53, 79
Lactâncio	38
Laforêt	41
Lahar	13
Lamennais	38
La Mettrie	10
Lautsheere	60
Leão XIII	78
Leibniz	13, 25, 55
Licurgo	74
Littré	25
Locke	37, 38
Longin	15
Lucas, S.	79
M	
Macaulay	78
Magno, Gregório	81
Malebranche	25, 52
Mallet	82
Marcílio de Pádua	42
Maritain	12, 13, 14, 23, 56, 70, 71
Martignon	53
Marx	11, 86
Mateus, S.	77, 79
Mercier	20
Meyer	83
Millot	83
Monsabré	32
Montaigne, Miguel	56
Montalembert	77
Montesquieu	80
Moreau	80
Morgagni	31
Moynac	31
N	
Nicômaco	25, 64
Nietzsche	11
Numa	80

Nomes	Páginas
O	
Obblomoff	15
Occam, Guilherme	25, 42
P	
Pacômio, S.	77
Parmênides	25
Paulhian	26
Paul Gille	11
Paulo, S.	11, 59, 77, 87
Paulsen	40
Pedro, S.	39
Pedro Charron	56
Perin	63, 65
Pesch	48
Peter Wust	15
Pio XI	78
Pirro	10
Pitágoras	25
Platão	25, 41, 64, 65, 74, 75
Plínio	74, 76
Plutarco	45, 74, 80
Pocock	47
Proudhon	65
Puffendorf	39
R	
Raulica	19
Reid	37
Reinstadler	44, 51
Renan	77
Reusch	10
Ribot	26, 28
Robertson	80, 81, 82
Rousseau	10, 65, 69
Rulhière	82
S	
Sabatier	84
Saint Lambert	38
Salmaticenses	18
Sanches, Francisco	56
Saturno	80
Schopenhauer	13
Sêneca	64
Sexto Empírico	56
Sheridan	87
Simon, Jules	58, 63
Sinibaldi	57
Sismondi	82
Smith, Adam	38
Sócrates	9
Soumet	75
Spencer	10, 25
Spinoza	25
Spitler	82
Steiner	12
Stuart-Mill	9, 26

Nomes	Páginas
T	
Tácito	75
Tell	82
Teofrasto	10
Terrasson	80
Timão de Filunte	56
Thierry	9
Thownsend	31
Tomás, Sto.	14, 20, 21, 24, 25, 29, 40, 41
Tongiorgi	20
Tucidides	74
U	
Ubags	41
V	
Vidocq	31
Villers	82, 83
Voltaire	25, 86
X	
Xenofonte	25, 74
Y	
Yves Simon	21, 36, 38
Z	
Zacarias	79
Zenão	25
W	
Wilbois	26
Wulf	42

SELEÇÕES DA BIBLIOTECA DE CULTURA

a) do mesmo autor:

- A Doutrina de Freud. 70 ps. (Celma) — Broch.
Capital e Trabalho. 176 ps. (Fechi) — Broch.
A Eloquência dos Tempos Novos. 100 ps. (Fonti) — Broch.

b) de autores diversos:

- Apontamentos de História Eclesiástica, por D. Jaime de Barros Câmara, Arcêbispo de Belem do Pará. 392 ps.
(Mirti) — Enc.
- O Positivismo no Brasil, por João Camilo de Oliveira Tôres. 336 ps.
(Carmi) — Broch.
- Alguns Estudos de Literaturas Estrangeiras, pelo Dr. A. Dá Mesquita Pimentel. 148 ps.
(Fici) — Broch.
- Filosofia da Educação, pelo Cônego Antônio A. de Sequeira. 456 ps.
(Funa) — Broch.
- Sociologia cristã, pelo Pe. Guilherme Böing. Com um prefácio do Pe. Álvaro Negromonte.
1.º volume 315 ps. (Flami) — Broch.
2.º volume 206 ps. (Fabra) — Broch.
- Páginas de História Franciscana no Brasil, por Frei Basílio Röwer O. F. M. Com preciosas e raras ilustrações. 660 ps.
(Firmi) — Broch.
- A Ordem Franciscana no Brasil, por Frei Basílio Röwer O. F. M. Edição comemorativa do 50.º aniversário da restauração da Ordem Franciscana no Brasil. Com 5 mapas e 9 estampas. 160 ps.
(Funi) — Broch.
- Posso Eu Ser Rico? ou refutação das teorias econômicas do liberalismo e do comunismo sôbre a riqueza, pelo Pe. Everardo Guilherme A. Molengraaff. Prefácio do Pe. Júlio Maria D. N. SS. 128 ps.
(Fangi) — Broch.
- Da Tribuna e da Imprensa, pelo Dr. Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde). 352 ps.
(Fino) — Broch.

Pedidos à EDITORA VOZES Ltda.

Caixa postal, 23 — Petrópolis — R. J.

Filiais: Rio — Rua da Quitanda, 26-2º

S. Paulo — Rua do Senador Feijó, 168

ou por intermédio de qualquer boa livraria

Palavra telegráfica deste volume — Broch. CIRNE