

# Os Direitos do Homem e a Lei Natural em Jacques Maritain

## Introdução

Quando, a 10 de Dezembro de 1948, a Assembleia Geral da ONU aprovou a Declaração Universal dos Direitos do Homem, existia uma forte esperança de que a consciência desses direitos teria uma difusão cada vez maior e encontraria nos diversos Estados, apesar da diversidade ideológica e da pluralidade de sistemas de governo, uma concretização jurídica e política cada vez mais consistente e incisiva.

Jacques Maritain, embora jamais tivesse participado directamente na comissão da ONU encarregada de trabalhar na redacção da Declaração, conta-se, todavia, entre os filósofos, pensadores e homens de cultura do mundo inteiro convidados pela UNESCO a colaborar num estudo a propósito dos problemas teóricos e filosóficos dos direitos humanos.

Neste sentido, podemos considerar que o contributo mais imediato e directo dado por Maritain à definição de tal Declaração foi o seu discurso na sessão inaugural da Segunda Conferência Internacional da UNESCO, que teve lugar na cidade do México a 6 de Novembro de 1947. Nesse discurso, Maritain, analisando a situação de conflitualidade derivada das divergências ideológicas entre os diversos grupos culturais, defendeu convictamente a possibilidade de colaboração entre homens e povos cultural e intelectualmente divididos, pois a definição de uma tarefa prática comum surgiria, antes de mais, como fruto de uma experiência moral comum e não tanto por via de uma convergência teórica entre os diversos sistemas filosóficos.

Sabe-se que Maritain, sem cair num optimismo excessivo, terá, sem dúvida, recebido com contentamento e esperança a Declaração das Nações

Unidas, considerando-a uma promessa para os humilhados e ofendidos do mundo inteiro, e um primeiro passo para a elaboração e afirmação de uma carta universal da vida civil.

Hoje, ninguém poderá dizer, sem faltar à justiça, que a esperança suscitada pela Declaração foi totalmente vã: pelo contrário, desde então numerosos e sucessivos acordos internacionais desenvolveram e definiram sempre com maior precisão os direitos consagrados no texto da ONU. Por outro lado, esses direitos são invocados e reclamados em muitas e diversificadas ocasiões.

É verdade, porém, que tais direitos são assim tantas vezes invocados, precisamente por serem tão frequentemente violados! O momento histórico actual experimenta, com efeito, um facto paradoxal, que, de certo modo, nos fazem parecer longínquas as esperanças de 1948: a tradução jurídica (através dos diversos acordos) da ideia filosófica dos direitos do homem não aumentou suficientemente a garantia e a eficácia concreta desses direitos.

Falta, é certo, um organismo supra-nacional que garanta a concretização e o respeito dos direitos; mas falta, sobretudo, ao pensamento jurídico-filosófico hoje dominante, o reconhecimento de um direito superior à vontade dos Estados, que possa, de qualquer modo, limitar a soberania estatal e garantir o justo respeito dos direitos humanos. Aproximamo-nos, assim, da questão central de que nos ocuparemos: o problema da fundação dos direitos do homem.

Jacques Maritain, fiel à sua condição de filósofo cristão, procurou dotar os direitos humanos de uma autêntica e coerente fundação filosófica. Quando se descobre o seu pensamento, aliás profundamente unitário, vemos como uma tal questão tem um significado relevante: trata-se, efectivamente, de justificar e fundar coerentemente uma verdadeira doutrina dos direitos humanos.

Uma justificação racional dos direitos humanos só é possível, segundo Maritain, pela descoberta da lei natural, entendida nas suas conotações realmente metafísicas e no seu dinamismo realista, isto é, uma noção de lei natural conotada simultaneamente com a natureza e com a experiência. Por outro lado, é necessário considerar o homem enquanto pessoa: aqueles direitos são direitos da pessoa humana.

Escolhemos como tema deste trabalho a questão da fundação filosófica dos direitos humanos na obra e no pensamento de Maritain, na dupla vertente da lei natural e da pessoa humana.

Num primeiro capítulo, ocupar-nos-emos da concepção ‘maritainiana’ de lei natural, tomada de S. Tomás mas enriquecida com contributos e desenvolvimentos específicos de Maritain. Depois de um primeiro parágrafo

dedicado ao debate sobre a fundação dos direitos, seguir-se-ão três parágrafos nos quais trataremos dos elementos da lei natural, do carácter analógico da noção de 'lei' e do problema do conhecimento histórico da lei natural.

No segundo capítulo, trataremos da concepção de pessoa humana: o homem enquanto pessoa; a relação entre pessoa e sociedade; a noção de bem comum e de 'cidade fraterna'; e, finalmente, os direitos do homem.

## Capítulo I - A noção de lei natural

### 1. Acerca da necessidade de fundar os direitos humanos

#### 1.1. *A actualidade da questão*

O tema dos direitos humanos deve ser tratado não apenas em termos históricos mas também conceptuais. Isto significa que, por exemplo, no que diz respeito às constantes violações de tais direitos, acabamos sempre por ter de enfrentar a questão do seu fundamento racional.

O debate sobre a necessidade de fundar (e não apenas de descrever) os direitos do homem é, talvez mais do que nunca, actual<sup>1</sup>. Com efeito, a reflexão filosófica acerca dos direitos humanos é necessária num duplo sentido:

«num sentido 'analítico', ou seja, enquanto procedimento de individuação, descrição e análise dos conteúdos dos vários direitos; [...] e num sentido 'fundacional', ou seja, com esforço tendente a mostrar que os direitos assim descritos são 'verdadeiramente' direitos»<sup>2</sup>.

A primeira interrogação é esta: que queremos dizer com este termo 'fundação'? Fundar significa, antes de mais, dar um fundamento, isto é, garantir a solidez daquilo que é fundado. No caso dos direitos humanos

<sup>1</sup> Acerca da fundação dos direitos humanos, são vários os autores que defendem o chamado 'fundamento ontológico' (entre os italianos, temos, por exemplo: A. Agazzi; E. Berti; Sergio Cotta; G.B. Sala). Posição contrária tem o reconhecido pensador, também italiano, Norberto Bobbio.

<sup>2</sup> A. AGAZZI, *I fondamenti filosofici dei diritti umani*, in *La scuola e l'uomo* 11 (1987) 303.

(como acontece, aliás, com uma qualquer hipótese científica, um preceito, uma lei, etc) “dar uma fundação significa dar resposta a um porquê”<sup>3</sup>. Feita uma qualquer afirmação, pode sempre formular-se um *porquê*, e aquele que faz a afirmação deve também ser capaz de responder ao porquê; doutro modo, diremos que tal pessoa não está em condições de *fundar* a sua afirmação e de a defender.

A questão da fundação filosófica dos direitos do homem coloca-se não porque essa fundação seja suficiente para assegurar o respeito por esses direitos (e nem assegura sequer um maior acordo prático acerca deles), mas porque ela

«constitui uma condição necessária para o seu reconhecimento. Não se pode, na verdade, ‘reconhecer’ aquilo que não se ‘conhece’; e não se pode conhecer o que é ‘fundamental’ se não se consegue dar-lhe os fundamentos, isto é, dar-lhe uma fundação»<sup>4</sup>.

Sergio Cotta fala, a propósito, de um paradoxo que, na sua opinião, manifesta uma certa ambiguidade presente na concepção dos direitos humanos: estes direitos são «estabelecidos, proclamados, reivindicados, mas negando, ou pelo menos ignorando, um pressuposto [um direito superior] que esteja em condições de fundá-los ou justificá-los»<sup>5</sup>.

Recordando que a Declaração da ONU foi possível por acordo *prático*<sup>6</sup>, o mesmo Cotta considera, todavia, que este acordo prático não funciona sem um consenso acerca do fundamento: com efeito, «se for controverso o fundamento dos direitos, é inevitável que, mais cedo ou mais tarde, estes se tornem controversos também no plano da sua prática»<sup>7</sup>.

O mesmo autor procura, em seguida, dar a sua perspectiva sobre as diversas correntes jurídico-filosóficas que procuram, de algum modo, fundar os direitos humanos.

A primeira análise recai sobre o juspositivismo e o historicismo: qualquer destas correntes mostra-se incapaz de estabelecer um fundamento

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> E. BERTI, *Per una fondazione filosofica dei diritti umani*, in Pace, *diritti dell'uomo, diritti dei popoli* 1 (1987) 29.

<sup>5</sup> S. COTTA, *Il fondamento dei diritti umani*, in G. CONCETTI (coord.), *I diritti umani*, Roma 1982, 646.

<sup>6</sup> Acerca do debate que precedeu a Declaração, e particularmente quanto à posição assumida por Maritain, veja-se, adiante, o ponto 1.2.

<sup>7</sup> *Il fondamento...*, o. c., 647.

incontroverso dos direitos do homem. A primeira porque, levando até ao fim a lógica do positivismo jurídico, permite que estes direitos estejam «disponíveis para o legislador»<sup>8</sup>. A segunda porque concebe esses direitos «não só como historicamente contingentes, mas ainda como direitos apenas funcionais e subordinados ao bem ou aos interesses do Estado e da sociedade, e jamais como direitos que se lhes podem opor»<sup>9</sup>.

Falando de uma terceira forma de pensamento que ele prefere designar por neo-jusnaturalismo libertino (no sentido de que a sua referência à natureza é integralmente subjectiva), S. Cotta considera que, evidentemente, também esta corrente não está em condições de fundar os direitos humanos: e precisamente porque apresenta como direito fundamental do sujeito o direito de ser legislador e criador de si mesmo. «O direito do sujeito vem, por isso, a coincidir com o seu poder. Nesta perspectiva [...] o conflito inter-subjectivo é inevitável»<sup>10</sup>. Não há, pois, lugar para o outro; logo, nem sequer há lugar para qualquer direito, porque estamos apenas perante o *direito* do mais forte.

Nestas três perspectivas culturais analisadas, os direitos do homem enfermam de uma dupla ambiguidade: ou são *fundamentais* apenas em aparência, pois na realidade estão dependentes seja da vontade do legislador, seja das mutações históricas; ou são fundamentais no sentido de *naturais*, mas de uma natureza não ontológica (simplesmente naturalista e subjectiva), e neste sentido perdem qualquer dimensão jurídica<sup>11</sup>.

Como e onde encontrar, então, uma possível solução? Para este autor, a questão do fundamento dos direitos é iniludível e exige necessariamente como ponto de partida a estrutura ontológica do homem (a sua natureza) e a redescoberta da relação entre essa estrutura e o fenómeno jurídico.

E isto tendo em conta cinco elementos estruturais: 1) a *simetria* (ou seja, a dinâmica inter-cambial dos sujeitos); 2) a *paridade ontológica* (neste sentido, os homens não têm quaisquer direitos em relação a Deus nem em relação aos animais, embora por razões obviamente diversas); 3) a união inseparável entre direito e obrigação (dever), numa *reciprocidade* necessária; 4) a *universalidade* dos direitos; 5) e a consequente referência a uma *lei*

<sup>8</sup> *Ibidem*, 650. São citados, em apoio desta conclusão, A. Ross e H. Kelsen.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 651. O autor inclui nas correntes historicistas quer os idealistas (Hegel, Croce), quer os positivistas (Comte, Durkheim), quer ainda os materialistas (Marx).

<sup>10</sup> *Ibidem*, 653. Entre os defensores teóricos e promotores desta corrente de pensamento, Sergio Cotta inclui nomes como Michel Foucault, Sartre e Nietzsche.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem*.

*universal de justiça*, que seja expressão da coexistência ontológica do homem<sup>12</sup>.

### 1.2. *Maritain e a fundação dos direitos do homem*

Em dois breves escritos intitulados *Sur la philosophie des droits de l'homme e Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*<sup>13</sup>, Maritain resume o seu pensamento a propósito da questão da fundação filosófica dos direitos humanos.

Maritain não se ilude acerca da impossibilidade de se atingir um acordo *teórico* sobre esta matéria. E, todavia, enquanto filósofo, reconhece que é do maior interesse a justificação racional dos direitos humanos. E mais ainda:

«qualquer justificação racional da ideia de direitos do homem, como da ideia de direitos em geral, exige que encontremos nas suas verdadeiras conotações metafísicas, no seu dinamismo realista e na humildade da sua ligação com a natureza e a experiência: a *noção de lei natural*»<sup>14</sup>.

O nosso Autor está, pois, convencido de que esta maneira de justificar os direitos humanos é a única solidamente fundada sobre a verdade. Porém, essa convicção não o impede de considerar possível um acordo ao nível das convicções práticas com aqueles que recorrem a uma outra justificação<sup>15</sup>. Mas, então, como justificar *racionalmente* este aparente paradoxo? Como se

<sup>12</sup> Cfr. *Ibidem*, 653-654.

<sup>13</sup> O primeiro é a resposta de Maritain ao inquérito da Unesco (1947) e o segundo constitui a Introdução ao volume *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme. Textes réunis par l'Unesco* (Paris 1949). Esta Introdução retoma a argumentação utilizada por Maritain no famoso discurso pronunciado na Unesco (cidade do México), em 1947. A mesma temática será ainda retomada em *Le philosophe dans la cité* (Paris 1960) e *Le paysan de la Garonne* (Paris 1966).

Ambos os escritos, juntamente com a obra *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (New York 1942) foram incluídos num único volume intitulado *Les droits de l'homme* (Paris 1989), que citaremos a partir de agora ao longo deste trabalho.

<sup>14</sup> *Sur la philosophie ...*, *o.c.*, 119. O cursivo é nosso.

<sup>15</sup> «Questa posizione è stata da più parti criticata negli anni '80. (...) Ma le critiche potrebbero derivare dal fatto di non aver compreso la terminologia maritainiana. Le 'verità pratiche' non sono compromessi operativi, parziali convergenze strategiche; il concetto risale alla filosofia di S. Tommaso, il quale (ad es. in *S. Th.* I-II, q.94, a.2) distingue l'ordine delle verità teoretiche da quello delle verità pratiche»: F. COMPAGNONI, *Diritti dell'uomo*, in F. COMPAGNONI et al., (coord.) *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1990, 224.

chega a uma convergência de opiniões práticas quando estamos perante perspectivas e sistemas teóricos tão diversos entre si?

Sabemos que, para Maritain, a solução só é encontrada quando o filósofo toma em consideração a existência de um *dado ético* que precede e, de certo modo, ‘controla’ os diversos sistemas de filosofia moral:

« há uma espécie de formação e de crescimento vegetativo, se assim posso dizer, do conhecimento moral e do sentido moral, que em si é independente dos sistemas filosóficos e das justificações racionais por eles propostas. [...] O que interessa primariamente ao progresso moral da humanidade é a tomada de consciência experimental que acontece fora dos sistemas e segundo uma outra lógica, às vezes facilitada por tais sistemas [...] e às vezes por eles contrariada»<sup>16</sup>.

Sobre este dado ético da experiência humana é que encontram fundamento as doutrinas filosóficas em campo moral. Face à problemática específica dos direitos humanos, são possíveis duas atitudes filosóficas de fundo bastante diversas, senão opostas: a que aceita mais ou menos explicitamente a chamada lei natural como fundamento desses direitos, e a que a recusa claramente. Maritain inclui-se evidentemente no primeiro grupo. Seguidamente, procuraremos analisar a concepção maritainiana de ‘lei natural’, com o intuito de melhor compreendermos de que modo os direitos humanos poderão encontrar nela o seu fundamento.

## 2. Elementos componentes da lei natural

### 2.1. O elemento ontológico

Vimos que para Maritain é possível que diferentes ou até opostas posições ideológicas e filosóficas possam convergir a propósito de certas conclusões práticas aceitáveis por todos. Isto, porém, não significa para ele o abandonar de uma perspectiva ontológica e metafísica, mas corresponde à constatação de que, de facto, os sistemas teóricos em matéria de moral são *precedidos e controlados* pela experiência moral dos povos.

De qualquer modo, para o nosso filósofo, no que aos direitos do homem diz respeito, o que importa é sobretudo a questão da sua

<sup>16</sup> *Autour de la nouvelle..., o.c.*, 129-130.

fundamentação (e fundação) racional. Neste sentido, a compreensão do conceito de lei natural é absolutamente basilar<sup>17</sup>.

A necessidade de uma lei natural nasce do facto de que a razão humana, sendo uma *mensura mensurans*, isto é, a que mede os actos humanos, é igualmente uma *mensura mensurata*, dado que a própria razão não pode ser a regra suprema do que é o bem ou o mal. A razão prática pode ser ‘medida’ apenas por uma lei natural<sup>18</sup>.

Para compreendermos bem a noção maritainiana de lei natural, o primeiro dado que devemos ter em conta é o chamado ‘elemento ontológico’. Este, designando simplesmente a *normalidade de funcionamento* fundada na essência do ser homem, tem a ver com o homem enquanto ser racional, isto é, dotado de uma natureza própria e em condições de determinar-se por si mesmo, segundo os fins que lhe são próprios.

Na exposição do elemento ontológico, Maritain recorre a duas *determinações*<sup>19</sup> convergentes: a que considera a lei natural como participação na criatura racional da lei eterna (na perspectiva tomista)<sup>20</sup>; e a que se liga a uma certa ideia da ordem do ser, que acaba por desenvolver as implicações da primeira *determinação*, mas do ponto de vista antropológico–metafísico, ou seja, da ordem interna da natureza humana e dos seus fins.

Com efeito, a lei natural ou lei não escrita não é senão «uma ordem ou uma disposição que a razão humana pode descobrir e segundo a qual a vontade humana deve agir, para adequar-se aos fins necessários ao ser humano»<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Para além da já citada *Les droits de l’homme et la loi naturelle*, Maritain desenvolve a questão da lei natural nas seguintes obras: *L’homme et l’Etat* (Paris 1953); *Quelques remarques sur la loi naturelle*, in *Nova et Vetera* LIII (1978) 1-12; *La loi naturelle ou loi non écrite* (Fribourg-Suisse 1986).

Quanto a estudos acerca da concepção maritainiana de lei natural, veja-se: V. POSSENTI, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica* in *Jacques Maritain* (Milão 1984); IDEM, *Philosophie du droit et loi naturelle selon Jacques Maritain*, in *Révue Thomiste* LXXXIII (1983) 598-608; F. VIOLA, *La connaissance de la loi naturelle dans la pensée de Jacques Maritain*, in *Nova et Vetera* LIX (1984) 204-227.

<sup>18</sup> Cfr. *Quelques remarques...*, o.c., 1. Diz V. POSSENTI: “La doctrine de la loi naturelle est le véritable pivot de la réflexion maritainienne sur la loi, puisque le droit positif et les droits de l’homme sont toujours vus à sa lumière” (*Philosophie du droit...*, o.c., 600).

<sup>19</sup> Cf V. POSSENTI, *Una filosofia...*, 124.

<sup>20</sup> Acerca da relação entre ‘lei natural’ e ‘lei eterna’, veja-se, adiante, o ponto 3.1.

<sup>21</sup> *Les droits de l’homme...*, o.c., 66. Nesta obra, Maritain usa indistintamente ‘direito natural’ e ‘lei natural’, noções que, pelo contrário, ele distingue em outras obras (veja-se, por exemplo, *L’homme et l’Etat*, cap. IV). Numa carta a H. Bars em 1961, escrevia o nosso

Na verdade, todas as realidades materiais e naturais têm um fim a alcançar, ou seja, são dotadas de uma “normalidade de funcionamento”, de leis inscritas na sua natureza. Mas só para o homem esta “normalidade de funcionamento” não é automática nem pré-determinada, mas assume a forma de lei moral. Ou seja, o homem deve escolher aquilo em que consiste o fim último da sua vida. Pode obedecer ou não à lei natural, livremente, precisamente porque esta é para ele uma lei moral e não uma lei física.

Maritain diz-nos ainda que esta lei natural, na sua dimensão ontológica, é uma espécie de

«ordem ideal que se refere às acções humanas, uma linha que separa as águas entre o que convém e o que não convém, entre o próprio e o impróprio, que depende da natureza ou da essência humana e das necessidades imutáveis que nela estão enraizadas»<sup>22</sup>.

Por esta descrição da componente ontológica da lei natural, vemos que Maritain se limita a propor, em substância, a doutrina de S. Tomás. O seu contributo mais original está na importância que atribui ao outro elemento da lei natural: o elemento gnoseológico, que veremos seguidamente.

## 2.2. O elemento gnoseológico

Lei e conhecimento da lei são coisas diversas. Se é verdade que a lei natural *existe* enquanto ordem ideal no ser de cada homem (e é extensiva a todos os campos das regras morais: obrigações, direitos, virtudes, etc.), coloca-se, porém, o problema do exercício desta razão *mensurans*, isto é, da lei natural enquanto conhecida; pois somente se for conhecida é que ela se torna *mensura mensurans* da razão prática, a qual, por sua vez, é medida de todo o acto humano.

O princípio (evidente em si e conhecido *naturalmente e infalivelmente* por todos) do “fazer o bem e evitar o mal” é apenas o “preâmbulo ou princípio da lei natural, não a lei natural em si”<sup>23</sup>.

---

autor: “En principe, je préfère l’expression ‘loi naturelle’. Remarquez que mon petit livre sur les droits de l’homme et la loi naturelle n’était qu’un ébauche, et s’adressait au grand public. J’espère avoir fait mieux depuis, notamment dans l’*Homme et l’Etat*” (cit. in *Les droits de l’homme...*, o.c., 64, nota 3).

<sup>22</sup> *L’Homme et l’Etat*, 80.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 82.

O conhecimento desta lei não acontece de maneira linear e sem riscos; pelo contrário, é um processo que passa por diversos graus, obedece a um percurso histórico, durante o qual são possíveis desvios e erros, embora se dê um real crescimento nesse conhecimento. À medida que cresce a consciência moral do homem, cresce também o conhecimento desta lei não escrita<sup>24</sup>.

Torna-se, assim, claro que o conhecimento desta lei natural é sempre imperfeito: permanece como uma tarefa, um desafio que a história lança ao homem.

Acontece, porém, que uma lei só tem força de lei quando é promulgada. No caso da lei natural, esta adquire a força de lei quando é conhecida e expressa em afirmações da razão prática (moral). À luz de quanto foi dito, o elemento gnoseológico da lei natural adquire toda a sua importância<sup>25</sup>.

Todavia, para Maritain, é claro que o conhecimento da lei natural não se dá de maneira abstracta ou teórica, pela via conceptual ou de conhecimento racional. Com efeito, para Maritain, trata-se de aprofundar o pensamento de S. Tomás neste ponto: quando este afirma que a razão humana descobre as regras da lei natural guiada pelas inclinações da natureza humana, «quer dizer que o modo próprio segundo qual a razão humana conhece a lei natural não é o conhecimento racional, mas o que poderíamos designar por conhecimento por inclinações»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Acerca do progresso da consciência moral, veja-se particularmente Raissa MARITAIN, *Histoire d'Abraham ou les premiers âges de conscience morale*, Paris 1947 [edição revista de *La conscience morale et l'état de la nature*, Nova Iorque 1942]. Em *Pour une philosophie de l'histoire* (Paris 1959) 114-115, Jacques Maritain precisa: “la rectitude et la pureté de la conscience morale sont indépendantes de la connaissance explicite de toutes les lois morales particulières. (...) En fait, la connaissance précise de ces lois morales naturelles — exception faite du premier principe de soi évident: *il faut faire le bien et éviter le mal* — est acquise lentement et avec plus ou moins de difficulté”.

<sup>25</sup> Para um estudo mais aprofundado acerca do papel que Maritain atribui ao ‘elemento gnoseológico’ na sua doutrina da lei natural, veja-se G. CHALMETA, *Jacques Maritain: el elemento gnoseológico en la constitución de la ley moral natural* [“extractum ex dissertatione ad Doctoratum”, P. U. Urbaniana], Roma 1989.

<sup>26</sup> *La loi naturelle...*, 28. A citação que Maritain faz de S. Tomás é tomada da *Sum. Theol.* I-II, q.94, a.2: “Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit, ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum, et mala evitanda”. A propósito desta temática, entre os escritos de Maritain, veja-se especialmente: *On knowledge through connaturality*, in *The Review of Metaphysics* (1951) 473-480.

Sobre a relevância do tema do “conhecimento por inclinação ou por co-naturalidade” na obra maritainiana, veja-se: G. CHALMETA, *o.c.*, em especial pp. 53-80; S. MOSSO,

Maritain, a propósito do conhecimento da lei natural, propõe-se desenvolver e explicitar a doutrina de S. Tomás acerca das inclinações da natureza humana. Nisto reside, segundo a generalidade dos estudiosos, a sua maior originalidade e o seu principal contributo nesta área da filosofia moral<sup>27</sup>.

Na medida em que são conhecidos por inclinação (ou por co-naturalidade), os preceitos da lei natural são *imediatamente* conhecidos, isto é, sem recurso à mediação racional ou conceptual. Por isso, este não é um conhecimento claro e demonstrável, mas obscuro, não conceptual, não demonstrável: e isto não é sinal de irracionalidade ou indício de menos validade da lei natural, mas apenas um sinal da sua profunda, constitutiva e essencial *naturalidade*. A lei natural é, deste modo, *naturalmente conhecida*<sup>28</sup>.

Maritain observa justamente que, recorrendo a esta teoria do conhecimento por inclinação, se explica o motivo por que a lei natural comporta necessariamente um desenvolvimento dinâmico e o porquê de a consciência moral da humanidade e o conhecimento da lei natural terem tido uma dupla progressão desde o início da vida humana em sociedade:

«um progresso no modo como a razão humana tem tomado consciência, cada vez menos crepuscular, rudimentar e confusa, das regras primordiais da lei natural; e um progresso no modo como aquela tem tomado consciência (sempre por via do conhecimento por inclinação) das regras ulteriores e mais elevadas dessa mesma lei. Tal conhecimento continua e continuará a progredir enquanto durar a história humana»<sup>29</sup>.

Nesta perspectiva, adquire grande importância a dimensão histórica desse conhecimento: a deformação que o 'jusnaturalismo racionalista' provocou no conceito de lei natural é detectável, por exemplo, na pretensão do positivismo jurídico em conceber uma lei natural que seja descoberta através da dedução racional e privada de qualquer dimensão histórica (ou seja, não sujeita a possíveis erros, falta de clareza, etc.).

---

*Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di J. Maritain* (Milão 1979) 87-109; A. CASPANI, *Per un'epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in J. Maritain*, in *Doctor Communis* 35 (1982) 39-67; A. SCOLA, *L'alba della dignità umana* (Milão 1982) 99-139.

<sup>27</sup> Cfr. A. SCOLA, *o.c.*, 92, nota 28: "La riflessione, operata da Maritain, sulla conoscenza per inclinazione rappresenta un significativo sviluppo critico sulla legge naturale di Tommaso".

<sup>28</sup> Cfr. *Quelques remarques...*, *o.c.*, 2.

<sup>29</sup> *L'homme et l'Etat*, 86-87.

Esquece-se, desse modo, que o conhecimento da lei natural advém por co-naturalidade e não por dedução conceptual.

É, então, a história e não o filósofo (ou qualquer teoria *a priori*) quem mostra quais as verdadeiras inclinações que, desde as mais arcaicas comunidades humanas, têm guiado a razão moral do homem, de forma a que esta seja capaz de individuar os preceitos da lei natural.

Este processo histórico de descoberta é, em si, bastante frágil; as próprias inclinações não são determinadas: isto é, na medida em que são inclinações *humanas*, não estão imutavelmente fixadas (como sucede com o instinto animal). Por tudo isto, tanto o estado nocional da inteligência quanto os costumes locais funcionam como factores verdadeiramente importantes que favorecem ou, pelo contrário, inibem a emergência dessas mesmas inclinações.

Maritain faz-nos ver como a própria história da filosofia moral (enquanto conhecimento filosófico e explícito de um *prévio* conhecimento ético existente na humanidade) interage com o conhecimento por inclinação dos valores morais e da lei natural, fazendo emergir inclinações naturais sobre as quais são feitas determinados juízos morais explícitos:

« desde que feitos de modo consciente, estes juízos morais serão fonte de inclinações e de tendências secundárias; o dinamismo das inclinações tornar-se-á cada dia mais enriquecido; surgirão novas tendências tipicamente morais, dependentes de noções de valor explicitamente formuladas. [...] Este processo funcionará, então, como uma bola de neve...»<sup>30</sup>.

Ao terminarmos esta breve apresentação dos dois elementos da lei natural na obra de Jacques Maritain, julgamos poder concluir que, enquanto do ponto de vista ontológico a lei natural é uma ordem ideal indeclinável de tudo aquilo que deve ser feito e de tudo o que deve ser evitado para que o homem aja de acordo com a sua natureza e os fins que lhe são próprios, a tomada de consciência histórica e vital desta ordem ideal (ou seja, a dimensão gnoseológica da lei natural) é frágil, progressiva, marcada pela intersecção de diversos aspectos antagónicos: inclinações e conhecimento racional explícito; sujeito humano e instituições e costumes sociais; liberdade e determinismo.

---

<sup>30</sup> *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (Paris 1951), 54-55. Mais adiante, no ponto 4. deste capítulo, retomaremos, para um desenvolvimento ulterior, o tema do conhecimento da lei natural através da história.

### 3. O carácter analógico da noção de lei

A questão do conhecimento da lei natural é, sem dúvida, muito importante na reflexão maritainiana; mas não é, certamente, o único aspecto relevante no que à lei natural diz respeito: igualmente necessário é saber de onde “provém” e qual a verdadeira natureza desta lei.

À *redescoberta* da lei natural operada por Maritain atribuem certos autores o mérito de «uma grande clarificação dos conceitos em causa: os conceitos de lei eterna, lei natural, ‘direitos das gentes’ (jus gentium), que ele prefere designar por ‘lei comum da civilização’, e lei positiva”<sup>31</sup>.

Por outro lado, deve igualmente considerar-se quanto o pensamento de Maritain acerca da lei e do direito é caracterizado por uma grande coerência interna. O seu conceito de ‘lei’ (tal como o de ‘direito’) é profundamente unitário, embora não deva ser entendido em sentido unívoco, mas analógico<sup>32</sup>.

Maritain adopta como ponto de partida a noção tomista de lei: «a lei é uma certa disposição da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem a seu cargo o cuidado da comunidade»<sup>33</sup>. A lei define-se, pois, pela razão e pela inteligência. E se é verdade que ela implica um acto de vontade, também é certo que esta vontade do legislador só tem força de lei quando é regulada pela razão<sup>34</sup>. Esta determinação da lei como acto da razão aplica-se a todos os significados da noção de lei.

<sup>31</sup> G. BRAZZOLA, *Postface* a J. MARITAIN, *La loi naturelle...*, 239.

<sup>32</sup> Maritain trata da relação e distinção entre **lei** e **direito**, assim como do carácter analógico destes conceitos em várias obras. Veja-se sobretudo: *La loi naturelle...*, 37-62 e *Quelques remarques...*, o.c., 1-12 (artigo que retoma e refunde as duas primeiras lições de *Neuf leçons sur la loi naturelle*, Soisy 1950).

Estudos e comentários em: V. POSSENTI, *Philosophie du droit...*, o.c., 600-605; A. SCOLA, *L'alba...*, 90-97; F. VIOLA, *La connaissance...*, o.c., 206-214; M.-M. LABOURDETTE, *Jacques Maritain nous instruit encore*, in *Revue Thomiste* LXXXVII (1987) 655-663.

<sup>33</sup> «Lex nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata»: *Sum. Theol.* I-II, q.90, a.4.

<sup>34</sup> «Si sa che in tanta parte del pensiero giuridico e politico moderno la legge è invece espressione soltanto della volontà, non de la ragione. (...) La sorgente dei diritti individuali diviene la sola volontà dello Stato, che li riconosce e li garantisce. Se poi tali dottrine si trasportano nel campo del diritto privato, l'approdo logico è che l'individuo solo è creatore del diritto. La tesi del primato della volontà sulla ragione comporta la riduzione di tutto il diritto a diritto positivo e la negazione del diritto naturale»: V. POSSENTI, *Una filosofia...*, 115.

Contudo, é o próprio Maritain quem adverte contra o uso incorrecto do termo “lei” a propósito da “lei natural”: «se esquecermos o carácter analógico da noção de lei, arriscamo-nos a conceber a lei natural e toda a espécie de lei, segundo o tipo de lei que mais conhecemos, isto é, a lei escrita»<sup>35</sup>.

Vejamos, então, de que maneira Maritain formula e explica a analogicidade do termo ‘lei’, nas suas diversas acepções.

### 3.1. A lei eterna

A “lei eterna” é um conceito simultaneamente teológico e filosófico, pois há em Deus aquela mesma realidade que se chama *lei*: ou seja, a orientação da razão prática aplicada ao governo de uma comunidade. Todo o universo é uma comunidade governada pela Razão divina. Por outro lado, esta lei eterna forma uma só realidade com a Sabedoria eterna de Deus e com a Sua essência divina.

Por este motivo, «é claro que devemos recorrer a esta lei eterna se procuramos o primeiro fundamento da lei natural»<sup>36</sup>. Aliás, todas as coisas são medidas por esta lei eterna: com efeito, as coisas participam da lei eterna na medida em que recebem desta as *inclinações* que as fazem tender *naturalmente* para os fins que lhes são próprios (estamos perante o elemento ontológico da lei natural).

Esta é a perspectiva fundamental da I-II, q.91 a.2: é precisamente esta “participação da lei eterna na criatura racional” que S. Tomás designa por “lei natural”. Neste sentido, todos os seres participam da lei eterna: existe uma “lei natural” para todos eles.

Maritain, porém, diz um pouco mais: não apenas a lei natural e a autoridade da razão enquanto forma e medida dos actos humanos são fundadas por Deus e por Ele sustentadas, como esta Razão divina é a única razão que confere existência à lei natural, a única da qual esta pode emanar. Todavia, não se trata simplesmente de assegurar que a Razão divina seja a garantia do correcto exercício e do valor da nossa própria razão, mas de nos convenceremos de que «esta é aqui a única razão a considerar»<sup>37</sup>.

Isto quer dizer ainda que, no caso da lei natural, a razão humana não se pode arrogar o direito de qualquer iniciativa ou autoridade, seja para conferir-lhe existência, seja para torná-la conhecida. Conhece-a, sim, mas

<sup>35</sup> *La loi naturelle...*, 44.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 40.

por *co-naturalidade*: «a razão humana conhece a lei [natural], os seus juízos são feitos pela razão [humana], mas esta não o faz a qualquer título: o autor da lei, a razão legiferante, é unicamente a razão divina»<sup>38</sup>.

É através das inclinações naturais que a razão divina imprime a sua luz na razão humana: a razão divina é, por isso, uma razão *engagée*. Só assim a lei natural é mais do que uma simples lei humana.

### 3.2. A lei natural

A lei natural, para Maritain como para S. Tomás, vimo-lo acima, é uma ordem fundada sobre a natureza ou requerida pela natureza humana, e as suas regras são *naturalmente* conhecidas, quer dizer, são conhecidas através das inclinações naturais que permitem à criatura racional participar da lei divina. É em virtude desta participação que a lei natural obriga.

É à razão divina que a lei natural vai buscar todo o seu carácter de verdadeira lei. Se assim é, diz Maritain, então não existe qualquer força de obrigação para uma lei natural que não emane da razão divina<sup>39</sup>.

O cisma operado por Grócio entre razão divina e ordem da natureza está na origem da crise moderna que afecta a doutrina da lei natural e o positivismo jurídico de matriz racionalista. Por isso, o grande objectivo de Maritain, por diversas vezes reafirmado, é contribuir para o regresso a uma verdadeira concepção de lei natural, ou seja, a que estava presente na filosofia clássica e na tradição cristã, da qual S. Tomás foi o maior expoente.

### 3.3. O direito natural

Quando se trata da lei escrita ou positiva, existe identidade entre “lei” e “direito”. Estamos, nesse caso, no âmbito da ordem da legalidade ou ordem jurídica (a que corresponde a noção de *debitum legale*), que supõe sem dúvida a ordem moral mas que lhe acrescenta uma outra dimensão: a possibilidade de constrangimento da parte da sociedade.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 42. E acrescenta Maritain: «Nous avons ici [na razão divina] le troisième élément essentiel du concept de loi naturelle».

<sup>39</sup> «Nous comprenons ici en quoi a consisté l'erreur d'un penseur comme Grotius: [...] il ne voyait pas la relation entre l'ordre de la nature et la raison éternelle.

Il y a deux choses a considérer ici: supposez par absurde que Dieu n'existe pas et que rien ne soit changé dans les choses: alors, la nature continuerait d'exister, et donc la normalité de fonctionnement de la nature humaine[...]. Mais [...] est-ce que cet ordre est rationnel, est-ce qu'il est sage, est-ce qu'il m'oblige en conscience? Eh bien le seul fondement de sa rationalité, c'est la loi éternelle, c'est la raison de Dieu; c'est cela que Grotius ne voyait pas»: J. MARITAIN, *La loi naturelle...*, 46.

Esta identidade entre lei positiva e direito positivo foi, por alguns autores, erroneamente alargada ao âmbito do direito natural e da lei natural. Porém, esta última é promulgada pela razão humana *por inclinação* e não enquanto razão legiferante; e diz respeito à ordem moral (quer dizer, obriga em consciência, e a isto corresponde a noção de *debitum morale*) e não à ordem jurídica.

Neste caso, falar de direito natural será uma contradição? Apesar de tudo, responde Maritain, poder-se-á falar de direito natural não apenas no sentido de que um determinado preceito da lei natural poderá ser objecto de prescrição da lei positiva, mas ainda, de modo mais profundo e geral, no sentido de que «cada homem traz consigo a autoridade judiciária da humanidade»<sup>40</sup>.

Esta autoridade judiciária, por sua vez, transcende o sujeito individual e remete-nos para o Autor da natureza e da humanidade; por isso, este *acto judiciário* é um acto propriamente moral.

Aquela autoridade existe no homem de modo *virtual*, ou seja, é virtualmente inerente à espécie humana, mas em situações concretas (pense-se, por exemplo, no caso da chamada ‘legítima defesa’ ou da guerra contra uma agressão injusta) pode passar a acto.

De qualquer modo, o *direito natural* (que se deve entender num sentido muito analógico) enquanto tal permanece como ordem jurídica virtual, ligada à lei natural, e jamais passa a ordem jurídica expressa na lei positiva. Efectivamente, no momento em que um preceito da lei natural se transforma em lei escrita passa a fazer parte da ordem jurídica positiva ou direito positivo.

### 3.4. O direito das gentes (jus gentium)

O *jus gentium* (que Maritain prefere designar por “lei comum da civilização”) refere-se, por sua vez, à noção de direito tomada num sentido não apenas virtual, mas também formal e actual. A dificuldade que o nosso Autor encontra na definição de ‘jus gentium’ deve-se, antes de mais, ao facto de estarmos perante uma noção *intermédia* entre lei natural e lei positiva (se bem que S. Tomás a considere sobretudo em relação com a lei positiva).

A diferença substancial entre ‘direito das gentes’ e ‘lei natural’ reside no modo de conhecer: com efeito, aquele é conhecido não já por inclinação (como acontece com a lei natural), mas pelo exercício conceptual da razão humana<sup>41</sup>. É verdade que, no caso do *jus gentium*, a razão não

<sup>40</sup> *Ibidem*, 48.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem*, 51-52.

intervém como autora da existência da lei (como sucede com a lei positiva), mas fá-lo enquanto autora do *conhecimento* da lei.

O conteúdo do direito das gentes é constituído seja por regras que pertencem igualmente à lei natural (já que o princípio de distinção não é o conteúdo da lei, mas o modo como se dá o seu conhecimento), seja por realidades que, embora obrigatórias porque são deduzidas do primeiro princípio (“fazer o bem e evitar o mal”), não se enquadram no âmbito da lei natural, por serem conhecidas mediante o exercício conceptual da razão. Neste sentido, não se pode reduzir o direito das gentes às leis da moral internacional<sup>42</sup>.

### 3.5. A lei positiva

No caso da lei positiva (seja o direito escrito, seja o consuetudinário) a razão humana intervém não apenas no conhecimento da lei, mas também na sua própria existência (a qual, de qualquer maneira, deve referir-se sempre ao primeiro princípio: *fazer o bem e evitar o mal*). «Há, assim, um bem e um mal moral que dependem da razão humana»<sup>43</sup>, porque é a própria lei natural a exigir que tudo quanto ela deixe indeterminado seja ulteriormente determinado pela razão humana, tanto em *matéria necessária* (direito das gentes) como em *matéria contingente* (lei positiva).

A lei humana positiva representa a ordem jurídica em sentido pleno. Mas também ela obriga, em virtude da lei natural. Por este motivo, uma lei injusta não é lei: a obrigação moral de obedecer à lei deriva do facto de esta ser justa (embora, reconhece Maritain, às vezes possa suceder que se deva obedecer a uma lei mesmo injusta para evitar danos maiores ao bem comum).

A lei natural revela-se, assim, um conceito-chave em Maritain, do qual depende seja a ordem da moralidade, seja a ordem do direito<sup>44</sup>: na realidade, é a lei natural que se expande até aos preceitos da lei positiva.

<sup>42</sup> «Il est absurde de réduire le droit des gens aux lois de la morale internationale. D'après ce que nous avons vu, toute norme de conduite nécessaire, par conséquent valable universellement, mais que nous connaissons comme nécessairement déduite par la raison humaine, fait partie des droits des gens»: *Ibidem*, 54.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>44</sup> «Questo risultato, che individua la natura del nesso fra morale e diritto, è alla base della legittimazione maritainiana dei diritti dell'uomo. Da un corretto rapporto tra morale e diritto riceve originalità anche la nozione maritainiana della politica»: A. SCOLA, *L'alba...*, 97.

#### 4. O conhecimento histórico da lei natural

Se é verdade que, ao menos no plano prático, parece fácil admitir a existência de uma *natureza* (humana), já a muitos custa admitir a possibilidade do seu conhecimento<sup>45</sup>.

Efectivamente, podemos considerar que uma cultura como a nossa, capaz de descer à praça para protestar contra a repressão e a violação dos direitos humanos, fá-lo porque *compreende* que «existe algo que é reprimido quando deveria ser livre de expressar-se, que é alienado quando deveria ser protegido, que é transformado numa coisa, quando, na verdade, não o é, e vale muito mais que uma coisa»<sup>46</sup>. E isto pressupõe uma natureza humana.

Vimos anteriormente que para um tomista como Maritain (que, aliás, neste campo se distingue de outros tomistas) o conhecimento desta natureza humana na sua dimensão normativa, isto é, enquanto 'lei natural', se realiza não de maneira conceptual mas por inclinação ou co-naturalidade. Trata-se, agora, de nos aproximarmos um pouco mais e vermos de que modo, ao longo da história humana, se tem dado este conhecimento da lei natural<sup>47</sup>.

##### 4.1. Tipos de conhecimento por co-naturalidade

Sabemos que Maritain assume como ponto de partida da noção de *conhecimento por inclinação ou co-naturalidade* o pensamento de S. Tomás<sup>48</sup>, não apenas com a intenção de recuperar uma noção clássica, mas tam-

---

<sup>45</sup> «Il declinio del concetto di natura umana ha infatti avuto inizio non tanto con la negazione della sua esistenza, quanto con la negazione della sua conoscibilità, emblematicamente espressa dalla rinuncia galileiana a 'tentar le essenze': E. BERTI, *La legge naturale...*, o.c., 135.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 133.

<sup>47</sup> Para uma compreensão do pensamento de Maritain acerca do conhecimento por co-naturalidade veja-se: *La conoscenza per connaturalità*, in *Humanitas* 36 (1981) 384-390; *La loi naturelle...*, 183-224; *Pour une philosophie...*, 114-121; *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, 191-227; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 127-140.

<sup>48</sup> Embora também seja verdadeiro que «la matrice della riflessione maritainiana sulla connaturalità non è da identificare solo nel tomismo ma in una complessità di sollecitazioni culturali e teoretiche che sono ugualmente condizionanti nella genesi e nello sviluppo della sua riflessione»: A. CASPANI, *Per una epistemologia...*, o.c., 46. Caspani procura mostrar neste artigo o esforço feito por Maritain para conciliar o pensamento de Bergson e de Blondel com o tema tomista da co-naturalidade.

bém para lhe dar uma maior amplitude, segundo as novas exigências do tempo actual<sup>49</sup>.

Este tipo de conhecimento, segundo o nosso Autor, desempenha um relevante papel na existência humana e obriga-nos ainda a «entender de modo mais profundo o carácter analógico do conceito de conhecimento»<sup>50</sup>. Podemos sintetizar a noção de ‘conhecimento por co-naturalidade’ deste modo:

«neste conhecimento através da união ou inclinação, co-naturalidade ou congenialidade, o intelecto não age sozinho, mas juntamente com as inclinações afectivas e com as disposições da vontade, sendo guiado e dirigido por elas. Não é um conhecimento racional, através do exercício conceptual, lógico e discursivo da razão. Mas é conhecimento real e genuíno, embora obscuro e talvez incapaz de descrever-se a si mesmo, ou de ser traduzido em palavras»<sup>51</sup>.

Mas como acontece, então, este conhecimento por inclinação? Donde surge um conhecimento que não é objecto de um acto preciso do intelecto e que todavia emerge, ao menos em certos aspectos, a nível da consciência?

Chegados a este ponto, Maritain fala de um inconsciente humano. Existem, segundo ele, dois tipos de inconsciente: o automático ou ‘cego’ e o espiritual (propriamente chamado pré-consciente)<sup>52</sup>. É desta fonte pré-consciente que nasce o conhecimento por co-naturalidade.

---

<sup>49</sup> O texto de S. Tomás em que Maritain se inspira é a *Sum. Theol* II-II, q.45, a.2, a propósito dos dois modos de conhecer as realidades que se referem às virtudes morais: segundo o tipo de conhecimento racional-científico, um filósofo conhecedor da ciência moral pode não ser um homem virtuoso; pelo contrário, um homem virtuoso pode ser totalmente ignorante em conhecimento de filosofia moral — mas tudo conhece por inclinação ou co-naturalidade.

Para melhor entendermos o pensamento tomista, veja-se o estudo de I. BIFFI: *Il giudizio “per quamdam connaturalitatem” o “per modum inclinationis” secondo S. Tommaso: analisi e prospettive*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* LXVI (1974) 356-393.

<sup>50</sup> *La conoscenza per connaturalità, o.c.*, 384.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 385.

<sup>52</sup> «Il y a deux sortes d’inconscient: le préconscient de l’esprit dans ses sources vives, et l’inconscient de la chair et du sang, des instincts, des tendances, des complexes, des images et des désires refoulés, des souvenirs traumatiques. [...] Je voudrais appeler la première [...] inconscient ou préconscient *spirituel*, ou, pour amour de Platon, *musical*; et la deuxième, inconscient *automatique ou sourd* — sourd à l’intelligence; nous pourrions dire aussi inconscient *freudien*»: *L’intuition créatrice...*, 217.

A propósito desta temática, veja-se V. POSSENTI, *La vita preconsa dello spirito nella filosofia della persona di Jacques Maritain*, in IDEM (org.) *Jacques Maritain oggi*, 228-242.

Maritain propõe quatro tipos de conhecimento por inclinação. Em primeiro lugar, fala do conhecimento por *co-naturalidade afectiva*, que é de tipo prático e ético. É o conhecimento que tende

«para os fins próprios do agir humano. Sendo as virtudes morais conexas entre si (não se pode ser prudente, se não se é igualmente justo, temperante, etc), percebemos bem como este conhecimento por inclinação das coisas da vida humana cobre um âmbito bastante vasto»<sup>53</sup>.

Em contraposição a este tipo fundamental de conhecimento por *co-naturalidade afectiva*, Maritain fala do conhecimento por *co-naturalidade não afectiva*, mas *intelectual*, devida ao *habitus* próprio do especulativo, do sábio e do estudioso. É um conhecimento que progride *pari passu* com o desenvolvimento do *habitus* da inteligência<sup>54</sup>.

Uma terceira categoria de conhecimento por *co-naturalidade* é o conhecimento *poético* ou por criação, em que são despertadas as profundezas criadoras do sujeito<sup>55</sup>.

Finalmente, temos um quarto tipo de conhecimento por *co-naturalidade*: o daquelas realidades não objectiváveis em noções e que todavia constituem o último âmbito do acto cognoscitivo. Maritain subdivide-o em conhecimento afectivo — e estamos perante a *experiência mística sobrenatural*; e conhecimento intelectual — e eis-nos no domínio da *experiência mística natural*<sup>56</sup>.

No que diz respeito ao primeiro tipo de conhecimento por inclinação (o conhecimento ético ou prático), deve dizer-se que ele está implicado em todas as considerações que se referem ao agir moral (quer implícita quer explicitamente) e julga os factos morais e o próprio sujeito através das inclinações interiores que este possui.

Acrescente-se, porém, que as inclinações a que se refere Maritain, ainda que tenham algo em comum com o instinto dos animais, são *essencialmente humanas* e, por isso, permeadas pela razão; e, na medida em que o homem é um animal histórico, essas inclinações são libertadas ou desenvolvidas no decurso da história.

Que consequências advêm do facto de a lei natural ser conhecida por *co-naturalidade*?

<sup>53</sup> A propósito da *co-naturalidade afectiva*, cfr. *Quatre essais...*, 128-129.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*, 29.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*, 135.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibidem*, 136-137.

A primeira consequência é que a lei natural tem a ver apenas com os princípios da moralidade humana que são *imediatamente* conhecidos, isto é, sem recurso à mediação intelectual (por este motivo, as prescrições da lei positiva e tudo quanto é conhecido por meio do exercício do conhecimento conceptual não fazem parte da lei natural).

A segunda é que os preceitos da lei natural são conhecidos de modo *não demonstrável* (e isto não é sinal de irracionalidade, mas de uma racionalidade mais do que humana).

Em terceiro lugar, dado que a Razão divina é a única a fundar e a tornar conhecida a lei natural, este é o motivo por que a lei natural possui um *carácter sagrado* e obriga em consciência <sup>57</sup>.

Em poucas palavras, diga-se que a noção de conhecimento por inclinação é de tal modo fundamental e central no pensamento de Maritain que sem ela cairia por terra toda a sua doutrina da lei natural <sup>58</sup>. Nas páginas

<sup>57</sup> Cfr. *La conoscenza...*, o.c., 389.

<sup>58</sup> Evidentemente, não podemos aqui tratar, de maneira aprofundada, da discussão, que tem animado vários autores, acerca da fidelidade ou infidelidade de Maritain ao pensamento de S. Tomás neste campo tão central da doutrina maritainiana. Em síntese, recolhemos algumas opiniões:

A. SCOLA, *L'alba...*, 137-138: «[Caldera] è propenso a pensare che Tommaso non intendesse applicare al caso della conoscenza dei precetti della legge morale lo strumento conoscitivo che altrove descrive come giudizio di inclinazione. Resta però ancora una domanda: [...] quello operato da Maritain può ritenersi un prolungamento della dottrina tomistica? [...] È probabile di sì».

F. VIOLA, *La connaissance...*, 225-228: « En aucun cas on ne peut parler de croissance de la nature humaine sans faire intervenir l'oeuvre de la raison. La connaissance par connaturalité elle-même n'exclut pas de soi d'être précédée par un exercice conceptuel de la raison. [...] La conscience de l'homme civilisé ne peut être que le fruit ultime de cette oeuvre de raison et de vertu. [...] Il ya donc une connaissance par connaturalité de la loi naturelle qui résulte de l'exercice de la raison. [...] La loi éternelle est offerte en participation à une nature qui est par définition historique, à l'homme qui est un animal de culture. La raison humaine en résulte tout entière impliquée dans ses capacités d'appréhension, de jugement et de raisonnement. [...] Malgré ces précisions qu'à notre sens elle appelle, la thèse fondamentale de Maritain selon laquelle la loi naturelle n'est connue que par connaturalité demeure inébranlée».

G. BRAZZOLA, *Postface a J. MARITAIN, La loi naturelle...*, 246-247: «Je crois qu'il faut tenir absolument avec J. Maritain que la prise de conscience de la loi naturelle a lieu d'abord et de manière irremplaçable dans une connaissance par inclination. [...] Cette expérience est tellement irréfragable que j'avoue ne pas comprendre l'exception que Maritain fait à son égard pour le tout premier principe de la raison pratique».

M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques Maritain*, Bolonha 1990, 204-207: «Maritain, andando ben oltre il significato dei testi di S. Tommaso, concepisce la conoscenza per connaturalità come una conoscenza attraverso le inclinazioni

seguintes, procuraremos aprofundar outros aspectos importantes que se referem ao conhecimento da lei natural (a historicidade, a cultura, etc).

#### 4.2. *A lei histórica do progresso da consciência moral*

Vimos que para Maritain a lei natural não é demonstrável discursivamente e tem como fundamento último Deus criador do homem. Mas é a própria natureza do homem a exigir uma dimensão de liberdade, um espaço de criatividade progressiva.

O processo histórico de emergência da lei natural é, por isso,

«um misto de conhecimento e criatividade, de dado e liberdade, de natureza e cultura, de inclinações espontâneas, afectivo-intelectuais, e reflexão racional sistemática; de indivíduo e ambiente social e institucional»<sup>59</sup>.

Maritain considera precisamente a “lei do progresso da consciência moral” como uma das mais importantes leis da filosofia da história <sup>60</sup>, considerando mesmo este um dos ‘pontos fracos’ do pensamento medieval sobre a lei natural<sup>61</sup>. Segundo ele, falta a um tal pensamento uma consciência da importância da noção de *desenvolvimento (progresso) histórico* como perspectiva geral, como chave para conhecer o homem e as suas vicissitudes. A perspectiva histórica, para os pensadores medievais, apresentava-se ainda como algo *accidental*, em relação com a realidade das essências.

---

e la contrappone alla conoscenza razionale che è vista come una conoscenza *attraverso i concetti*. [...] Si deve invece affermare che per S. Tommaso la conoscenza per connaturalità, e anche la conoscenza della legge naturale non è una conoscenza alternativa e quasi contrapposta a quella razionale o concettuale. La ‘connaturalità’ non è una ‘facoltà conoscitiva’ o non si sostituisce al concetto come mezzo formale di conoscenza. [...] Ora si dovrà chiedere se, comunque, sia ipotizzabile per l’essere umano un tale tipo di conoscenza. Si dovrà rispondere che in senso proprio una conoscenza non concettuale non è possibile. [...] Riguardo alla conoscenza pratica [...] si dovrebbe parlare di conoscenza non filosofica oppure di conoscenza non speculativa, più che di una conoscenza senza concetto».

<sup>59</sup> S. MOSSO, *Fede, Storia, Morale. Saggio sulla filosofia morale di J. Maritain*, Milão 1979, 158.

<sup>60</sup> Cfr. *Pour une philosophie de l’histoire*, 114-121; *La loi naturelle...*, 183-224.

Acerca da concepção maritainiana de ‘filosofia da história’, veja-se: Ch. JOURNET, *D’une philosophie de l’histoire et de la culture*, in *Revue Thomiste* XLVIII (1948) 33-61; G. FORNI, *La filosofia della storia nel pensiero politico di J. Maritain*, Bolonha 1965; E. GARULLI, *La filosofia della storia in Jacques Maritain: senso cristiano e partecipazione politica*, in G. GALEAZZI (org.) *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Milão 1978 (2ª ed), 145-157.

<sup>61</sup> Cfr. *La loi naturelle...*, 186-187.

Também a atenção ao homem enquanto *animal cultural* não foi explicitamente desenvolvida como instrumento de análise e de explicação filosófica, já que a atenção dos autores medievais se fixava sobretudo no conhecimento sistemático.

De igual modo, o racionalismo da escola moderna do direito natural tem, infelizmente, considerado a lei natural como uma realidade estranha aos fenómenos culturais e, portanto, destituída de uma historicidade intrínseca.

Mas o facto de a lei natural estar “inscrita no coração” não significa de modo algum que ela seja evidente *para toda a gente e em todos os tempos*, de maneira que fosse possível estabelecê-la de uma vez para sempre em *código* jurídico. Por este motivo, Maritain insiste no facto de, caso se queira verdadeiramente renovar o conceito de lei natural, ser necessário, antes de tudo, entendê-la numa correcta “perspectiva histórica”<sup>62</sup>.

As questões não se colocam ao nível dos *fins gerais* da natureza humana (e que são, segundo S. Tomás de Aquino, a conservação do próprio ser, a perpetuação da espécie, a vida em sociedade e o conhecimento da Causa suprema) mas aparecem quando somos confrontados com os *actos ou situações particulares*: «as situações concretas põem questões à natureza humana e a resposta dependerá das relações de conveniência ou inconveniência com as tendências e inclinações fundamentais»<sup>63</sup>.

Segundo Maritain, são precisamente as inclinações da razão que se referem a estas situações particulares que são *descobertas por experiência*, isto é, através da experiência histórica da humanidade.

Deste modo se introduz no pensamento maritainiano as noções de *desenvolvimento progressivo* das inclinações (por meio de um processo

<sup>62</sup> Cfr. *La philosophie morale*, Paris 1960, 88: « Il n’y aura de renaissance véritable pour l’idée de loi naturelle qu’au prix d’un vaste travail d’éclaircissement et de reformulation philosophiques, en ce qui regarde en particulier la perspective historique dans laquelle elle demande à être placée ».

Efectivamente, no campo da reflexão moral contemporânea, a maioria dos autores operou este repensar da noção de lei natural em perspectiva histórica: veja-se, por exemplo: F. BOECKLE, *La legge naturale e la legge cristiana*, in AA.VV., *La legge naturale*, Bolonha 1970, 199-217; E. CHIAVACCI, *Legge naturale*, in F. COMPAGNONI et al. (org.), *Nuovo dizionario di Teologia Morale*, 634-647; Ph. DELHAYE, “Droit naturel” et *Théologie Morale. Perspectives actuelles*, in *Revue Théologique de Louvain* 6 (1975) 137-164 (com particular atenção dada aos recentes documentos do magistério que abriram novas perspectivas à reflexão sobre a lei natural).

<sup>63</sup> *La loi naturelle...*, 188.

histórico e, por isso mesmo, não isento de erros, sofrimentos e adaptações) e de *libertação progressiva* das próprias inclinações.

Estamos, assim, perante um duplo processo: de desenvolvimento (crescimento) e de libertação. Segundo Maritain, deve falar-se de ‘libertação’ a propósito daquelas inclinações da natureza humana que, embora já presentes de maneira inconsciente ou escondida, se manifestam e *libertam* apenas quando se produzem mudanças nas estruturas sociais<sup>64</sup>.

É este duplo processo que caracteriza a «*revelação progressiva da natureza humana* no decurso da história, a qual constitui, ao mesmo tempo, uma *tomada de consciência progressiva da lei natural*»<sup>65</sup>. Resta acrescentar que este progresso da consciência moral está ligado às estruturas sociais e ao desenvolvimento técnico, ainda que esta ligação não seja rigorosa e apareça até, por vezes, pouco nítida ou seja apenas provável.

Chegados a este ponto, surge uma questão que é fundamentalmente metodológica: como discernir as inclinações autênticas da lei natural daquelas que podem até constituir verdadeiras aberrações?

Segundo Maritain, o método ao qual se deve recorrer para proceder a esse discernimento é o método histórico-empírico: com este método descobre-se que as regras que adquirem, no desenvolvimento histórico da consciência moral, uma maior *estabilidade e universalidade* correspondem às inclinações autenticamente naturais (e é esse o motivo por que sobrevivem).

Pelo contrário, as regras que surgem ligadas a certos grupos, ou que são efêmeras e posteriormente recusadas, não correspondem a verdadeiras inclinações da natureza humana (pense-se, por exemplo, nos casos, relatados pela etnologia, dos sacrifícios humanos, da morte provocada em certos recém-nascidos, etc).

Todavia, é claro que um tal método, na medida em que não fornece qualquer *avaliação* (e os valores não podem ser ignorados, já que, nesta matéria, o *facto*, só por si, não basta), poderia conduzir aos resultados mais absurdos. Por esse motivo, ele deve ser equilibrado e completado pelo método **analítico e racional**, aquele que é habitualmente usado pelas filosofias.

---

<sup>64</sup> Cfr. *Ibidem*, 189: «Il en a été ainsi, par exemple, de l'inclination à la liberté, au statut social d'homme libre[...] ou bien de l'inclination à l'égalité spécifique des êtres humains».

E, a propósito dos direitos humanos, escreve em *Pour une philosophie...*, 121: «Il a fallu attendre le XVIII siècle, et les changements sociaux qui se sont alors produits dans l'histoire humaine, pour que se trouvent libérées en nous les inclinations de base dont dépend la conscience explicite de ces droits».

<sup>65</sup> *Ibidem*.

Este último é um método que servirá para justificar racionalmente os resultados do método histórico-empírico, com base na sua conformidade ou não aos verdadeiros fins da natureza humana. Ambos os métodos, porém, devem ser utilizados conjuntamente, já que são complementares entre si<sup>66</sup>.

#### 4.3. *As formas concretas de conhecimento dos princípios da razão prática*

Sabemos que, para Maritain, só o preâmbulo ou primeiro princípio (“fazer o bem e evitar o mal”) é *de per se* evidente. Todos os demais, na medida em que são princípios da lei natural, são conhecidos por inclinação ou co-naturalidade.

É claro que este conhecimento, que não surge mediante o exercício do intelecto, se exprime, todavia, através de noções e conceitos, mesmo que não sejam fixos e unívocos. A questão que surge é, então, a seguinte: **como** se passaram as coisas no princípio?

Maritain mostra-se convicto de que, nos tempos primordiais, deveriam existir conceitos, embora ambíguos e fluídos, apropriados para exprimir um conhecimento adquirido não de modo conceptual mas através de inclinações. Tais conceitos seriam aptos para afirmar uma certa *atitude* de resposta a determinada inclinação (isto é, para afirmar um *comportamento* humano), mais do que para garantir uma regra bem definida ou uma clara determinação.

É verdade que ele está consciente das dificuldades que comporta uma tentativa de aproximação e conhecimento das regras morais dos primórdios da humanidade, mas ele próprio considera possível falar-se de *esquemas dinâmicos* fundamentais que poderemos aplicar a esse tipo de ‘preceitos’ primordiais<sup>67</sup>.

Os conceitos mais primitivos exprimir-se-iam através do que Maritain designa por “esquemas dinâmicos fundamentais”, que não são propriamente proposições afirmativas, mas justamente uma espécie de sinais, advertências, cujo objectivo não era tanto o de transmitir uma determinação racionalmente estabelecida, quanto o de suscitar um determinado comportamento.

Um exemplo de esquema dinâmico, frequentemente repetido por Maritain, é aquele que se refere à conservação da vida, o qual deveria ser

<sup>66</sup> Para uma melhor compreensão do método proposto por Maritain, veja-se *La loi naturelle...*, 201-204.

<sup>67</sup> Maritain considera que a expressão “esquemas dinâmicos”, originariamente usada por Bergson, seria apropriada para exprimir o seu pensamento acerca desta problemática: cfr. *La loi naturelle...*, 192.

apresentado não tanto como uma regra do género “deves ser temperante para preservar o teu ser”, quanto sobretudo como uma interpelação: “vida sagrada!”. Deste modo, o ‘não matar’ seria compreendido como uma advertência do tipo “vida de homem e não de animal”<sup>68</sup>.

Eis-nos, agora, novamente confrontados com o ‘paradoxo’ da lei natural: ela é universalmente conhecida e não pode ser anulada do coração humano, mas é conhecida ‘aos solavancos’, através da progressiva tomada de consciência moral da humanidade.

Todavia, este paradoxo é apenas aparente: com efeito, não podemos esquecer que a lei do desenvolvimento progressivo da consciência moral não se refere ao conteúdo ontológico mas ao conhecimento da lei natural; ou seja, as inclinações enquanto tais são universais e indeléveis, mas estão submetidas ao desenvolvimento histórico e a uma libertação que é progressiva. A conclusão lógica a tirar é que

«a lei natural é universal e indelével nos seus esquemas dinâmicos fundamentais, [os quais, porém] em virtude do seu carácter indeterminado, deixam espaço à ignorância e à imperfeição no que diz respeito aos preceitos particulares que serão posteriormente conhecidos»<sup>69</sup>.

Desta maneira, dos esquemas dinâmicos fundamentais (que, como vimos acima, são uma espécie de preceitos morais não especificados) o conhecimento humano da lei natural passa à individuação de preceitos específicos cada vez mais particulares, codificados depois pela filosofia moral ou conhecimento moral reflexo<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibidem*, 193.

<sup>69</sup> A. SCOLA, *L'alba...*, 156.

<sup>70</sup> É claro que esta especificação progressiva dos esquemas dinâmicos pode misturar-se com erros, enganos ou até aberrações: «Eh bien, il y a deux grandes manières — je ne fais qu'appliquer ici les vues de saint Thomas — dont les schèmes dynamiques primordiaux peuvent se spécifier ou se concrétiser d'une manière plus au moins aberrante: 1) cela peut être du à l'ignorance ou à ce que nous appelions la *rudesse de la nature humaine* [por exemplo: fazer morrer os parentes idosos é um costume que, segundo Maritain, representa uma aplicação errónea das obrigações morais para com os familiares]. En pareil cas, nous avons affaire à une régulation de la raison qui est née d'une connaissance par inclination [...] et qui est spécifiée de travers, et mal interprétée par la raison conceptuelle. [...] 2) Voyons maintenant un autre processus, celui de *déviaton ou de perversion* des inclinations elles-mêmes. [...] Dans ce cas-là, nous avons une régulation de la raison, née d'une connaissance par la moyen d'une inclination enracinée dans la raison, mais qui est spécifiée de travers et faussée par des inclinations secondaires, des tendances et des passions vicieuses ou perverses [exemples : a mentira, o canibalismo, os sacrifícios humanos]»: *La loi naturelle...*, 206 e 211.

Para finalizar, importa reafirmar um dado fundamental do pensamento maritainiano: a ideia de que a historicidade e o progresso da lei natural são uma exigência da própria natureza do homem (que, enquanto sujeito espiritual, é, pois, uma ser *em progresso*). Isto significa que o homem se encontra perante a possibilidade de fazer escolhas, com vista à sua própria realização como pessoa (ou que, pelo contrário, contradiga essa mesma realização). No segundo capítulo, ocupar-nos-emos do modo como a problemática da pessoa humana – suas relações e dimensões – é tratada na obra de Jacques Maritain.

## Capítulo II - Os direitos da pessoa humana

### 1. O homem como pessoa

#### 1.1. O personalismo de Jacques Maritain

A filosofia da pessoa é um tema denso e central no pensamento de Maritain; ela constitui, no dizer de V. Possenti, «o eixo fundamental de todo o seu pensamento prático (ético-histórico-político) e de muitas das suas reflexões no campo da doutrina do conhecimento, da mística, da criação poética e artística, um verdadeiro núcleo onde se entrecruzam modernidade e tradição»<sup>71</sup>. Uma tal doutrina tem, pois, um lugar central e insubstituível na reflexão do Autor acerca dos direitos humanos.

Segundo o mesmo Possenti, a originalidade de Maritain neste campo está precisamente em ter ‘enxertado’ «no tronco da metafísica tradicional da pessoa, a moderna atenção ao universo da subjectividade, à vida profunda do sujeito, aos dinamismos conscientes e inconscientes da ‘criação’ intelectual, ética e poética»<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> *Una filosofia per la transizione*, 80. Sobre a importância que o próprio Maritain atribui ao tema da ‘pessoa’, leia-se este seu comentário em *Principes d’une politique humaniste*, 187-188: « Nous savons qu’un trait essentiel d’une civilisation digne de ce nom, est le sens et le respect de la dignité de la personne humaine; nous savons que pour défendre les droits de la personne humaine comme pour défendre la liberté il convient d’être prêt à donner sa vie ».

<sup>72</sup> *Ibidem*. Sabemos, porém, que nem todos os estudiosos de Maritain concordam com esta afirmação de que ele é fiel à doutrina tradicional da ‘pessoa’. Opiniões críticas, encontramos em S. CROTEAU, *Les fondements thomistes du personalisme de Maritain*, Otava 1955; L. ORLANDI, *I fondamenti metafisici della filosofia sociale di J. Maritain*, in *Studia*

Uma tal perspectiva funciona em Maritain como a verdadeira base de toda a sua filosofia da cultura, da política, da história, filosofias que são uma espécie de tradução conceptual das doutrinas do personalismo comunitário, da relação pessoa-sociedade, do humanismo *integral*, da tomada de consciência progressiva do universo da subjectividade na idade moderna<sup>73</sup>.

A reflexão de Maritain aparece também como uma reacção seja à mentalidade moderna, que dava o primado ao indivíduo, seja à que sustentava uma concepção totalitária da sociedade (a qual, por sua vez, era já uma reacção, embora errada, ao individualismo).

O próprio *personalismo*, como corrente filosófica autónoma, faz a sua aparição por esta época (em torno a E. Mounier e à revista *Esprit*, cujo primeiro número surge em Outubro de 1932). Tema comum de referência a todos os pensadores que se reclamavam de ‘personalistas’ era a pessoa como realidade não redutível ao indivíduo. Nasce, assim, a ideia de uma nova sociedade, uma ‘comunidade de pessoas’, a realizar através de “uma revolução personalista e comunitária”<sup>74</sup>.

Maritain e Mounier, porém, não compartilham exactamente o mesmo personalismo. A. Rigobello resume deste modo as posições de ambos: Mounier defende um *personalismo em sentido estrito* (uma verdadeira

*Patavina* 1 (1956) 54-90; M. LORENZZINI, *L'uomo come persona*, sobretudo as pp. 108-120 e 143-158 (a apreciação que o A. faz da filosofia maritainiana da pessoa é globalmente crítica, classificando-a até de ‘dualista’).

<sup>73</sup> Sobre a doutrina da pessoa em Maritain, para além das já citadas na nota anterior, veja-se as seguintes obras: A. RIGOBELLO, *Il personalismo di Jacques Maritain e di Emmanuel Mounier*, in A. PAVAN (org.), *Jacques Maritain*, Brescia 1967, 57-82; G. RIZZI, *L'Uomo in Maritain*, Roma 1990, sobretudo as pp. 91-118; A. PAVAN, *Il personalismo comunitario di J. Maritain*, in G. GALEAZZI (org.) *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, 44-123.; M. GIOVANNI, *L'uomo e la nuova società nella concezione politica di J. Maritain*, Napoles 1970; A. DANESE (org.) *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, Roma 1986.

<sup>74</sup> Cfr. A. RIGOBELLO et al. (org.) *Il personalismo*, Roma 1975, 7. Sobre as relações de Maritain com o movimento personalista, diz o próprio em *La personne et le bien commun* (Paris 1947): «Rien ne serait plus faux que de parler du ‘personalisme’ comme d’une école ou d’une doctrine. C’est un phénomène de réaction contre deux erreurs opposées, et c’est un phénomène inévitablement très mélangé. Il n’y a pas une doctrine personaliste, mais des aspirations personalistes et une bonne douzaine de doctrines personalistes, qui n’ont parfois en commun que le mot personne. [...] Il y a des personalismes à tendance nietzschéenne et des personalismes à tendance proudhonienne, des personalismes qui penchent vers la dictature et des personalismes qui penchent vers l’anarchie. Un des grands soucis du personalisme thomiste est d’éviter l’un et l’autre excès. C’est ce personalisme-là qui nous intéresse, le personalisme fondé sur la doctrine de saint Thomas d’Aquin» (in *Oeuvres Complètes* IX, 170.)

filosofia da pessoa), enquanto a posição de Maritain é a de um *personalismo em sentido lato* (uma doutrina ético-política que encontra no conceito de ‘pessoa’ o critério de juízo fundamental para as tomadas de posição e o empenhamento socio-político concreto)<sup>75</sup>.

Na base desta diversa perspectiva está a diferente concepção de *pessoa*:

«[para Mounier a pessoa é] um *facto* em acto de movimento e crescimento, que é ao realizar-se e se realiza ao dar-se e ao emergir, [enquanto para Maritain a pessoa] é já ‘metafisicamente’, com a sua estrutura ontológica própria, e é esta que justifica e funda o processo de personalização (ético, psicológico, político, etc.) que acontece e se desenvolve concretamente na história e que está, portanto, orientado a fazer com que a pessoa *se tome* na ordem concreta da existência aquilo que *já é* na ordem da essência»<sup>76</sup>.

É este o personalismo que interessa a Maritain: o que se mantém fiel à tradição cristã, o que toma como ponto de partida a doutrina de S. Tomás sobre a pessoa, intimamente unida a outros dois conceitos tomistas: o conceito de *materia (quantitate) signata*, enquanto princípio de individuação, e o de *subsistentia* da alma espiritual<sup>77</sup>. Chegamos assim à distinção (fundamental para compreendermos Maritain) entre pessoa e indivíduo, entre personalidade e individualidade.

### 1.2. Personalidade e individualidade

A distinção entre dois *pólos* diversos no ser humano, a personalidade e a individualidade, é um dos argumentos mais representativos da obra maritainiana. Esta distinção aparece já num dos seus escritos iniciais: *Trois réformateurs*, e podemos dizer que Maritain lhe foi sempre fiel<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Cfr. *Il personalismo di Jacques Maritain...*, o.c., 78.

<sup>76</sup> A. PAVAN, *Il personalismo...*, o.c., 61. Isto quer dizer, segundo a interpretação que lhe dá este autor, que para Maritain «a história desenvolve e revela uma natureza, mas não a constitui».

<sup>77</sup> Para um aprofundamento do conceito de “subsistência” em Maritain, cfr. M. LORENZINI, *L'uomo...*, 11-18 e 97-108; V. POSSENTI, *Una filosofia...*, 82-85.

<sup>78</sup> *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris 1925. O terceiro capítulo intitula-se precisamente “*L’individu et la personne*”. A mesma distinção é retomada em *Humanisme Integral*, Paris 1968 (nova ed.); *Les droits de l’Homme et la loi naturelle*, Nova Iorque 1942; *Pour une philosophie de l’éducation*, Paris 1959; e fundamentalmente *La personne et le bien commun*, Paris 1947, onde esta temática foi mais desenvolvida.

Parece-nos oportuno o que diz Sebastiano Mosso: «pondo de parte a questão do exacto fundamento de tal distinção na filosofia tomista, Maritain cristalizou nestas duas categorias a bipolaridade da pessoa que nos é dada pela própria experiência»<sup>79</sup>.

Efectivamente, esta distinção permite a Maritain explicar e resolver algumas das interrogações que surgem do facto de o homem, na sua unidade substancial, ser simultaneamente espírito e matéria.

Podemos observar que na pessoa humana estão presentes tendências contrastantes, que são quase contraditórias entre si; Maritain tenta explicar esse facto distinguindo aquilo que no homem pertence à *personalidade*, ou seja, tudo quanto se refere à esfera espiritual (já que a raiz da personalidade é o espírito), daquilo que deriva do facto de ser *indivíduo de uma espécie*, ou seja, tudo aquilo que é próprio da matéria (a raiz da individualidade é a matéria, princípio de individuação).

Naturalmente que, aqui, distinção não significa divisão. O homem, embora constituído por personalidade e individualidade, é uno: «eu sou

<sup>79</sup> *Fede, storia, morale...*, 138. Com efeito, a distinção entre pessoa e indivíduo tem sido fonte de críticas e suscitado polémicas entre os autores acerca da maior ou menor fidelidade de Maritain ao pensamento de S. Tomás:

J. CROTEAU, *Les fondements thomistes...*, 253: «Le personnalisme de Maritain peut se dissocier de la distinction entre individu et personne tout en gardant son caractère thomiste, parce que la personne contient vraiment les formalités de tout et de partie que veulent désigner respectivement chez Maritain celles de personne et d'individu. C'est en rattachant celles-là à celles-ci, plus exactement la raison de partie à la raison d'individu que Maritain s'est éloigné de S. Thomas».

M. LORENZINI, *L'uomo...*, 117-118: «l'esigenza di distinguere nell'essere umano il principio della perfezione — il polo persona — dal principio della limitazione della perfezione — il polo individuo — [...] viene a porre una conflittualità intrinseca all'essenza dell'uomo e il dualismo che necessariamente ne scaturisce non può essere ricomposto nella dottrina di Maritain. [...] Infatti persona e individuo nell'antropologia maritainiana possono sì costituire un'unità, ma non potranno mai identificarsi, visto che stanno tra loro come l'atto e la potenza. Affermare dunque che l'uomo è "tutto persona e tutto individuo" non risolve il problema. La difficoltà, infatti, consiste non tanto nella negazione dell'unità sostanziale, quanto nel porre una distinzione reale fra persona e individuo».

L. ORLANDI, *I fondamenti...*, in *o.c.*, 68: «Talvolta l'aggiornamento che egli [Maritain] dà del tomismo non armonizza con le tesi tomiste e il nuovo sembra un'aggiunta esteriore, anziché un'elaborazione logica della dottrina dell'Angelico».

A propósito, comenta V. POSSENTI, *Una filosofia...*, 86, nota 10: «Sfortunatamente, l'Orlandi sembra ritenere che le nozioni maritainiane di individualità e di personalità siano *simpliciter* quelle, rispettivamente, di individuo e di persona; il che naturalmente sarebbe assai discutibile. Ma individualità e personalità sono per Maritain non delle sostanze come individuo e persona, bensì dei 'vettori' compresenti nell'individuo personale».

todo indivíduo em razão daquilo que provém da matéria, e todo pessoa em razão do que provém do espírito»<sup>80</sup>.

Diz-nos, entretanto, Maritain que

«a noção de pessoa é uma noção analógica que se realiza em graus diversos e em planos ontológicos essencialmente diferentes. O ser humano é uma pessoa, isto é, um universo de natureza espiritual, dotado de liberdade de escolha e destinado à liberdade de autonomia: não é *pessoa pura* tal como não é *pura inteligência*. Assim como se encontra no degrau inferior da escala da intelectualidade, assim também está no degrau mais baixo da personalidade»<sup>81</sup>.

Se isto é verdade, então a plena personalidade realiza-se somente em Deus, tendo o homem apenas uma participação imperfeita. E o valor e a dignidade da pessoa humana derivam justamente de Deus e do facto de estarmos em relação com o Absoluto: só a pessoa humana é propriamente ‘imagem de Deus’.

Esta bipolaridade indivíduo-pessoa determina igualmente um duplo movimento metafísico no homem: enquanto indivíduo, o homem está submetido às leis da matéria e ao determinismo e à estreiteza do mundo físico; mas, enquanto pessoa, vive da vida do espírito e experimenta a abertura, a liberdade, a unidade, a independência e a criatividade que dele provêm<sup>82</sup>.

Deste modo, aquilo que é amado na pessoa é a sua mais fundamental realidade, espiritual e plenamente existencial: uma realidade que é dona de si mesma e capaz de determinar-se e de sobre-existir em conhecimento e amor<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> *La personne et le bien commun*, 193. A propósito desta “distinção sem divisão”, afirma V. Possenti: «È notevole che la filosofia della persona di Maritain sia costantemente svolta con categorie bipolari (essenza ed esistenza, materia e spirito, individualità e personalità, ecc): tuttavia va notato che le due polarità [...] non vanno interpretate come se possessero nell'uomo un dualismo, che comprometterebbe la sua unità» (*Una filosofia...*, 87).

<sup>81</sup> *Du régime temporel et de la liberté*, in *Oeuvres Complètes* V, 363.

<sup>82</sup> Maritain cita a propósito um dito de Pascal “o eu é odioso” e a célebre afirmação de S. Tomás «*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*» (*Sum. Theol.* I, q. 29, a. 3), acrescentando-lhe o seguinte comentário: «é ao pólo material e ao indivíduo tornado o centro de tudo que se aplica o dito de Pascal; pelo contrário, é ao pólo espiritual, à pessoa, fonte de liberdade e de bondade, que se refere o dito de S. Tomás» (*La personne...*, in *o.c.*, 186-187).

<sup>83</sup> *Cfr. Ibidem*, 190-191.

«Enquanto fonte de unificação, ‘pessoa’ é capacidade de reconduzir à unidade a própria vida, de subtrair-se à dispersão, de durar enquanto se vive e se muda, de permanecer na dimensão da consciência e da vida interior»<sup>84</sup>.

Todavia, é necessário não cair no erro de considerar a individualidade como qualquer coisa de mau em si mesmo! Pelo contrário, «é algo de bom, pois é a própria condição da nossa existência. Precisamente em ordem à personalidade, a individualidade é boa!»<sup>85</sup>. É graças a esta dimensão de individualidade que toda a natureza existente ou capaz de existir pode ter uma existência distinta de todos os outros seres.

Sendo o homem, porém, um ser livre, é claro que todos os seus actos levam a marca desta tensão entre personalidade e individualidade: a decisão pessoal orientar-se-á ou para a auto-doação (o homem enquanto pessoa é capaz de dar e de dar-se) ou para o egoísmo (quando os pratos da balança pendem para a individualidade). Trata-se, por isso, de fazer progredir a própria pessoa segundo uma justa proporção entre dimensão-individualidade e dimensão-personalidade. E isso só é possível seguindo o dinamismo interior da graça.

### 1.3. A pessoa humana e Deus, seu fim último

A doutrina da pessoa humana em Maritain é influenciada por três perspectivas: a grega, a hebraica e a cristã<sup>86</sup>. Segundo a primeira, o homem é concebido fundamentalmente como um animal dotado de razão e a sua suprema dignidade está no intelecto; para a segunda, o homem é um ser livre, que existe em relação com Deus e submetido à Sua Lei; na terceira perspectiva, o homem, criatura pecadora, é chamada pela graça à vida divina, e a sua principal perfeição consiste no amor.

Parece-nos plausível que uma tal concepção de pessoa, para além das influências da doutrina tomista, seja também fruto da experiência de conversão do próprio Maritain.

Um trecho que certamente resume bem a relação da pessoa humana com Deus é esta passagem de *La personne et le bien commun*:

«a pessoa humana está ordenada directamente a Deus como seu fim último absoluto, e esta directa ordenação a Deus transcende todo e

<sup>84</sup> V. POSSENTI, *Una filosofia...*, 88.

<sup>85</sup> *La personne...*, o.c., 193.

<sup>86</sup> Cfr. V. POSSENTI, *Una filosofia...*, 89-90.

qualquer bem comum criado, quer o bem comum da sociedade política, quer o bem comum intrínseco ao universo»<sup>87</sup>.

Na doutrina maritainiana da relação da pessoa humana com Deus, há dois aspectos que devemos realçar: a evidente relação 'finalística' do homem a Deus (uma ordenação que é absoluta e directa, e só possível pela graça de Deus) e a vocação contemplativa do homem (e a conseqüente superioridade da vida contemplativa sobre a vida política).

A propósito do primeiro aspecto, podemos resumir em três pontos o pensamento de Maritain (que se limita, de resto, a assumir a doutrina tomista sobre a matéria). O primeiro ponto é este: as criaturas racionais «são queridas e governadas por si mesmas e a providência divina toma a seu cuidado cada uma delas por si mesmas»<sup>88</sup>, precisamente porque apenas nestas se encontra a 'imagem de Deus'.

O segundo princípio tomista que Maritain recupera é o que considera a criatura intelectual ordenada *primo et per se* não a Deus enquanto bem comum do universo e da criação, mas a Deus na transcendência do seu Mistério: ou seja, na visão beatífica, cada pessoa «possui a essência divina e torna-se Deus intencionalmente, mediante o acto mais imediato que se pode conceber»<sup>89</sup>.

O terceiro ponto reafirma a superioridade do intelecto especulativo sobre o intelecto prático. Com efeito, para S. Tomás, a beatitude depende não do intelecto prático mas do especulativo, pois praticar ou realizar um bem (que é o objecto do intelecto prático) é inferior à verdade do conhecimento e ao próprio Bem subsistente. Por este motivo, a semelhança com Deus é menor no intelecto prático do que no especulativo<sup>90</sup>.

Este último ponto leva-nos ao tema da vocação contemplativa do homem: no dizer de Maritain, S. Tomás «afirma com uma incomparável lucidez a vocação da pessoa humana à contemplação»<sup>91</sup>.

Já num plano meramente natural e temporal, a contemplação é superior à actividade política, na medida em que é uma actividade própria do intelecto, ou seja, estável, independente e que possui o fim próprio em si mesma<sup>92</sup>. Com muito maior razão, na ordem sobrenatural, mantêm-se

<sup>87</sup> Pág. 175.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 177.

<sup>90</sup> Cfr. *Ibidem*, 180.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 182.

<sup>92</sup> Para esta temática, tenha-se particularmente em conta o capítulo *Action et Contemplation*, in *Questions de Conscience. Essais et allocutions*, Paris 1938, 95-155.

esta vocação contemplativa da pessoa humana, embora a noção de ‘contemplação’ sofra uma significativa mudança: se é certo que a inteligência é mais nobre que a vontade, é também verdade que amar é melhor que conhecer.

Deste modo, na experiência cristã da contemplação, que é dom ou graça, o homem ama, experimenta e ‘sofre’ as realidades divinas; trata-se de uma contemplação que parte do amor e se consoma no amor. Para esta actividade contemplativa «estão ordenadas as virtudes morais. [...] E dela, quando a alma é perfeita, devem aquelas superabundar, ao menos quanto ao modo como são realizadas as obras da vida activa»<sup>93</sup>.

Em resumo, podemos dizer que para Maritain é inquestionável que só em Deus a pessoa humana supera a dispersão da própria existência, e faz seu um projecto de vida que não lhe é imposto mas precisamente unificado e assumido interiormente na relação com o Absoluto.

Por isso, o nosso Autor poderá escrever em *Humanisme intégral*: «Deus é o centro do homem»<sup>94</sup>. Sem Deus, o homem não apenas se torna prisioneiro da dispersão e vive sem rumo, como, de modo ainda mais radical, perde a sua própria dignidade, a qual deriva justamente do facto de ser imagem de Deus. Portanto, é esta relação directa com o Absoluto que funda a dignidade inviolável da pessoa<sup>95</sup>. É possível uma relação dialógica eu - tu com Deus, na qual o homem descobre a própria dignidade.

#### 1.4. A liberdade da pessoa humana

Podemos afirmar, sem dúvida, que também o tema da *liberdade* é central no pensamento maritainiano<sup>96</sup>. Também aqui, é recuperado o

<sup>93</sup> *La personne...*, 181-182. Acerca do *primado da contemplação*, veja-se particularmente as pp. 166-179 de *Primauté du Spirituel*, Paris 1927.

<sup>94</sup> *O.c.*, 36. A propósito desta afirmação, escreve S. MOSSO: «se Dio è il suo centro, egli [o homem] non potrà acquietarsi ultimamente in nient'altro. Forse non è stata ancora abbastanza sottolineata la istanza di rinnovamento, di apertura al futuro e all'imprevedibile, del teocentrismo di Maritain. Se Dio è il suo centro, la persona dovrà cercare oltre il già-dato»: *Fede, Storia, Morale...*, 136.

<sup>95</sup> *Les droits de l'homme...*, 22.

<sup>96</sup> Trata-se de um tema tratado em várias obras. Por exemplo: *Du régime temporel et de la liberté*, 325-387; *Principes d'une politique humaniste*, 183-206; *De Bergson à Thomas d'Aquin*, in *Oeuvres Complètes VIII*, 71-125. Estudos e comentários em: S. MOSSO, *Fede, storia, morale...*, 142-151; J. DE FINANCE, *L'ontologia della persona e della libertà in J. Maritain*, in V. POSSENTI (org.) *Jacques Maritain oggi*, 156-173.

ensinamento de S. Tomás, se bem que aprofundado e confrontado com a cultura contemporânea<sup>97</sup>.

Na linha do tomismo, o nosso Autor define a liberdade partindo da vontade e da inteligência: a liberdade, com efeito, está radicada na vontade e não pode prescindir da inteligência; ou seja, a liberdade não pode exercer o seu movimento actual para o bem, a não ser por determinação do juízo<sup>98</sup>.

Maritain estabelece uma distinção na concepção de liberdade: de um lado, entendida como *libre arbitrio, liberdade de escolha ou liberdade inicial*; de outro, a liberdade como *liberdade de espontaneidade, de autonomia, de exultação, de independência ou liberdade terminal*.

No primeiro sentido, liberdade significa ausência de necessidade ou determinismo. Refere-se à capacidade que a pessoa tem de decidir agir num ou noutro sentido: esta liberdade de escolha é exigida necessariamente pela natureza 'independente' da pessoa (que é definida por Maritain, precisamente, como um todo que subsiste de modo independente).

Diversamente, no segundo sentido, liberdade quer dizer ausência de constrangimento, ou seja, a possibilidade de seguir até ao fim, sem impedimentos, uma escolha feita. A liberdade de escolha é apenas um primeiro passo para esta liberdade terminal ou de independência.

---

<sup>97</sup> A propósito da interpretação maritainiana do pensamento tomista, parecem-nos oportunas as palavras de GALEAZZI: «L'atteggiamento interpretativo più diffuso è stato, in genere, quello di accentuare la (presunta) dicotomia [entre o pensamento tomista e algumas afirmações de Maritain], e ciò muovendo da opposti punti di vista: infatti c'è chi [...] imputa al tomismo i limiti del pensiero maritainiano [...] e c'è chi [...] critica in Maritain le 'deviazioni' rispetto al tomismo.

[...] Di fronte a queste due posizioni [...] ne esiste una terza, secondo la quale occorre intendere correttamente il tomismo maritainiano, che è metodologico e non 'filologico', è un tomismo vivo e non 'archeologico'.

[...] Questa interpretazione, che pure ha il merito di superare certe polemiche e di non mutilare le impostazioni maritainiane, andrebbe — a parer nostro — ulteriormente approfondita e chiarita. [...] Occorre prima di tutto, e soprattutto, non identificare la matrice della filosofia di Maritain con il tomismo, o meglio: di non identificarla *solo* con il tomismo. Bisogna, invece, riconoscere che al di là del dichiarato tomismo (Maritain non voleva nemmeno parlare di 'neotomismo'), esiste una complessità di sollecitazioni culturali e ideologiche, teoretiche e operative, che, seppure meno evidenti del proclamato tomismo, non sono meno importanti, certamente non meno condizionanti nella genesi e nello sviluppo del pensiero maritainiano» [ *Introdução a G. GALEAZZI (org.) Persona, società, educazione in Jacques Maritain*, Milão 1979, 7-8].

<sup>98</sup> Sobre a relação entre liberdade, vontade e inteligência, veja-se sobretudo a obra *Du régime temporel et de la liberté*, Paris 1933.

Chegados aqui, devemos notar que para Maritain a noção de liberdade está profundamente ligada à de *personalidade*: no homem, liberdade de independência e personalidade crescem conjuntamente<sup>99</sup>.

A luta do homem para conquistar a sua personalidade é, ao mesmo tempo, uma forma de empenhar-se para chegar ao pleno exercício da sua liberdade (de independência). Apesar da condição carnal à qual está submetido, o homem traz consigo profundas e indestrutíveis aspirações à liberdade e à conquista da sua personalidade.

Estas aspirações, porém, estão condenadas ao fracasso porque a pessoa humana, sujeita a uma natureza material, «não tem qualquer direito à liberdade própria de Deus. [...] A transcendência divina obriga-nos assim, desde o início, a admitir em nós um desfazer-se destas aspirações metafísicas da pessoa»<sup>100</sup>. Por outro lado, a pessoa enquanto criatura depende necessariamente de leis das quais ela não é a criadora: é uma realidade que lhe é dada, entre outras realidades dadas.

Assim, a personalidade não é algo que o homem *já* possui inteiramente, mas deve ser objecto de uma conquista quotidiana. Estamos novamente perante o paradoxo da pessoa humana: a personalidade (que, no fundo, corresponde à liberdade do homem) enquanto tal tende a superar os limites da natureza humana, que, todavia, a constitui:

«podemos afirmar que existe em nós uma espécie de conflito entre pessoa e natureza, isto é, entre a linha metafísica da pessoa e a linha metafísica da natureza; [...] a natureza exige estruturas constitutivas *recebidas* e determinadas *ad unum*; essas estruturas são recebidas, ou seja, não provêm da pessoa enquanto sujeito primeiro da actividade independente»<sup>101</sup>.

Como encontrar uma saída para o paradoxo? Para Maritain, é claro que o sujeito humano deve aspirar a uma liberdade de autonomia à medida da sua condição de criatura: o homem histórico não pode, por isso, aspirar à condição de independência própria das pessoas divinas. Todavia, é precisamente essa aspiração ao Absoluto, ao divino, que torna possível no homem a aspiração ao Bem e funda nele a liberdade de escolha.

Regressa, então, de novo, o referido paradoxo humano. É esta abertura a Deus que permite ao homem realizar livremente as escolhas

---

<sup>99</sup> Cfr. *Principes d'une politique humaniste*, 187. Veja-se particularmente as pp. 183-193, que tratam da distinção entre 'liberdade de independência' e 'liberdade de escolha'.

<sup>100</sup> *Ibidem*, 191.

<sup>101</sup> *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 105.

históricas concretas. Na medida em que está sujeita às limitações humanas (ao nosso próprio pecado), a liberdade do homem encontra-se entre o pecado e a graça. Ou seja, no dizer de S. Mosso, é «uma liberdade tentada»<sup>102</sup>.

É aqui que a revelação cristã entra de modo decisivo: Deus intervém directamente com a sua graça nas nossas aspirações “transnaturais” (que, *de per se*, são ineficazes e, portanto, destinadas ao fracasso). O homem é tornado participante da natureza de Deus. A liberdade do homem como aspiração à autorrealização atinge agora o seu cume. Por isso, «a perfeita liberdade de autonomia coincide com a santidade»<sup>103</sup>.

## 2. Pessoa, sociedade e bem comum

### 2.1 A natureza do homem: dimensão cultural

A partir do que acabámos de sublinhar, julgamos ser possível concluir que, no pensamento de Maritain, é claro que a *personalidade* realiza-se de modo analógico e em graus diversos. A nível humano (o mais baixo dos níveis de personalidade) ela apresenta-se, ainda, não de modo puro, mas mesclada com algo que a empobrece e a limita: a matéria.

Compete, então, ao homem tornar plenamente manifesto aquilo que possui radicalmente, libertando o que é próprio do espírito das indigências próprias da matéria:

«nos sujeitos que são ao mesmo tempo espirituais e corpóreos [...] e que são opacos a si mesmos, que estão tipicamente na condição de movimento, aquela raiz metafísica, sepultada no fundo do ser, não se manifesta senão pela conquista de si por parte do sujeito, conquista progressiva que se realiza no tempo. O homem deve ganhar para si a própria personalidade, tal como a sua liberdade. E deve pagá-la a um suprimir “a” alto preço»<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> *Fede, storia, morale...*, 149.

<sup>103</sup> *Du régime temporel...*, 351. Trata-se, aqui, da própria *divinização* do homem: « Cette liberté d'autonomie, définie comme la pleine suffisance à soi-même d'une personne qui ne relève d'aucune causalité étrangère, est proprement une liberté de Dieu. [...] Oui, l'homme est appelé à devenir dieu, mais par une participation de grâce à la nature d'un Dieu transcendant, personnel et libre » (*Ibidem.*)

<sup>104</sup> *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir*, Paris 1963 (7ªed.), 460.

Este trecho introduz-nos num outro tema caro a Maritain: o da *educação*. Com efeito, educação, para o nosso Autor, diz respeito, antes de mais, à tarefa que o homem tem de se guiar a si mesmo neste desenvolvimento dinâmico através do qual se forma como pessoa. Nesta tarefa, o homem está apetrechado

«com as armas do conhecimento, das forças de juízo e das virtudes morais, enquanto, ao mesmo tempo, lhe é facultada a herança espiritual da nação e da civilização às quais pertence, e o património secular das gerações que, desta maneira, pode ser conservado»<sup>105</sup>.

Estão em evidência neste texto dois aspectos particularmente importantes no personalismo de Maritain: o primeiro é que o agente principal na educação da pessoa não é a figura do educador mas a *natureza* (entendida, evidentemente, não no sentido que lhe dá Rousseau, mas enquanto dispensadora das energias intelectuais, de cuja actividade depende em primeiro lugar o processo educativo); o segundo aspecto é o de considerar a pessoa humana, por natureza, *um ser de cultura*.

Torna-se, assim, evidente que a noção de educação está unida de maneira muito estreita à de cultura. A educação é possível (é mesmo um dever) porque «o homem não é apenas um ‘animal natural’, [...] mas é igualmente ‘um animal cultural’. [...] É um *animal histórico*: daí a multiplicidade de tipos culturais ou ético-históricos que tornam a humanidade tão diversificada»<sup>106</sup>. Isto quer simplesmente dizer que a acção cultural (e a consequente necessidade educativa) está inserida na natureza própria do homem.

Eis-nos, assim, no âmbito de uma questão fundamental: a da verdade do homem. E esta verdade é que o homem não é uma realidade dada previamente, mas emerge definitivamente como homem apenas numa cultura e na história, na qual intervém a salvação de Deus. Dito de outro modo, «a visão maritainiana de natureza insere-se numa concepção do destino do homem como vocação, que encontra o seu pleno cumprimento na união com Deus, a qual só se alcança por dom sobrenatural»<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> *L'educazione al bivio*, Brescia 1969, 25. Para além desta obra, surgida inicialmente em inglês [*Education at the crossroads*, New Haven, 1943], Maritain refere-se aos temas da educação e da cultura em: *Religion et culture*, Paris 1930; e *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris 1959.

<sup>106</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>107</sup> S. MOSSO; *Fede, storia, morale...*, 153.

É a partir de um similar conceito de natureza que Maritain interpreta a história e a cultura humana. Logo, é a própria natureza do homem que exige a cultura, na medida em que esta natureza não é apenas uma estrutura físico-biológica, mas também e sobretudo uma *natureza espiritual*; e dizer ‘espiritual’ quer dizer aberta a múltiplas possibilidades de realização, cuja determinação é obra da razão e da vontade. E porque possui esta capacidade de autodeterminação (devida à sua natureza racional espiritual), o homem não apenas tem o ‘direito’ mas também o ‘dever’ de concretizar no tempo a sua auto-realização.

Porém, em que sentido a natureza humana *exige* a cultura, ou em que sentido a cultura é *natural* no homem?

« Sendo o homem um espírito que anima uma carne, a sua natureza é, em si, uma natureza progressiva. O trabalho da razão e das virtudes é *natural* no sentido de que é conforme às inclinações essenciais da natureza humana. [...] Não é natural no sentido de ser dado pela natureza já *pronto e acabado*. [...] É claro, pois, que a cultura é natural para o homem no mesmo sentido do labor da razão e das virtudes, das quais é o fruto e o cumprimento terreno: responde a um anseio radical da natureza humana, mas é obra do espírito e da liberdade, que acrescentam o seu esforço ao da natureza. Em vez do termo cultura, poderia ter igualmente usado o de *civilização*, que se refere a este mesmo desenvolvimento, considerado, porém, num caso eminente, ou seja, na produção da cidade e da vida civil. [...] Cidade e civilização são, simultaneamente, para o homem, realidades naturais e obra da razão e da virtude»<sup>108</sup>.

Para Maritain, podemos claramente afirmá-lo, o homem verdadeiramente *natural* não é, portanto, o homem da natureza, a “terra não cultivada”, mas o homem das virtudes, a “terra cultivada” pela recta razão: só este homem tem uma consistência, uma personalidade<sup>109</sup>. Por isso, a realização plena da pessoa só acontece na história, no contacto com os outros, e graças à ajuda da sociedade. Nesta abertura aos outros e ao mundo, o homem encontra-se a si mesmo, ou seja, encontra a sua personalidade<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> *Religion et culture*, 197-198.

<sup>109</sup> Cfr. *Ibidem*, 200.

<sup>110</sup> «Il est bien vrai que la personnalité ne grandit en l’homme que dans la mesure où il quitte le monde clos de la simple individualité matérielle pour s’ouvrir spirituellement, par l’intelligence et par amour, à l’autre et à autrui, au bien commun de la famille et à celui de la cité...» (*La philosophie morale*, 197).

Entretanto, é igualmente verdade que o homem não é um ser “simplesmente *situado*” como um estranho, no meio da história. Na medida em que, no dizer de Maritain, a história humana é «humana *na sua substância*»<sup>111</sup>, existe este laço necessário entre história e cultura. Porém, se por um lado é a história que *faz* o homem (no sentido de que é a civilização que ‘forja’ o homem mediante o processo educativo), por outro lado, também é certo que é o mesmo homem quem *faz* a história, pela influência que exerce sobre a cultura do seu povo<sup>112</sup>. Em síntese, o homem não é o produto da história, mas o seu sujeito, tal como não é o produto mas o sujeito do processo educativo.

## 2.2. A natureza do homem: dimensão social

Se é verdade que a pessoa humana exige a cultura e a educação, é igualmente certo que ela exige, *por natureza*, viver em sociedade: viver em sociedade é um dos aspectos necessariamente requeridos pela natureza racional do homem. Esta vida em sociedade, exige-a a pessoa humana

«em primeiro lugar, precisamente enquanto pessoa, ou seja, em virtude das *perfeições* que lhe são próprias [...] e que exigem a entrada em relação com outras pessoas. [...] E, em segundo lugar, é em razão das suas

---

Seria este o momento oportuno para tratarmos o vasto e fundamental tema da relação entre **cultura, educação e democracia**, tão grato ao nosso Autor. Na impossibilidade de o fazermos, limitar-nos-emos a indicar as referências bibliográficas mais significativas. Para além das obras citadas na nota 105, veja-se em particular: *Conception chrétienne de la cité*, in *Nova et Vetera* LVII (1982) 243-260. Comentários e estudos: A. PONSATI, *Cultura, educación y democracia en el pensamiento de Jacques Maritain*, in *Notes et Documents* 29 (1982) 16-28; P. VIOTTO, *L'educazione alla democrazia secondo Maritain*, in G. GALEAZZI (org.) *Il pensiero politico...*, 301-311; A. RIGOBELLO, *Verità, pluralismo e educazione in Jacques Maritain*, in G. GALEAZZI (org.) *Jacques Maritain: verità, ideologia, educazione*, Milão 1977, 106-124.

<sup>111</sup> *Raison et raisons*, Paris 1947, 11.

<sup>112</sup> Acentuando este mútuo nexo entre o homem e a história, Maritain distancia-se da visão marxista da história: «[Marx] a vu très fortement, presque tragiquement, que l'histoire façonne l'homme au lieu d'être façonnée par lui. Mai s'il avait eu une juste idée métaphysique de la liberté humaine, et compris que l'homme est doué d'une liberté par laquelle, en tant que personne, il peut, plus au moins difficilement, mais réellement, triompher de la nécessité dans son coeur, il aurait compris que sans pouvoir pour cela plier arbitrairement l'histoire à son gré et à sa fantasia, l'homme peut aussi faire surgir dans l'histoire des courants nouveaux, qui se composent avec les courants, les forces et les conditions préexistantes pour achever de déterminer le sens de l'histoire, lequel n'est pas fixé d'avance par l'évolution; [...] il n'est fixé d'avance que dans la mesure [...] où l'homme renonce à sa liberté» (*Humanisme intégral*, 137).

*carências*, isto é, segundo as indigências derivadas da individualidade material que a pessoa humana requer esta vida em sociedade»<sup>113</sup>.

A vida em sociedade aparece, pois, como algo indispensável à pessoa humana; o homem não poderia jamais tornar-se plenamente homem sem a ajuda dos outros. Uma tal constatação põe em evidência duas dimensões importantes da vida humana: que o ser humano tem *necessidade* da sociedade (seja para a própria sobrevivência física, seja para a educação), e que é capaz de *dar-se*, ou seja, de comunicar e de comunicar-se, graças ao princípio espiritual que o anima.

A primeira destas dimensões tem a ver com a condição de perfeição a alcançar (e, por isso, deixa de existir onde há plenitude de perfeição), enquanto a segunda manifesta uma riqueza de ser e de bem a comunicar que é característica da pessoa enquanto tal (e, neste sentido, pode falar-se de uma comunicação e de uma comunhão seja para as pessoas angelicais, seja para as Pessoas divinas)<sup>114</sup>.

A distinção entre indivíduo e pessoa serve a Maritain para falar da relação entre cada um e a sociedade. Enquanto indivíduo, cada um de nós tem necessidade da sociedade (e, portanto, faz parte da sociedade e é inferior a ela); e, enquanto pessoa, dá-se aos outros em razão das suas riquezas pessoais (e, por isso, é superior à mesma sociedade)<sup>115</sup>.

Deve, porém, ressaltar-se que, quando falamos de necessidades da pessoa diante da sociedade, não pensamos apenas nas necessidades materiais (como a casa, o pão, o vestuário, etc), mas também e sobretudo das que têm a ver com a vida intelectual: a educação, a necessidade de adquirir novos conhecimentos e de progredir nas virtudes e na vida moral, etc. Por isso, «a sociedade forma-se como coisa que a natureza exige e (porque se trata

<sup>113</sup> *La personne et le bien commun...*, 197-198. Veja-se também, a propósito da relação pessoa-sociedade, *Les droits de l'homme...*, 23-32.

<sup>114</sup> É neste sentido que Maritain fala de “sociedade de puras pessoas”: «Infiniment au-dessus de la cité des hommes, une société de pures Personnes [...] et donc le bien commun est strictement et absolument le bien commun de chacune. [...] Très au-dessous de la cité des hommes, au-dessous même du seuil de toute société proprement dite, une ‘société’ d’individus matériels qui ne sont pas des personnes, et qui sont tellement isolés chacun en soi qu’ils ne tendent à aucune communion, et qu’ils n’ont pas de bien commun. [...] La société humaine, dans l’entre deux, est une société de personnes que sont des individus matériels, et qui sont isolées chacune en soi mais demandent à communier les uns avec les autres autant que c’est possible dès ici-bas, avant de communier parfaitement ensemble et avec Dieu dans la vie éternelle» (*La personne et le bien commun*, 205-206).

<sup>115</sup> Cfr. *Ibidem*, 218: «La personne demande la société à la fois *per abundantiam* ou en tant même que personne, et *per indigentiam* ou en tant qu’individu».

de uma natureza *humana*) como uma obra simultânea da razão, da vontade e livremente consentida»<sup>116</sup>.

A sociedade aparece, então, como *um todo de todos* (*un tout de tous*), precisamente porque é uma comunidade de pessoas, cada uma das quais é um todo. Cada pessoa é um todo de liberdade (a pessoa como tal significa domínio de si e independência, embora Deus somente seja *absolutamente* independente); a sociedade é, portanto, um todo em que cada uma das partes é também um todo<sup>117</sup>.

Uma sociedade assim concebida tem um bem que é próprio, uma obra a realizar, distintos, pois, do bem e da obra a realizar por cada um dos indivíduos que a compõem. Deste modo, entramos na problemática do bem comum no âmbito das sociedades humanas.

### 2.3. O bem comum das sociedades humanas

Acabámos de constatar que, para Maritain, na linha do pensamento tomista, a pessoa como tal é um *todo*, um todo aberto e generoso. Por isso, «a falar verdade, se a sociedade humana fosse uma sociedade de *puras* pessoas, o bem comum dessa sociedade e o bem comum de cada pessoa não seriam senão um só e o mesmo bem»<sup>118</sup>. Porém, sabemos-lo bem, a pessoa humana não é uma ‘pura pessoa’, mas é também um indivíduo material, indigente e cheio de necessidades.

Para dizê-lo em poucas palavras, cite-se o nosso Autor, quando afirma: «a pessoa como tal é uma totalidade, o indivíduo material como tal ou a pessoa como indivíduo material é uma parte»<sup>119</sup>.

Por este motivo, enquanto a pessoa como pessoa ou como totalidade requer que o bem comum da sociedade temporal reverta a seu favor (ela supera mesmo a própria sociedade temporal, graças à sua ordenação ao Todo transcendente), a mesma pessoa como indivíduo ou como parte é inferior ao ‘todo’ e deve servir à obra comum como órgão deste ‘todo’.

Para clarificar esta distinção, Maritain recorre a duas passagens de S. Tomás de Aquino: «cada pessoa individual está referida à comunidade como a parte a um todo» (*Sum. Theol.* II-II, q.64, a.2: «*persona comparatur ad communitatem sicut pars ad totum*»); e «o homem não se ordena à sociedade política segundo a totalidade de si mesmo e segundo tudo o que nele existe»

<sup>116</sup> *Les droits de l'homme...*, 23.

<sup>117</sup> *Cfr. Ibidem*, 24.

<sup>118</sup> *La personne et le bien commun*, 206.

<sup>119</sup> *Ibidem*, 213.

(*Sum. Theol.* I-II, q.21, a. 4, ad 3: «*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*»). No entender de Maritain, estes dois textos devem ser tomados conjuntamente porque se completam e equilibram entre si.

Desta relação entre pessoa e sociedade podemos extrair algumas conclusões e algumas *leis*: a) a necessidade da redistribuição do bem comum aos indivíduos—partes da sociedade (porque estas partes são *peçoas*); b) a transcendência da pessoa face à sociedade (pois a pessoa ordena-se ao Todo transcendente); c) o estado de tensão e de conflito existente na sociedade humana: a vida social ordena-se ao bem e à liberdade da pessoa, mas existe uma tendência para sujeitar e diminuir a pessoa, tratando-a simplesmente como indivíduo (material).

Mas, de que *bem comum* e de qual *sociedade* fala Maritain?

O bem comum não se identifica nem com um coleccionar de bens privados, nem com o bem de um hipotético todo, que não beneficie as partes desse todo. O bem comum da “cidade” só pode ser a comunhão das pessoas num bem viver; é, portanto, «um bem *comum ao todo e às partes*, digo, às partes enquanto são elas próprias totalidades, pois a própria noção de pessoa significa totalidade»<sup>120</sup>.

Uma tal concepção de bem comum caracteriza-se por três aspectos fundamentais: 1) o facto de implicar um redistribuição do bem comum a cada pessoa, de modo a favorecer o seu crescimento; 2) o facto de o bem comum ser o fundamento da autoridade (o fim da sociedade é o bem comum dela mesma e o fundamento da autoridade é o bem comum da sociedade); 3) a moralidade intrínseca do bem comum (que, por isso, não deve ser entendido como um conjunto de vantagens e de utilidades, mas deve contribuir para o bem integral da pessoa): a justiça e a rectidão moral são essenciais ao bem comum<sup>121</sup>.

Quanto à concepção maritainiana de sociedade, um primeiro aspecto a considerar é a atitude da pessoa face à sociedade: é que o homem enquanto pessoa exige servir a comunidade e o bem *comum* livremente, assumindo esse serviço como caminho para a própria plenitude, mas enquanto indivíduo é forçado a servir a comunidade e o bem comum por necessidade, quando não por constrangimento.

Este paradoxo, esta tensão ou conflito, é perfeitamente natural e inevitável, e a sua solução não é estática, mas dinâmica e provocada por um

<sup>120</sup> *Les droits de l'homme...*, 25.

<sup>121</sup> *Cfr. Ibidem*, 26-27.

duplo movimento<sup>122</sup>. O primeiro é um movimento das próprias sociedades, um movimento, aliás, «adquirido a alto preço», um espécie de ousadia devida em primeiro lugar às energias do espírito e da liberdade, e que actua progressivamente com o desenvolvimento do direito e do sentido de justiça e de honra, e com o crescimento daquilo que Maritain designa por “amizade cívica”.

O segundo movimento é, por assim dizer, vertical, e diz respeito à vida das próprias pessoas no seio da vida social:

«é devido ao desnível entre o patamar em que a pessoa tem o núcleo focal da sua vida de pessoa e o fundo onde ela existe como parte de uma comunidade social. Em razão desta diferença de nível, a pessoa reclama da sociedade e tende sempre a ultrapassá-la, até que penetre finalmente numa sociedade de puras pessoas, ou seja, na sociedade das Pessoas divinas»<sup>123</sup>.

Existem, por isso, diversos tipos ou graus de sociedades neste movimento vertical, e a relação entre elas obedece àquilo que Maritain designa por «lei de ultrapassagem»<sup>124</sup>:

1) a *sociedade familiar*, que é a mais fundamental, embora a pessoa tenda a transcendê-la para ter acesso à sociedade civil;

2) a *sociedade civil* — aqui o bem da comunidade é superior ao bem da pessoa individual quanto aos valores terrenos, mas é inferior ao destino da pessoa, que emerge acima da comunidade social e entra na comunidade dos seres espirituais;

3) no seio da sociedade civil, a pessoa experimenta a necessidade de sociedades ou *co-amizades* mais restritas, que interessam à sua vida moral ou intelectual, e que ela escolhe segundo o seu gosto;

4) acima da sociedade civil, a pessoa entra na *Igreja*, sociedade que é o Corpo místico do Deus encarnado;

5) e finalmente, a pessoa é chamada sobrenaturalmente a participar na sociedade não criada das Pessoas divinas, é chamada à condição de *pura pessoa*: nesse momento, já não se trata de ser parte, porque cada uma vive como um ‘todo’ identificado com o ‘Todo’<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Cfr. *La personne et le bien commun*, 218-219.

<sup>123</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>124</sup> *Ibidem*, 222.

<sup>125</sup> Cfr. *Ibidem*, 220-221. A propósito da dimensão comunitária e social da pessoa, devemos concordar com I. MANCINI, quando este afirma que em Maritain «se osserva la preminenza delle forme comunitarie e naturali, come nazione e famiglia, di fronte a

#### 2.4. A «cidade fraterna»

Resumidamente, devemos recordar que Maritain pretendeu elaborar uma *filosofia integral da pessoa*, uma filosofia, portanto, que não esquecesse o peso da materialidade e os limites que habitam o homem, apesar de reconhecer a prioridade do elemento espiritual. A ambiguidade–duplicidade da condição humana aparece, desta maneira, interpretada por uma antropologia que não põe de lado nenhuma das polaridades da essência humana.

Por isso, Maritain não reduz a vida em sociedade nem a uma pura relação de confronto (como o faz Thomas Hobbes), nem a uma pura relação de benevolência ou a uma falsa ausência de conflitualidade.

O objectivo fundamental da reflexão maritainiana sobre a pessoa é precisamente mostrar como o relacionamento social é uma *relação entre pessoas*. Por isso, «a metafísica da pessoa humana em Maritain é um dos elementos da sua teoria da sociedade aberta [...] a que ele prefere chamar ‘cidade fraterna’»<sup>126</sup>.

A sua concepção de *cidade* «não comporta a esperança de que todos os homens um dia serão perfeitos sobre a terra e se amarão fraternalmente, apesar da esperança de que o estado existencial da vida humana e as estruturas da civilização se aproximem sempre mais da perfeição, cuja medida é a justiça e a amizade»<sup>127</sup>. Ela deverá, pois, ser uma cidade integralmente humana e vivificada pelo Evangelho; aquilo que ele designa por cidade *vitalmente democrática*, em que

«o humanismo teocêntrico ou humanismo da Encarnação, a reabilitação em Deus da criatura capaz de adquirir uma nova e evangélica consciência de si, a ideia dos direitos e dos deveres do homem que

---

quelle più propriamente sociali, e tra queste la preminenza del corpo politico di fronte all'enfatizzazione dello Stato, soprattutto dopo che Hegel [...] ci aveva condotti alla statualizzazione della stessa ragione » (*Come leggere Maritain*, in *Humanitas* 38 [1983] 813–814).

<sup>126</sup> V. POSSENTI, *La società aperta nel pensiero politico del '900* (Bergson, Popper, Maritain), in M. BUSCEMI - R. RIZZUTO (org.), *Jacques Maritain e il pensiero contemporaneo*, Milão 1985, 142.

<sup>127</sup> J. MARITAIN, *Che cosa è l'uomo. Discorso per la città fraterna*, in *Vita e Pensiero* LV (1973), p. XXVIII. Que, para Maritain, esta ‘cidade fraterna’ seja fundamentalmente uma ‘realidade ética’, por ser realidade humana em sentido pleno, mostra-o claramente E. ROSSI, no seu estudo *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Milão 1956, especialmente nas pp. 244-246.

emanam da lei natural, tudo isso definiria nela uma harmoniosa arquitetura»<sup>128</sup>.

A sociedade *ideal* ou cidade fraterna deve, por isso, segundo Maritain, apresentar necessariamente certas características e valores:

- a *dimensão personalista* (já que a sociedade é um todo composto de pessoas);

- a *dimensão comunitária* (porque a sociedade deve reconhecer que a pessoa tende naturalmente à comunhão com os outros);

- a *dimensão pluralista* (porque o crescimento da pessoa humana exige uma pluralidade de comunidades autónomas, com os seus direitos e a sua liberdade);

- a *dimensão cristã ou teísta* (não porque cada um dos seus membros deva ser cristão ou acreditar em Deus, mas porque, em tal sociedade, se reconhece Deus como princípio e fim da pessoa humana e primeiro princípio da sociedade política e da autoridade; por isso, quem crê na dignidade da pessoa, na justiça, na liberdade e no amor do próximo pode cooperar na realização de uma tal sociedade);

- a *dimensão peregrinante* (já que a sociedade civil não é um absoluto para a pessoa, mas apenas um momento, o momento terreno do destino do homem);

- a *autonomia do temporal* (no sentido de que o Estado laico, *cristãmente* constituído, tem uma dignidade e um fim próprios);

- a *liberdade das pessoas* (Maritain chega mesmo a falar de ‘extra-territorialidade’ da pessoa face aos poderes temporais e políticos, devido ao facto dela transcender essas mesmas realidades);

- a *unidade de ‘raça social’* (ou seja, deve existir uma certa paridade essencial e de comum condição humana entre o dirigente e o povo: trata-

<sup>128</sup> V. POSSENTI, *La società aperta...*, o.c., 144.

Maritain trata o problema da ‘democracia’ em diversas obras, as quais reflectem uma clara evolução do seu pensamento. Veja-se, fundamentalmente: *Primauté du spirituel (Annexe VI: Les trois sens du mot ‘démocratique’)*, 206-209; *Humanisme intégral*, pp.168-181 e 260-294; *Christianisme et Démocratie*, Nova Iorque 1943; *Principes d’une politique humaniste*, 207-244; *L’homme et l’Etat*, 100-134.

Sobre o conceito de *democracia* em Maritain, veja-se: A. ACERBI, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Milão 1991, 147-197. Acerbi põe em relevo a evolução do pensamento maritainiano, concluindo que Maritain não foi capaz de integrar na sua concepção de *democracia* um aspecto central da *democracia liberal*, o qual é precisamente o da *conflitualidade política*: «Maritain rimane legato alle condizioni del pensiero cattolico fra le due guerre; dopo la seconda guerra mondiale, invece, il pendolo si era spostato dal problema dell’unità del corpo sociale a quello della legittimazione della diversità» (p.197).

-se de uma sociedade de irmãos, na qual alguém é escolhido pelos demais como chefe ou dirigente; a autoridade tem, por isso, como fundamento o bem comum e é exercida no meio de homens livres);

- finalmente, trata-se de uma *comunidade fraterna a realizar*. o princípio dinâmico da vida comum e da obra comum seria a ideia evangélica da dignidade da pessoa humana, da sua vocação espiritual, e do amor fraterno que lhe é devido<sup>129</sup>.

### 3. Os direitos do homem

#### 3.1 Pessoa, lei natural e direitos humanos

A profundidade e a amplitude que Maritain concede ao tema da pessoa tornam-se mais compreensíveis se não esquecermos que, para ele, «o problema da pessoa humana é um dos poucos problemas capitais»<sup>130</sup> que se colocam ao pensamento contemporâneo, e de modo particular ao pensamento religioso.

Por este motivo, esta temática representa um eixo fundamental do pensamento especulativo e prático do nosso Autor. A propósito, afirma justamente V. Possenti:

«como ‘distinguir para unir’ é o mote do seu programa epistemológico; como a intuição intelectual do ser é o centro da sua visão metafísica; assim também, a sua metafísica da pessoa e da subjectividade representa uma importante figura construtiva do seu pensamento, uma chave crítico-hermenêutica de análise da cultura moderna, e um cânon fundamental da historiografia moderna»<sup>131</sup>.

É *esta* a pessoa que é sujeito de direitos: a dimensão unitária do pensamento de Maritain é visível precisamente aqui, a propósito do tema da pessoa e dos seus direitos. Por este motivo, faz pleno sentido a afirmação de que «a pessoa humana possui direitos pelo próprio facto de ser pessoa...»<sup>132</sup>; e aqui encontramos a necessária conexão com a *lei natural*: estes direitos são da pessoa exactamente por ser pessoa.

<sup>129</sup> Cfr. *Les droits de l'homme*, 33-35 e *Humanisme intégral*, 139-143 e 183-210.

<sup>130</sup> V. POSSENTI, *Una filosofia...*, 103.

<sup>131</sup> *Ibidem*, 104.

<sup>132</sup> *Les droits de l'homme...*, 69.

Afirmar, pois, a *dignidade da pessoa humana* quer simplesmente dizer que, por lei natural, a pessoa humana tem o direito a ser respeitada, é sujeito de direito e possui direitos<sup>133</sup>. A preocupação de Maritain é profundamente *antropológica*: «é a pessoa, vista na sua integralidade, que serve de critério para a individuação dos direitos e dos deveres que lhe dizem respeito»<sup>134</sup>.

Esta perspectiva profundamente unitária faz com que, na obra de Maritain, «a causa dos direitos humanos e a causa da lei natural [sejam] uma e a mesma coisa: se lançamos o descrédito sobre a lei natural [...] não conseguimos senão difundir a suspeita e a desconfiança acerca dos primeiros»<sup>135</sup>.

Trata-se, por conseguinte, de dizer muito claramente que os direitos e os deveres do homem têm como fundamento último a lei natural<sup>136</sup>.

Porém, a relação com a lei natural não se dá, certamente, do mesmo modo para todos os direitos: estes derivam de exigências e de níveis diversos da lei natural, não podem, por isso, pretender todos o mesmo carácter ‘absoluto’.

Para resolver esta questão, Maritain distingue entre *direito natural*, *direito das gentes* e *direito positivo*<sup>137</sup>.

Assim, enquanto o *direito natural* diz respeito aos direitos e aos deveres que emanam *necessariamente* do primeiro princípio (fazer o bem e evitar o mal), pelo simples facto de que o homem é homem, e enquanto o *direito das gentes* ou lei comum da civilização se refere aos direitos e aos deveres que provêm ainda do primeiro princípio de maneira *necessária*, mas supondo certas condições de facto (como sejam, a sociedade civil, as relações entre os povos, etc), o *direito positivo*, diversamente, diz respeito aos direitos e deveres que emanam do primeiro princípio mas apenas de

<sup>133</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>134</sup> A. SCOLA, *L'alba...*, 173.

<sup>135</sup> V. POSSENTI, *Una filosofia...*, 135.

<sup>136</sup> «In realtà, nessuna persona di senno ritiene che qualcuno possa rivendicare dei diritti senza con ciò dichiarare anche dei doveri; la rivendicazione di un diritto si differenzia da una semplice appropriazione di fatto, con la forza, di una certa facoltà di agire, o di un certo bene, in quanto essa poggia sull'affermazione del valore etico, sull'essere buono in sé di ciò di cui rivendica il diritto, epperçiò su un dovere da parte degli altri di rispettare tale diritto»: A. BAUSOLA, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo* 1 (1986) 6.

<sup>137</sup> Veja-se, a propósito, o ponto 3 do I capítulo, supra, pp. 237-239. Sabemos, por outro lado, que Maritain não utiliza de modo uniforme a mesma terminologia. De qualquer modo, em *Les droits de l'homme*, 72-75, usa a tríplice expressão: “droit naturel” – “droit des gens” – “droit positif”.

maneira *contingente*, segundo determinações da própria razão humana. Para Maritain, de qualquer modo, «é em virtude do direito natural que o direito das gentes e o direito positivo têm força de lei e se impõem à consciência»<sup>138</sup>.

Segundo esta correlação estabelecida por Maritain, então, direitos como a *liberdade religiosa* ou o *direito à existência* referem-se a uma exigência absoluta da lei natural (pertencem, por isso, à primeira categoria de direitos); outros, como o *direito à propriedade* e o *direito ao trabalho* devem ser enquadrados no direito das gentes; e outros, ainda, colocam-se ao nível do direito positivo: por exemplo, a *liberdade de expressão e de imprensa*, a *liberdade de ensino e de associação*. Estes não são, pois, direitos absolutos (são condicionados pelo bem comum), mas constituem *verdadeiros* direitos que toda a sociedade que chegou ao estado de justiça deve reconhecer<sup>139</sup>.

Maritain chega, deste modo, a individuar e a distinguir três tipos ou categorias de direitos humanos: direitos da pessoa humana, direitos da pessoa cívica e direitos da pessoa operária.

### 3.2 Os direitos da pessoa humana

Dissemos anteriormente que a preocupação fundamental de Maritain neste campo é antropológica: trata-se de compreender, por um lado, que o destino do homem se encontra nas suas mãos e deve ser objecto de escolhas e decisões pessoais, e, por outro, que a pessoa humana como tal é uma totalidade espiritual, criada para o absoluto.

Por isso, definitivamente, «todos os direitos do homem estão radicados na sua vocação de ser espiritual livre, aberto a valores absolutos e a um destino que ultrapassa o tempo»<sup>140</sup>.

Um primeiro nível de direitos humanos é aquele que Maritain designa por 'direitos da pessoa humana'. Pertencem a este nível todos aqueles direitos que são essenciais a uma realização integral da pessoa humana e ao pleno respeito da sua dignidade.

O elenco inclui, pois: o *direito à existência e à vida*; o *direito à liberdade pessoal* (isto é, o direito a orientar a própria vida como mestre de si mesmo e dos seus actos, e responsável por eles diante de Deus e dos outros); o

<sup>138</sup> *Les droits de l'homme*, 73.

<sup>139</sup> Cfr. *Ibidem*, 120-121.

<sup>140</sup> A. SCOLA, *L'alba...*, 174. Segundo Maritain, é precisamente esta a razão por que os Estados não podem arrogar-se o papel de *criadores* dos direitos humanos: «Il importe d'insister sur ce fait que déjà dans l'ordre naturel lui-même la personne humaine transcende l'Etat, pour autant que l'homme a une destinée supérieure au temps et met en jeu ce qui intéresse en lui cette destinée» (*Les droits de l'homme...*, 77).

*direito à procura da perfeição na vida humana, moral e social; o direito a conseguir o bem eterno (sem o qual não é possível alcançar a verdadeira felicidade); o direito à integridade corporal; o direito à propriedade dos bens materiais (direito que constitui uma salvaguarda da liberdade humana); o direito a casar de acordo com uma escolha pessoal e a constituir família; o direito à livre associação*<sup>141</sup>.

### 3.3. Os direitos da pessoa cívica

Os chamados ‘direitos da pessoa cívica’ são, de facto, *os direitos políticos*, e dependem directamente da lei positiva e da constituição fundamental da comunidade política, embora também dependam, de maneira indirecta, da lei natural.

Trata-se, pois, daquele dinamismo segundo o qual o direito positivo tende a exprimir na sua própria esfera as exigências que, a um nível mais profundo, pertencem à própria lei natural. A lei positiva, com efeito, concretiza o dinamismo profundo da lei natural, determinando desse modo aquilo que esta deixa indeterminado.

Por outro lado, os direitos políticos referem-se a aspirações que estão inscritas na própria natureza do homem. A célebre afirmação de Aristóteles de que «o homem é um animal político» quer dizer não apenas que ele foi naturalmente criado para viver em sociedade, mas também que a pessoa humana exige *naturalmente* participar na vida da comunidade política<sup>142</sup>.

Segundo Maritain, é sobre estes pressupostos e sobre um tal conceito de natureza humana que assentam as liberdades e os direitos políticos, particularmente *o direito de voto*, já que «um estado civilizacional em que os homens, precisamente enquanto pessoas individuais, designam por livre escolha os detentores da autoridade, e em que a nação controla o Estado, é em si mesmo um estado mais perfeito»<sup>143</sup>.

Por este motivo, compreendemos melhor o valor fundamental que o nosso Autor atribui ao sufrágio universal, um direito ao qual ninguém

---

<sup>141</sup> Cfr. *Les droits de l'homme...*, 80-82. Diz-nos Maritain, numa passagem que é fundamental para compreendermos o seu pensamento acerca desta matéria: «Le premier de ces droits est celui de la personne humaine à cheminer vers sa destinée éternelle dans le chemin que sa conscience a reconnu comme le chemin tracé par Dieu. *Vis-à-vis de Dieu et de la vérité*, elle n'a pas le droit de choisir à son gré n'importe quel chemin, elle doit choisir le vrai chemin, pour autant qu'il est en son pouvoir de le connaître. Mais *vis-à-vis de l'Etat, de la communauté temporelle et du pouvoir temporel*, elle est libre de choisir sa voie religieuse à ses risques et périls, sa liberté de conscience est un droit naturel inviolable» (*Ibidem*, 82).

<sup>142</sup> Cfr. *Ibidem*, 83-84.

<sup>143</sup> *Ibidem*, 84.

deveria renunciar. Na mesma linha, também é um direito dos cidadãos agrupar-se em partidos e em escolas políticas, segundo as suas ideias e aspirações.

A raiz de uma autêntica democracia política está precisamente no respeito por estes direitos da pessoa cívica. Mas não podemos esquecer que, para Maritain, o indivíduo existe estruturalmente *engagé* numa realidade de grupo; por esse motivo, os direitos cívicos do indivíduo são também direitos do povo. De entre os direitos políticos, o primeiro e mais fundamental é o direito do povo a ter uma constituição e uma forma de governo segundo a sua própria escolha<sup>144</sup>. Este direito submete-se apenas às exigências da justiça e da lei natural.

Existem igualmente os direitos da pessoa cívica que se referem à *igualdade*. E aqui, Maritain refere expressamente as 'três igualdades': a *igualdade política* (que assegura a cada cidadão o seu estatuto, a sua segurança e as liberdades diante do Estado); a *igualdade de todos face à lei* (o que implica um poder judicial independente); a *igual admissibilidade de todos os cidadãos aos empregos públicos segundo as próprias capacidades, e o livre acesso às diversas profissões*, sem discriminação de raça ou de classe social.

Finalmente, deve considerar-se ainda o *direito de associação e o direito à liberdade de expressão*. O primeiro «é um direito natural que se torna político apenas quando é sancionado pelo Estado e submete-se às regras e às leis do Estado que tutelam o bem comum» e o segundo, na opinião de Maritain, seria melhor designado por «liberdade de investigação e de discussão», constituindo «um direito natural, na medida em que a própria natureza do homem é a de procurar a verdade»<sup>145</sup>.

### 3.4. Os direitos da pessoa operária

Chegámos, deste modo, à terceira série de direitos: os direitos da pessoa social, particularmente da pessoa operária. Com esta designação, Maritain abrange aqueles direitos que a pessoa possui nas suas funções sociais, económicas e culturais.

Estes direitos são referidos pelo nosso Autor à pessoa *operária* por estar «claramente convencido do aspecto decisivo que teve para a sociedade a tomada de consciência verificada no mundo operário depois da revolução industrial»<sup>146</sup>. Esta tomada de consciência ou maturação da pessoa operária

<sup>144</sup> «La constitution établie par le peuple est le droit du peuple, comme les droits et libertés du citoyen sont le droit de la personne civique» (*Ibidem*, 87).

<sup>145</sup> *Ibidem*, 88.

<sup>146</sup> A. SCOLA, *L'alba...*, 175.

não diz respeito apenas à vida económica e social, mas tem, antes de mais, uma importância de ordem espiritual e moral.

Estamos, na verdade, diante de uma dupla tomada de consciência: a da *dignidade humana* humilhada e ofendida, e a da *missão do mundo operário* na história moderna.

Maritain mostra-se verdadeiramente otimista acerca do papel dos operários no seu próprio crescimento cultural e social<sup>147</sup>. Por outro lado, chega a conceber como possível um sistema completamente diverso de propriedade e de organização do trabalho: um sistema de *co-propriedade e de co-gestão operária*, juntamente com um novo direito que terá o operário técnico e socialmente qualificado: o *título de trabalho*.

Tudo isto implicará uma verdadeira mudança do sistema social, ou seja, segundo Maritain, uma passagem do capitalismo a um sistema que ele define como *societário* (que, todavia, não se identifica com o sistema colectivista)<sup>148</sup>.

Concretizando e especificando melhor, os direitos da pessoa operária são os seguintes<sup>149</sup>: o *direito ao trabalho*; o *direito a escolher livremente o próprio trabalho*; o *direito a agrupar-se livremente em sindicatos* (pois os direitos do operário enquanto indivíduo estão ligados aos direitos do grupo operário, o primeiro dos quais é precisamente o da liberdade sindical); o *direito a um salário justo* (ou, em alternativa, o *direito à co-gestão e à co-propriedade*, quando o regime societário já tiver substituído o salarial); o *direito à assistência* em caso de desemprego, doença ou velhice; o *direito ao acesso gratuito* (segundo as possibilidades da comunidade) *aos bens elementares*, tanto materiais como espirituais.

### 3.5. Os dinamismos dos direitos do homem

Os direitos elencados anteriormente não constituem, com certeza, uma lista exaustiva de *todos* os direitos do homem. Aliás, na linha e na lógica do pensamento de Maritain, é claro que «uma declaração dos direitos do homem nunca será exaustiva e conclusiva. Dependerá sempre do

<sup>147</sup> «Si le prolétariat demande a être traité comme une personne majeure, par la même il n'a pas a être secouru, amélioré ou sauvé par une autre classe sociale. C'est à lui, au contraire, et à son mouvement d'ascension historique, que revient le rôle principal dans la phase prochaine de l'évolution. [...] C'est en s'organisant et en s'éduquant lui-même, en prenant conscience de ses responsabilités dans la communauté, et en usant à son oeuvre tous les éléments, à quelque classe qu'ils appartiennent, décidés à travailler avec lui pour la liberté humaine» (*Les droits de l'homme...*, 91).

<sup>148</sup> Cfr. *Ibidem*, 94-95.

<sup>149</sup> Cfr. *Ibidem*, 92-95 e 100-104.

estado da consciência moral e de civilização num determinado momento histórico»<sup>150</sup>.

Isto significa, então, que existirá sempre a possibilidade (não apenas teórica, mas real e concreta) de, na medida em que os dinamismos da história humana conhecerem novos desenvolvimentos, *descobrirmos* novos direitos, ou, ao menos, novas perspectivas acerca dos direitos que já fazem parte do tecido cultural da civilização<sup>151</sup>.

Tendo em conta que a lei natural é a fonte, seja dos direitos humanos, seja dos deveres, Maritain considera que

«uma declaração dos direitos deveria ser completada por uma declaração dos deveres e das responsabilidades do homem para com a comunidade a que pertence, e particularmente para com a família, a sociedade civil e a comunidade internacional»<sup>152</sup>.

E aqui entra, antes de tudo o mais, a obrigação (à qual as pessoas livres, em consciência, aceitam submeter-se) de defender a liberdade e a democracia contra aqueles que, desde o seu próprio interior, a querem destruir.

Por outro lado, Maritain faz uma distinção de suma importância entre *posse e exercício* dos direitos. Sendo humanos, os direitos são, por esse motivo, sujeitos aos condicionamentos e às limitações, como tudo o que é humano:

«a base para o impulso secreto que provoca continuamente a transformação da sociedade está no facto de que o homem *possui* direitos 'inalienáveis', mas está impossibilitado de requerer legitimamente o *exercício* de alguns destes direitos por força do elemento não humano que se encontra na estrutura social de cada época»<sup>153</sup>.

Esta distinção permite-nos compreender como, muitas vezes, no devir da história, é oportuno abster-se do exercício de certos direitos, os

<sup>150</sup> *Il significato dei diritti umani, o.c.*, 144.

<sup>151</sup> F. VIOLA, por exemplo, fala da *exclusão social* como um dos campos onde o cristão é chamado hoje a reconhecer e a fazer valer de maneira inovadora os direitos humanos: «L'intensification de la tendance à marginaliser et à exclure de l'accès au pouvoir, au prestige, à l'amabilité [...] a crée un problème social de vastes proportions, qui ne peut être proprement abordé dans l'optique traditionnelle des droits humains» (*Les droits de l'homme: point de rencontre entre la nouvelle chrétienté et l'humanisme contemporain*, in *Nova et Vetera* LVII, 1982, 11).

<sup>152</sup> *Il significato...*, 144.

<sup>153</sup> *Ibidem*, 150.

quais, todavia, o homem continua a possuir: é o que acontece, por exemplo, quanto à aplicação do direito à propriedade privada, à limitação da 'soberania' dos Estados, etc. Por outro lado, segundo Maritain, a distinção entre posse e exercício dos direitos permite-nos evitar juízos erróneos e alargar o trabalho de síntese doutrinal.

Uma outra questão importante é a da determinação concreta do grau de restrição dos direitos. É pacífico que os vários direitos se limitam mutuamente (e isto acontece sobretudo no que diz respeito aos direitos económicos e sociais). O problema, porém, começa quando se trata de determinar concretamente a *escala de valores* que orienta o exercício e a organização desses direitos: «a este nível, já não se trata da mera enumeração dos direitos do homem, mas sim do princípio de unificação dinâmica segundo o qual eles vêm traduzidos na prática»<sup>154</sup>.

A propósito, é possível imaginar como, nos três tipos de sociedades considerados por Maritain (ou seja, a liberal-individualista, a comunista e a personalista-comunitária), seria elaborada uma similar lista de direitos. Todavia, permanece o problema fundamental, que é exactamente o de saber qual é, em cada sociedade, o valor supremo segundo o qual todos esses direitos seriam ordenados e se limitariam mutuamente uns aos outros. Ou seja, permanece a questão nuclear: saber qual ou quais das sociedades fazem do homem uma imagem fiel e qual ou quais fazem dele uma imagem distorcida.

Regressemos agora à questão inicial da nossa investigação: será mesmo necessário que os direitos do homem sejam fundados numa *lei natural* correctamente entendida (e, portanto, fundados *em Deus*)? Um não crente (não teísta) não defenderá de maneira justa os direitos humanos, não os saberá reconhecer correctamente? Não será, aliás, verdade que muitíssimos crentes e teístas (frequentemente cristãos) têm estado entre os primeiros a dar o exemplo de intolerância prática (e fornecendo-lhe até base teórica e doutrinal), negando assim os direitos humanos?

Efectivamente, «não basta ver em Deus o fundamento dos direitos e dos deveres inter-humanos. É necessário também conceber rectamente a natureza do homem e determinar também de maneira recta a ordem e a conexão dos valores entre si (momento ético)»<sup>155</sup>.

Com frequência, concepções antropológicas unilaterais têm conduzido a posições teóricas (éticas, filosóficas, etc.) que negam os direitos fundamentais do homem (pense-se, por exemplo, na visão de Aristóteles acerca da

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, 152.

<sup>155</sup> A. BAUSOLA, *Sul fondamento...*, o.c., 14.

escravatura, fruto de uma antropologia que não era integral). Não esqueçamos, a propósito, que foi o cristianismo quem propôs uma antropologia da integralidade humana.

Um sistema que não se apoie na fundação *última* dos direitos humanos em Deus é, de qualquer modo, um sistema frágil, já que se vê obrigado a fundá-los em *factos*, quaisquer que eles sejam.

É certo, porém, que *moralidade*, *moral* e *filosofia moral* são realidades diversas. Não podemos, pois, em justiça, deduzir ou julgar a *moral* de uma pessoa (o conjunto de juízos, valores e critérios morais) a partir da sua *moralidade* (conduta concreta), ou da sua *filosofia moral* (justificação teórica e filosófica das convicções morais). E esta distinção e clarificação é certamente aplicável também ao âmbito dos direitos humanos.

Permanece, porém, como verdadeiro que «uma compreensão autêntica dos fundamentos dos direitos do homem permite uma adesão mais consciente e mais estável, e sobretudo uma melhor compreensão de todos os aspectos da complexa temática metafísica, antropológica e ética, que está subentendida em qualquer doutrina dos direitos humanos»<sup>156</sup>.

## Conclusão

Pretendíamos, neste breve estudo, mostrar como a fundação filosófica dos direitos humanos em Maritain assentava, simultaneamente, numa sólida e coerente noção de lei natural e numa concepção integral do homem (como pessoa).

No decorrer do trabalho, fomos encontrando neste filósofo, antes de mais nada, uma profunda preocupação e um sério empenho pela realidade e pela história concreta da humanidade. A sua vida, antes mesmo do seu pensamento filosófico, foi marcada pela dialéctica entre temporal e espiritual, imanência e transcendência, história e fé, como dois pólos constitutivos duma única realidade, mesmo sendo verdade que Maritain nunca pôs em dúvida o *primado* do espiritual sobre o temporal e da *unidade* sobre a distinção.

A sua filosofia *política* é, por esse motivo, construída sob a influência do ‘empenho histórico’ e da ‘reflexão teórica’.

É neste contexto que encontra verdadeiro lugar a sua doutrina dos direitos humanos, com todos os temas e conceitos que nela convergem: o tema da pessoa e da sua relação com a sociedade; o tema do bem comum

<sup>156</sup> *Ibidem*, 18.

e da *cidade fraterna*; o tema da redescoberta da lei natural correctamente entendida, ou seja, na dupla atenção à natureza e à experiência histórica.

Vimos como, no centro da fundação dos direitos do homem, Maritain coloca a doutrina da lei natural, em que procura recuperar (mas também desenvolver) as noções tomistas, sempre norteado pela preocupação fundamental de ‘pensar’ a *historicidade* ao lado da doutrina tradicional da *imutabilidade e da universalidade* da lei natural.

A porta de saída encontrada por Maritain para esta aparente contradição está no aprofundamento e desenvolvimento da noção tomista de *conhecimento por co-naturalidade ou por inclinação*.

Embora exista (ontologicamente) uma ‘normalidade de funcionamento’ que ‘inclina’ o homem à observância (livre, porque moral) de uma lei imutável e universal, esta só se torna *conhecida* por inclinação (excepção feita para o *primeiro princípio* da lei natural).

Por este motivo, o carácter vinculante e obrigante da lei natural não é dado de uma vez para sempre, mas, pelo contrário, é progressivamente *descoberto* (já que uma lei só obriga quando é promulgada, o que acontece apenas quando se torna *conhecida* do homem).

A novidade da doutrina maritainiana da lei natural torna-se mais evidente se considerarmos a sua noção de *progresso da consciência moral*, que emparceira com as noções de *progresso da natureza humana* e de *conhecimento histórico da lei natural*.

A *natureza*, para Maritain, não é uma realidade perfeita e completamente conhecida desde o início, mas uma entidade aberta a um crescimento que acontece através da história e numa cultura concreta. Além do mais, sendo a natureza humana uma natureza *espiritual*, ela está também aberta ao progresso do espírito e às realidades divinas (à graça).

A concepção cristã de *pessoa* é, por isso, para a nosso Autor, a base metafísica e moral sobre a qual funda a sua doutrina dos direitos humanos: é o homem enquanto pessoa e pelo simples facto de ser pessoa (mas só o cristianismo revela o sentido autêntico deste *ser pessoa*) que é sujeito de direitos e de deveres.

JOSÉ ANASTÁCIO DE GOUVEIA ALVES